

**FILMHERMENEUTIEK:
DIE HUWELIK, INTIMITEIT, SEKSUALITEIT EN DIE
CHRISTUSNARRATIEF**

**deur
Anna Elizabeth (Dreyer) Kruger**

**Promotor:
Prof dr Andries G van Aarde**

**Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad Philosophiae
Doctor (PhD) in die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria (Nuwe-
Testamentiese Wetenskap)**

APRIL 2014

VOORWOORD

By hierdie geleentheid wil ek my dank en waardering betuig aan almal wat bygedra het tot die afronding van my teologiese studies. In die eerste instansie wil ek my promotor, prof. dr. Andries G. van Aarde bedank vir sy goeie raad by die keuse van die onderwerp en sy geïnspireerde leiding en helder insig, wat meegewerk het tot die totstandkoming van hierdie proefskrif. Dit was 'n eer om in die tyd van kerklike onrus 'n promotor te hê wat internasionale bekendheid verwerf het op grond van sy deeglike bestudering van Bybelse tekste, gepaardgaande met sy empatie vir mense wat gemarginaliseer word. Aan al die professore aan die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria, wat meegewerk het aan my teologiese skoling en die basis gelê het vir my verdere studie, my opregte dank.

Ek wil ook my waardering uitspreek teenoor die Nederduitsch Hervormde gemeente Rustenburg-Suid vir hulle begrip tydens my studietydperk. Hulle geduld het dit moontlik gemaak dat ek my studie kon voltooi terwyl ek steeds voltyds predikant van die gemeente kon wees. Hulle ondersteuning, goeie wense en gebede was van onskatbare waarde.

Teenoor my familie vir hulle onderskraging en aanmoediging om my studies te voltooi, is ek innig dankbaar. My pa, prof. Theuns Dreyer, se raad en nugtere insig was onmisbaar.

Ek wil veral ook my man vir sy liefde en bystand bedank. Hy het agter my gestaan en met kalmte my telkens oortuig om te volhard in my studies.

Ten slotte aan God die dank vir krag, inspirasie en onverdiende genade.

INHOUDSOPGAWE

1. PROBLEEMSTELLING

1.1	Agtergrond	6
1.1.1	Die huwelik in 'n krisis	6
1.1.2	Die postmoderne mens en spiritualiteit	6
1.1.2.1	Die sosiale en politieke dimensie van gelowig wees	19
1.1.2.2	Multikulturele verskeidenheid	19
1.1.2.3	Ekumene	20
1.1.2.4	Intergodsdienstige debat	20
1.1.2.5	Postkonfessionele geloof	20
1.1.3	Film as hermeneutiese gebeure	25
1.2	Bestaande navorsing en navorsingsleemtes	
1.2.1	Oorsig	31
1.2.2	Leemtes	36
1.3	Metode van ondersoek	42
1.4	Plan van ondersoek	43

2. PUBLIEKE TEOLOGIE EN POSTTEÏSME

2.1	Publiek, teologie en publieke teologie	45
2.2	Postteïsme en publieke teologie	57
2.3	Bevindings	64

3. HISTORIESE OORSIG VAN DIE HUWELIK, INTIMITEIT EN SEKSUALITEIT

3.1	Huwelik en seksuele verhoudings as kultuurverskynsels	66
3.2	Westers-Mediterreense (Grieks-Romeinse) en Oosters-Mediterreense (Israelitiese) invloede	73
3.3	Bevindings	83

4. BYBELSE MODELLE VAN DIE HUWELIK

4.1	Nuwe-Testamentiese perspektiewe	88
4.2	Bevindings	105
4.3	Modelle van die huwelik	108
4.3.1	'n Verbond	108
4.3.2	"Vleeslike" eenwording	116
4.3.3	'n Twyfelagtige noodsaaklikheid	121
4.3.4	'n Wêreldse vergunning	123
4.3.5	Passievolle wedersydse liefde	126
4.4	Bevindings	129

5. FILMHERMENEUTIEK

5.1	Teoretiese opmerkings	133
5.2	Bevindings	151

6. DIE PRAKTYK VAN FILMHERMENEUTIEK

6.1	Oriënterende perspektiewe	153
6.2	<i>Roepman</i>	
6.2.1	Agtergrond en ruimte	154
6.2.2	Verhaalstof en karakterontleding	156
6.2.3	Verteller	160
6.2.4	Tema	161
6.2.5	Die Christusnarratief	165
6.2.5.1	Genre en vertellersperspektief	165
6.2.5.2	Konteks en agtergrond	170
6.2.5.3	Karakters	171
6.2.5.4	Storielyn en plot	173
6.2.5.5	Hermeneutiek van kongenialiteit	183
6.3	<i>As it is in heaven</i>	
6.3.1	Agtergrond en ruimte	183
6.3.2	Verhaalstof en karakterontleding	188
6.3.3	Verteller	192
6.3.4	Tema	192
6.3.5	Die Christusnarratief	198
6.3.5.1	Genre en vertellersperspektief	198
6.3.5.2	Konteks en agtergrond	201
6.3.5.3	Karakters	205
6.3.5.4	Storielyn en plot	208
6.3.5.5	Hermeneutiek van kongenialiteit	225
6.4	<i>Les misérables</i>	
6.4.1	Agtergrond en ruimte	227
6.4.2	Verhaalstof en karakterontleding	233
6.4.3	Verteller	242
6.4.4	Tema	243
6.4.5	Die Christusnarratief	245
6.4.5.1	Genre en vertellersperspektief	246
6.4.5.2	Konteks en agtergrond	247
6.4.5.3	Karakters	247
6.4.5.4	Storielyn en plot	251
6.4.5.5	Hermeneutiek van kongenialiteit	262
6.5	Bevindings	263

7. 'N BIFOKALE VERSMELTING VAN VERSTAANSHORISONNE

7.1	Samevatting	267
7.2	Uitkomst	269
7.2.1	Vorm en inhoud	269
7.2.2	Liefde en gelykheid	272
7.2.3	Vergifnis en genade	275
7.2.4	Seksuele intimiteit	277
7.3	Epiloog	280
7.3.1	Probleemoplossing	280
7.3.2	Vul van navorsingsleemte	281
7.3.3	Toepassing van hermeneutiese metode	281
7.3.4	Persoonlike bydrae	282

8. LITERATUURVERWYSINGS	283
9. SUMMARY	323
10. KEYWORDS	326

1. PROBLEEMSTELLING

1.1 Agtergrond

1.1.1 Die huwelik in 'n krisis

Binne 'n postmoderne era dring die besef al meer en meer deur dat die huwelik, soos wat ons dit tradisioneel verstaan het, onder geweldige druk verkeer. Die kerk word wêreldwyd gekonfronteer met die werklikheid van hoë egskeidingsyfers, huwelikskonflik, saamwoon, vrye seks en in die jongste tyd, die wettiging van homoseksuele huwelike en ander burgerlike verbintenisse. Kerke probeer om met die tradisionele teologiese verstaan van die huwelik die probleem op te los, maar slaag nie daarin om die konvensionele huweliksvorm af te dwing nie. Black (2004:97) noem skokkende syfers van onlangse statistieke: Die egskeidingsyfer in die VSA is tussen 29 persent en 50 persent vir eerste huwelike, terwyl 61 persent tot 76 persent van alle tweede huwelike op die rotse loop.

Adrian Thatcher (1999:9) sê in sy boek, *Marriage after modernity, Christian marriage in post modern times*, dat die inkongruensie tussen die menslike ervaring van die huwelik en die "teologie van die huwelik" deur die eeue heen problematies was. Rosemary Haughton (1987:149) noem dit: "a theology of marriage shattered by experience."

Ek glo dat die krisis in die huwelik te make het met die verandering in die denkraamwerk van die hedendaagse postmoderne mens wat nie meer al die geyskte antwoorde van die kerk oor die huwelik as normatief kan aanvaar nie. Hierdie inkongruensie bring veral spanning by mense wat steeds 'n tuiste vind binne die geïnstusionaliseerde kerk, maar reeds die spiritualiteit van die postmoderniteit aangeneem het.

1.1.2 Die postmoderne mens en spiritualiteit

Ek sien my self as 'n postmoderne mens wat steeds ruimte vind binne die geïnstusionaliseerde kerk, maar nie meer met al die geyskte antwoorde van

die kerk kan saamstem nie. Dit is noodsaaklik dat ek dus van die begin af poog om my eie vooronderstellings, geskiedenis en tradisie, wat op my lewe en denke 'n invloed het, op die tafel te plaas, omdat dit bewustelik of onbewustelik 'n invloed op my denke en teologiese staanplek uitoefen. Vir 'n postmoderne denker is dit uit die staanspoor nodig om jou eie subjektiwiteit in die studie aan te dui en nie daarop te roem dat jy totaal onbetrokke en objektief teenoor die onderwerp onder bespreking staan nie. Nadat ek my eie unieke teologiese staanplek verduidelik het, sal ek voortgaan om meer algemeen te verduidelik wat ek onder postmoderniteit en verwante sake verstaan en hoe dit verband hou met die krisis in die huwelik.

As lidmaat en predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (sedert 2005) is ek gebore, getoë en geskool binne die raamwerk van die Reformatoriese Teologie. Met hierdie uitgangspunt besef ek dadelik dat ek die begrip Reformatoriese Teologie vanuit die oorspronklike wortels van die Hervorming opnuut sal moet ontdek en interpreteer omdat Reformatoriese Teologie in baie gevalle verwring is tot 'n sjibbolet wat gebaseer is op fundamentalisme en verword het tot fundamentalisme. Die Hervormde Kerk is en bly 'n geïnstitusionele Kerk wat by mense binne en buite die kerk 'n sekere beeld oproep wanneer hulle die naam hoor.

Ek is ook predikant in 'n gemeente van die Hervormde kerk wat beteken dat my teologiebeoefening moet uitmond in my prediking en pastoraat om mense te help om in hierdie postmoderne en postsekulêre wêreld nuwe sin en betekenis te vind. Tegelykertyd besef ek ook dat gemeentede gevorm is deur 'n bepaalde kerklike tradisie en instituut wat aan hulle sekuriteit en vastigheid bied (wat veral in die moderne era neerslag gevind het). Navorsing (Armour & Browning 1995:5-17) het aangetoon dat verskillende denksisteme vir 'n sisteemsensitiewe leierskap vra, wat rekening hou met die verskillende denksisteme en 'n klimaat van akkommodering en toleransie skep. 'n Emansipatoriese hermeneutiek is binne die realiteit van diversiteit die mees geskikte benadering.

Ek is ook 'n vrou wat as gelowige nie anders kan as om vanuit 'n vroulike perspektief te reflekteer oor huwelik, intimiteit en seksualiteit nie. Tradisionele stereotipering van die vrou se rol in die huwelik, asook bepaalde weerstand in die kerk ten opsigte van vroue as predikante het ook 'n invloed op my spiritualiteit en beskouing van die geïnstusionaliseerde kerk.

Ek is ook 'n getroude vrou (sedert 2005) wat binne die praktyk van 'n huweliksverhouding my rol as predikant, huisvrou, lewensmaat en “sexual partner” in die huidige konteks moet herdefinieer op so 'n wyse dat dit lei tot 'n sinvolle intieme verhouding. As 33 jarige, blanke vrou, is ek ook deel van 'n nuwe generasie wat sedert die staatkundige verandering van 1994 op alle vlakke van die gemeenskapslewe myself moes posisioneer in 'n poging om die kerk en Christelike geloof in my omgang met mense nuwe betekenis te gee.

In my pastorale verhoudings met gemeentede en ook mense buite die kerklike gemeenskap word ek dikwels gekonfronteer met individue wat worstel met die kerk se tradisionele modernistiese en selfs premodernistiese sienings oor huwelik, intieme verhoudings en seksualiteit. Ek besef al meer dat die kerk nie meer daarin slaag om met ons geëkte vorme mense te help om outentiek in God se teenwoordigheid te lewe nie. Hoe moeilik die uitdaging ook al mag wees, kan die kerk nie daarvoor terugdeins nie en is hierdie navorsing 'n beskeie poging om aan die diskoers deel te neem.

Teen die agtergrond van my eie persoonlike vooronderstellings en geskiedenis, wil ek probeer om vanuit 'n hermeneutiek van suspisie na die onderstaande fasette te kyk omdat dit 'n invloed op die verstaan van tekste het:

- Postmoderniteit
- Postsekulêre paradigma
- Reformatoriese tradisie
- Postfundamentalisme

Volgens my is die redes vir die krisis wat daar in die huwelik van vandag ontstaan het, juis die veranderinge wat die postmoderne era en postsekularisasie teweeggebring het. Ek stem saam met Van Aarde (1995:13) dat die verskuiwing na 'n postmoderne era nie as makroparadigmaties gesien moet word nie, maar dat dit 'n verskuiwing van middelmatige aard is omdat die postmoderne paradigma nie 'n totale afskeid van die moderne paradigma is nie, maar liewer selektief afskeid wil neem van sekere sake binne die modernisme. Dit beteken egter nie dat dit nie geweldige implikasies vir die kerk en teologie inhou nie.

'n Paradigma kan gedefinieer word as die totaliteit van denke, persepsies en waardes van wetenskaplikes wat lei tot 'n spesifieke visie op die werklikheid (kyk onder andere Mouton 1987:57-79; Mouton & Marais 1988:144-151). In hierdie werklikheid is daar sekere probleme waarvoor daar dan modeloplossings gekonstrueer word. 'n Paradigma begin skuif wanneer die aanvaarbare oplossings van sekere probleme nie meer algemene erkenning geniet nie. Alhoewel paradigmatverskuiwings stadig plaasvind en gewoonlik ineenvloei, beleef mense hierdie veranderinge as revolusionêr. Dit is nie anders met die postmoderne paradigma nie. Waar postmoderniteit verword in postmodernisme veronderstel dit wel 'n radikale makroparadigmatiese skuif omdat die "-isme" die verabsoluttering van die postmoderne era is. Postmodernisme sal dus beteken dat die dialektiek totaal agtergelaat word, die bydra van die Reformasie geminag word en dat alle positiewe en negatiewe kenmerke van die moderne era verwerp word. Dit is nie die geval met die middelmatige verskuiwing na postmoderniteit nie. Die postmoderne paradigma is liewer 'n paradoksale afskeid van sekere sake binne die moderne era, terwyl dit steeds daarvan afhanklik wil bly. Byvoorbeeld, rasionaliteit word in die postmoderne era nie vervang met die affektiewe nie, maar die belangrikheid van gevoel en handeling naas rasonele denke, word beklemtoon. Dus word die praktiese toepassing van wetenskaplike kennis tot voordeel van ander belangriker as in die moderne era, waar dit gegaan het oor die verkryging van kennis vir intellektuele beheer. Die dialektiek word ook nie ontken nie, maar gekontekstualiseer en dus prakties gemaak. In die postmoderniteit is daar meer deernis met ander, meer ruimte vir diversiteit,

meer toleransie as wat in die moderne era voorgekom het (waar dominansie die belangrikste doelwit was), sonder dat daar opgegaan word in relativisme en 'n sogenaamde "social gospel". Die belangrikheid van die mens in 'n netwerk van verhoudings word beklemtoon, teenoor die moderniteit wat die outonome individu so oorbeklemtoon het dat dit die invloed van relasies begin misken het, sonder dat die individu in die postmoderne era in die groep sy uniekheid verloor.

Tog is dit so dat onsekerheid 'n kenmerk van die postmoderne era is. Sekerhede waaraan mense in die vorige era vasgehou het, word bevraagteken en dit veroorsaak angs. Daarom probeer baie teoloë, predikante en lidmate hierdie verandering ontken of die verloop daarvan blokkeer. Die ortodoksie is so 'n reaksie in die teologie wat eintlik juis die reformatoriese teologie verlaat en byna 'n herlewing is van die premoderne era. Die vraag wat baie konserwatiewe mense binne die geïnstitutionaliseerde kerk vra is: waarom verander? Die kerk moet verander om relevant en byderwets te bly. Die postmoderne era is nie 'n verbygaande modegier nie. Die kerk sal deeglik daarvan bewus moet word en daarby moet aanpas sodat daar altyd 'n ooreenkoms sal wees tussen die werklikhede waarmee die kerk daagliks te doen kry en die optredes en uitsprake van die kerk, anders het die kerk onverstaanbaar geword. 'n Kritiese ondersoek van die self, die kerk en die samelewing is voortdurend nodig. Dit sal enersyds 'n kritieklose "anything goes"-mentaliteit verhoed en andersyds vooronderstellings en aannames ontbloot, wat die kerk en individue kan help om te "beweeg":

Daar is 'n verskil om vas te staan en om onbeweeglik vas te steek. Mense wat lewe, beweeg. Mense wat werklik in die teenwoordigheid van God lewe, staan vas in die geloof, maar beweeg ook. 'n Reformatoriese kerk wat nie oop is vir hervorming nie... het die radikale verandering wat die sestiende-eeuse kerkhervorming en die daaropvolgende dialekties-teologiese paradigma gebring het, óf nie eksistensieel meegemaak nie, óf dit meegemaak, maar weer agtergelaat.

(Van Aarde 1995:51)

Bogenoemde beweging is baie moeilik vir gelowiges wat eintlik met drie paradigmas moet rekening hou: die premoderne paradigma van die Bybel, die moderne paradigma, en die postmoderne wat hierbo genoem is. Daar moet ook rekening gehou word met sekularisasie, wat baie mense meen die einde van godsdiens beteken en dus ook die Christendom.

Volgens Wikipedia¹ beteken sekularisasie die volgende: “..the transformation of a society from close identification with religious values and institutions toward nonreligious (or irreligious) values and secular institutions. The *secularization thesis* refers to the belief that as society’s progress, particularly through modernization and rationalization, religion loses its authority in all aspects of social life and governance.” In 2007 het die “American Academy of Religion” ’n publikasie van Charles Taylor met die titel “A secular age”, bekroon met die Templeton prys. Hierdie uitnemende toekenning word gemaak vir “...progress toward research or discoveries about spiritual realities”². In sy publikasie wil Taylor (2007:27) aantoon dat die sekulêre era nie noodwendig beskou moet word as ’n bedreiging vir spiritualiteit nie, maar dat dit juis moontlikhede bied vir nuwe vorme van spiritualiteit. “Taylor reminds us of what we have already known for many years. And that is that even secularization is not void of spirituality” (Van Aarde 2009:47). Ons samelewing beweeg meer na ’n postsekulêre paradigma. Dit beteken egter nie dat alle sekulêre trekke tot ’n einde gekom het nie, maar dat die absolute rigiditeit ietwat verslap het net soos die verandering van ’n moderne na ’n postmoderne paradigma. Daar is plek vir die Christendom in ’n postsekulêre era, maar Peter Berger (1961:116) het die stelling gemaak dat die idee dat die Christendom gebaseer is op onfeilbare eksterne gesag, binne ’n postsekulêre samelewing nie meer stand hou nie. Volgens Berger (1961:116) is daar “...a process of religious inoculation, by which small doses of Christianoid concepts and terminology are injected into consciousness... By the time the process is completed the individual is

¹ Wikipedia, 15 November 2013. Secularization, geraadpleeg op 25 November 2013 by <http://en.wikipedia.org/wiki/Secularization>.

² Templeton [nd]. The Templeton Prize, geraadpleeg op 25 November 2013 by www.templeton.org/prizes/the_templeton_prize/-21k.

effectively immunized against any real encounter with the Christian message.” Hy pleit vir ’n “godsdienstlose” Christendom wat meebring dat die Christendom gesekulariseer moet word. Volgens hom bied die geloof ’n “protective canopy” van transendente legitimititeit, betekenis en orde binne die onsekere realiteit van die gemeenskap. Die lot van enige sosiale bestel is daarom onvermydelik verbind met geloof. In sy werk, *A rumour of angels* (1969), pleit Berger vir die bevryding van teologie van die “modern reality”. Teologie moet weer in die natuurlike wêreld die tekens van transendensie ontdek om sodoende hierdie wêreld te transendeer. Die Bybel is die getuie van sulke menslike, godsdienstige ervarings. Dit is egter juis die manier waarop die Bybel gelees word, wat ’n verhindering is om in ons tyd nuut te formuleer en te vertolk. Van Aarde (2009:48) is van mening dat die probleem geleë is in die vasvang van geloofservarings van Bybelse karakters in ’n “...fixed-for-always proposition-like format...” Wat nodig is, is dat die verskillende spirituele ervarings waarvan die Bybel getuig deur ’n proses van herverteeling en herbeleving daarvan vir mense vandag ’n boodskap van hoop kan bied.

Die wyse waarop die Bybel funksioneer, of liever die wyse waarop mense die Bybel gebruik of misbruik, veroorsaak dikwels die obstruksie om spirituele ervarings in ons sekulêre wêreld te kommunikeer. Dit het te make met die feit dat menswees gepaard gaan met die behoefte om volgens ’n stel reëls te leef. Sulke reëls bied aan mense veiligheid omdat dit vrees onderdruk en sekerheid skep. Hierdie gemaksones word geskep deur suiwer rede of rasionaliteit van die moderne paradigma. Dit gaan gepaard met mag en beheer. Heller (in Goodman 2008) die wenner van die 2008 Templeton prys, maak die stelling: “Science gives us knowledge and religion gives us meaning. Both are prerequisites of a decent existence.” Taylor (2007:143, 145) toon aan dat die sekulêre era egter nie sonder spiritualiteit sinvol kan bestaan nie. Mense soek na spirituele ervarings, maar dan ’n spiritualiteit wat dikwels teenoor godsdienste en die geïnstansionaliseerde kerk staan. Habermas (1981:11) het die volgende stelling gemaak oor hedendaagse publieke teologie: “grass root spirituality strips religious practices of their religiousness”. Habermas (2002:113) gaan so ver om te sê dat sekularisasie

nog een laaste paaielement moet betaal "... and that is to organize the funeral of institutional religion at last." As die kerk dus nie sekularisasie ernstig opneem nie, gaan sekularisasie die kerk begrawe.

Binne die konteks van 'n postsekulêre, postmoderne paradigma is dit vir my as predikant van 'n geïnstusionaliseerde kerk tegelyk skokkend en bevrydend om te beseef dat die sekuriteit wat die kerk in mense se lewens gebring het, dikwels die gevolg was van fideïsme en fundamentalisme³. Dit is skokkend omdat ekself deur die postsekulêre paradigma vanuit my gemaksones geruk word en gedwing word om weer krities na myself en die kerk te kyk. Dit is bevrydend omdat 'n mens ontdek dat die sogenaamde sekuriteit nie die resultaat is van 'n deurleefde geloof en spiritualiteit nie, maar die reste is van 'n gestolde tradisie, wat deur interpretasie en ideologie verwing is. Kerklike reëls en gedragskodes het dikwels goddelike sanksie verkry en was daarom onaantasbaar. In plaas daarvan dat die kerk 'n inklusief-uitnodigende spiritualiteit moes vertoon, het die kerk 'n eksklusief-uitsluitende instelling geword. Juis ten opsigte van die tema van hierdie ondersoek wat fokus op die huwelik en intimiteit, plaas die dekonstruksie van die godsdiens en die kerklike instituut 'n mens voor die uitdaging om vanuit die "grass root spirituality" of publieke teologie weer in die Bybel te gaan soek na spirituele ervarings wat vandag vir mense sin en betekenis in hulle verhoudings kan bied. Dit geld veral ook vir die mense wat deur die kerk seergemaak en uitgesluit is, maar tog 'n intense soeke beleef om outentiek in God se teenwoordigheid te leef. Binne die huidige teologiese debat, kan 'n mens jou posisioneer teenoor die kerk as instelling en (soos Habermas dit stel) al begin om die begrafnis van die geïnstusionaliseerde godsdiens te reël. As predikant en lidmaat van die kerk het ek egter ook 'n diep pastorale bewoënhed met gelowiges wat wel binne die ruimte van die kerk as instituut 'n geestelike tuiste vind. Talle lidmate is nog vasgevang binne die gemaksones van fundamentalisme wat aan hulle sekuriteit bied, sonder dat hulle die

³ Fideïsme is die verskynsel dat mense in "geloof" begin glo in plaas daarvan om in God te glo. Dit gaan ook dikwels gepaard met fundamentalisme waarin die "waarheid" oor God in proposisies vasgevang word wat ewigheidswaardes en betekenis kry en daarom onaantasbaar is. In 'n sekere sin kan hierdie verskynsels van fideïsme en fundamentalisme ook binne die Hervormde kerk geïdentifiseer word.

kompleksiteit van die probleem verstaan. Soos reeds gesê, sou ek myself kon tuis vind binne 'n emansipatoriese hermeneutiek wat ruimte skep vir toleransie en akkommodering. Dit beteken nie dat sulke valse sekuriteit verder verskans moet word nie, maar dat met 'n hermeneutiek van suspisie mense meer en meer bewus gemaak moet word van die gevare van fundamentalisme. Deur opnuut te luister na die verhale van gelowiges soos dit in die Bybel betuig word, kan mense genooi word tot 'n nuwe spiritualiteit wat bevrydend is. Hiervoor is die gesprek met die publieke teologie (kyk later), asook 'n kultuursensitiewe lees van die Bybel noodsaaklike komponente binne die hermeneutiese sirkel.

Die Hervormde kerk het in haar teologiebeoefening nog altyd die klem geplaas op 'n Bybels-reformatoriese teologie as die kenmerk van ons teologiese etos (Van Wyk 2011:9-10; Van Staden 2013:5). Bybels-reformatories wil juis beklemtoon dat die Hervormde Kerk se teologie 'n wyer basis het as die gereformeerde teologie, maar juis telkens wil teruggryp na die breër basis en die ryke erfenis van die Reformasie in geheel. Hierdie begrip wil verder beklemtoon dat die Bybel die *norma normata* is, terwyl die belydenisskrifte *norma normans* is. Ongelukkig het daar binne die Hervormde Kerk sedert die sestigerjare (na die sogenaamde Cottesloe-beraad van die WRK) al meer die neiging na vore gekom om terug te val op 'n gereformeerde ortodoksie met die legitimering dat dit Reformatoriese teologie is⁴. In 'n herwaardering van die betekenis van die Reformasie, maak Labuschagne (2008:1188) die volgende belangrike stelling: “Ons moet wegkom van die verkeerde persepsie dat die Reformasie gestolde denke sou verteenwoordig. Ons het nodig om die Reformasie weer raak te sien in die werklikheid van sy dinamiese interaksie met sy eie periode, sy voorafgaande periodes, en ook sy daaropvolgende periodes.” Volgens hom het die Reformasie juis die gearriveerde denke wat in die Middeleeuse kerk ontwikkel het, verwerp en die teologiese denke vir altyd oopgemaak sodat daar altyd en weer besin kon word oor leer en lewe, primêr vanuit die Skrif. Lohse

⁴ Die elektroniese publikasies *Leer en-Lewenskwessies* van die HCM Fourie-stigting, is 'n duidelike illustrasie van hierdie “Reformatoriese teologie” wat eintlik neerkom op 'n gereformeerde ortodoksie en 'n stuk fundamentalisme wat die Hervormde Kerk se teologie binnegedring het.

(1985:14) is oortuig dat die Skrifbeskouing van die Reformasie die kerklike leerstellings relatief sien tot die normerende gesag van die Skrif en relatief bo alles tot die gesag van Christus.

Die Renaissance se benadering van terug na die bronne (*ad fontes*), wat deur die Reformasie gevolg is, sou beslis met *sola Scriptura* tot ander insigte lei. 'n Diskontinuiteit ten opsigte van die gearriveerde en finale kerklike denke is hierdeur tot 'n einde gebring (vgl Labuschagne 2008:1156) wat reeds byna op 'n postmoderniteit begin dui. Die Reformasie het die deure geopen vir 'n kritiese ingesteldheid ten opsigte van die bestudering van die Skrif omdat die Bybel gesien is as 'n boek wat deur mense geskryf is, maar tegelyk ook in 'n bepaalde sin vir die Reformatore die geïnspireerde Woord van God bly. Die Reformasie handhaaf egter die nie-identiteit tussen die Woord van God en woord van die mens in die Bybel (Labuschagne 2008:1198). Puckett (1998:178) beskou Calvyn as die grondlegger van moderne histories-grammatikale eksegeese. Hy wys daarop dat die spanning in Calvyn se hermeneutiek tussen die deur-die-Heilige Gees-geïnspireerde kant van die Skrif en die verbinding daarvan met sy meer moderne benadering wat erkenning gee aan die menslike element en diversiteit in die Skrif, verantwoordelik is vir hernieude belangstelling in Calvynse geskrifte. Volgens Labuschagne (2008:1199) is dit juis die Reformasie se openheid oor Skrifverstaan wat gelei het tot verskillende teologiese strominge.

Daarom sal ons nooit klaar gepraat kom oor die interpretasie van die Bybel nie. Die soeke van die hermeneutiek sal aangaan. Die stemme uit die verlede sal altyd daar wees om 'n waardevolle bydrae te lewer, en ons te leer om weer ook na hulle te luister, met die *openheid* dan wat die Reformasie ons geleer het. Die kerk van die Reformasie hou immers nooit op om te hervorm nie!

(Labuschagne 2008:1210)

Buitendag (2008:1148) is van mening dat die Protestantse skolastiek na die Reformasie die *sola Scriptura* oorspan het. Hulle het die regverdigsleer

wat alleen deur Christus kan geskied, losgemaak van die ander drie *sola*-uitsprake. “Inderdaad word die indruk dan geskep dat die Bybel by die Protestante, die plek van die kerk by die Rooms Katolieke kerk ingeneem het” (Buitendag 2008:1149). Volgens Buitendag beteken Bybelse begroning in Reformatoriese sin nie slegs om Bybelversies te siteer nie, maar om God se spreke in Jesus Christus soos getuig in die Skrif en geïnterpreteer deur die geloofsgemeenskap, te laat hoor. Geloof is daarom die *sine qua non* om die Skrif vir ons tyd te lees en te verstaan.

Binne die kontoere van hierdie verstaan van die Reformasie, kan ek my steeds tuis voel omdat dit juis die ruimte bied om op so ’n hermeneutiese wyse met die Skrif om te gaan dat dit ’n mens bevry van ’n gestolde interpretasie wat kan lei tot fideïsme. Dit is juis binne hierdie tradisie wat ek wil poog om weer opnuut te luister na die stemme vanuit die Skrif en die stemme binne die Reformatoriese tradisie wat my kan help om vir vandag nuwe sin en betekenis aan mense se verhoudings te kan gee. Binne ’n postsekulêre, postmoderne konteks bied die Reformatoriese tradisie juis die moontlikheid dat ons erns kan maak met die Bybelse getuienis maar ook met die publieke teologie wat die spiritualiteit van mense in ons tyd verwoord. Dit beteken dat die Reformasie en die belydenisskrifte nie klaar gepraat het oor mense en verhoudings nie. Dit bevry ons juis van ’n terugval op proposisies en fundamentalisme en skep die moontlikheid om nuut te dink en te interpreteer.

Van Aarde (2008:7) is van mening dat ’n reduksionêre benadering waarin slegs die rasionaliteit van die mens binne ’n moderne paradigma deurslaggewend is vir werklikheidsverstaan, die volle omvang van hoe en waarom mense in ons postsekulêre wêreld die werklikheid verstaan en na sin soek, ontken. Selfs hedendaagse godsdienstige bewegings maak hulle skuldig aan hierdie reduksie: “...whether in a populist fundamentalist, a cultural-critical or a pentacostal-charismatic foundational mode. Without being aware of present-day grass root spirituality one will be mentally stuck, which in turn, makes it impossible to solve the worlds most intractable problems...” Die term fundamentalisme dui op ’n vaste sisteem met voorgeskrewe

afdwingbare beginsels wat geld as die enigste waarheid, die enigste stem wat gehoor word, die enigste verhaal wat geld. Postmoderniteit, daarenteen, staan juis afwysend teenoor sulke totalitêre denke en sisteme. Daarom kan postmoderniteit in 'n sekere sin gesien word as anti-fondamentalisme, want die woord “anti” sê jy is daarteen. Van Aarde (2008:VTT 50) bepleit in plaas van “anti”-denke wat alles van die tafel wil afvee, eerder 'n krities-realistiese evaluasie van die wanbalans in postfondamentalisme. Postfondamentalisme beteken 'n krities-realistiese benadering waar spesifieke mense in konkrete kontekste in die oog gehou word. Teenoor “meesternarratiewe” word nou die “klein-“ en “kontra-narratiewe” gehoor. Nou is die individu ook belangrik en nie net die instituut nie. So 'n benadering het bepaalde implikasies vir 'n mens se Skrifbeskouing. Dit vra vir 'n kultuursensitiewe lees van die Bybel waarin die historiese kloof tussen die teks en die hedendaagse konteks hermeneuties oorbrug moet word by wyse van interpretasie, vertolking en die oorvertel van narratiewe. Die beperktheid van taal om oor God, geloof, die transendente en metafisiese te praat sal voortdurend in ag geneem moet word.

Binne 'n postfondamentalistiese benadering word daar wegbeweeg van 'n geosentriese werklikheidsbeskouing na 'n heliosentriese verstaan van die werklikheid. Die huidige werklikheidsverstaan berus op die legitimiteit wat 'n Copernicus, Darwin en Einstein daaraan verleen het. Die son, maan en sterre word nou beskou as deel van die fisiese tyd en ruimte teenoor die vorige beskouing dat dit deel is van die metafisiese. “Then God no longer resides within metaphysical space, but in this physical (ecological) space” (Van Aarde 2008:13). Binne hierdie werklikheidsverstaan is deïsme uitgedien omdat dit berus op 'n beskouing dat God alles geskep het en daarna onttrek het en die skepping aan 'n eie wetmatigheid oorgelaat het. Insgelyks is teïsme deel van 'n premoderne werklikheidsverstaan waar God vanuit die transendente metafisiese werklikheid van tyd tot tyd ingryp in die wêreld en die bestaan van mense. 'n Teïstiese teologiese uitgangspunt lei noodwendig daartoe dat gebed, aanbidding en sakramente eintlik middele word om te smek dat die afwesige God teenwoordig word en ingryp.

'n Postfundamentalistiese werklikheidsverstaan sal juis moet poog om teenoor hierdie “ismes” weer oor God te praat as die God wat teenwoordig is in ons werklikheid, ook binne 'n postsekulêre werklikheid. Nigel Leaves (2006:23-32, 35, 47) stel teenoor die postteïstiese vertrekpunte die belangrikheid van panenteïsme en “grass roots spirituality”. So gesien word die skepping gevier as die gawe van die lewe, geloof word 'n oortuiging wat jou nie in die steek sal laat nie en gebed word die uitdrukking van liefde en omgee. Dan word die beleving van spiritualiteit nie net beperk tot hoofstroomkerke, burgerlike godsdienste en tradisionele kerklike hiërargie nie, maar manifesteer spiritualiteit ook in wetenskaplike laboratoriums, kerklike kuierhoekies, selgroepe, koffiewinkels en in die natuur.

Ek kan my grotendeels vind binne die postfundamentalistiese werklikheidsverstaan omdat dit vir die kerk ook nuwe moontlikhede open en ons bevry van eksklusiewe, outoritêre reëls en kodes wat die skyn het van goddelike sanksie. Terselfdertyd plaas dit ons voor die uitdaging om binne die publieke arena en ook in die kerk na mense se klein-verhale te luister en te ontdek dat God teenwoordig is waar ons dit dikwels nie vermoed of verwag nie. As 'n predikant van die kerk wil ek my tegelykertyd ook afgrens teen 'n anti-fondamentalisme wat alle kerklike tradisie, gesag en belydenisse van die tafel wil afvee. Postfundamentalisme wil juis 'n gebalanseerde benadering volg, waar krities gekyk word na kerklike uitsprake, strukture en gesag wat mense skade kan berokken, en waar nodig, dit te dekonstrueer. Tegelykertyd bied dit ook die ruimte om kerklike tradisies, gebruike en rites in gesprek met die publieke teologie te hervertolk sodat dit vir mense nuwe sin en betekenis gee. 'n Geloofsgemeenskap wat werklik leef in die teenwoordigheid van God en wie se lewens getuig van 'n egte spiritualiteit, kan juis vir mense in ons tyd 'n geestelike tuiste bied waarin hulle welkom is, geborge voel, heel kan word en hoop kan vind.

Dit is nodig dat die kerk en teologie weer na sekere sake sal moet gaan kyk wat in die moderne era agterweë gebly het, maar in die postmoderniteit geblyk het, 'n noodsaaklikheid te wees. As ons as teoloë en kerk ernstig is oor die mens in sy totaliteit, met ander woorde, gevoel, handeling en verstaan,

kan ons nie meer net teologie beoefen ter wille van akademiese uitnemendheid nie. Dan sal onder andere gemeenskapsdiens en sosiale belange na vore kom as uitvloeisel van die akademiese ondersoek. Ek wil gebruik maak van Van Aarde (1995:52-55) se opskrifte in sy artikel, “kontekstualisering van die dialektiese teologie” om die verskeie gebiede aan te toon waaraan die kerk aandag sal moet gee in ’n postmoderne samelewing.

1.1.2.1 Die sosiale en politieke dimensie van gelowig-wees

In Suid-Afrika was daar tot en met 1994 ’n geweldige versmelting tussen Kerk en staat wat veroorsaak het dat die geïnstitutionaliseerde kerke dikwels magsbehep geword het. Na 1994 het hierdie bevoorregte posisie van die kerk verander. Sommige mense het in reaksie daarop hulle of heeltemal onttrek van die politieke terrein of totaal afgegrens van die huidige politieke regering. Dit kan egter nie gebeur wanneer ’n mens die protestantse geloofsbeskouing ernstig opneem nie, want so ’n geloofsbeskouing impliseer ’n sosiale en politieke betrokkenheid. Dit impliseer egter nie eensydige oorheersing nie, maar ’n strewe na simmetriese verhoudings. Ek het reeds genoem dat kritiek teenoor jouself, die kerk en die samelewing noodsaaklik is om binne die postmoderne samelewing outentiek kerk te wees. Dit sluit ook kritiek in oor sekere uitsprake wat die kerk in die verlede gemaak het. Verder kan daar ook nie meer koud gestaan word teenoor die nood van hulle wat “anders” as ek is nie. Dis eenvoudig nie moontlik vir ’n kerk wat Jesus Christus navolg nie.

1.1.2.2 Multikulturele verskeidenheid

Postmoderniteit is intens bewus van die “ander”. Daarom mag die kerk nie homofobies optree nie, maar is gelykheid en onverhinderde toegang tot God die sleutel tot kerkwees in die postmoderne era. Dit veronderstel egter nie die afdwing van eenheid nie, maar juis die inagneming van verskeidenheid. Mense moet met deernis en respek behandel word, ongeag wie of wat hulle is.

1.1.2.3 Ekumene

As gevolg van die geskiedenis van die kondonering van Apartheid deur die Hervormde Kerk en die daaropvolgende uitsluiting van verskeie ekumeniese kringe, het die kerk dikwels 'n negatiewe konnotasie aan ekumene gekoppel. Dit kan egter nie meer die geval wees as die kerk nog relevant wil bly vir die postmoderne mens nie. Dit bring die geloofwaardigheid van die kerk in gedrang. Gelyke gesprekvoering om verskeidenheid te akkommodeer is noodsaaklik omdat ons so van mekaar kan leer, veral leer om nie te veroordeel nie.

1.1.2.4 Intergodsdienstige debat

Ek het reeds betoog dat die tyd van intellektuele dominansie verby is. Dit hou ook verband met die arrogante houding teenoor ander godsdienste dat alleen “ek” die volle waarheid in pag het. Deesdae word dit al hoe meer duidelik dat die kerk van ander godsdienste kan leer. Gemeenskaplikhede moet ondersoek word wat kan help met wedersydse aanvaarding en respek. Weereens beteken dit nie sinkretisme nie, maar om raak te sien dat die “ander” ook 'n unieke bydra het om te lewer in die maatskaplike situasie. Die Christendom vervul 'n unieke plek in die wêreld, maar hulle moet beseft dat hulle nie die enigste of geëerde plek kan inneem nie. Die Christusnarratief toon duidelik dat diensbaarheid oor grense heen die sleutelgedagte vir gelowiges is in hulle omgang met “ander” en nie oorheersing en dwang nie.

1.1.2.5 Postkonfessionele geloof

Postmoderniteit neem ook afskeid van ewiggeldende dogmatiese uitsprake en intellektuele dominansie alhoewel dit nie alles wil relativer nie. Die rol van die belydenisskrifte sal hier deeglik ondersoek moet word asook die interpretasie daarvan vir die hedendaagse gelowige (wat na myns insiens weinig indien enige kennis van die belydenisskrifte het). Hier kom die spreke nie net tot die verstand van die mens nie, maar ook tot die hart en handeling van gelowiges na vore.

Die wêreld het verander en is steeds besig om te verander. Postmoderne mense se gedeelde waardes het verander en veral die kernwaardes wat die

kerk voorgehou het, word bevraagteken. Daarom moet ons lidmate begelei in 'n fase van onsekerheid. Daar is veral onsekerheid wat die huwelik aanbetref omdat die huwelik 'n primordiale waarde is wat bevraagteken word. Lidmate lees die Bybel wat geskryf is in 'n premoderne paradigma waar die huwelik, seksualiteit en godsdiens met mekaar verweef is en seksualiteit gesien is as 'n manier om naby God te kom deur die opdrag van prokreasie na te kom. Kulturele instellings is godsdienstig bepaal en gesien as 'n skeppingsordening.

Daarom handel my proefskrif ook oor die huwelik, intimiteit en seksualiteit, want hierdie dinge is in die verlede onlosmaaklik aan godsdiens verbind. Vandag leef ons egter in 'n "global village" waar hierdie selfde primordiale instelling bevraagteken word en seksualiteit buite die kerk om in mense se lewens en denke beoefen en gekonseptualiseer word. Die gevolge van hierdie veranderde konteks het ook negatiewe uitwerking. Alle verandering is nie bloot goed nie. Sekularisasie het die "verbonds"-model van die huwelik bevraagteken en seksualiteit vereng tot 'n daad, sonder om die konteks, gevolge of die intensie van die partye in ag te neem. Seksualiteit en spiritualiteit is van mekaar geskei.

Die kerk moet hierop reageer, maar die probleem is dat daar steeds uitsprake op grond van 'n premoderne siening gemaak word. Mense is dikwels nie in die kerk om dit te hoor nie of het so in dualisme verval dat hulle erediensbywoning op 'n Sondag, niks te make het met hulle lewe in die wêreld nie. In die postmoderniteit word dit duidelik dat ons nie meer met so 'n gesplete persoonlikheid kan leef nie. Die kerk moet betrokke wees by mense se sosiale en maatskaplike lewens, maar aan die ander kant moet die kerk ook bereid wees om te luister na die ervarings van mense. Dit is dus nie 'n eenrigtingverkeer waar die kerk en teologie net besig is met die Bybel en die tradisionele antwoorde op onder andere seksuele vrae gee nie, maar 'n én-én verhouding waar die kerk ook luister na die ervarings van mense as seksuele én spirituele wesens. Thatcher (1999:30) noem dit "loyalty to experience" en dit vereis "...giving priority to the testimony of contemporary men and women in the area of sexuality, and being willing to rethink the adequacy of

premodern and modern institutions and assumptions which have regulated family and sexual life in the past.” Verder noem hy ook “loyalty to the people of God” en dit vereis weer “...the process of making available to them the resources of the Bible and tradition as they might be understood by an encounter with postmodern experience and culture.”

In die postmoderne era kan die huwelik, intimiteit en seksualiteit weer aan spiritualiteit en godsdiens gekoppel word, maar anders as in die verlede waar sosiale instellings goddelike sanksionering verkry het en so die deure geopen het vir sogenaamde “legitieme” misbruik en onderdrukking.

Ek wil daarom nie probeer om in hierdie studie in die eerste plek 'n teologiese konstruk van die huwelik daar te stel nie. Ek wil eerder eers die praktiese ervaring van mense in die samelewing verneem en vasstel hoe hulle ingestel is teenoor die tradisionele kerklike siening, spesifiek in verband met die huwelik, intieme verhoudings en seksualiteit. Nuwe-Testamentici is dikwels besig met teorieë oor die hermeneutiek en met kriteria van verstaan van die Nuwe Testament, terwyl hulle nalaat om die hermeneutiek van die algemene publiek te hoor. Hermeneutiek het nie net te make met die lees van tekste of voorgeskrewe reëls van uitleg nie, maar die totale ingewikkelde wisselwerking tussen leser, teks en ontvanger.

Ons moet vir 'n slag gaan kyk na Nuwe-Testamentiese hermeneutiek wat nie slegs gegrond is op deeglike teologiese eksegeese nie, maar ook gevorm word deur 'n wye verskeidenheid invloede vanuit die samelewing. Die rede hiervoor is dat hierdie soort hermeneutiek mense se persepsie oor die huwelik, seksualiteit en godsdiens meer beïnvloed as ingewikkelde tekskritiese eksegeese en teologiese argumente. As ons eers iets van hierdie hermeneutiek kan begin verstaan, sal ons ook nader aan die wortel van die moraliteitskrisis kan kom.

Die vraag is egter: hoe word die publiek se persepsies gevorm, en watter bron kan ons gebruik om hierdie persepsies verder te ontgin en te benut? Hier moet 'n mens in gedagte hou dat 'n teks geensins net 'n geskrewe

dokument is nie. 'n Teks kan ook visueel wees. Ek is van mening dat die invloed van die visuele teks en filmhermeneutiek die invloed wat die geskrewe teks op die publiek het, ver verbygesteek het ⁵. Niemand van ons kan meer die invloed van die media, veral dié van films, ontken nie. Maar meer as dit, die media en kuns is dikwels die hardste spreekbuis van kritiek in ons wêreld, kritiek teenoor wêreldleiers, ideologieë en godsdiens. Niks is immuun teen hierdie magtige kommunikasiemiddele en hulle makers se opinies nie. Richard Walsh (2003:3) som eintlik op waarom dit so belangrik is om na die persepsies wat die silwerdoek vir mense uitbeeld, te gaan kyk: "recent film has not turned away from religion; it has portrayed religion in a way marketable to the largest possible pluralist, secular audience...." Mense van alle gelowe, ouderdomme en kulture, kyk na films. Dit is 'n magtige kommunikasiemiddel waarvan ons die invloed nie mag onderskat nie.

Geen kommunikasie, of verstaan, kan egter binne 'n vakuum plaasvind nie, dit gebeur altyd in die wisselwerking met 'n bepaalde konteks. Wanneer ons byvoorbeeld die antieke teks van die Bybel lees, moet ons die konteks van die verlede en die hede in ag neem. Daar moet 'n oorbrugging van die antieke na die moderne plaasvind voordat verstaan 'n moontlikheid is. Hierdie voorwaarde vir verstaan maak dit daarom belangrik dat ek ook my eie konteks bewustelik in gedagte sal hou wanneer ek met die hermeneutiese proses van verstaan besig is in hierdie navorsing. My eie konteks is ook een van die redes waarom hierdie dialoog tussen die publiek en die kerk as instituut vir my van belang is.

Om hierdie rede moet ek agtergrondinligting verskaf oor my outobiografiese staanplek en vooronderstellings binne die huidige paradigma. 'n Mens kan teologie probeer bedryf as 'n suiwer akademiese oefening waarin jy jou losmaak van enige kerklike binding, teologiese tradisie, of persoonlike vooronderstellings. Insigte vanuit die nuwere hermeneutiek het dit egter duidelik gemaak dat daar nie so iets is soos objektiwiteit nie, maar dat 'n mens se vooronderstellings in die verstaansproses altyd meesprek. Walter

⁵ Vir 'n uiteensetting van filmhermeneutiek, kyk afdeling 1.1.3 en hoofstuk 5 van die studie.

Brueggemann (2005:170-171) praat van 'n post-liberale eksegetiese benadering wat dit beklemtoon dat elke eksegeet die teks benader in jou totaliteit as mens: jou vooronderstellings, vooroordele, geskiedenis, ervarings, en liggaamlikheid. Bewuswording van jouself en die situasie van jou gehoor, maak dit onmoontlik om die teks te benader in 'n objektiewe, rasionele en gesaghebbende manier. Hierdie benadering veronderstel 'n dialoog tussen eksegete en "teoloë" in die publieke arena. Dit vra van 'n mens 'n hermeneutiese suspisie en die bereidheid tot 'n kritiese kyk na jou eie vooronderstellings.

In my navorsing oor filmhermeneutiek en die huwelik, intieme verhoudings, seksualiteit en die Christusnarratief, sal ek dus poog om:

- Binne 'n postsekulêre postmoderne paradigma, gebaseer op 'n postfondamentalistiese werklikheidsverstaan 'n emansipatoriese hermeneutiek te volg met hermeneutiese suspisie teenoor alle vorme van institusionalisering en magmisbruik wat mense kan seermaak of benadeel;
- Teenoor meesternarratiewe, fundamentalisme en fideïsme weer opnuut te luister na die kleiner verhale in die Bybel, maar ook die kleiner verhale van mense wat hulle dikwels buite die kerklike instituut bevind. Die publieke teologie van ons dag kan ons daarvan bewus maak;
- As kerklike teoloog sensitief te wees vir mense wat bewustelik of onbewustelik veiligheid vind binne strukture en kodes wat dikwels die gevolg is van fundamentalisme en fideïsme;
- Deel te neem aan die teologiese diskoers wat binne en buite die kerk gevoer word om sodoende die kerk as instituut bewus te maak van die feit dat ons tyd en mense in verhoudings nie meer in die tradisionele antwoorde van die kerk sin kan vind in hulle lewe nie.

- Deel te neem aan 'n dialoog op 'n simmetriese vlak tussen die publiek en die kerk via die film (sover moontlik).

Ek kan nie anders as om raak te sien dat selfs die kerk as instituut in 'n fase van de-institusionalisering is nie. Dit wil sê: die kerk is aan die verander en is nie meer “alles vir almal” nie. Ek staan vanuit my eie konteks nie negatief teenoor de-institusionalisering nie, want die kerk is nie veronderstel om staties te wees nie. Die kerk is nie meer die instituut wat dit altyd was nie en baie individue voel hulself nie meer tuis hierbinne nie. Die mense wat ons dikwels as “daarbuite” sien, die publiek, kan egter nie geïgnoreer word nie. Die kerk is in die wêreld en kan en mag nie meer net in 'n ivoortoring sekere “ingeligte” besluite neem nie. Ons moet hoor wat mense sê sodat ons ook op 'n ingeligte manier kan reageer. Die publiek is verder 'n belangrike krag in die de-institusionalisering van die Kerk en daarom moet hulle gehoor word.

Die vraag is: waar en hoe hoor ons die publiek? Die publiek is buite die kerk, met ander woorde, die “kanon” van die publiek is nie meer dieselfde as die “kanon” van die kerk (die Bybel en belydenisskrifte) nie. Daar is 'n ander gesaghebbende teks wat die publiek vorm en inlig. Films en visuele media is een van die kragtige “bybels” van die publiek waar meeste mense hulle opinies en waardes vandaan kry, in die besonder met betrekking tot die huwelik, intieme verhoudings en seksualiteit.

1.1.3 Film as hermeneutiese gebeure

Hermeneutiek en teologie as wetenskap is in sekere sin 'n onlosmaaklike aangeleentheid. Tog kan daar breedweg tussen “hermeneutiese teologie” en “filosofiese hermeneutiek” onderskei word. Die begrip “hermeneutiek” is egter prinsipiëel nie 'n ander soort “gebeure” op die gebied van die teologie as op die gebied van die mens- en natuurwetenskap nie. Die fokus verskil wel omdat die “gebeure” in die teologie verband hou met 'n verhouding tussen die mens en God (insluitende die onderlinge verhouding van gelowige mense in hulle relasie tot God) en die verhouding tussen gelowiges en mense wat

ver kies om nie deel van 'n geloofsgemeenskap en/of in verhouding met God te lewe nie.

Die “hermeneutiese gebeure” as “hermeneutiese teologie” is dus nie beperk tot die verhouding tussen God en mense waarna in die Bybel verwys en/of verhoudings wat in die kerk as instituut voorkom of deur die kerk as instituut gefasiliteer word nie. Mark Bowald (2007:2-23) gebruik in hierdie verband die term “Scriptural hermeneutics”. Die uitdrukking “hermeneutiese teologie” – gemunt deur die sistematiese teoloog Gerhard Ebeling (1912-2001) (kyk later) – word in hierdie studie in 'n breër verwysingsraamwerk gebruik (kyk Beutel 2012:258-270). Dit word ook op *publieke teologie* (kyk hoofstuk 2) van toepassing gemaak.

Teen hierdie agtergrond verwys die term “hermeneutiese gebeure” in die studie nie net na onderskeidelik 'n religieus-kerklik en algemeen menslik-psigologies literêre aangeleentheid nie. Hierdie twee perspektiewe word onderskeidelik deur Manfred Oeming (2006:94-98), in voetspoor van Roland Kollmann (1996:20-41), as *bibliodrama* (kyk veral Claudia Mennen (2004:34-56) en deur Jakob Moreno (1889-1974), respektiewelik, as *psychodrama* beskryf (kyk René Marineau 1989).

So gesien, kan die term “hermeneutiese gebeure” ook op die filmgenre van toepassing gemaak word, soos dit inderdaad by P Adams Sitney gebeur het (vgl Michael O'Pray 2003:52). Sitney (2002:xiii) sien sy “interpretasie van film”, in voetspoor van Jonas Mekas (1960:1-20), as 'n erfenis van die Romantiek (vgl Stanfield 2011:2012-2225). Bürger (1984:3-14) meen dat die perspektief om film ook as “hermeneutiese gebeure” te beskryf, 'n postmoderne toevoeging tot die verstaan van hermeneutiek is.

Die oorsprong van die woord “hermeneutiek” is geleë in die Griekse werkwoord *hermeneuō* wat in Afrikaans weergegee kan word met “vertaal” of “interpreteer”, terwyl die selfstandige naamwoord *hermeneia* óf as “vertaling” of as “uitdrukking” weergegee kan word (vgl Liddell & Scott [1843] 1961:690). Die term *hermeneutika biblia* verwys weer na 'n “glosse” en die naamwoord

hermeneutēs na 'n "tolk" wat taal van iemand wat 'n vreemde taal praat, "vertolk", sodat kommunikasie kan plaasvind. Hermeneutiek het egter nie te doen met alleen die kommunikasie deur middel van Bybelse tekste nie. Dit is ook nie beperk tot teologie nie. Aanvanklik het dit in die konteks van antieke retoriek die uitruilbare term geword vir "dialektiek" in die sin van doodgewoon "om te kommunikeer". Die begrip dialektiek het later nie meer na "retoriek" as sodanig verwys nie, maar na "hermeneutiek" as die "teorie van verstaan" (kyk Kerényi 1964:42-52). Hierdie oorgang van *retoriek* na *interpretasie* het by Friedrich Schleiermacher begin toe hy in 1829 sy "Über den Begriff der Hermeneutik" (in Schleiermacher [1829] 1835) geskryf het. Petr Pokorný, verwys soos volg hierna:

Hermeneutics, which today has become a discipline bringing together all fields of science and the arts, has its roots far back in Greek philosophy and rhetoric, and even its modern history is more varied than might be supposed from what we have said about its German tradition. This is because this tradition first began to work systematically with the term "hermeneutics", whereas in the tradition of modern philosophy (esp. phenomenological philosophy) and linguistics, hermeneutic issues (such as the cognitive role of the subject, the definition of meaning, the function of signs, and self-understanding) were dealt with in various contexts and using different types of terminology.

(Pokorný 2011:3)

In 1805 het Schleiermacher egter nog die uitdrukking "sacra hermeneutica" gebruik, asof die gebeure "om te verstaan" slegs 'n teologiese aangeleentheid is (Schleiermacher [1805] 1989:5). In sy lesings van 1809-1810 word dit egter duidelik dat hy die "hermeneutiese gebeure" breër van toepassing maak en wel op *alle* tipe kommunikasie (vgl McLean 2012:39). Later het Hans-Georg Gadamer ([1966] 1976:5) daarop gewys dat dit nie net vir die geesteswetenskappe geld nie, maar 'n saak is wat alle mense raak en daarom ook 'n aangeleentheid vir die natuurwetenskappe is. Tog het

Gadamer “kuns” as ’n “eminente teks” gesien wat ’n *hermeneutiese gebeure* verteenwoordig.

Hoewel Schleiermacher nie ’n prinsipiële onderskeid tussen “sakrale” en “profane” hermeneutiek gehandhaaf het nie, is outentisiteit volgens hom wel ingebed in die verhouding tussen die mens en God. Vir Schleiermacher is die *werklikheid* van Jesus Christus se goddelike syn sy menslikheid, maar die menslike syn se *waarheid* is die oneindigheid. Net God is “oneindig”. Alles wat skeppingsmatig is, is “eindig”. Om “eindigheid” as die mens se outentieke bestemming te sien is sonde. Geen mens en niks in die skepping kan die mens in die regte verhouding met God stel nie. Die “geregtigheid van God” is nie ’n “gebeure” wat op grond van die toedoen van die verganklike mens of deur die reddingsdaad van ’n feilbare mens geskied nie. Indien outentisiteit hierin gesoek sou word, sal dit volgens die apostel Paulus (Rom 10:3) op “eie-geregtigheid” (*idia dikaiosunē*) neerkom. Alleen “in Christus”, wat uit die werklikheid van sy menslikheid “uit-getree” (*eksisteer*) het en op grond van sy afsterwe van sy menslikheid deur God as “nuwe skepping” in oneindigheid opgewek is, geskied God se redding as ’n verlossende gebeure (vgl Helmut Koester 2007:12-14). Jesus is God se geskenk (*dōrea*) (Rom 3:24). Hierdie “waarheid wat daar in Jesus Christus is”, het ons as mense vir verlossing nodig (Schleiermacher [1832] 1864:89). Hierdie “uit-tree” (*eks-istensie*) vanuit die syn van mens-wees (wat die mens vasbind aan die werklikheid van die lewe) *gebeur* sodat die mens kan uitstyg na ’n outentieke bestaan in verhouding met God. Martin Heidegger ([1927] 1978) het dit as die eksistensiële verhouding tussen *Sein* en *Dasein* beskryf.

Dit is hierdie eksistensiële gebeure wat as ’n “hermeneutiese gebeure” verstaan kan word. Gerhard Ebeling ([1959] 1967:319-348) en Ernst Fuchs ([1954] 1959:116-137), in die voetspoor van hulle mentor Rudolf Bultmann ([1950] 1968:211-235) se gebruik van die term *Existenzverständnis* as die resultaat van die hermeneutiese gebeure, het hierdie “gebeure” as “hermeneutiese teologie” beskryf (vgl Konrad Hamman 2009:307-319). Fuchs het as Bybelwetenskaplike die “hermeneutiese gebeure” gesien as ’n “taalgebeure” en Ebeling het as sistematiese teoloog dit gesien as

“woordgebeure” wat homileties in die verkondiging as gebeure in die kerk as geloofsgemeenskap plaasvind. Die resultaat van die “gebeure” is by al drie die *Erfahrung* van om vanuit die gevangenskap van die futiliteit van die alledaagse bestaan uit te styg tot betekenisvolle eksistensie. Hierdie outentisiteit het Schleiermacher beskryf as die feilbare mens se absolute afhanklikheidsgevoel van God, met die gevolg dat daar ook ’n betekenisvolle verhouding – ’n *Einführung*, ’n kongenialiteit (Matthias Schloßberger 2005:107) – tussen mens en mens tot stand kom op grond van die mens se geloof in Jesus Christus (Schleiermacher ([1830] 1928:393).

Die feit dat daar sedert Schleiermacher nie ’n prinsipiële onderskeid tussen “sakrale” en “profane” hermeneutiek getref is nie, bring mee dat die “hermeneutiese gebeure” as geloofservarende gebeure nie beperk kan word tot die institusionele kerk se prediking nie. Voortbouend op Gadamer se siening van die “hermeneutiese gebeure” as ’n universele gebeure, oordeel Roberto Alejandro (1993:87) dat hierdie gebeure ook in die publieke sfeer plaasvind en praat Anna-Teresa Tymieniecka (2001) van *passions of the earth in human existence*.

Outentieke eksistensie word met ander woorde nie net gevind in ekklesiale proposisies of diskoerse wat verwys na “gebeure” wat empiries waarneembaar slegs in die verganklike werklikheid plaasvind nie. Intendeel, outentisiteit word gevind in die ervaring van geloof wat ’n gawe van buite die menslike natuur is. Metaforiese taalgebeure, narratiewe met ’n eie wêreld wat nie noodwendig ’n spieëlbeeld van die reële wêreld is nie, asook visuele interaksie, skep moontlikhede vir outentieke bestaan.

Elliot Wolfson (1997:53) stel dit soos volg: “Put another way, one can distinguish but cannot ultimately separate the act of *visual experience* from interpretation. In a very fundamental sense perception is a *hermeneutical act*, for we cannot ‘see’ a thing without interpreting it in terms of practical interests and linguistic structures that shape the *event of being*” (beklemtoning toegevoeg). Ana Abrantes (2010:19, 352) verwys hierna as “hermeneutics of visual perception”.

In hierdie studie word “filmhermeneutiek” in terme van die Christusnarratief op die hermeneuties-teologiese interpretasie van drie geselekteerde films toegepas, te wete *Roepman*, *As it is in heaven* en *Les misérables*.

Die ondersoek na die verhouding tussen film en religie, tussen film en Bybel en tussen film en Jesus het in 'n kort bestek sedert die negentigerjare 'n bykans onoorsteltelike terrein in die teologie en Bybelwetenskap geword. In hierdie studie sal daar alleen na 'n aantal tendense in hierdie ondersoek gewys word. Die ondersoek kan gekontekstualiseer word as 'n manifestasie van postmoderne populêre kultuur (vgl John Lyden 2003:9-10). 'n Spesifieke navorsingsleemte in bestaande werke sal ten opsigte van publieke teologie (kyk hoofstuk 2) geïdentifiseer word. 'n Toepaslike metode van ondersoek op die gebied van die hermeneutiek van die Nuwe Testament word gevind in wat bekendstaan as die “nuwe hermeneutiek” (kyk later). Die uitdrukking “Christusnarratief” in die studie verwys nie na die historiese Jesus as sodanig nie (kyk later). Gerhard Ebeling (1959:224-251) beskou egter die kerk se prediking as die “hermeneutische Schlüssel zur Christologie”. Rudolf Bultmann (Ebeling [1962] 1963:52) het ook vanuit die perspektief van die teologie (*Gotteslehre*), die “Daß” van die historiese Jesus (Ebeling [1959] 1967:300-318) gesien as die sleutel tot outentieke eksistensie: “in der Christologie das Daß des Geschenseins, in der Gotteslehre das Daß des Existentiellen” (Ebeling 1967:370). Dit is nie die “wat” van die historiese Jesus, dit wil sê die historiese ondersoek na faktisiteit as sodanig, wat die hermeneutiese sleutel is nie, maar die *Sache Jesu* (kyk Van Aarde 2001a:148-171). Hierdie *Sache* word gekonstitueer deur aspekte van die Bybelse kerugma wat hulle grond in die “dat” van die historiese Jesus het (kyk later) – Jesus wat as “eindigende” mens vir ander verganklike mense die deur is na God wat oneindig is. Dit is die Christusnarratief.

1.2 Bestaande navorsing en navorsingsleemtes

1.2.1 Oorsig

Tussen die tagtiger- en negentigerjare het die American Biblical Society 'n "vertalingsprojek" geloods, te wete die "New Media Project", deur eksegete, musici en filmmakers te kontrakteer om as konsultante op te tree om met behulp van visuele hermeneutiek video's en CD-ROM's met vertellings in Bybel te vervaardig (Soukup 2004:101-118). Die projek het 'n skielike dood gesterf (Fowler 2011:238-241). Verskeie wetenskaplike artikels het op hierdie projek gereflekteer (Soukup & Hodgson 1997, 1999; Fowler, Blumhofer & Segovia 2004). In die laat-negentigerjare het die maatskappy *Visual Bible International Inc* met 'n soortgelyke projek begin en volgens die Bybelwetenskaplike Robert Fowler (2011:238) het die loket sukses van Mel Gibson se *The passion of the Christ* in 2004 ook hierdie projek só in die skadu gestel dat dit nie veel later as die Toronto Film Festival in September 2003, met die vrystelling van die film *The Gospel of John*, voortbestaan het nie. Die Bybelwetenskaplike kwaliteit van Gibson se werk het egter sterk kritiek ontvang (onder andere van J D Crossan, M Goodacre, A Segal, B Tatum, S McKnight en M A Powell – kyk Kathleen Corley & Robert Webb 2004). Gibson self het in onderhoud met Diane Sawyer (16 Februarie 2004) die volgende gesê:⁶

...adherents to something called the historical critical method which removes the divinity and looks merely at the natural level ... They talk about the biblical Jesus, and the historic Jesus, what's the difference? Please, tell me what's the difference? John was an eyewitness – is that not history? Matthew was there, is that not history?

(Mel Gibson, 16 February 2004)

Benewens hierdie projekte huisves die *Society of Biblical Literature* reeds vir jare 'n "Program Unit" wat bekendstaan as die "Bible and Visual Art". Hierdie

⁶ Mel Gibson 2004. Interview by Diane Sawyer on ABC News "Prime Time", February 16, 2004, geraadpleeg op 9 Maart 2006, by http://abcnews.go.com/sections/Prometime/Entertainment/mel_gibson_passion_040216.html.

projek toon die volhoubaarheid van die wetenskaplike interesse in die verhouding tussen film en religie ten spyte van die vroeë dood van bogenoemde twee projekte. Verskeie oorsigte van die verhouding tussen film en religie vanuit verskillende perspektiewe is sedert die 1990's gepubliseer. Films met religieuse motiewe het bestaan lank voordat teoloë daarop begin reflekteer het. Films met Bybelse temas is meer as honderd jaar gelede geproduseer en die term "Bybelfilm" (*Bible movie*) is in die literatuur meer as vyftig jaar gelede gebruik (Reinhartz 2013a:xvi). Adele Reinhartz (2013b) se versamelwerk, *Bible and cinema: Fifty key films*, bied 'n aanduiding van die resenteheid en die relevansie van hierdie nuwe studieveld. In hierdie werk publiseer sy die bydraes van vyftig internasionaal bekende teoloë wat kommentaar op vyftig geselekteerde films lewer. In 'n ander resente werk, *Bible and cinema: An introduction*, identifiseer sy self vier onderwerpe in die *Wirkungsgeschichte* (resepsiegeskiedenis) van boeke wat handel oor die verhouding tussen die gebruik van die Bybel en kinematografie (Reinhartz 2013c). Hierdie onderwerpe is:

- Die ondersoek na die gebruik van die Bybel deur filmmakers en hoe hierdie gebruik die filmmakers se eie tyd en konteks reflekteer.
- Die ondersoek na die Bybel as 'n instrument om te bepaal hoe films op sosiale en politieke probleme fokus, hoe films menslike ervaring en emosie weerspieël en eksistensiële kwessies blootlê, soos boosheid en dood, en hoe films uitdrukking is van temas met religieuse impak soos die vernietiging van menswaardigheid en die mens se omgewing maar ook die herstel van menswaardigheid en die daarstel van versoening.
- Die ondersoek na die rol van die Bybel as 'n bron van etiek en moraliteit en hoe hierdie twee sake of bevorder of ondermyn word in kontemporêre films.
- Die ondersoek na die wyse waarop films ervaring van transendensie wek en die wyses waarop Bybelpersoonlikhede hierdie ervaring weerspieël.

Onder die gepubliseerde oorsigte staan die werk van Barnes Tatum (2004), *Jesus at the movies: A guide to the first hundred years*, dié van William Blizek (2009), *The Continuum companion to religion and film* en dié van John Lyden (2009), *The Routledge Companion to religion and film*, uit. Wat ook al die detail van hierdie oorsigte is, is dit duidelik dat Bybelse geletterdheid (dit wil sê een of ander kennis van wat die Bybel is) en die boodskappe van Bybelboeke as vertrekpunt geld. So 'n "godsdienstkennis" moet veronderstel word anders sal die loket sukses van films met religieuse motiewe moeilik verklaar kan word vanuit sowel die filmmaker as die publieke kyker se perspektiewe. Hierdie sukses is merkwaardig as sekularisasie in ag geneem word. Dit bevestig dat hedendaagse kultuur eerder as postsekulêr (kyk 1.1.2) beskryf behoort te word. Wat vanuit hierdie oorsigte verder duidelik is, is dat die uitdrukking "verhouding film-religie" te vaag is en verdere verfyning in navorsing vereis. Dit geld ook die uitdrukking "populêre kultuur". In die lig van die agtergrond wat in afdeling 1.1 van die studie bespreek is, sal hierdie "populêre kultuur" omskryf word in terme van die begrippe "postmoderniteit", "publieke teologie", "postsekulariteit" en "postteïsme". Hierdie dimensie sal in hoofstuk 2 van die studie aandag kry. Wat die oorsig van bestaande navorsing betref, manifesteer twee oorhoofse tendense in die studieveld, te wete die gebruik van die Bybel in kinematografie en die verhouding tussen religie en kinematografie. Wat laasgenoemde betref, benewens die rol wat "biblical literacy" speel, kan hierdie tendens verduidelik word met behulp van die opmerking wat Christopher Deacy (2014) in 'n resensie van Eric Runions (2003) se boek, *How hysterical: Identification and resistance in the Bible and film* gemaak het. Die opmerking beklemtoon die relevansie van publieke teologie in vergelyking met die tradisionele teologiebeoefening van die geïnstitutionaliseerde kerk:

How Hysterical reads scenes from the films *Light It Up*, *Remember the Titans*, *Three Kings*, *Paris is Burning*, *Boys Don't Cry*, and *Magnolia* alongside biblical texts from Genesis, Exodus, Numbers, Isaiah, Ezekiel, Micah, Matthew, and Revelation. An innovation in studies on Bible and film, *How Hysterical* is less

centered on direct citation of the Bible in film than on analyses of hypostasized biblical influence in culture. Here, through accessible engagement with feminist, queer, postcolonial and ideological critical theories, Erin Runions discusses the processes by which biblical and filmic texts can both bolster and disrupt identifications with the norms that drive politics and culture.

(Christopher Deacy [2014])⁷

In sy resensie van Margaret Miles (1970) se boek, *Seeing and believing: Religion and values in the movies*, skryf Joel Martin (2012:498-501) dat:

[m]ovies perform religious functions ... they act like sacred religious stories and thus invite religious response ... The value system of this post-modern, post-Cold War religion glorifies heroic action, individualism, consumer hedonism, heterosexual romance, and righteous violence against enemies. In Foucault's sense this is a "strong" religion. Millions of people are eager to participate in it. They needn't be cajoled to attend its sermons. They consume its values and cheer its myths, paying cash for tickets to blockbuster movies. So look beyond churches, synagogues, and mosques. If you want to see what Americans really believe, to glimpse the mythic heroes, initiatory combats, and paradigmatic images that shape our reigning values, catch *Braveheart* and *Independence Day*.

Dit is teen hierdie agtergrond dat die bedoeling van Brent Plate se boeke, *The religion and film reader* en *Religion and film: Cinema and the re-creation of the world* (2007 en 2008 respektiewelik) verstaan behoort te word. Plate beoog 'n "re-creation" van die bekende wêreld deur daarop te wys dat kinematografie die potensiaal het om 'n alternatiewe visie vir gelowiges op die tradisionele godsdienstige oriëntasie te skep. Hy meen dat met behulp van die film gelowiges millennia-oud religieuse mites en rituele kan herwaardeer. Dit is 'n ideaal wat die hoofstroom kerke nie meer deur tradisionele

⁷ Deacy, C [2014]. Review of Erin Runions, *How hysterical: Identification and resistance in the Bible and film*, New York & Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2003, viewed on 25 January 2014, at kar.kent.ac.uk/6448/3/Review_of_Erin_Runions.pdf.

verkondiginggestaltes kan bereik nie, eenvoudig omdat mense nie meer eredienste bywoon om preke te hoor nie. Mense besoek wel die bioskoop en dit is in die teater waar films 'n beslissende effek op religiositeit en moraliteit uitoefen. In die gevestigde Afrikaanssprekende kerke is dit vir predikante moeilik om met onverskrokkenheid byvoorbeeld die onreg van seksuele misbruik binne en buite huwelike aan die hand van gevalle wat aan gemeentelede bekend is, in preke te noem. Eweneens word Apartheid as 'n hegemoniese politieke beleid ook nie direk by die naam blootgelê en die Bybels-teologiese onaanvaarbaarheid in die lig van die evangelie in preke uitgewys nie. Spier Films (2010) se *Son of Man* – gespeel deur Pauline Malefane en Andile Kosi – doen dit wel. Op die DVD van hierdie film se agterkant word die opmerking vanuit *Seattle Weekly* aangehaal: “More moving than *The last temptation of Christ* and smarter than Mel Gibson’s *Passion*.” Hierdie film word soos volg deur Spier Films gereklameer:⁸

In the state of Judea in southern Africa, violence, poverty and sectarianism are endemic. The neighbourly Alliance has invaded under the pretence of restoring peace. Bloody street battles accompany the dictatorship’s incursion into its weaker satellite. Promises of a transition to open democratic rule are marred by summary executions and brutal massacres. As the civil war reaches new heights, a divine child is born to a lowly couple. As he grows and witnesses the inhumanity of the world he lives in, his angelic guardians offer him an escape to the heavens. He refuses. This is his world and he must try to save it from the work of evil men and from the darkness working through them. As an adult, he travels to the capital, gathering followers along the way from the armed factions of rebels across the land. He demands that his followers give up their arms and confront their corrupt rulers with a vision of non-violent protest and solidarity. Inevitably, he attracts the attention of the Judean tribal leaders who have struck a power-sharing deal with the aloof Governor Pilate. The Son of man must brought down and destroyed. The film is a powerful retelling of the life of Christ set in contemporary South Africa.

⁸ Spier Films (2010) se *Son of Man* is uitgegee deur Lorber Digital / Alive Mind Productions, New York City (kyk onder andere Giere, S D 2010. “This is my world!” *Son of Man* (Jezile) and Cross-Cultural Convergences of Bible and World, SBL Annual Meeting, Bible & Film, Atlanta, 22 November 2010.

1.2.2 Leemtes

Watter leemtes kan in bestaande literatuur en filmproduksies geïdentifiseer word? Om op dié vraag te antwoord sal vervolgens die redes waarom boeke oor die verhouding film-religie geskryf word, kortliks bespreek word. Met behulp van literatuur word die film as medium gebruik om mense, spesifiek studente aan tersiêre instellings soos universiteite, kolleges en seminaries (kyk Gregory Watkins 2008), enersyds meer oor die Bybel en die boodskappe van die Bybel te leer (vgl Patrick Gray 2007:87-96) en andersyds om die waardes wat in die Bybel gekommunikeer word, soos byvoorbeeld perspektiewe op oorlog (vgl die werk wat Terry Nardin [1996] as redakteur saamgestel het) aan studente en die publiek bekend te stel.

In sulke films vervul óf Jesus die rol van hoofkarakter, óf hierdie rol word gespeel deur persoonlikhede (karakters) wat as Christus-figure voorgestel word (bv Lloyd Baugh 1997), óf die boodskap van Jesus word op 'n paradigmatische (eksemplariëse) wyse deur die plot van die film verbeeld. Robert Johnston (2000) stel dit soos volg, in sy boek oor die film as 'rollende spiritualiteit', getitel *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*:

An alternative to the explicit Jesus movie is the movie that makes metaphorical use of the Christ-figure in significant and substantive ways. There is the danger, as anyone teaching in the field of Christianity and the arts knows, in having overenthusiastic viewers find Christ-figures in and behind every crossbar or mysterious origin. This is to trivialize both the Christ-figure and the work of art. But in certain films the Christ-story does function significantly as a defining theme giving shape to the narrative. When this is the case, any criticism of the movie that fails to notice this theme is incomplete criticism.

(Johnston 2000:53)

Ook Christopher Deacy (2001) gee in sy boek, *Screen christologies: Redemption and the medium of film*, in 'n hele hoofstuk aandag aan wat hy noem "film protagonists as exemplars of redemptive possibility". Hy fokus op die films van Martin Scorsese en bespreek films soos *It's a wonderful life* en

Taxi driver. Hy plaas die begrip *noir* (duisternis) in die sentrum wanneer hy die religieuse relevansie van waardes soos “vervreemding van versoening”, “geweld”, “destruksie” en “sonde” bespreek. Die Walliese uitgewer Gwasg Prifysgol bemark hierdie boek met die volgende opmerking: “While the academic study of religion has traditionally avoided dealing with the mass media as a serious repository of religious activity, this book argues for a new and radical evaluation of contemporary religiosity and for the importance of popular media in the study of religion.” Waardes wat in films gekommunikeer word, fokus egter nie net op *noir* nie, maar kan ook positief wees soos vrede en geregtigheid (vgl Geivett & Spiegel 2007:141-208; Garret 2007:108-143).

Die literatuur kan deur middel van die religieuse motief in die film kultuurkritiek en religiekritiek in die oog hê. Temas wat deur die film gekommunikeer word kan sake soos patriargie, sosiale hegemonie, kerklike magmisbruik en marginalisasie op die gebied van gender en seksuele oriëntasie op ideologies-kritiese en hermeneuties-suspisieuse wyse ontmasker.

Daar is van die literatuur wat deur óf konstruktiewe óf dekonstruktiewe refleksie op films ’n denominasionele propaganda in die oog het deur aan te toon dat ’n film óf ’n denominasionele tradisie (soos familiewaardes) bestendig (vgl Lindvall & Quicke 2011) óf bevraagteken (vgl Stern, DeBona Guerric & Jefford 1999). Dit sluit sowel die Protestantse (veral Calvinistiese) (Bryan Stone 2000) as die Rooms-Katolieke tradisie (Peter Malone 2007) in.

Die bedoeling van sekere boeke is nie bloot beskrywend (krities of onkrities) nie, maar uit en uit ter wille van evangelisasie (bv Covell & Covell 2005:83-90), dit wil sê om met refleksie op films mense oor te haal om die Christelike geloof te aanvaar of daarna terug te keer indien die rug daarop deur voormalige kerkmense reeds gedraai is.

Wat ook al die motief van sulke literatuur sou wees, tendense wat daarin geïdentifiseer kan word, is die waarde wat kinematografie tot religie toevoeg.

Dit is egter ook in hierdie konteks waar die leemtes in bestaande navorsing die duidelikste blyk.

Eensyds skiet filmografie se gebruikmaking van Bybelse motiewe, hetsy direkte toespeling op die inhoud van die Bybel (of individuele Bybelboek) hetsy waar karakters in die film paradigmaties voorbeelde van Bybelse persoonlikhede is, daarin tekort dat die invloed van resente histories-kritiese, literêr-kritiese en sosiaal-wetenskaplik-kritiese eksegetiese nie sterk genoeg weerspieël word nie. Dit is veral in hierdie opsig dat die onderhawige studie die resultate van eksegetiese studies oor die huwelik as 'n sosiale konstruk en die Nuwe-Testamentiese getuienis daarvan in berekening neem.

Andersyds skiet die kinematografie daarin tekort dat draaiboekouteurkritiek en filmplotkritiek nie sterk genoeg die resultate van die hermeneutiek van suspisie verdiskonteer nie (bv Pamela Grace 2009 se analise van films soos *The Gospel according to Matthew*; *Jesus Christ Superstar*; *The passion of Joan of Arc*; *The last temptation of Christ*; en *Jesus of Montreal*). Aandag is wel gegee aan sosiale identiteitsvorming, hegemoniese sosiale strukture (vgl die bespreking van Spier Films [2009] se film *Son of Man* hierbo), postkolonialisme, marginalisasie op die gebied van gender en seksuele minderhede (vgl John Hawley 2001:151). Filmhermeneutiek as hermeneuties-teologiese gebeure (kyk weer afdeling 1.1.2 in hierdie studie) ontbreek egter in bestaande studies. Hierdie leemte word in die onderhawige studie ondervang deur die klem wat op die hermeneutiese begrip “kongenialiteit” gelê word.

Een van die primêre aangeleenthede van die premoderne paradigma wat radikaal in die sekularistiese periode van die moderne paradigma verander het en nou in konteks van die postmoderne paradigma as anomalie geld indien dit onveranderd gehandhaaf word, is die huwelik as religieuse instelling. Hiermee saam speel seksualiteit en intimiteit 'n onlosmaaklike rol. In die voor-sekularisasie era was huwelik as instelling op onbevraagtekende wyse gereken as 'n goddelike skeppingsordening (vgl Yolanda Dreyer 2008:499-527). In the Bybel is die huwelik as metafoor gebruik om die

verhouding tussen Jahwe en Israel en die kerk uit te beeld (Batey 1961:22-24). So byvoorbeeld het die profeet Hosea die antieke oosters-Mediterreense konsep *hieros gamos* (vgl Schlier 1957:264-276) oorgeneem. Volgens hierdie mite het Jahwe die plek van die vrugbaarheidsgod ingeneem en Israel het die metafoor van Jahwe se vrou geword (Lipinski 2014:48-56). Hemel en aarde ontmoet mekaar in 'n gebeure wat seksuele intimiteit as analogie het (vgl Bishop 2004:33). Die metaforiek weerspieël die sinkretistiese gebruik wat teruggaan na die heilige huweliksrite in Sumeriese konteks meer as 9-8 eeue v C (Adler 1990:395). Hierdie onlosmaaklike onderlinge verband tussen huwelik en seks lei tot die ideologie dat seksuele intimiteit nie in die eerste plek op wedersydse affek tussen man en vrou gegrond is nie, maar in die voortgang van die goddelike skeppingsdaad deur menslike prokreasie. In die Christelike teologie (Augustinus, *De bono coniugali* 6.6; 8.8) is enige seksuele intimiteit wat nie prokreasie as doel het nie, as 'n doodsonde gesien en die huwelik is die *medicinum* en *remedium* (Augustinus [s a] [2003a], *De nuptiis et conupiscentia*) vir hierdie sonde (Kari Elisabeth Børresen [1968] 1981:94-123).

Hoewel die Reformasie hierdie sakramentalisme gekritiseer het (kyk Buitendag 2007:446-461) en hoewel kerklike huweliksformuliere stilweg prokreasie as die verpligte doel van die huwelik verander het (kyk Botha & Dreyer 2007:1276-1298), het die kerk amptelik vasgesteek by vergangesienings ten opsigte van huwelik, seksualiteit en intimiteit. Dit was hoofsaaklik visuele kommunikasie in films wat die kritiese stem laat hoor het. So is daar ook in bestaande kinematografiese kritiese werk wel aandag aan seksualiteit en romanse gegee (bv Greg Jesson 2007:52-70). Die verband wat veranderende seksuele waardes met die *Sache Jesu* het, is egter nouliks hanteer.

Om die invloed van kinematografie op die veranderde visie ten opsigte van huwelik, seksualiteit en intimiteit en hierdie invloed in terme van die *Sache Jesu* te evalueer, soos in hierdie studie beoog word, sal postmoderniteit egter binne die konteks van postsekulariteit bespreek moet word. Hierbenewens sal filmhermeneutiek as hermeneuties-teologiese gebeure eerder in terme

van publieke teologie as professioneel-akademiese teologie bespreek moet word.

Wat uitstaan in bestaande kinematografiese kritiek, is die bewussyn van die rol van die *narratief* (vgl Martin 2012:498-501). In 'n baie resente werk, gepubliseer deur Wallflower Publishers, in samewerking met Columbia University Press, wat op filmteorie konsentreer, bespreek Felicity Collman (2014) die “position that film theory is a form of writing that produces a unique cinematic grammar, and like all grammars, it forms part of a system of rules that govern a language, and thus applicable to wider range of media force.”⁹ In religieuse kinematografie het die resultate van die toepassing van narratologie op die eksegeese van Bybelboeke egter nog min invloed gehad (kyk Lina Khatib 2013). In hierdie studie sal die geselekteerde films *Roepman*, *As it is in heaven* en *Les misérables* aan die hand van die narratologiese teorieë van Boris Uspenski en Gérard Genette analiseer word (kyk veral Van Aarde 2009:381-418). Uspenki (1973:26) se bydrae is veral geleë in wat as die “vertellersperspektief” (*narrative point of view*) bekendstaan en hoe dit help om karakterisering te analiseer. Genette (1980:26-27) se bydrae is weer veral in sy insig dat in die plot van 'n narratief daar onderskei moet word tussen die storie op die oppervlak (*récit*) en die dieperliggende diskoers (*histoire*) wat deur die eksegeet geabstraheer moet word, sodat die verteller se fokus in kommunikasie bepaal kan word. Sodoende kan die rol van verteller en karakter(s) wat in die plot in terme van bepaalde tydlyn en plekverwisseling ontgryp, bepaal word.

Hierbenewens bestaan daar ook 'n leemte in bestaande kinematografiese navorsing ten opsigte van Jesus-studies in die verhouding film-religie. Die filmmaker en lid van die Jesus Seminar, Paul Verhoeven ([2008] 2010), se boek *Jezus van Nazaret* en sy voorgenome film, wat vervaardig gaan word deur Muse Productions met Roger Avary as draaiboekskrywer (kyk Ryan Gowland 2012), vertolk die rol wat die invloed van die boodskap van die

⁹ Wallflower Press 2014. Felicity Collmann June 2014, *Film theory: Creating a cinematic grammar*, geraadpleeg op 30 Januarie 2014, by <https://cup.columbia.edu/book/978-0-231-16973-8/film-theory>.

historiese Jesus op die Jesus-karakter of op die paradigmatische Christus-figuur het wat eksemplaries in 'n film uitgebeeld word.¹⁰ Robert J Miller (2010)¹¹ sê van hierdie boek: "Verhoeven breaks down the gospels...and reassembles them into a unique...reconstruction of the historical Jesus." Barnes Tatum (2010)¹² maak weer die volgende opmerking: "Paul Verhoeven's reconstruction of the life of Jesus of Nazareth reflects throughout his profound understanding of the ancient works that testify to Jesus' words and deeds and the scholarly literature of the modern quest for Jesus as a historical figure."

In die bespreking van filmhermeneutiek as hermeneutiese gebeure hierbo is die groter teologiese belang van die *Sache Jesu* bó die faktisiteit van die historiese Jesus uitgewys.

Die laaste tekortkoming in bestaande kinematografiese navorsing oor die verhouding tussen film en religie wat vir hierdie studie relevant is, is die kontekstualisering van die veranderende waardes ten opsigte van huwelik, seksualiteit en intimiteit. In hierdie studie word hierdie konteks meer eksplisiet in verband gebring met die gangbare postmoderne en postsekulêre wêreld. Met behulp van die uitdrukking "Christusnarratief" sal in die studie geïllustreer word hoe die *Sache Jesu* 'n invloed op die evaluasie van die huwelik as sosiale konstruk en die daarmee gepaardgaande aspekte van intimiteit en seksualiteit het.

Die begrip "Christusnarratief" verwys nie bloot na die karakter Jesus in die Nuwe Testament of in 'n film nie. Hierdie begrip het betrekking op die waardes wat Jesus se evangelie oor God se teenwoordigheid verteenwoordig. Hierdie waardes kan omskryf word as:

¹⁰ Ryan Gowland 2012. Roger avary to write Paul Verhoeven's "Jesus of Nazareth" as financing comes together, geraadpleeg op 30 Januarie 2014, by blogs.indiewire.com/.../roger-avary-to-write-paul-verhoevens-jesus.

¹¹ Miller 2010, R J 2010. *Jesus of Nazareth: Seven Stories Press Fall 2010 Frontlist Catalog*, geraadpleeg op 30 Januarie 2014, by www.scribd.com/doc/.../Seven-Stories-Press-Fall-2010-Frontlist-Catalog.

¹² Tatum, B 2010. *Jesus of Nazareth: Seven Stories Press Fall 2010 Frontlist Catalog*, geraadpleeg op 30 Januarie 2014, by www.scribd.com/doc/.../Seven-Stories-Press-Fall-2010-Frontlist-Catalog.

- toegang van alle mense tot God, afgesien van persoon, geslagtelikheid, ouderdom en etnisiteit;
- geregtigheid jeens alle mense omdat God grensloos lief het;
- die afwesigheid van hiërargie waarvolgens een mens belangriker as 'n ander mens is;
- die onbemiddelde toegang tot God wat meebring dat religieuse instelling (bv sinagoge of kerk), gender (mans wat vroue en kinders verteenwoordig), sakrale rites en rituele (offerdiens of sakramente), amp (priester of dominee) nie die toegang tot en aanvaarbaarheid by God *bemiddel* nie, maar alleen die geloof wat genadegawe van God is; en geloof word deur die hoor van die evangelie en gehoorsame antwoord daarop bewerk;
- die epistemologiese aanvaarding en internalisering van die inklusiewe "post-" van die hedendaagse paradigma het die implikasie dat die evangelie nie beperkend teruggevind word in slegs die offisiële kerklike kerugma nie, maar ook in die verkondiginggestalte van publieke teologie;
- die film is 'n belangrike medium van publieke teologie.

1.3 Metode van ondersoek

Hierdie studie het nie 'n empiriese oogmerk nie. Vraelyste en die kwantifisering van resultate speel nie 'n rol nie. Die metode van ondersoek is kwalitatief van aard. Die vertrekpunte van die kwalitatiewe beredenering is:

- die nuwe hermeneutiek,
- die siening van film as narratief

- en 'n Bybelwetenskaplike refleksie wat nie 'n beweging verteenwoordig van “teks na film” nie, maar van “film na teks”.

1.4 Plan van ondersoek

Die eerste doelwit van hierdie ondersoek is om uit te wys dat die beoefening van teologie nie die eksklusiewe eiendom van akademici en geïnstitutionaliseerde denominasies is nie. Deur die terme publiek, teologie en publieke teologie te ondersoek sal daar gepoog word om aan te toon dat die term publieke teologie kompleks is en daarom nie vereng kan word tot die navorsing van opgeleide teoloë nie, maar dat die medium van die film 'n relevante en kragtige manifestasie van publieke teologie is. Hierdie hoofstuk het ook ten doel om aan te dui hoe die postteïstiese individu anders begin dink oor God en godsdiens en juis deur die publieke teologie van die film aangespreek word, veral wat betref die Christusnarratief. Postteïsme bied weerstand teen ewiggeldende waarheidsuitsprake en staan krities daarteenoor, terwyl daar gesoek word na 'n eksistensiële verstaan van die Christusnarratief.

Die tweede doelwit is om die huwelik (as een van die waardes wat deur die postmoderne, postteïstiese individu bevraagteken word) as gevallestudie te gebruik en aan te dui hoe dit deur die geskiedenis van die mensdom verander het. Hierdie hoofstuk het dus ten doel om te wys dat die huweliksnorme wat vandag nog as ewiggeldende uitsprake voorgehou word, nie “van altyd af” so was nie. Daar het nog altyd verskillende vorme van die huwelik bestaan, asook verskillende persepsies oor intimiteit en seksualiteit wat deur die kultuur van die dag beïnvloed is. Dit het ook 'n invloed gehad op die manier waarop die huwelik en verwante temas in die Bybel, veral in die Nuwe Testament vertolk is.

Die derde doelwit is om deur die ondersoek van sekere tekste uit die Bybel wat verband hou met die huwelik aan te toon hoe die kultuur van die tyd tekste beïnvloed het, maar ook te kyk na basiese waardes wat uit die Christusnarratief na vore kom en in verband gebring kan word met die huwelik, intimiteit en seksualiteit. Verder sal ek poog om die positiewe en

negatiewe bydrae van Bybelse huweliksmodelle te ondersoek om te sien of dit nog bruikbaar is vir die postsekulêre, postteïstiese individu.

Die vierde doelwit is om die term filmhermeneutiek te eksplorieer om sodoende raak te sien dat films 'n legitieme hermeneutiese gebeure is wat veral op die postmoderne mens 'n geweldige impak het. Daar sal gepoog word om aan te toon dat sakrale subtekste van Christusfigure en Bybelse aanhalings sterk in films aanwesig is en dat dit die postmoderne mens beïnvloed, verander en vorm.

Vyfdens het hierdie proefskrif ten doel om die verband tussen film en religie aan te dui deur te kyk na die publieke teologie van drie uiteenlopende films. Met 'n hermeneutiek van suspisie sal daar gekyk word na die hermeneutiese gebeure van die films en die kongenialiteit daarvan met die Christusnarratief. In die ontleding en bespreking van die films gaan die huwelik, seksualiteit en intimiteit verder as gevallestudie gebruik word in 'n poging om te fokus op ooreenkomste wat daarmee verband hou.

Die sesde doelwit is die bifokale versmelting van verstaanshorisonne tussen die Christusnarratief en die publieke teologie deur uit te lig hoe die *Sache Jesu* deur die publieke teologie van die films gekommunikeer word en hoe dit vanuit my eie teologiese staanplek 'n impak kan hê op my hermeneutiek.

2. PUBLIEKE TEOLOGIE EN POSTTEÏSME

2.1 Publiek, teologie en publieke teologie

Dirkie Smit (2007:11) vra heel eerste in sy artikel oor die publieke teologie die belangrike vraag: “What does public mean?” Hoe kan ’n mens inderdaad die term publieke teologie verstaan, as ’n mens nie eers weet wat bedoel word met die term “publiek” nie! Habermas het ’n boek in 1962 geskryf wat in 1989 in Engels vertaal is met die titel: *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*. Smit (2007:12-16) is van mening dat Habermas se denke, soos afgelei uit hierdie spesifieke boek, kan help om iets van die problematiek rondom die “publieke sfeer” te begryp. Die subtitel van die studie, *An Inquiry into a category of bourgeois society*, gee ’n leidraad oor die rigting van Habermas se denke, naamlik dat dit handel oor die tipiese soort samelewing wat ontwikkel het in die Westerse lande gedurende die moderne era. Dus het “publiek” te make met die ontwikkelinge wat kenmerkend was van die Westerse wêreld binne ’n spesifieke era. As ’n mens hierdie redenasie enduit voer, beteken dit dat “publiek” soos dit in die moderne Westerse samelewing gevind is, konteksgebonde is. Dit wil sê, voor die opkoms van die moderne era het daar nie ’n “publieke” sfeer bestaan soos wat ons dit vandag ken nie en daarna het dit in so ’n mate verander dat dit nie meer eintlik met dieselfde term beskryf kan word nie. Habermas (1989:70) toon aan dat die terme “public” of “publicity” eers in die sewentiende en agtiende eeue ontwikkel het.

Die transformasie na ’n publieke sfeer kan soos volg beskryf word (vgl Habermas 1989:141-207): Politieke en religieuse magte en kragte het voor moderniteit die samelewing se kontoere bepaal. Dit is egter geleidelik ondermyn deur handeldryf en kommunikasie. Soos die politiese en ekonomiese bedrywighede van mense as gevolg van kapitalisme begin verander het, het mense se manier van saamleef in die gemeenskap ook verander. Koerante het vir die eerste keer begin verskyn, aanvanklik eers gemik op die hoër, opgevoede stande in die samelewing en veral om ekonomiese en politiese nuus oor te dra aan die kapitaliste en

regeringsbeamptes – nie om die algemene publiek te bemagtig en in te lig nie. Maar dit het ook begin verander in die sewentiende eeu met die opkoms van 'n kritiese groep wat hulle eie opinies gehandhaaf het. Die vreemde is dat hierdie opinies soms “private opinie” genoem is en ander kere weer die “publieke opinie” of “publieke sfeer”, ahangende vanuit watter perspektief daar gekyk is. Die rol van die media moes noodgedwonge ook verander om mense in die algemeen in te lig en op te voed en om die legitimiteit van die politiese en ekonomiese magte krities te evalueer. Dit is op hierdie punt waar terme soos “publiek” en die “publieke opinie” verskyn het. Drie kragte het nou veral in die samelewing 'n rol begin speel: die ekonomie en staat (politiek) asook die kritiese publieke opinie. Hierdie opinies is gevorm in publieke arenas waar mense as gelykes hanteer is en hulle hulle opinies vrylik kon uitruil, soos by die bekende koffiehuisse in Frankryk en Engeland. Geleerdheid en geletterdheid is gevier, veral waar mense gepubliseerde kunswerke krities bespreek het en daaroor debat gevoer het. Joernalistiek en daarmee saam 'n nuwe stand, naamlik, 'n middelklas het ontwikkel. Die middelklas moes openlik ingelig word as teenvoeter vir geheime agendas van die politiek en ekonomie sodat 'n publieke opinie gevorm kon word (Smit 2007:14-15).

Die opkoms van liberalisme het egter alles verander. Die publieke sfeer het eintlik op hierdie punt weer begin taan, deurdat publisiteit en daarmee saam rasionele deurdagte opinies eintlik plek gemaak het vir konformiteit, met ander woorde: “meeste mense dink sò, daarom moet almal ook so dink”. Dit is ironies dat Habermas (1989:66) van mening is dat hoe meer stemreg uitgebrei is na alle volwassenes, hoe meer het kritiese en rasionele bespreking verlore gegaan. Liberalisme moes egter in die negentiende eeu plek maak vir die sogenaamde laat-kapitalisme toe mense uit vrees vir ekonomiese resessie persoonlike vryheid en publieke opinie prysgegee het sodat die politiek en die staat die ekonomie kon beskerm. Dit het die publiek verander na verbruikers van kultuur in plaas daarvan om kritiese evaluasie op kultuur toe te pas. Die publieke media het nou verdere drastiese veranderings ondergaan deurdat dit ondergeskik geword het aan die ideologieë van sekere sisteme en dus om mense in te lig oor wat hulle veronderstel is om te dink. Die media het verander vanaf 'n bron om mense te bemagtig om hulle eie

oortuigings en opinies te vorm, na 'n bron om mense van sekere dinge te oortuig. Die publieke sfeer het verander na die sfeer van publisiteit.

Habermas (1989:209) sien dit nie as ware demokrasie nie, al kan almal dalk stem, want mense word deur onder andere politieke partye gesê wat om te glo en te dink. Besluite word nie meer in die publiek geneem sodat dit geëvalueer en gekritiseer kan word nie. Daar is teruggekeer na 'n samelewing waar persone in magsposisies samesprekings voer en besluite neem, en die publieke media gebruik word om hierdie besluite op so 'n manier aan gewone mense oor te dra dat hulle daarmee tevrede sal wees. Deursigtigheid en rasionaliteit het so in die proses verlore gegaan, tesame met 'n effektiewe publieke sfeer.

Habermas verduidelik in sy werk, *Toward a rational society* (1987:117-120), dat gemeenskappe net waarlik demokraties kan wees, indien dit gebaseer is op rasonale kommunikasie. Daar is vier vereistes verbonde aan rasonale kommunikasie: Dit wat jy kommunikeer moet volgens jou *verstaanbaar* wees (mense moet jou hoor en weet wat jy sê); *korrek* wees (akkuraat en in ooreenstemming met realiteit); die *waarheid* wees (sin maak vir almal in die spesifieke konteks en omstandighede); en *eerlik* wees (sonder valse intensies of versteekte agendas). Sulke kommunikasie het tot gevolg dat persone deur hierdie debat, dialoog en kommunikasie saam kan ontdek wat reg en verkeerd is. Dit word publieke rasionaliteit genoem. Hierdie ideaal van rasonale denke word verder deur Habermas uitgebrei in werke soos *Moral consciousness and Communicative action* (1990), en *On the pragmatics of social interaction* (2001). As 'n mens na die modernisme gaan kyk, is dit juis een van hierdie era se belangrikste kenmerke. Rasonale denke is vir die modernis onontbeerlik.

Die vraag is egter: was daar ooit werklik 'n publieke sfeer wat totaal rasioneel en ingelig was? Kan die verandering van die tye na modernisme ook net negatief wees? Byvoorbeeld, speel die massamedia deesdae net 'n negatiewe rol, of kan dit ook positief bydra tot die samelewing? Met ander woorde, manipuleer die media net mense om op grond van 'n ideologie wat

voorgestaan word sekere besluite te neem, of kan die media ook steeds help sodat die publiek hulle eie opinies kan vorm en ingeligte besluite kan neem? Kan en wil die media vandag help om onafhanklike denke te stimuleer? Die soort media wat gebruik word, beïnvloed dan ook die tipe inligting wat weergegee word en hoe dit weergegee word (vgl Postman 1985:8). Om een voorbeeld te noem, die doel van 'n film en 'n nuusberig is nie dieselfde nie, en sal dus inligting verskillend weergee. Die kyker moet dus daarop bedag wees om ook die soort media in gedagte te hou wanneer opinies gevorm word. Dit beteken egter nie dat ingeligte besluite en opinievorming onmoontlik is binne vandag se konteks nie, dis net uiters gekompliseerd.

Publiek en die publieke opinie het volgens my nie verdwyn nie, net totaal verander. Wat van “chatrooms” en “blogs”, “facebook” en Twitter” (waarvan Habermas nie bewus was nie) waar mense ook hulle opinies openlik met ander kan bespreek soos in die ou dae? Met hermeneutiek het ons reeds gesien dat objektiewe kommunikasie nie moontlik is nie. Daarom glo ek nie kan daar werklik so iets soos ware kommunikasie wees sonder enige versteekte agendas en invloede van buite tussen individue op 'n totale gelyke vlak nie. Jou eie vooroordele en agendas speel tog maar 'n rol in jou kommunikasie (daarom dat my eie outobiografiese staanplek aan die begin uiteengesit is). Rationele kommunikasie is ook nie al wat belangrik is nie: simboliek, emosies, instink, al hierdie dinge speel ook 'n rol en moet 'n rol in die vorming van die publieke opinie speel. Miskien moet daar dalk gepraat word, nie van “die publiek” en “publieke opinie” nie, maar van “publieke” en “publieke opinies” (vgl Smit 2007:24). Mense sal nooit almal oor alles saamstem nie, en dit is ook goed so. Daarom is daar ook plek vir die institusionele religie om opinies in die publieke sfeer te lug.

Om die saak oor die betekenis van die term “publiek” verder te kompliseer, word die woord gedurig in teenstrydige kontekste gebruik. Sekere areas van 'n persoon se lewe word as privaat beskou deurdat dit nie ander aangaan nie. Tog kan hierdie private persone publieke verhoudings aangaan om sekere algemene doelwitte te bereik, die sogenaamde “public interest” of “common good”. Hierdie “public interest” het dus te doen met sekere areas in mense se

lewens wat nie privaat is nie. Sommige geleerdes en veral feministe is egter van mening dat die publieke waardes en gebeure 'n reuse invloed op mense se private lewe het en van mense slagoffers maak (vgl Jacobitti 1991, Clements 1995). Dinge wat deur die algemene publiek geag word, nie veronderstel om in die publiek bespreek te word nie, soos gesinsgeweld, benodig juis publieke debat en kritiek. In my persoonlike ervaring was dit byvoorbeeld tot redelik onlangs 'n taboe om openlik oor seksuele intimiteit te praat en in 'n sekere sin is dit steeds die geval. Dit het egter die gevolg dat seksuele misbruik, selfs binne die huwelik, nie in die publiek bespreek word nie en dus ongehinderd voortgegaan het.

Die term publiek, kan egter ook die teenoorgestelde as die algemeen aanvaarde norme beteken. Soms word hierdie onderskeid andersom gestel, naamlik dat die publiek gesien word as teenoor die algemene ekonomiese en politieke opinies. Die term “publieke sfeer” kan ruimtelik bedoel word as sekere plekke, soos koffiehuise, sekere organisasies, soos politieke partye en sekere gebruike, soos debatte en optogte waar mense werklik hulle opinies kan bespreek en 'n algemene kollektiewe publieke opinie kan vorm, teenoor groot firmas en industrieë se “private” opinie. Ander kere word “publiek” nie teenoor die staat en ekonomie gestel nie, maar word die term gebruik as iets wat deur hulle gedoen moet word om publieke lewe moontlik te maak. Dink maar aan die “staatsdiens”, “staatshospitale” en “publieke onderwys” – dinge wat die staat vir die publiek doen en nie in teenstelling met die publiek nie!

Die publieke media is dikwels in diens van die staat en sy ideologiese propaganda of die van groot firmas, terwyl onafhanklike publieke media weer dit probeer teëwerk. Publieke opnames om die algemene opinie te peil het dikwels ten doel om juis die algemene publiek te beïnvloed om byvoorbeeld sekere populêre produkte te koop. Publieke beleid het insgelyks meer te make met die manipulering van die publiek om 'n sekere beleid te koop as om die publieke opinie in 'n beleid te omskep!

Smit (2007:31) is van mening dat 'n mens, tegnies gesproke, die term “publiek” soos volg kan opsom: “ ...a specific, novel type of social space and

accompanying institutions and practices that have developed in democratic societies since the onset of modernity.” Dus het dit nie te doen met sogenaamde private sfeer, die arena van die staat, die ekonomie of die verskeie aktiwiteite en organisasies van “civil society” nie. Volgens hom het dit te doen met “...the *general welfare*, ...the *general will* and the *general consensus* on values and interests in society” (Smit 2007:31; beklemtoning oorspronklik). Binne die samelewing waarvan Smit praat, is daar egter verskeie kragte en magte en botsende opinies. Daarom kan die term “publiek” meer verwarring bring, in die sin dat dit gebruik kan word om verskeie en selfs teenstrydige opinies te beskryf. Om die saak nog verder te kompliseer verskil gemeenskappe van mekaar in terme van die strukture wat dit in ’n spesifieke konteks en tydperk aanneem. Daar moet byvoorbeeld gevra word: Hoe word inligting in hierdie spesifieke samelewing versprei; wie lees koerante en kyk TV, watter waardes word deur hierdie media oorgedra, ens. Hierdie problematiek wys duidelik daarop dat die term “publiek” nie orals met dieselfde referensiële betekenis gebruik word nie.

Die term “publiek” kan egter ook wyer gesien word as net in die tegniese sin wat net te make het met ’n verskynsel binne die modernisme. Smit (2007:34) praat ook van ’n meer algemene, deskriptiewe sin waarin die term “publiek” verstaan kan word, naamlik dat dit te doen het met die lewe in die algemeen. “Publiek” kan dus ook ’n vae sambreelterm wees vir die totaliteit van die lewe saam met ander – in watter institusies en relasies dit ook al voorkom of watter vorms dit ook al in die wêreld aanneem. Dis juis hier waar teologie ’n rol kan speel. Die evangelie is immers die Blye Boodskap vir die hele wêreld oor die hele wêreld! Die evangelie kan tog nie beperk word tot ’n klein, private arena nie – God omvat die totale werklikheid! Leslie Newbigin (1997:1-8) noem daarom nie die belydenis van die Drie-Enige God private oortuiging nie, maar “public truth”. Wright (1990:11-17) maak die stelling dat ten spyte van die kulturele, kontekstuele en ander verskille tussen die antieke tyd en vandag, dit onmoontlik is om in die bestudering van die Nuwe Testament nie ook die universele, allesomvattende implikasies van die evangelie raak te sien nie. Daar is nog kerke wat op grond van bogenoemde oortuig is dat die kerk en teologie geroep is om ook “publieke getuienis” te lewer. Die manier waarop

hierdie getuienis gelewer word, hang egter direk af van die spesifieke konteks en situasie van die samelewing waarin getuienis gelewer moet word. Smit (2007:37) sonder vier basiese areas uit wat ons kan help verstaan hoe moderne samelewings funksioneer om sodoende die roeping van kerk en teologie te bepaal: “ ... state and politics, the area of the economy, the area of civil society... and finally, the area of public opinion, including the public media in all their complex current forms.”

Die roeping van die kerk om getuienis in die publiek te lewer is onontbeerlik en deel van die wesenskenmerke van die kerk, maar is dit publieke teologie?

Net soos die gebruik van die woord “publiek”, is daar nie eenstemmigheid oor wat daar met publieke teologie bedoel word nie. Maar voordat ek na die gesamentlike term van publieke teologie gaan kyk, wil ek eers kortliks verduidelik wat ek onder die term *teologie* verstaan. Dit sal noodwendig medebepalend wees vir my verstaan van die term publieke teologie.

Teologie is nie, soos baie mense dink die eiendom van die geïnstusionaliseerde religie nie. Deist (1984:172) toon wel aan dat dit die geval was in die Middeleeuse Christendom dat die betekenis van die term *teologie* beperk was tot 'n intellektuele, akademiese dissipline binne die kerk. In die tydperk voor die Skolastiek was dit egter nie die geval nie. In die tyd van Plato het teologie nie eers verwys na enigiets Christeliks nie, maar die filosowe en digters in die publieke arena het almal teologie beoefen. Die Reformasie het weer die moontlikheid geopen om teologie te bevry van die geïnstusionaliseerde kerk en akademië. Vandag, volgens Van Aarde (2008:1222), kan teologie weer gehoor en gesien word in die werke van filmregisseurs, kunstenaars, skrywers en digters, en nie net van die kansel af, of in “seminaries” nie. Dit is waarom ek ook in my studie juis na die teoloë in die filmbedryf gaan kyk. Volgens my is teologie, om Dingemans (2001:276-301) se term te gebruik, die ontmoeting rondom 'n “round table church”, waar almal genooi word om deel te neem en saam te soek na God se waarheid in hulle lewens. Van Aarde (2008:1215) maak die voorstel dat teologie 'n informele “God-talk” kan wees. Deelnemers aan hierdie gesprek kan 'n tipe

spiritualiteit hê wat selfs buite die kerk om funksioneer en “buite die boks” dink (Van Aarde 2008:1217). Teoloë, in hierdie sin van die woord kan postteïsties en post-fideïsties¹³ dink, en steeds teologie beoefen. Hoefner (2001) noem hierdie beweging van die Christendom “Churchless Christianity” in sy boek met dieselfde naam. Dis inderdaad die geval, veral in die film en TV bedryf dat teologie beoefen word “buite-om” die kerk.

Publieke teologie is nie soos baie ander meen dieselfde ding as publieke religie of godsdiens nie, want dan is ons weer besig om een spesifieke agenda te propageer, naamlik die norme en ideale van ’n Westerse demokrasie (vgl Stackhouse 2004:275-293). Luhmann (2000:112) is van mening dat die samelewing in verskillende selfstandige subsisteme funksioneer waarvan godsdiens een is. Volgens hom moet die religie nie probeer inmeng by ander subsisteme nie. Volgens Dirkie Smit (2007:30-43) is die doel van publieke teologie egter om juis dit te doen! Baie mense dink vandag nog soos Luhmann oor geloof: dit is privaat en persoonlik en konfidensieel, en moenie ’n rol probeer speel in die ekonomie of politiek, met ander woorde in die publiek nie. Dit het egter dikwels tot gevolg dat mense onbewustelik agente van Westerse modernisme geword het wat as evangelie gepropageer word: sukses, selfaktualisering, vervulling. Omdat die religie nie mag inmeng en ’n kritiese stem kan lug oor die modernisme nie, verword dit eintlik maar net tot die verkondiging van die Westerse ideaal met religieuse byklanke, dus ’n publieke religie en nie publieke teologie nie (vgl Thiemann 1996).

Smit (2007:32) vra volgens my twee onontbeerlike vrae, wat ook in hierdie spesifieke studie belangrik is, naamlik: Het die kerk en teologie in pas gebly met sosiale transformasie, asook: dra die kerk en teologie werklik by om te help waar mense onder mekaar worstel om persoonlike en gemeenskaplike waardes, oortuigings en opinies te vorm? Ek glo dat die kerk en teologie baie meer in hierdie opsig kan en moet doen. Dit help egter nie om mense net rasioneel te probeer oortuig tot ’n sekere standpunt nie. Habermas het,

¹³ Hierdie terme sal in die volgende afdeling bespreek word.

volgens my, te veel klem gelê op die rasonale vorming van “publieke” opinie. Dink maar net wat die invloed van onder andere die kuns en spesifiek, die filmbedryf is op die publiek (vgl hoofstuk 3). So ook speel omstandighede binne ’n spesifieke konteks ’n rol in hierdie vormingsproses. Die effek van globalisasie op die mensdom en die unieke uitwerkings wat dit het op verskillende gemeenskappe is nog nie eers genoem nie! Smit (2007:33) vra op grond hiervan die vraag: “Are intellectual debate and critical reflection indeed the most appropriate means by which the gospel can inform public opinion?” Om die publiek met rasonale beredenering te probeer oorreed, is dalk nie meer die antwoord nie. Dit is ook nie wat die doel van publieke teologie is nie.

Ons het nou gesê wat publieke teologie niè is nie. Clive Pearson¹⁴ het ’n paar sake gelys oor wat wel volgens hom kenmerkend is van publieke teologie. Hy noem sewe aspekte wat belangrik is in publieke teologie. Eerstens sê hy “...Public theology is concerned with how the Christian faith addresses matters in society at large.” Dit gaan hier vir hom oor die publieke relevansie van geloof. Tweedens is een van die kenmerke van publieke teologie dat dit ’n relatiewe nuwe dissipline is, alhoewel baie Christene lank reeds meen dat teologie noodwendig publieke implikasies het. Derdens “...public theology assumes that Christian engagement in the major issues of society requires an intellectual as well as a practical grounding.” Vierdens meen Pearson dat publieke teologie van die veronderstelling af uitgaan dat dit relevant is vir die ganse mensdom en nie net vir Christene nie. Vyfdens moet altyd in ag geneem word dat die publieke teologie met verskillende gehore te make het wat nie almal dieselfde akademiese taal praat nie. Sisdens is publieke teologie maar net een stem tussen baie ander wat ons op die markplein vind. Dus gaan dit nie hier oor “bekering” nie, maar bloot om tot die gesprek toe te tree om by te dra tot die samelewing. Laastens lê hy klem op die praktiese sy van publieke teologie: “Public theology seeks to provide resources for people

¹⁴ Sien Pearson se volledige beskrywing van publieke teologie by http://www.csu.edu.au/faculty/arts/theology/pact/documents/What_is_Public_Theology.pdf, geraadpleeg op 2012-11-06.

to make connections between their faith and the practical issues facing society.”

Aansluitend by Pearson se opinie, is dit duidelik in die beredenerings van Dirkie Smit (2007) dat hy publieke teologie sien as 'n term wat gebruik kan word wanneer die kerk en teoloë op welke maniere in die publieke sfeer 'n invloed uitoefen. Hy is wel bewus daarvan dat die geïnstitutionaliseerde kerk 'n beperkte invloed op die publieke arena uitvoer, of soos hy in sy boek, *Essays on Public Theology* dit stel: “...the most important point of contact between “Christ” and “culture” is not to be found in the public role of the institutionalised church as such...” (Smit 2007:428). Daar is baie ander maniere waarop die publieke etos beïnvloed word, maar Smit se fokus lê wel op die getuienis van die geïnstitutionaliseerde kerk. Kerkwees in die openbare arena waar “die publiek” van buite af eintlik 'n kykie in die hart van die kerk kry – dit is vir hom publieke teologie. Daarom plaas hy ook klem op die feit dat die kerk “public worship” moet hê, sodat almal dit kan sien en die verhaal van die kerk op die markplein kan beleef.

When the church, therefore, worships in public, on this marketplace, this public square, the listeners and viewers are exposed to two different stories simultaneously: to the Christian story and the story of dominant culture. Both stories want to form community and character. Both stories incorporate values and virtues. Both stories give rise to beliefs and actions. But in many ways, fundamental and radical, these stories may differ.

(Smit 2007:433-434)

Volgens my klink dit of Smit in die rigting beweeg om die verhale van die kerk in die publieke arena deur openbare getuienis en erediens weer legitiem vir die publiek te maak. Met ander woorde die kerk moet kompeteer teen die ander verhale in die publieke arena. Volgens hom beteken dit egter dat die kerk haar verhaal op sekere maniere aan die publiek moet oordra. “...the world should experience the worshipping church as one and not as particularist, sectarian and divided” (Smit 2007:437). Dit is een van die redes

waarom ekumene vir hom so belangrik is, want dit is 'n getuigenis van eenheid in die publieke arena. Eenheid beteken egter nie eenvormigheid nie, maar dit hou juis in dat die kerk geleentheid sal gee vir die stemloses en gemarginaliseerdes om hul verhale te vertel. Smit is van die oortuiging dat die publiek bewus moet word van die volheid van die Christelike verhaal, dat dit iets is wat nie net beperk kan word tot die “inner-religious life” en behoeftes van individue, soos hy dit noem nie. Verder moet die stem van die kerk (alhoewel die modi van spraak kan verskil van kerk tot kerk) dit duidelik maak dat die kerk nie net die legitimering is van wat die publiek reeds glo en wil hê nie, maar dat dit die “gans-andere” verhaal moet vertel van geregtigheid, 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde (Smit 2007:438-443). Die bekende teoloog, Jürgen Moltmann is van 'n soortgelyke oortuiging:

Its subject alone makes Christian theology a *theologia publica*, a public theology. It gets involved in the public affairs of society. It thinks about what is of general concern in the lights of hope in Christ for the kingdom of God.... It thinks critically about the religious and moral values of the societies in which it exists, and presents its reflections as a reasoned position.

(Moltmann 1999:1)

Moltmann se redenasie is van die redes waarom hierdie studie relevant is. Dit gaan in my navorsing ook oor die kritiese refleksie van die godsdienstige en morele waardes van die samelewing van vandag soos ons dit uitgebeeld vind in die film, spesifiek met betrekking tot die huwelik. Die verhaal van die Christendom moet in gesprek tree met die verhaal van die publieke arena. Ek wil dit nog sterker kwalifiseer: die Christusnarratief moet in gesprek tree met die verhaal van die publiek.

Ek wil dit egter waag om die volgende vrae te stel: is daar 'n duidelike skeidslyn tussen hierdie twee verhale; is die verhaal van die kerk noodwendig dieselfde as die verhaal van Christus, en wie vertel die verhaal van die publiek en wie die verhaal van Christus? In hierdie studie sal hierdie vrae ook hanteer word.

Jaco Dreyer (2011:88-89) raak 'n ander tipe problematiek aan wanneer hy die volgende vraag vra: “How do we take part in the public square with its conflicting views, values, and convictions without speaking a ‘foreign language that is not understood by others?” Kerklike taal is eintlik 'n taal met 'n beperkte hoeveelheid gebruikers en word deur baie min mense in die publieke sfeer verstaan. Kim (2007:1) sluit aan by hierdie ‘vreemde taal’-konsep in sy definisie van publieke teologie as “...a deliberate use of common language in a commitment to influence public decision-making, and also to learn from substantive public discourse.” Ek glo dat films die taal van die postsekulêre mens praat en daarom 'n impak het op die publiek omdat 'n groot hoeveelheid mense dit verstaan.

My laaste vraag oor publieke teologie is nou aan die orde. Hier wil ek verwys na Van Aarde (2008:1215) se onkonvensionele siening van publieke teologie. Moet iemand deel wees van die geïnstitutionaliseerde Christendom om publieke teologie te beoefen? Dit is myns insiens die vraag waaroor dit vir Van Aarde gaan en waar hy van Dirkie Smit se siening oor publieke teologie verskil. Publieke teologie is volgens Van Aarde (2008:1215) nie teoloë, predikante en lede van die geïnstitutionaliseerde Christendom se teologiebeoefening in die publieke arena nie. Dit wil sê om teologie in die openbaar te beoefen soos Dirkie Smit voorstel, is nie publieke teologie in die ware sin van die woord nie. Dreyer (2011:92) neem hier 'n gematigde standpunt in tussen dié van Smit en Van Aarde. Hy stem saam met Van Aarde (2008:1229) dat publieke teologie handel oor “...the role of *Christians in public* as well as *the public’s theology*” (Dreyer 2011:92; beklemtoning oorspronklik). Publieke teologie is dus nie die eksklusiewe prerogatief van akademiese teoloë nie, alhoewel hy glo dat akademiese teoloë die verantwoordelikheid het om by te dra tot die publieke gesprek. Hy vra daarna dat akademiese teoloë ook die teenwoordigheid van die Christelike godsdiens in die publieke sfeer moet bestudeer, of dit nou beoefen word deur akademici of enige ander persoon. Die intensie is nie om beheer oor die publieke teologie uit te oefen of te maak asof akademiese studies hoër geag

moet word nie – die doel is bloot om die gesprek aan die gang te hou. Dit is een van die doelstellings van hierdie studie wat ek onderneem het.

Storrar (2008:7-8) en Van Aarde (2008:1215) neem 'n meer kontroversiële standpunt in deur te onderskei tussen gelowiges van die geïnstansionaliseerde Christendom en die “neighbourhood saints, strangers, and fellow citizens” (Storrar 2008:7-8). Hulle meen dit is hierdie mense wat ware publieke teologie beoefen, want hulle teologiebeoefening is ingebed in die moderne samelewing se postsekulêre, populistiese kultuur.

2.2 Postteïsme en publieke teologie

Noudat ons publieke teologie omlin het, moet ons verder in ag neem wat die postsekulêre paradigma se invloed op godsdiens en spiritualiteit is omdat dit die teologiebeoefening van publieke teoloë beïnvloed. Van Aarde (2009:209) sê dat sekularisasie¹⁵ en postsekularisasie¹⁶ nie noodwendig die einde van die tradisionele Christendom inhou nie, maar 'n wegbeweg van tradisionele premoderne idees oor die transendente. Meylahn (2011:414) sluit hierby aan deur sy opmerking dat die moderne sekulêre stad probeer het om godsdiens te marginaliseer, weg van die publieke sfeer deur godsdiens as 'n privaat aangeleentheid te definieer. Teïsme¹⁷ het egter nie as gevolg hiervan totaal verdwyn, soos wat daar voorspel is nie. Die kenmerk van teologieë wat deur sekularisasie geïnspireer is, is juis verskeidenheid, dus ook 'n verandering en ontwikkeling van verskillende soorte teïsme. Aan die een kant kry ons wel

¹⁵ Volgens Veldsman (2011:42) is sekularisasie 'n wêreldbeskouing en lewenswyse wat leeg gestroop is van ontsag vir die goddelike. Du Toit (2006:54) meen dat dit verband hou met “...the erosion of religious traditions and an exodus from the churches. It may also connote theological developments which, in confrontation with tradition, curtail the absolute power of church dogma and especially the doctrine of revelation (bible).” Vervreemding is dus die basis van sekularisasie.

¹⁶ Net soos die term postteïsme, veronderstel postsekularisasie nie noodwendig dat die sekulêre paradigma nou verby is nie, maar dat die pendulum weer besig is om te swaai. Die ‘mondigwording van die rede’ soos Veldsman (2011:43) sekularisasie noem, het toe nie aan die verwagtinge voldoen en die einde van die Christelike religie teweeg gebring nie. Daar is weer 'n soeke na spiritualiteit in 'n postsekulêre paradigma, maar nie in die geïnstansionaliseerde kerke en godsdienste nie.

¹⁷ Teïsme verwys gewoonlik na die premoderne transendente geloof in 'n God wat die wêreld geskep het, wat steeds ingryp in die skepping en lewens van mense. Soms is hierdie ingrype die inisiatief van God self en in sekere gevalle die verhoring van gebed, offerhandes, die lyding van martelaars of op grond van mense se deelname aan sekere rituele soos die sakramente (Van Aarde 2009:211).

agnostisisme, wat volgens Herman Philipse (2008:179) eintlik “weak atheïsm” of selfs moderne politeïsme genoem word. So ’n teologie erken dat vir sommige mense die realiteit van gode bestaan, maar enige verbintenis aan ’n god of religie word verwerp. Aan die ander kant kry ons weer deïsme: die geloof dat God alles geskep het en dat die skepping daarna onafhanklik van goddelike ingrype bestaan (Van Aarde 2009:211). Tussen hierdie twee pole is daar ook heelwat ander gesekulariseerde teologieë, soos sterk ateïsme¹⁸ (ook genoem positiewe ateïsme), panteïsme¹⁹ en panenteïsme²⁰. Al hierdie teologieë stem egter ooreen daarin dat hulle wegbeweeg het van die premoderne, transendente geloof dat God die wêreld geskep het en van buite af ingryp in die skepping en die lewens van skepsels (op grond van God se eie inisiatief, of as gevolg van gebede en versoeke van mense, offerandes, die lyding van martelaars, of godsdienstige rituele). Hierdie gesekulariseerde teologieë staan ook teenoor neo-ortodoksie²¹ en fideïsme²².

Van Aarde (2009:210) meen dat die mees geloofwaardige spiritualiteit vir die postsekulêre paradigma postteïsme is. Die voorvoegsel “post-“ kan verwarrend wees. Stephen Moore (2000:182) is van mening dat die konsep “post(-)...” gesien kan word as “naïve, inadequate, or utopian”. Dis inderdaad naïef om te dink dat jy totaal “verby” ’n sekere fase of ideologie is en nou buite jouself en jou eie vel kan staan, soos wat Robert Young (1996:67-68) die voorvoegsel “post-“ beskryf. Dit is wat post-teïsme (met die koppelteken) eintlik veronderstel. Van Aarde (2009:210) verkies die term postteïsme, sonder die koppelteken, op grond van Moore (2000:182) se stelling oor

¹⁸ Sterk ateïsme wil aktief mense oortuig dat geen gode bestaan nie, en is nie net die geloof in geen god nie.

¹⁹ Panteïsme is die geloof dat God gelyk is aan die somtotaal van alles wat bestaan. (vgl Philip Clayton 2003).

²⁰ Panenteïsme glo wel dat God meer is as die somtotaal van alles wat bestaan, maar dat hy steeds in iets fisies bestaan (vgl Philip Clayton 2003).

²¹ Neo-Ortodoksie is ’n teologiese beweging wat ’n voorstander van die normatieweit van die Skrif is. Baie geïnternaliseerde en “evangelical” kerke is op hierdie punt, alhoewel evangelikaalse kerke dikwels nie wil erken dat daar reeds internalisering by hulle plaasgevind het nie. Die probleem met Neo-Ortodoksie is nie die feit dat die Skrif normatief beskou word nie, maar dat daar dubbele en selektiewe standaarde gebruik word wanneer die teks gelees word: sommige tekste word letterlik geïnterpreteer en ander figuurlik, sonder duidelike redes daarvoor en dan word dit as algemene ewige waarhede geproklameer (vgl Robert J Miller 2003; Bernard Brandon Scott 2008).

²² Fideïsme is “geloof in godsdienste”, met ander woorde, die geloof in geïnternaliseerde godsdienstige gebruike, strukture en leerstellings (Van Aarde 2009:211).

postkolonialisme. Soos Moore is Van Aarde van mening dat die voorvoegsel sonder die koppelteken nie totale kronologiese en ideologiese vervanging veronderstel nie. Die “post” van postteïsme bring wel ’n nuwe toevoeging tot teïsme, maar dit beteken nie dat teïsme nou iets van die verlede is nie. Teïsme bestaan steeds vandag, hoofsaaklik in die vorm van neo-ortodoksie (Van Aarde 2009:211). Waar neo-ortodoksie egter steeds ’n mate van regressie en ’n ontvlugting van die werklikheid van ’n postsekulêre samelewing is, is postteïsme iets anders. Van Aarde (2009:210) som die term postteïsme soos volg op:

The unhyphenated compound word, ‘posttheism’, refers to a postmodern way of thinking that evolved as a critique on certain aspects of theism. It supposes a selective departure, but not a total break. It still affirms the existence of a transcendental God, without endorsing the old and mythical view that the world consists of three levels, namely heaven, earth and the underworld. If people were still to subscribe to this old worldview, it would amount to an instance of *sacrificium intellectus*.

Die persepsie bestaan dat rasionaliteit noodwendig ingeboet moet word met die beoefening van godsdiens en teologie, veral na die “mondigwording van die rede” in die sekulêre paradigma. Daar is selfs ’n ateïstiese organisasie wat hulleself “The Brights”²³ noem om daarmee te impliseer dat gelowiges se intellek twyfelagtig is. Van Aarde (2009:209) glo egter nie dat spiritualiteit en geloof noodwendig ’n *sacrificium intellectus* veronderstel nie. Dis waarom postteïsme so belangrik is. Waar teïsme finale waarhede veronderstel, erken postteïsme dat geen wêreldbeeld finaal is nie en ook dat die Bybelse manier om oor God te praat dus ook nie finaal is nie (Van Aarde 2009:210).

Hierdie konsep veronderstel ’n andersoortige hermeneutiek, wat Van Aarde (2009:210) “engaged hermeneutics” noem. “Engaged hermeneutics” gaan nie oor die soeke na objektiewe waarhede nie, maar ’n lewende, eksistensiële verhouding met God in die daaglikse lewe van ’n gelowige: “Discovering

²³ The Brights, [nd]. Geraadpleeg op 23 Februarie 2013 by <http://www.the-brights.net>

spirituality in a posttheistic world means engagement with God and fellow human beings in a world that takes both science and faith seriously” (Van Aarde 2009:210). Die postmoderne paradigma het sekere kenmerke wat ’n positiewe effek op teologie uitoefen: “its fluidity, its pluralism and questioning of authority, its resistance to exclusivism and its openness to religious sensibilities characteristic of the postmodern return of the sacred” (Graham 2002:138). Dit maak eintlik vir my godsdiens meer geloofwaardig, want dit gaan nie meer oor geloof in godsdiens (fideïsme) nie, maar geloof in God en die eksistensiële effek daarvan op ’n mens se lewe.

Taylor (2007:226, 293, 437) meen ook dat die sekulêre era ’n noodsaaklike denkskuif vir godsdiens tot gevolg gehad het:

Religious beliefs now exist in a field where there is also a wide range of other spiritual options. But the interesting story is not simply one of decline, but also of a new placement of the sacred or spiritual in relation to individual and social life. This new placement is now the occasion for recomposition of spiritual life in new forms, and for new ways of existing both in and out of relation to God.

In sy boek, *Grassroots spirituality: What it is, Why it is here, Where it is going*, verduidelik Robert Forman (2004:4) dat daar ’n nuwe spiritualiteit in die postsekulêre, postmoderne paradigma ontstaan het.

Dissatisfied with narrow, dogmatic religious views, and frustrated with strictly rationalistic worldviews and life goals, this new Grassroots Spirituality Movement is attempting to integrate consciousness, soul, and spirit into our societal dialogues. Slowly it is weaving these into our understandings of the nature and purpose of life and reality, into our workday and family lives, into our global politics, and into our future.

Hierdie soort spiritualiteit word ook meestal gevind op die grense van hoofstroomkerke, populêre kultuur en tradisionele kerklike hiërargieë. Dit is nie die spiritualiteit van teologiese akademici en “kenners” nie, maar die

teologie van die publiek in die koffiewinkel, die groep op die staproete, die geselskap in die sitkamer. “It is at heart populist, devoid of leadership or overarching organization” (Forman 2004:4). Dus is “grassroots spirituality” ’n soort publieke teologie! In Travis D Webster (2009:215) se resensie van Forman se boek oor “grassroots spirituality” meen hy dat die insigte van Forman kan help met verdere navorsing oor hierdie tipe spiritualiteit in die publieke sfeer: “With Forman’s study as a guide, one could continue to explore the ways in which spirituality is now undergoing a process of de-privatization. In other words, the privatization of religion is in the process of being institutionalized in the public sphere.”

Volgens Taylor (2007:507-508) is dit ’n ope vraag of hierdie spiritualiteit as godsdienste gesien kan word. Forman (2009:5) is egter oortuig daarvan dat hierdie spiritualiteit gekanaliseer kan word om die samelewing ten goede te beïnvloed: “Though Grassroots Spirituality is unquestionably lively already, we may be able to enhance and help guide its growth, and help it soak into the channels and rivulets of our society. We cannot cause the changes that are afoot. But we can help them mature....”

Betekén dit die einde van Christendom? Die antwoord hierop is eintlik Ja én Nee. Postsekularisasie en die invloede wat dit meebring, veronderstel nie die einde van die Christendom op sigself nie, maar wel die einde van Christendom soos ons dit tradisioneel geken het. Derrida (in Caputo, Hart & Sherwood 2005:33) glo dat die Christendom, in vergelyking met al die verskillende godsdienste wat bestaan, seker dié godsdienst is wat haarself kan transformeer om hierdie veranderende wêreld te kan oorleef, alhoewel dit dalk so ’n transformasie gaan vra, dat die eindresultaat amper onherkenbaar kan wees.

Ricoeur (1995:306) vra vir ’n verandering wat eintlik ’n positiewe terugkeer of *religare* na die Jesus-narratief is. Met *religare* bedoel hy nie “keeping in protective custody” soos die *Casell’s New Latin Dictionary* (Simpson 1966:511) dit interpreteer nie. Hierdie terugkeer is die herlewering van die Christusnarratief asof vir die eerste keer en impliseer ’n afbreek en heropbou,

'n hervertelling en herformulering. Na aanleiding van Wallace ([1990] 1995) noem Van Aarde (2009:210) dit die *second naiveté*. Hierdie tweede naïwiteit is egter nie om naïef vas te hou aan ewige waarhede wat deur 'n geïnstitutionaliseerde kerk voorgedra word, sonder om dit krities te beoordeel nie. Dit is ook nie die totale herstel van die vorige nie, maar 'n kritiese onthou van belangrike Bybelse narratiewe, veral die Jesus narratiewe. Met ander woorde, dit is 'n hermeneutiese sirkel, maar hierdie sirkel eindig nie waar dit begin het nie. Dit is liever 'n hermeneutiek van suspisie wat vanaf sekere onaanvaarbare sake uitgaan en 'n terugkeer deur 'onthou' veronderstel. Hierdie onthou noem Ricoeur (1984-1985) *mimesis*, 'n woord waarvan ons woord *mimiek* onder andere afgelei word. Dit is met ander woorde 'n nadoen, 'n nasê van Jesus se woorde en daede wat in herinnering geroep word, sonder 'n meerderwaardige en beterweterige houding dat *ek* die waarheid in pag het. Hierdie term sal verder bespreek word by die hoofstuk wat oor die Nuwe Testament self handel.

Wanneer Bybeltekste vanuit 'n tweede naïwiteit gelees word, kan dit nie as rigiede, onveranderlike uitsprake gesien word nie, maar is 'n postliberale lees van die teks belangrik. Volgens Van Aarde (2009:213) moet die eksegeet bewus wees dat meer as een betekenis aan die teks geheg kan word, sonder om te probeer om 'n teks so vrylik te interpreteer dat dit alle ideologieë akkommodeer. Eksegete moet die teks benader ten volle bewus van wie en wat hulle is: hulle vooroordele, geskiedenis, agtergrond en lewenservaring, omdat geen eksegeet die teks ooit ten volle rasioneel en objektief kan lees nie. Dit is waarom ek ook aan die begin van hierdie proefskrif iets oor my eie identiteit probeer verduidelik het, want dit gaan noodwendig 'n invloed op my lees van die teks deur die lens van die film en die Christusnarratief hê. Om bewus te wees van jouself en jou gehoor is belangrik, want dit beïnvloed ook die eksegeese wat in die publieke sfeer gedoen word: die interpretasies van filmregisseurs, digters, skrywers en kunstenaars is ook gekleur deur hulle uitgangspunte, die doel waarvoor hulle 'n verhaal vertel en die gehoor waarop die verhaal gemik is.

Dit is hier waar ons terugkom na die gesprek van die Christusnarratief, of die *Sache Jesu* met die film, publieke teologie met die publieke persoon van Jesus, postteïsme met teïsme, geïnstitutionaliseerde godsdiens met *grassroots* spiritualiteit. Gesprek is nodig, maar eers moet daar geluister word na mekaar. Die films is 'n publieke verhoog wat nie onderskat mag word nie. Daarom is filmhermeneutiek 'n onontbeerlike sy van publieke teologie.

Filmhermeneutiek en publieke teologie is nie wisselsterke vir dieselfde begrip nie, maar 'n mens kan liever sê dat publieke teologie ook gevind kan word in filmhermeneutiek. Nie alle films is dus publieke teologie nie en die film is nie al medium waardeur publieke teologie in vandag se tyd aan die orde kom nie. Tog kan ons nie filmhermeneutiek as 'n soort publieke teologie net met minagting beskou nie, omdat die invloed daarvan so groot is en omdat dit deel is van die populêre kultuur. Publieke teologie kan binne die populêre kultuur gevind word, populêre kultuur kan binne die publieke teologie gevind word, en dit kom weer na vore in films. Verder is films en visuele kommunikasie 'n wesenskenmerk van populêre kultuur! Populisme²⁴ is ondersteuning van die heersende populêre kultuur sonder 'n kritiese afstand, en dis waar die probleem gewoonlik ontstaan. Ter wille van gewildheid word die kultuur ondersteun en word daar nie diepgaande ondersoek gedoen oor die oorsake en volhoubaarheid van so 'n kultuur nie. Ten spyte van die reputasie van populêre kultuur as oppervlakkig en dweperig is dit een van die invloedrykste kulturele stukragte binne die gemeenskap. Bruce David Forbes (2003:244) stel dit so: "While folk culture *confirms* a mindset and high culture often *challenges* and *reshapes* it, popular culture regularly does *both*."

Van Aarde (2008:1217-1218) identifiseer hoofsaaklik twee strominge binne die publieke teologie: 'n evangelies-charismatiese manifestering, met die gepaardgaande biblisistiese fundamentalisme; asook die stroom wat uitdrukking gee aan "the inarticulate longing of believers who do not want to

²⁴ Volgens Wikipedia word populisme soos volg gedefinieer: "The terms populist and populism are also often used as pejoratives by political parties and politicians against their opponents who claim that they are merely only empathising with the public, (usually through rhetoric or 'unrealistic' proposals) to increase their appeal across the political spectrum" (<http://en.wikipedia.org/wiki/Populism>).

belong." Die eerste stroming wat charismaties-pentakostalisties is, is wel 'n alternatief teenoor die "mainline churches", maar die ortodokse dogmatiek van die hoofstroomkerke is deur hulle geïnternaliseer. Daarom is hulle ook reeds op 'n manier geïntitutionaliseerd. Die tweede stroming is gelowiges wat buite die "boks" van die geïntitutionaliseerde geloof dink met verskillende spiritualiteite soos postteïsme en postfideïsme (Van Aarde 2008:1218). Storrar (2008b 4-5) meen dat dit die taak van publieke teologie is om Christene uit die wêreld van wedersydse onverstaanbaarheid te roep in die wêreld van publieke burgerskap in die teenwoordigheid van vreemdelinge. Dit is juis wat met die interpretasie van films gebeur. Dit is egter nie so maklik om die teks van die film te interpreteer nie. Soos Jasper (2004:129) tereg stel: "you have to develop new interpretative skills of watching that are quite different from what goes on as you sit in your armchair with a good book. It is a different kind of text."

2.3 Bevindings

Dit het duidelik geword dat die term publiek meer kompleks en kontekstueel is as wat vroeër gedink is omdat dit eintlik 'n modernistiese begrip is wat nie voor die sewentiende eeu bestaan het nie. As "publiek" beskou word as 'n vae sambreelterm vir die totaliteit van die lewe saam met ander, moet teologie daarin 'n rol speel. Publieke teologie is om 'n stem op die markplein te wees, nie vir die doel van 'bekering' nie, maar bloot om tot die gesprek toe te tree om by te dra tot die samelewing.

- Die verhaal van die Christendom moet in gesprek tree met die verhaal van die publieke arena. Teologie is nie die eiendom van die geïntitutionaliseerde religie nie en daarom kan mense soos filmregisseurs, kunstenaars en skrywers ook teologie beoefen.
- Films praat die taal van die postsekulêre mens en het 'n impak op die publiek omdat 'n groot hoeveelheid mense dit verstaan, daarom moet dit in ag geneem word.

- In die hedendaagse samelewing word daar wegbeweeg van 'n teïsme na 'n soort posteïsme wat nie 'n totale breuk met teïsme veronderstel nie, maar wel 'n verandering. Dit is nie die spiritualiteit van teologiese akademici en “kenners” nie, maar die teologie van die publiek. Waar teïsme finale waarhede veronderstel, erken posteïsme dat geen wêreldbeeld finaal is nie en ook dat die Bybelse manier om oor God te praat dus ook nie finaal is nie.
- Vir die Christendom om relevant te wees vir die posteïstiese individu, moet daar 'n positiewe terugkeer na die Jesus-narratief wees. Dit is nie die totale herstel van die vorige nie, maar 'n kritiese onthou van belangrike Bybelse narratiewe, veral die Jesus narratiewe. Jesus se woorde en dade word in herinnering geroep, sonder 'n beterweterige houding omdat daar nie van die veronderstelling af uitgegaan kan word dat 'n teks ten volle rasideel en objektief gelees kan word nie.

Die ontwikkeling en verandering van die huwelik en verwante sake deur die eeue sal noodwendig 'n rol speel in vandag se persepsies daaroor. Daarom gaan ek nou voortgaan om die historiese agtergrond van genoemde sake te ondersoek.

3. HISTORIESE OORSIG VAN DIE HUWELIK, INTIMITEIT EN SEKSUALITEIT

3.1 Huwelik en seksuele verhoudings as kultuurverskynsels

Die huwelik, intimiteit en seksualiteit is nie iets wat eers in die Nuwe Testament met die ontwikkeling van die Christendom na vore gekom het nie. Dit is iets wat lank voor die tyd van Jesus reeds bestaan het, al was dit ook in allerhande ander vorms. Dit is nodig om die breër ontwikkeling van die huwelik as instelling te ondersoek omdat dit 'n definitiewe invloed op die Nuwe-Testamentiese perspektief op die huwelik gehad het. Hiermee saam gaan ek ook 'n paar interessantheite oor intimiteit en seksualiteit uitlig wat dalk ons verstaan van die Nuwe Testament kan beïnvloed. In hierdie hoofstuk gaan ek eerstens 'n paar kenmerke van huwelike en verwante temas in die algemene geskiedenis uitlig. Daarna gaan ek veral kyk na die ontwikkeling van die huwelik, intimiteit en seksualiteit in die Griekse, Romeinse en Joodse tradisies, omdat dit die agtergrond is waarteen die Nuwe Testament hoofsaaklik afspeel.

Stephanie Coontz se boek, *Marriage, A history: How love conquered marriage* (2006), het my oë laat oopgaan vir die feit dat die huwelik nie maar nog altyd gelyk het soos dit vandag lyk nie. Hierdie boek maak dit onomwonde duidelik: die huwelik was nie maar van altyd af so nie, intendeel, daar bestaan soveel verskillende vorms en interpretasies van die “huwelik”, en dit het soveel ontwikkelinge deurgegaan dat ons nie eintlik van “dié” huwelik kan praat nie. Ons kan hoogstens praat van verskeie huweliksvorme. Coontz (2006:1) erken self dat sy dikwels gedurende haar navorsing van vooropgestelde idees moes afsien omdat haar ondersoek haar in rigtings geneem het wat sy nie vooraf geantisipeer het nie. Ek dink dat die geskiedenis noodwendig 'n invloed op die hede en die toekoms het en moet hê, selfs al is dit net om foute van die verlede te vermy! Coontz vra myns insiens aan die begin van die boek twee belangrike vrae: “Can we learn anything from the history of marriage that can guide us in dealing with those unanticipated consequences? Can knowing where we came from help us

figure out where we ought to go from here?” (Coontz 2006:10). Ek wil op hierdie vroeë onomwonde “ja” antwoord, maar ek wil my antwoord wel kwalifiseer deur te sê dat dit nie beteken dat as ’n presedent in die verlede geskep is, dit noodwendig reg is vir die toekoms nie. Ons kan leer uit die verlede, maar alles wat in die verlede gebeur het, ja, selfs alles wat in die Nuwe Testament in die huwelik gebruiklik was en wat later in die kerk geleer is, is nie noodwendig iets wat ons vandag moet toepas nie, juis omdat die omstandighede en kulturele invloede so totaal verskillend was. ’n Voortdurende ontwikkeling in mense se beskouings van die huwelik, seksualiteit en intimiteit kan duidelik in die gang van die geskiedenis waargeneem word en dit moet verdiskonteer word in ons pogings om ’n begrip van die huwelik te vorm.

Vardy (1997:xiv) praat in sy boek *The puzzle of sex*, vanuit ’n Rooms-Katolieke perspektief oor hierdie ontwikkeling, maar ’n mens kan dit ook in die algemeen toepas: “There have been many times in the Church’s history when the teaching given has been, quite simply, wrong, and it is at least possible that this may now be the case in the sexual realm.” Die toelating van die vrou tot die amp kan hier beskou word as ’n sprekende voorbeeld waar die Kerk raakgesien het dat haar uitsprake in die verlede nie korrek was nie, maar waar die Kerk bereid was om te verander. Dit is nodig om te beseef waar persepsies oor die huwelik, seksualiteit en intieme verhoudings vandaan kom en hoe dit ontwikkel het om dit beter te verstaan.

Die vraag waarmee ek wil begin, is: waar het die huwelik as sosiale konstruk begin? Hier gaan dit nie oor die tradisies en gebruike van ’n spesifieke godsdienst nie, maar die algemene kulturele verskynsel van die huwelik in al die verskillende vorms daarvan. Die Christelike huwelik soos ons dit vandag ken, kan nie in isolasie gesien word van die ontwikkeling van die huwelik deur die eeue nie. Kultuur en tradisie het net so ’n groot rol gespeel in die ontwikkeling van hierdie gebruik soos ons dit vandag ken as wat religie gespeel het, indien nie meer nie! Coontz is van mening dat die twee oorspronklike teorieë waarom iets soos huwelike in die algemeen ontstaan het, die volgende is: Die eerste teorie is dat die huwelik tydens die

Steentydperk uitgedink is sodat mans vroue sou beskerm, en die tweede teorie, wat eintlik daarteenoor bestaan, is dat dit in dieselfde tydperk deur mans ontwikkel is om vroue uit te buit. Coontz stem egter nie saam met een van die tradisionele teorieë nie, maar glo dat dit die behoeftes van die groter groep gedien het en daarom spontaan ontwikkel het: “[M]arriage spoke to the needs of the larger group. It converted strangers into relatives and extended cooperative relations beyond the immediate family or small band by creating far-flung networks of in-laws” (Coontz 2006:6). Sy sê: “In most cases, marriage probably originated as an informal way of organizing sexual companionship, child rearing and the daily tasks of life” (Coontz 2006:44). Dit maak sin dat die huwelik op ’n spontane manier begin het omdat dit in belang van die groep was en dat dit later eers meer formele en kontraktuele dimensies begin aanneem het. Die punt wat Coontz egter in die hele boek maak en wat ons dikwels miskyk, is die feit dat liefde en seksuele aangetrokkenheid in die geskiedenis meestal nie die primêre rol in die huweliksverbinding gespeel het nie. Hierdie stelling is van toepassing op alle huwelike, insluitend Joodse en Christelike huwelike.

Certainly, people fell in love during those thousands of years, sometimes even with their own spouses. But marriage was not fundamentally about love. It was too vital an economic and political institution to be entered into solely on the basis of something as irrational as love. For thousands of years the theme song for most weddings could have been “What’s Love Got to Do with It?”

(Coontz 2006:7)

Romantiese liefde was tot relatief onlangs nie ’n voorvereiste vir enige huwelik nie. Inteendeel, soms is romantiese liefde as iets gesien wat nie in ’n huwelik hoort nie! Die bekende antieke filosoof, Seneca (4 v C- 65 n C), het dië gevolgtrekking gemaak: “Nothing is more impure than to love one’s wife as if she were a mistress” (Seneca, *On marriage* [*De matrimonio* 84-85]). Seksuele intimiteit binne die huwelik was ’n noodsaaklike funksie om behoeftes te bevredig en voortplanting te verseker, maar dit moes eintlik sonder seksuele aangetrokkenheid en genot plaasvind. In die twaalfde en

dertiende eeue in Europa is owerspel geïdealiseer as die hoogste vorm van liefde onder die aristokrasie. Volgens die Baronnes van Champagne was dit onmoontlik vir ware liefde om kragtig aan die werk te wees: "...between two people who are married to each other" (Cappelanus 1969:106-107).

Hier kan ook genoem word dat seksuele getrouheid nie altyd so belangrik was in die antieke huwelike nie. In 'n studie wat antropoloë by 109 gemeenskappe gedoen het, is daar gevind dat net 48 gemeenskappe buitehuwelikse seks vir beide man en vrou verbied het (White 1987:22, 31). Suzanne Frayser (1985:284), het na 'n gedetailleerde analise tot die gevolgtrekking gekom dat die huwelik algemeen gedefinieer kan word as: "...a relationship within which a society socially approves and encourages sexual intercourse and the birth of children." Die antropoloog, Edmund Leach (1995:93), het egter 'n ander benadering tot die definisie van 'n huwelik in die algemeen. Hy is van mening dat die huwelik "*a set of legal rules*" is wat beheer hoe goedere, titels, en sosiale status aangegee word van geslag tot geslag. Coontz (2006:31) maak die stelling dat die mees belangrike funksie van die huwelik deur die grootste deel van die menslike geskiedenis die volgende was: "...its role in establishing cooperative relationships between families and communities."

Die huwelik verander ook soos die samelewing verander. Met die ontwikkeling van meer gesofistikeerde wapens, het dit noodwendig veroorsaak dat families meer kon jag as wat hul nodig gehad het. Soos families surplusse begin opgaar het, het sekere families "ryker" as ander geword. Families en verwante groepe het in meer permanente nedersettings begin woon wat hulle dan as hulle eiendom beskou het. Hoe ryker en groter die familiegroep was, hoe groter die grondgebied wat hulle kon verdedig. Dit het ook 'n invloed op die huwelik gehad, want soos ongelykheid in gemeenskappe na vore gekom het, het die definisie van aanvaarbare huwelike verander.

Die algemene ontwikkeling waarvan Coontz (2006) in haar boek praat, stem interessant genoeg baie ooreen met die ontwikkeling in Israel se geskiedenis.

Malina (1981:105-116) toon 'n duidelike verandering in doel en strategieë van huwelike aan soos die omstandighede in die antieke Israel verander het. In die patriargale periode was die huwelikstrategie *versoenend*. Volgens Van Eck (2007a:93) is 'n versoenende huwelikstrategie waar vaders hulle dogters in die huwelik uitgee so na aan die kernfamilie van die patriarg as wat die reëls ten opsigte van bloedskande dit toelaat. Malina beklemtoon die belangrike plek van die patriarg in so 'n huwelikstrategie en die siening dat vroue besittings is om tot die man se voordeel te gebruik:

We may characterize the patriarchal period as symbolized by the family, as sacred or holy family chosen by God and consisting of the patriarch and his offspring. The patriarch heads the family, with worship centered in the family and with norms governing social interaction deriving from family custom. Inheritance was patrilineal, and residence after marriage is normally patrilocal.

(Malina 1981:106)

In die (pre-eksiliese) Israelitiese periode was die huwelikstrategie meestal *aggressief*. Dit het beteken dat vaders steeds vir hulle dogters mans gekies het wat reeds deel van die familie was, maar die verskil lê daarin dat seuns met nie-familieede en selfs vreemde vroue getrou het met die voorbehoud dat die seun en sy vrou na die huwelik deel van die huishouding van die vader moes word (Van Eck 2007a:95). So het die vader skoonseuns bygekry, (en kleinkinders) asook skoondogters (en kleinkinders). Dit het vir die volk Israel die groei in getalle, politieke mag ingehou en eer aan die patriarg gegee.

In die Joodse periode was die tipiese huwelikstrategie *verdedigend* van aard. Die rede daarvoor is volgens Van Eck (2007a:97) dat die Jode na die terugkeer uit die ballingskap sekere nuwe simbole ontwikkel het. Priesterlike reinheidskodes het bepaal dat daar 'n duidelik lyn getrek is tussen Jode en nie-Jode en Joodse mans moes dus huwelike met nie-Joodse vrouens verbreek en met Joodse vrouens trou om die heilige volk se suiwerheid te beskerm.

Coontz (2006:45) sê dat, waar die huwelik eers 'n manier was om die getalmense wat saamwerk tot die voordeel van die groep te vermeerder, dit later verander het na 'n manier vir invloedryke familiegroepe om mense en eiendom vir hulself bymekaar te maak. Dit sien ons ook raak in die lewe van die patriarge in die Ou Testament. Aangesien hulle nie meer totaal nomadies was nie, was die doel van die huwelik in die patriargale tyd ook endogamies²⁵ (Van Eck 2007:93). Families was na binne gerig om hulle eie invloed te vermeerder. Tog is daar volgens Van Eck (2007:93) ook voorbeelde van eksogamie²⁶ in hierdie tyd, maar uiteindelik het beide hierdie huwelikstrategieë dieselfde doel: vir ekonomiese voordeel of politieke beskerming. In die geval van eksogamie was die rede meestal polities van aard – dogters is in huwelike uitgegee aan individue met hoër status, al was hulle nie aan mekaar verwant nie, want so kon die familie van die dogter politieke voordeel uit die verwantskap trek. Die redes vir die ontstaan van poligamie was naas kinderloosheid van die eerste vrou, hoofsaaklik ook ekonomies en polities van aard. Families kon hulle invloed en rykdom vermeerder deur met vroue van ander invloedryke families te trou. Dit sien ons duidelik in die aggressiewe strategie van die Israelitiese periode: Buiten die feit dat dogters steeds uitgegee is aan manspersone so naby aan die vader van die dogter as moontlik, en seuns met nie-familielede se dogters getrou het, is daar in oorlogstye na 'n oorwinning ook byvroue by die vyand geneem (Van Eck 2007:95-96). Die defensiewe huwelikstrategie wat in die Joodse tydperk na vore gekom het en waarvan Malina (1981:105-116) en Van Eck (2007:96-98) praat sal in die volgende afdeling in meer detail bespreek word omdat dit hoofsaaklik die agtergrond van die Nuwe Testamentiese verstaan van die huwelik vorm.

Soos die huwelik die primêre oordragmiddel van status en eiendom geword het, is daar meer beperkings op die gedrag van mans en vroue geplaas. Alice

²⁵ Endogamie is volgens Van Eck (2007:93) die voorkeur om dogters in terme van huweliksmaats so naby as moontlik aan die familielyn van die vader uit te gee, in soverre dit nie bloedskande sou beteken nie.

²⁶ Eksogamie is wanneer daar geen beperking teenoor die uitgee van 'n dogter aan 'n manlike huweliksmaat was nie (kyk Malina 1981:98, 105).

Schlegel (1991:719-34) het in 1991 'n kruis-kulturele studie van verskillende antieke gemeenskappe gedoen oor hoe waardevol maagdelikheid voor die sluiting van 'n huwelik was. Haar bevindinge het getoon dat maagdelikheid 'n belangriker rol gespeel het vir die aanstaande skoonfamilie wanneer die uitruil van eiendom 'n faktor was. Waar geen eiendom uitgeruil is met 'n huwelik nie, het die maagdelikheid van die bruid eintlik geen rol gespeel nie.

Karen Lang (1999:44) is van mening dat die feit dat vroue kinders in die wêreld kon bring wat dalk nie van 'n "suiwer bloedlyn" afkomstig was nie, veroorsaak het dat hulle strenger behandel is. Vroue kon "foreign interest" deur buite-egtelike verhoudings of voorhuwelikse seks in 'n familie inbring en daarom is swaar strawwe opgelê vir vroue wat hulle aan sulke gedrag skuldig gemaak het. Alhoewel Duling (2003:16) van mening is dat die uitvinding van die ploeg groot landboukundige vooruitgang tot gevolg gehad het, is sekere paleontoloë van mening dat hierdie uitvindsel ook vroue se landboukundige bruikbaarheid verminder het en sodoende vroue se ekonomiese waarde laat afneem het.²⁷

In die hoër stande van baie gemeenskappe het sommige families begin om hulle rykdom ten toon te stel deur "...adopting standards of beauty or behaviour that effectively hobbled women" (Coontz 2006:47). Die gebruike waar vroue byvoorbeeld tot sekere dele van die huis beperk was, lang vingernaels gegroei het, en sluiers gedra het, het gedien as tekens dat die vroue nie nodig gehad het om self te werk of uit die huis te gaan nie, omdat slawe die werk kon doen en dat die vroue se liggame suiwer was. Dit was nie altyd in die geskiedenis die geval nie: Volgens De Vaux (1991:30) het jong vroue baie vryheid gehad, ook in die antieke Israel. Vroue se liggame is egter mettertyd beskou as die eiendom van hulle vaders en mans. Confucius het onder andere 'n vrou gedefinieer as "...someone who submits to other.." en volgens hierdie filosofie moes vroue aan die volgende drie reëls gehoorsaam wees: "...while at home she obeys her father, after marriage she obeys her husband, after he dies, she obeys her son" (Ebrey 1993:45, 50). Mans is

²⁷ Vir verdere inligting sien Huber, J 1999. Comparative gender stratification, in Janet Chafetz (ed), *Handbook of the sociology of gender*. New York:Kluwer.

egter ook beperk in die opsig dat hulle moes kompeteer vir die goedkeuring van die vrou se vader. Mans moes dikwels 'n bruidsprys betaal, maar soos die vrou se landboukundige waarde afgeneem het, was die bruidskat wat 'n vrou saam met haar na haar nuwe familie moes neem, meer algemeen (Coontz 2006:47).

In die tyd van antieke Israel was die gebruik dat die bruidegom 'n *mohar*²⁸ aan die bruid se vader moes betaal, afhangende van haar status en waarde. Daar was egter verskille tussen die huwelike van die laer sosiale en die hoër stande:

The lower and middle classes made decisions about marriage and divorce according to criteria different from those used by the upper classes. But in neither case were these decisions likely to be based primarily on love and sexual attraction. For thousands of years, beginning in the earliest civilisations, the economic functions of marriage were far more important to the middle and lower classes than were its personal satisfactions, while among the upper classes, the political functions of marriage took first place.

(Coontz 2006:69)

Noudat daar gekyk is na 'n basiese ontwikkeling van die huwelik in die geskiedenis, gaan daar verder in die besonder gefokus word op die huwelikstrategieë wat 'n direkte invloed op die Nuwe Testamentiese siening van die huwelik gehad het.

3.2 Westers-Mediterreense (Grieks-Romeinse) en Oosters-Mediterreense (Israelitiese) invloede

Die politieke funksie wat die huwelik vervul het, het baie struwelinge onder die aristokrasie veroorsaak. Om hierdie binnevegte te bekamp het die

²⁸ Vir verdere inligting oor die gebruike van 'n bruidsprys en bruidskat, kyk Coontz, S J 2006. *Marriage, a history: How love conquered marriage*, 45-69. New York: Penguin Books; Instone-Brewer D 2002. *Divorce and remarriage in the Bible: The social and literary context*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing, 23-24, 80-86; De Vaux, R 1991. *Ancient Israel: Its life and institutions*, 26-38. London: Darton, Longman & Todd.

Griekse in die sesde en vyfde eeu v C begin met die eerste eksperiment van demokrasie: "Athenian Reformers promoted civil laws, abstract principles of justice, and norms of patriotism that could supplant the narrow obligations of blood ties and personal alliances" (Coontz 2006:72). Dit het egter nie die regte en sosiale status van vroue verander nie. Vroue van Griekeland was te alle tye onder die voogdskap van 'n man en moes so ver moontlik binneshuis gebly het. In hierdie tydperk en kultuur was ware liefde nie belangrik in 'n huwelik nie. Homoseksuele verhoudings tussen 'n volwasse man en 'n heelwat jonger man of seun is nie net gesien as aanvaarbaar nie, maar 'n uitdrukking van "ware" liefde en ook 'n manier vir jonger mans om opgelei te word in morele waardes en politiek (Cantarella 1981:46).

Volgens Cantarella (2002:xi) het die status van vroue in Athene 'n rol gespeel in die ontwikkeling van pederastie.²⁹ Omdat die kultuur bepaal het dat vroue net een rol gehad het, naamlik voortplanting, het hulle geen rol in die opvoeding van hulle eie seuns gehad nie, omdat hulle self ook geen formele opleiding kon kry nie. Mans het seuns onderrig en van die kultuur en politiek van die dag geleer. "In Athens, homosexuality ...held an important position in the moral and political formation of young men, who learned from their adult lovers the virtues of a citizen" (Cantarella 2002:xvi). Later in Rome kon vroue egter opleiding ontvang en kon hulle saam met mans 'n rol in hul kinders se opvoeding speel. Volgens die *Dictionary of New Testament Background* (2000) is Griekse vroue dikwels geklassifiseer volgens hulle seksuele funksie: "courtesans for companionship, concubines for the daily pleasure of the master of the house and wives to bear legitimate children and keep the house."

Gedurende die vierde eeu v C het Athene se invloed getaan, maar die Griekse filosofie, literatuur en politieke teorie het oorleef om die Westerse samelewing te beïnvloed, en is veral deur die Romeine oorgedra. Rome was tot 31 v C 'n republiek en is regeer deur 'n senaat wat uit 'n groep aristokrate

²⁹ Pederastie verwys hoofsaaklik na die aanvaarbare praktyk in die antieke Griekse kultuur waar ouer mans seksuele verhoudings met jong seuns gehad het. Vir meer inligting, kyk Cantarella, E 1991. *Bisexuality and the Ancient World*. Second Edition. London: Yale Nota Bene.

bestaan het. Rome se inisiatief in groot projekte soos die bou van paaie en brûe, asook hulle reuse weermag het gemaak dat die belangrikheid van die sentrale regering meer was as individuele invloedrykes. In die samelewing van die Romeinse Republiek, anders as die Griekse gemeenskap het vroue meer vryheid gehad. Die sentrale doel van die huwelik was egter steeds prokreasie. Dis interessant en eintlik ontstellend dat die Romeine geglo het kinders word in die wêreld gebring “...for the sake of the family and were allowed to live only with the father’s permission” (Coontz 2006:78-79). Homoseksualiteit (alhoewel dit ’n definisie is wat eers in die moderne tyd ontstaan het) was ook in Rome aan die orde van die dag. Hier het dit egter nie primêr gegaan oor geslag nie, maar die aktiewe of passiewe rol wat die party in die seksuele verhouding gehad het. Die passiewe rolspeler in die seksuele daad moes onder geen omstandighede ’n Romeinse man gewees het nie. Net vroue en slawe kon hierdie rol vervul, en moes dit ook doen om die viriliteit en dominansie van die man ten toon te stel (Cantarella 2002:xviii).

Rome kon letterlik ’n patriargale gemeenskap genoem word omdat alle mag die eiendom van die oudste manlike lid van die uitgebreide familie was (Bradley 1991). Die *paterfamilias*³⁰ is nie gesien as deel van die familie nie, maar die een wat oor die familie regeer het en die reëls wat vir die res van die familie gegeld het, was nie op hom van toepassing nie. ’n Huwelik was vir die Romeine nie so ’n streng formele instelling soos vroeër nie, daar was geen formaliteit nodig om ’n huwelik tussen twee gemagtigde persone te wettig nie. Die moderne onderskeid tussen saamwoon en huwelik was in daardie tyd onbekend. Die verskil tussen die huwelik en “concubinage” was totaal gebaseer op die “intent” van die twee betrokke partye. Die skrywer-filosof, Quintilianus (35-95 n C) het die tradisionele wetlike uitgangspunt soos volg opgesom: “There is no obstacle to marriage being valid by reason of the will of those who come together, even though a contract has not been ratified.”

³⁰ Die *paterfamilias* was die oudste manlike lid van die familie, en seuns en dogters, asook hulle seuns en dogters is deur die *paterfamilias* regeer totdat hy gesterf het. Die *familia* was nie net bloedfamilie nie, maar het almal wat aan die huishouding verbind was ingesluit, dus ook slawe en vrygemaakte slawe wat nog die familienaam behou het (vgl Dixon, S 1992. *The Roman family*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press; Bradley, K R 1991. *Discovering the Roman family: Studies in Roman social history*. New York: Oxford University Press).

Hy voeg dan ook by “...it is useless to seal a contract if it turns out that the will to marriage did not exist” (Ant 1993:34). So ook was egskeiding gebaseer op die individu se subjektiewe intensie. In die laat-Romeinse Republiek kon beide die vrou of man ’n egskeiding inisieer deur die ander party bloot formeel in kennis te stel. Dit was nie eers nodig om enige rede te verskaf nie (Instone-Brewer 2002:73)!

In die regering van Augustus (27 v C -14 n C), wat die eerste keiser van die Romeinse Ryk was, is die reëls egter strenger gemaak deurdat sewe getuies nodig was om ’n egskeiding geldig te maak. Augustus, ten spyte van sy eie twyfelagtige morele lewe, was bekend daarvoor dat hy een van die eerste leiers in die geskiedenis was wat met ’n “promarriage campaign”³¹ begin het. In die Romeinse tydperk het mans van die hoër stande gewoonlik in die huwelik getree in hul laat twintigerjare en selfs vroeë dertigerjare, terwyl vroue in hul tienerjare getrou het. Coontz (2006:82) is egter van mening dat: “Despite the big age difference in most married couples and the strong patriarchal bent of Roman families, Roman men tended to be more companionable with their wives and more affectionate with their daughters than Greek men were.”

Paul Veyne (1978:33-49) meen dat die Romeinse heersende klas in die eerste en tweede eeue na Christus ’n groot verandering ondergaan het. Die redes wat hy daarvoor gee, is tweeledig en hy noem dit aan die een kant ’n beweging van ’n “competitive aristocracy” na ’n “aristocracy of service” en aan die ander kant ’n beweging na “reactive self-repression” by die laer stande. Eersgenoemde beweging is veroorsaak deur die feit dat “...the heads of different family groups became in substance servants of the prince” (Cantarella 2002:187). Met ander woorde, goeie verhoudings met ander families met soortgelyke status was nou van uiterste belang, omdat almal afhanklik was van die sentrale regering en dominerende optredes kon eerder tot struweling lei en nie meer ’n persoon se status verhoog het nie. Respek

³¹ Vergelyk Coontz, S J 2006. *Marriage, a history: How love conquered marriage*, 82-84. New York:Penguin Books; Instone-Brewer D 2002. *Divorce and remarriage in the Bible:The social and literary context*, 72-74. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing.

het 'n belangriker rol begin speel as om dominansie te toon. Die laer stande van die samelewing het weer eer in die oë van die heersende klas verkry deur hulleself in te perk en morele kodes te ontwikkel. Die laer stande se goeie en nederige gedrag het vir hulle respek en ander sekondêre voordele ingehou by die aristokrasie.

Die hele idee rondom dominansie het dus verander: "Roman sexual morality had changed from bisexuality, based on aggressive gratification, into heterosexuality based on reproduction" (Cantarella 2002:188). Dominante seksuele gedrag om jou mag ten toon te stel en ander te onderdruk, maak dus nou plek vir noodsaaklike diens aan die gemeenskap om kinders voort te bring wat vir jou eer kon inhou. Veyne meen verder dat hierdie beweging van dominansie na dienslewering 'n natuurlike ontwikkeling was binne die gemeenskap en dat die Christelike morele waardes hierby aangesluit het.

Die filosofieë van die tyd het verseker ook 'n rol gespeel in die meer negatiewe beskouing van seksualiteit wat 'n mens ook in die vroeg Christelike ontwikkeling sien. Volgens Duling (2003:26) het die Platonistiese filosofie van dualisme van die standpunt uitgegaan dat die materiële, vleeslike liggaam, die hemelse onverganklike siel gevange hou. Daarom sou die ware mens sy liggaam en emosies (dus ook seksuele drange) beheer sodat die siel bevry kon word. Die Stoïsynse filosofie het geleer dat mense hul drange moet beheer en hulle seksualiteit op prokreasie te fokus, en dit het ook gemaak dat die Christelike waardes makliker aanvaar is in daardie samelewing. Hierdie filosofie het geleer dat die gees oor die vlees moes heers, daarom was seksualiteit net vir voortplanting en is homoseksualiteit dus outomaties veroordeel (vgl Cantarella 2002:188; Duling 2003:28). Baie van hierdie filosofieë het weer die Christendom beïnvloed. Volgens Cantarella (2002:190) was dit ook nie die enigste filosofieë van die tydperk wat 'n negatiewe of dan versigtige siening van seksuele aangetrokkenheid gehad het nie:

It may be added that, for different reasons sexual desire was regarded with suspicion also by Epicureans, the Cynics and the Stoics.... Epicurus believed that the wise man should not marry,

except in special circumstances. He also believed that pleasure is not sensuality: sexual relations do not make life happy. And the Epicurean school also had some followers in Rome. Lucretius, his most famous disciple, went so far as to say that desire was a disease which sexual relations could not cure, and that “the wise man should avoid this folly, which prevents us from achieving serenity.”

(Cantarrella 2002:190)

Rouselle (1988) beweer dat seksuele omgang in die eerste en tweede eeue na Christus, veral in die Grieks-Romeinse wêreld as gevolg van mediese redes negatief bejeën is. Seksuele omgang is beskou as swak vir die gesondheid: om weer fisiese fiksheid te verkry was daar niks beter as om jou te weerhou van seksuele omgang nie. In uiterste gevalle is elke uitlating van semen as skadelik en gevaarlik beskou, en daar is geglo dat dit simptome soos rusteloosheid, moegheid en ongemak veroorsaak het. Mans wat hulle seksuele drange kon beheer, is gesien as groter en sterker as hulle tydgenote wat dit nie kon regkry nie (Cantarella 2002:189).

Die Stoïsyn, Seneca, het verklaar dat 'n man sy vrou met gematigdheid moet liefhê en nie met passie nie. Hy moet sy drange beheer en nie maklik tot omgang verlei word nie. In hierdie tydsgees en filosofiese denke is dit verstaanbaar dat Cantarella beweer dat die stelling waar is: Christene het nie die wêreld asketies³² gemaak nie, maar die wêreld in die tyd van die Vroeg-Christendom het aan die Christelike godsdienste asketiese trekke gegee.

Volgens Coontz (2006:85-86) het die vroeg Christendom, anders as Judaïsme, die benadering gehad dat die koninkryk van God naby was en dat mense dus wêreldse bande moes breek om voor te berei vir die koms van die

³² Askese is die praktyk waar mense hulleself om verskillende redes weerhou van wêreldse plesier. Dit kan 'n verskeidenheid vorms aanneem: vanaf 'n tydelike weerhouding van dinge soos seksuele omgang, tot uiterste selfpyninging en isolasie. Dit is ook 'n praktyk wat in verskillende godsdienste na vore kom. Om jou liggaam en wêreldse drange in die Romeinse wêreld te beheer het dus aangesluit by die Christelike waardes wat in dieselfde tyd na vore gekom het (vgl Cantarella, E 1991. *Bisexuality and the ancient world*, 198-191. Second Edition. London: Yale Nota Bene; Instone-Brewer D 2002. *Divorce and remarriage in the Bible: The social and literary context*, 242-244, 245, 247, 257. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing.

koninkryk. Baie Christene het geglo dat die huwelik en seksualiteit selfbeheersing ondermyn het, wat nodig was om geestelike redding te verkry. Dit het afgewyk van die Joodse en Ou-Testamentiese weergawe dat die huwelik onder andere 'n goddelike gebod is en dat seksualiteit binne die huwelik gevier is. Die Talmoed het geleer dat leermeesters van die Torah eers moes trou voordat hulle op hul studiereise kon gaan “...for one who is not married will be possessed the day long with sexual thoughts” (Satlow 2001:131-161). Alhoewel daar Joodse leermeesters was wat nie getrou het nie omdat hulle die Torah wou bestudeer, was dit gewoonlik nie praktyk nie. Daar is van alle Jode verwag om te trou en kinders te hê omdat dit gesien is as 'n goddelike opdrag: “wees vrugbaar” (Gen 1:28). Die hoofdoel van die huwelik was dus ook in hierdie geval prokreasie.

Hier wil ek kortliks verwys na die derde periode in die ontwikkeling van die Israelitiese en Joodse huwelikstrategieë, wat Van Eck (2007:96) die defensiewe strategie noem. Na die terugkeer van die Jode uit ballingskap, het die onderskeid tussen rein en onrein al hoe skerper geraak en het dit ook 'n invloed gehad op die doel van die huwelik. Die huwelik moes nou begin om die reinheid en “heiligheid” van die Israel as volk te beskerm. Daar is duidelike grense tussen “ons” (Israeliete) en “hulle” (nie-Israeliete) getrek. Die getalle van die volk moes steeds soos in die Israelitiese tydperk (kyk vorige afdeling oor aggressiewe strategie) uitgebrei word, maar die strategie het nie meer heidense vroue ingesluit nie, want dit het die “heilige saad” gekontamineer. Van Eck (2007:97) noem hier die voorbeeld uit Maleagi waar daar van manlike ballinge verwag is om huwelike wat met nie-Israeliete aangegaan is, te verbreek, en met Israelitiese vroue te trou.

Die ontwikkeling van die Israelitiese kultuur in die intertestamentêre periode het beslis ook 'n invloed gehad op die verstaan van die huwelik in die Nuwe Testament en vroeg-Christelike gemeenskappe.

In the intertestamental period there were various changes that increased both the rights of women and the security of marriages within Judaism. Women who were divorced without good cause

had a guarantee that their dowry would be returned to them, so that they had some degree of financial independence. Polygamy and divorce were starting to be criticized. Outside Judaism, in the Greco-Roman world, divorce became easier to initiate by both men and women, and this began to affect Diaspora Jews.

(Instone-Brewer 2002:59)

Volgens Epstein³³ se lys van Ou-Testamentiese tekste oor poligamie,³⁴ het die Mosaïese wet wel poligamie toegelaat, maar nêrens word dit werklik aangemoedig nie, en baie van Epstein se gelyste tekste stel monogamie steeds as die ideaal. In die Ou Testament is poligamie, soos reeds genoem, meestal geassosieer met kinderloosheid en het dit met baie probleme gepaardgegaan. Poligamie is egter eers in die elfde eeu n C formeel in die Judaïsme verbied, alhoewel dit volgens Instone-Brewer (2002:61) heel waarskynlik reeds lank voor dit in praktyk opgehou het.

In die Israelitiese kultuur was dit die gebruik dat meisies net voor puberteit (ongeveer twaalf en 'n half jaar) verloof is, maar swangerskap moes eers na die ouderdom van twaalf plaasvind. Agtien jaar was ook nog 'n aanvaarbare ouderdom vir die huwelik, maar wanneer iemand twintig jaar oud geword het die Jode geglo dat dit onaanvaarbaar voor God was, en daarom is hierdie voorskrifte so nou as moontlik nagevolg (Okorie 1996:64). Die pa van 'n Israelitiese meisie het absolute beheer oor haar gehad totdat sy 'n volwassene geword het. Hy kon haar aan iemand belooft sonder haar toestemming en selfs teen haar sin en sy kon nie die huwelik weier nie. Net soos 'n ongetroude meisie onder die outoriteit van haar pa was, so was die getroude vrou onder die beheer van haar man. Volgens die dekalog is die vrou gelys as een van die man se besittings, saam met die slawe, die beeste en donkies.

³³ Kyk Epstein se lys in Epstein, LM 1942. *Marriage laws in the Bible and Talmud*, p 4. Harvard Semitic Series. Cambridge: Harvard University Press.

³⁴ Poligamie is die praktyk waar een man met meer as een vrou kon trou. Vir verdere verwysing na hierdie praktyke in die geskiedenis, sien Instone-Brewer D 2002. *Divorce and remarriage in the Bible: The social and literary context*, 59-72. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing; Coontz, S J 2006. *Marriage, a history: How love conquered marriage*, 10, 26, 60, 243, 274.

Relatiewe gelykheid tussen mans en vroue het egter geleidelik in die inter-testamentêre tyd in die Joodse godsdiens na vore gekom, in soverre die wet van Moses dit toegelaat het. Hier kan byvoorbeeld genoem word dat dit steeds net die man was wat van 'n vrou kon skei en nie anders om nie, maar die rabbynse hof het begin om mans te dwing om 'n brief van egskeiding te gee wanneer die vrou 'n egskeiding wou hê (Instone-Brewer 2002:80). Simeon ben Shetah het in die eerste eeu v C probeer om egskeidings, wat al hoe meer algemeen geword het, te bekamp deur egskeiding duurder te maak en huwelike goedkoper.

Simeon ben Shetah allowed a groom to forgo paying the money that was formerly paid to a bride's father, but the groom became personally liable for paying this money if he divorced his wife. The role of the *ketubah* or marriage contract became so tied up with recording the goods and money that comprised this payment that the payment itself came to be called *ketubah*. The purpose of this change was to discourage divorces, which were becoming too common.

(Instone-Brewer 2002:82)

Instone-Brewer is egter steeds van mening, dat, ten spyte van Ben Shetah se pogings om egskeidings te bekamp, dit al hoe meer algemeen geraak het omdat mans en vroue nou albei op 'n egskeiding kon aandring en vroue meer finansiële sekuriteit na 'n egskeiding gehad het.

Volgens die rabbynse wette van die tyd was die gronde vir 'n egskeiding: "... childlessness, material neglect, emotional neglect, and unfaithfulness" (Instone-Brewer 2002:85). Kinderloosheid was 'n aanvaarbare rede vir egskeiding, maar dit is nie afgedwing nie. Vroue is gestraf of van geskei as hulle ontrou aan hulle mans was, maar mans kon tegnies ontrou aan hulle vrouens wees, solank hulle nie 'n getroude vrou of 'n vrou wat aan 'n man beloof is neem nie, want dan het hulle 'n ander man se eiendom beskadig. (vgl De Vaux 1991:37). Hertrou is as aanvaarbaar beskou, behalwe wanneer

die egskeiding ongeldig was – dan is dit gesien as egskeuring. Die groot probleem aangaande die huwelik en egskeuring waarvan ons ook in Jesus se twisgesprekke met die Fariseërs en Skrifgeleerdes lees, het gekom oor die interpretasie van die teks uit Deuteronomium 24:1. Die Hillelitiese interpretasie van die teks dat 'n mens kon skei vir “enige rede” het gou die norm vir egskeuring van meeste Israeliete geword (Instone-Brewer 2002:85).

Seksuele intimiteit was beskou as noodsaaklik binne die Israelitiese huwelik, en vir Israelitiese mans, soms buite die huwelik, om van hulle drange ontslae te raak. Daar was spesifieke reëls in die Israelitiese kultuur oor hoe lank mans huweliksregte van hul vrouens kon weerhou. Mans en vroue moes boetes betaal as 'n regter besluit het dat seksuele intimiteit vir te lank geweier is. Volgens Instone-Brewer (2002:107) kon mans egter nie hulle vrouens tot seksuele intimiteit dwing nie, en ook nie anders om nie; verkragting binne die huwelik is as onwettig beskou. Homoseksuele intimiteit tussen mans en masturbasie is as sonde beskou omdat dit hier gegaan het oor die mors van semen, wat vir prokreasie gebruik moes word (Cantarrella 2002:202). Volgens Cantarella was die beskouing van heteroseksuele omgang by die Jode in die intertestamentêre tyd baie oper as die beskouing van die vroegste Christene. Volgens haar was 'n bruid se maagdelikheid belangrik, maar is voorhuwelikse seks nie totaal verbied nie, en omgang is selfs met borsvoeding en swangerskap toegelaat. “With proviso that all sexual intercourse should end up with the semen being deposited in the womb, one can basically state that sexuality in the Jewish world was not only tolerated, but recognized” (Cantarrella 2002:208).

Die siening van die antieke Israel dat die liggaam 'n geheel is met grense wat nie oorgesteek moet word nie, het ook 'n invloed op Joodse intimiteit en seksualiteit gehad. Vloeistowwe het binne die liggaam gehoor, en wanneer dit na buite gekom het, het dit 'n persoon onrein gemaak. Vloeistowwe wat egter met omgang gepaard gegaan het, het binne die liggaam en die eenheid van twee liggame gebly en daar is heelwat minder reinheidsrituele wat daarna moes plaasvind (Berquist 2002:58-59).

Ons moet egter in gedagte hou dat die Jode in die Intertestamentêre periode uiters wyd verspreid was en verskillende groepe en sektes gevorm het. Daar was Joodse groepe soos by Qumran, wat seksuele asketisme beoefen het, maar dit was nie die norm van meeste Joodse gemeenskappe nie. Volgens Berger (in Broyde & Ausubel 2005:6-8) het ondertrouery die norm van meeste Israeliete in die laat antieke tyd geword, en was die monogame, patriargale huwelik waarbinne seksuele omgang vir prokreasie en noodsaaklike verligting van drange was, die mees bekende huweliksvorm. Die instelling van die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, volgens Van Eck (2007:104) kan soos volg opgesom word: “n Man en vrou se ‘eenwording’ was die simbool van eenwording van twee families met die oog op politieke, ekonomiese voordeel en die verhoging van eer en status.” Die huwelik is deur twee families gereël en wanneer die huwelik voltrek is, is die vrou ingebed in die eer van haar man. Ons kan egter nie hierdie opsomming oor die huwelik simplisties beskou nie, want, soos Osiek (2008:336) tereg in haar artikel, “Women, honour and context in Mediterranean antiquity”, sê, was en is die Mediterreense kulture kompleks met baie variasies en uitsonderings. Om aan te sluit by my opmerking aan die begin van die hoofstuk: dit is nodig om hierdie verskeidenheid raak te sien sodat ons nie verval in die denke dat die huwelik, intimiteit en seksualiteit deur die eeue min of meer dieselfde gebly het nie. Selfs in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was daar verskille en ’n verskeidenheid van sienings, het kulture mekaar kruis-beïnvloed en het die ontwikkeling voor die eerste eeu ook nog die ontwikkeling van daar af vorentoe bepaal.

3.3 Bevindings

Die volgende aspekte van die historiese ondersoek is vir die tema van hierdie studie belangrik:

- Die huwelik is ’n baie ou kulturele verskynsel wat lank voor die Christendom reeds bestaan het. Daar is verskillende vorme en interpretasies van die “huwelik” en dit het soveel ontwikkelinge deurgegaan, dat ons nie eintlik van “diè” huwelik kan praat nie. Ons kan hoogstens praat van verskeie huweliksvorme.

- Die huwelik het oorspronklik nie ontstaan as gevolg van liefde en seksuele aangetrokkenheid tussen twee persone nie. Die huwelik was vir baie eeue 'n informele en spontane ooreenkoms tussen families wat tot voordeel van die familiegroep was omdat dit die groep versterk en uitgebrei het. Eers later het dit meer formele en kontraktuele dimensies begin aanneem omdat dit begin verword het in 'n stel wetlike reëls wat beheer het hoe goedere, titels, en sosiale status aangegee word van geslag tot geslag.
- Die groeiende ongelykheid tussen “ryk” en “arm” groepe het 'n invloed op die huwelik gehad. Waar die huwelik eers 'n manier was om die getal mense wat saamwerk tot die voordeel van die groep te vermeerder, het dit begin verander na 'n manier vir invloedryke familiegroepe om mense en eiendom vir hulself bymekaar te maak. Soos die huwelik die primêre oordragmiddel van status en eiendom geword het, is daar meer beperkings op die gedrag van mans en vroue geplaas.
- Maagdelikheid het 'n belangriker rol gespeel vir die aanstaande skoonfamilie wanneer die uitruil van eiendom 'n faktor was. Die verkryging van rykdom en status het effektief van die vrou 'n besitting gemaak om uit te ruil en aansien ten toon te stel en daarom is vroue al hoe meer beperk om die besitting te beskerm. Mans is ook beperk in die opsig dat hulle moes kompeteer vir die goedkeuring van die vrou se vader.
- Huwelike tussen die ryker stande het begin verskil van die middel en laer sosiale stande. Vir die ryker en invloedryke families was die hoofdoel van die huwelik later meestal politieke van aard, terwyl die ekonomiese voordele meer belangrik was vir die laer stande. Liefde was nooit 'n primêre oorweging om te trou nie.

- Die ontwikkeling van die huwelik in die intertestamentêre tyd het 'n groot invloed gehad het op die denke van die Vroeg-Christene. In die Griekse tyd was die huwelik steeds 'n sosiale instelling om mag te verkry en het die vrou 'n baie beperkte lewe gehad. Alhoewel vroue in die Romeinse Ryk meer vryheid gehad het, was dit steeds 'n streng patriargale instelling. Die formele bevestiging van 'n huwelik was vir die Romeine nie belangrik nie en is bloot gebaseer op die intensie van die twee betrokke partye.
- Hartstog en liefde in die huwelik is in hierdie tydperk as negatief beskou omdat die doel van seks prokreasie was en verder eintlik as nadelig gesien is.
- Die filosofie van die tyd het ook die vroeg-Christelike huweliksbeskouing beïnvloed. Volgens die Platonistiese dualisme het die liggaam die siel gevange hou. Daarom moes die ware mens seksuele drange beheer sodat die siel bevry kon word. Die Stoïsynse filosofie het geleer dat mense hul drange moet beheer en hulle seksualiteit op prokreasie fokus. Dis waar ek meen die oorsprong van die asketiese trekke in die vroeg-Christendom vandaan kom. Omdat hulle die koninkryk baie gou verwag het, moes hulle voorberei vir God se koms en het hulle geglo dat die seksualiteit selfbeheersing ondermyn het.
- Hierdie asketiese houding het afgewyk van die Israelitiese kultuur soos wat dit aangetref word in die Ou-Testamentiese tradisies waar die huwelik 'n goddelike gebod is en seksualiteit binne die huwelik gevier is. Seksuele intimiteit was beskou as noodsaaklik binne die Israelitiese huwelik, en vir Israelitiese mans, soms buite die huwelik, om van hulle drange ontslae te raak. Die beskouing van heteroseksuele omgang by die Jode in die intertestamentêre tyd was baie oper as die beskouing van Vroeg-Christene. 'n Bruid se maagdelikheid was belangrik, maar voorhuwelikse seks nie totaal verbied nie.

- Die Israelitiese invloed op die Christelike beskouing van die huwelik moet egter nie onderskat word nie. Die pa van 'n Israelitiese meisie het steeds in die intertestamentêre tyd beheer oor haar gehad totdat sy 'n volwassene geword het en kon haar aan iemand beloof sonder haar toestemming en selfs teen haar sin. Die getroude vrou was onder die beheer van haar man. Israelitiese vroue het egter in hierdie tyd 'n bietjie meer vryheid gekry. Alhoewel die Hillelitiese interpretasie dat 'n man van sy vrou kon skei vir “enige rede” gou die norm vir egskeiding van meeste Jode geword het, en alhoewel vroue nie formeel 'n egskeiding kon inisier nie, kon hulle ook later begin aandring by 'n Rabbynse hof dat 'n man die egskeiding moes toestaan. Egskeidings het al hoe makliker en meer algemeen geraak.
- Daar het ook verskillende tradisies onder die Jode self ontwikkel omdat hulle in die Intertestamentêre periode wyd verspreid was en verskillende groepe en sektes gevorm het. Ondertrouery het egter die norm van meeste Jode in die laat antieke tyd geword, en die monogame, patriargale huwelik waarbinne seksuele omgang vir prokreasie en noodsaaklike verligting van drange was, was die mees bekende huweliksvorm.
- Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld kan kortliks beskryf word as 'n ooreenkoms waar twee families een word met die oog op politieke, ekonomiese voordeel en wanneer die huwelik voltrek is, is die vrou ingebed in die eer van haar man.

Al bogenoemde agtergrond het 'n invloed gehad op hoe die huwelik, intimiteit en seksualiteit in die tyd van die Nuwe Testament verstaan is. Kom ons gaan ondersoek dus nou die huwelik krities deur die lens van die Nuwe Testament en die Christusnarratief asook die Bybelse verwysings na die huwelik wat 'n invloed op die persepsies en uitsprake van geïnstitutionaliseerde kerke gehad het.

4. BYBELSE MODELLE VAN DIE HUWELIK

4.1 Nuwe-Testamentiese perspektiewe

In die eerste afdeling gaan daar gekyk word na spesifieke Nuwe-Testamentiese tekste wat uitsprake oor die huwelik en verwante temas maak het en hulle in konteks probeer verstaan soos die vroegste Christene dit sou interpreteer. Dit is hoofsaaklik die bron waarmee die geïnstitusioneerde kerk werk wanneer daar uitsprake oor die huwelik, intieme verhoudings en seksualiteit maak word en is daarom noodsaaklik vir hierdie studie. In die tweede afdeling sal na spesifieke Bybelse modelle vir die huwelik gekyk word wat 'n impak gehad het op kerklike uitsprake oor die huwelik.

Richard Burridge (2007:1) begin sy boek, *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament ethics*, met die uitspel van die probleem van Bybelverstaan: "Controversies about how to apply the Bible to moral issues and ethical debate have always raged throughout the history of the Christian church." Die Bybel, en veral die Nuwe Testament behandel etiese kwessies, maar hoe interpreteer 'n mens dit? Spesifiek met verwysing na die huwelik, intimiteit en seksualiteit, wat uiteraard etiese sake is, is daar baie teenstrydige uitsprake. Mense buite die kerk en selfs buite die Christelike godsdiens, beskou Jesus steeds as "a great moral teacher" (McGrath 1991:289). Ek wil ook graag by Jesus begin wanneer ons na morele riglyne soek, maar dis nie 'n maklike soektog nie. Die drievoudige kommunikasiemodel van *outeur – kommunikasie – ontvanger* het 'n invloed op die verstaan van die teks. Bo en behalwe dit beïnvloed die persepsie van die moderne leser ook nog die uitleg van die teks. Burridge (2007:22) noem dit "windows, mirrors and stained glass". Hy is van mening dat sommige histories-kritiese teoloë die evangelies sien as 'n soort venster waardeur moderne lesers en eksegete in kan kyk na dit wat agter die teks lê, naamlik die wêreld van die oorspronklike outeur. Hierdie vensters word dan gebruik in die soeke na die historiese Jesus asook die soeke na die konteks van die vroeë kerk deur die venster van die outeur.

Dit is egter baie moeilik, omdat ons nie seker is van wie presies hierdie tekste geskryf het, wanneer en vir wie dit geskryf is nie. Dit wat eksegete dus soms dink dat hulle agter die teks raaksien, kan eintlik bloot 'n refleksie wees van hulle eie persepsies en veronderstellings wat dan voor die teks weerkaats word. Dan is die teks nie werklik 'n venster om deur te kyk nie, maar bloot 'n refleksie van my perspektief. Met ander woorde, die teks kan ook soos 'n spieël gebruik word wat ons eie vooroordele aan hierdie kant van die teks aan die lig bring. BurrIDGE (2007:24) bring die derde perspektief na vore, naamlik dié van die gekleurde glasvensters. 'n Mens kan deur gekleurde glas raaksien wat aan die anderkant gebeur, maar dit word gekleur en selfs soms dof en onduidelik gemaak deur die glas waardeur jy kyk. Die uitbeelding in die loodglasvenster self is dus ook van belang. BurrIDGE soek ook nie na die gebeure *agter* die glas of die weerkaatsing van dit wat *voor* die glas of spieël is nie – hy wil gaan kyk na die beeld *in* die gekleurde glas self. Hierdie beeld in die glas vertel iets van hoe die outeur die hoofkarakter in die verhaal wil inkleur, waarop lê hy klem en wat hy weglaat. 'n Loodglaskunswerk word gewoonlik uiters gestileerd uitgebeeld omdat dit nie moontlik is om met so 'n beperkte medium besondere detail in te voeg nie. BurrIDGE bring myns insien hier 'n nuwe perspektief van die beeld in die glas na vore:

[F]irst and foremost, the gospels are narrative accounts written within the conventions of ancient biography, on a limited canvas, with some things included and others omitted, in order to bring out each evangelist's particular portrait of Jesus' ministry and teaching, his deeds and words, his life, death and resurrection. Therefore, every gospel passage or pericope is part of the evangelist's depiction of Jesus – and is to be interpreted that way. Christology is thus the biographical key to the gospel's hermeneutic.

(BurrIDGE 2007:25)

Ek glo dat hierdie beeld van die gekleurde glas wat BurrIDGE gebruik, juis nou aansluit by die tema van hierdie studie wat verband hou met die “lense” waardeur mense kyk. Die lens van die film op die huwelik kan ook infokus op sekere sake en ander uitlaat, dit kan 'n wasige onduidelike beeld vir die kyker

weergee, dit kan selfs die beeld verkleur en verwring! Dit is wat ons in die films kry. Tog wil die beeld van die film 'n sekere boodskap oordra deurdat ons uit die hoofkarakter se lewe iets moet leer. Die evangelies is in 'n sekere sin soos films wat oor Jesus gemaak is. Hierdie “films” gaan ook nie primêr oor etiese sake soos die huwelik, intimiteit en seksualiteit nie, maar deur na die groter beeld in die lens van die kamera van die outeur te gaan kyk, kan 'n mens iets van dit wat agter die lens is raaksien. Natuurlik gaan die beeld van Jesus en dit wat hy oor die huwelik gesê het ook gekleurd wees en soms verwronge, maar dit kan ons help om tog die hooftrekke raak te sien.

Burridge (2007:28-30) sien die evangelies deur die gekleurde glas van die genre van die antieke biografie. Daar is 'n paar kenmerke van hierdie genre wat ons in ag moet neem: in die eerste plek was dit nie die doel van so 'n biografie om etiese instruksies te gee nie. Die antieke biografieë het egter gewoonlik 'n aanverwante doel gehad, en dit was vir mense om die lewe van die persoon na te volg (*mimesis*), daarom word etiese kwessies wel aangeraak. Die tweede belangrike kenmerk is dat mense moes leer uit die *totaliteit* van die uitbeelding van die persoon se woorde en daede, sy voorbeeld, sy stories en optredes in die openbaar en in sy private lewe. Dertens het so 'n biografie gewoonlik nie die persoon se hele lewe probeer weergee nie, maar juis ingefokus op 'n spesifieke periode of periodes van die persoon se lewe wat sy karakter die beste weergegee het. Vierdens was daar gewoonlik gekonsentreer op 'n persoon se laaste dae en dood, om iets van die persoon se karakter in die grootste krisismoment van sy lewe weer te gee. Dit was gewoonlik dan in hierdie laaste dae of ure waar die ware les vir navolging gevind kan word. En dit is inderdaad wat ons in die evangelies vind.

Alles begin by Jesus – sonder Hom sou daar geen evangelie of kerk gewees het nie. Kom ons begin dus by Jesus en gaan kyk na die implikasies van sy woorde en daede vir die etiese kwessies rondom die huwelik, intieme verhoudings en seksualiteit.

Daar is hewige meningsverskille onder teoloë en wetenskaplikes oor wie die historiese Jesus nou eintlik was, en tog is daar sekere basiese feite oor Jesus waaroor daar in 'n mate van eenstemmigheid is. BurrIDGE (2007:38) lys dit soos volg:

- Jesus is to be interpreted in the light of his Jewish background, particularly in terms of restoration eschatology.
- He was involved with John the Baptist, and influenced by him, in his preaching of the kingdom of repentance.
- He then moved out on his own and was seen by many as a prophet with an itinerant ministry, gathering a group of followers, including women.
- He preached about and proclaimed the coming of the kingdom.
- He combined this mission of preaching and teaching with a ministry of healing and accepting people, especially those outside the normal social and religious groups.
- He provoked debate with various groups within Judaism, which led to growing opposition from several sources, which came to a head when he was involved in an incident in the temple at Jerusalem.
- He was arrested and put to death by the Roman authorities on a charge which included both political and religious elements as a kingly pretender or messianic claimant; crucifixion of the leader was a typical Roman response to trouble.
- Something happened different from that of other groups in that the death of the leader did not end it all; the claims of Jesus' resurrection from the dead led to the rapid growth of the early Christian communities within Judaism and eventually to the Gentile mission.

Die feit dat Jesus soveel klem plaas op die nabyheid van die koninkryk van God, en die dringendheid van die oproep tot 'n nuwe lewe het 'n impak op die

etiese implikasies van Jesus se woorde en daade. 'n Mens vind eintlik by Jesus 'n dialektiese spanning tussen eskatologie en etiek, veral die spanning tussen *reeds* en *nog nie*. Jesus se woorde en daade veronderstel 'n lewe asof die koninkryk reeds aangebreek het, asook 'n voorbereiding daarvoor, omdat daar besef word dat in God se volmaakte heerskappy, etiek nie nodig sal wees nie. Dit verander egter niks aan die feit dat Jesus se woorde en daade 'n reaksie vra nie. By Jesus gaan dit nie in die eerste plek om kennis, tradisie en wysheid, soos wat dikwels in die antieke wêreld die geval was nie, dit gaan oor 'n aktiewe verandering en dan hoofsaaklik 'n *alles* of *niks* verandering (sien Schrage 1982:46-52; Wright 1996:297-304). BurrIDGE stel dit soos volg: "Jesus' ethical teaching is not a separate body of moral instructions, but rather part of his preaching of the escatological in-breaking of the reign of God, which demands a total and immediate response from his hearers" (BurrIDGE 2007:48). Volgens Wright (1996:300) het Jesus sy volgelinge beskou as 'n gemeenskap in terme van die eskatologiese herstel van Israel. Dit gaan dus nie net oor 'n individuele reaksie nie, maar 'n gemeenskaplike en gesamentlike verandering van die eskatologiese gemeenskap.

Die dubbele liefdesgebod wat Jesus verbreed tot liefde vir jou naaste het hewige etiese implikasies. Piper (1979:171-172) kom, na 'n deeglike studie, tot die gevolgtrekking dat die historiese Jesus die basis is van die sentrale liefdesgebod van liefde vir die vyand wat in die sinoptiese evangelies en die eerste Christelike tradisies (Rom 12:14, 17-20; 1 Kor 4:12; 1 Tess 5:15; 1 Petr 3:9) na vore kom. Tesame hiermee kan ons Jesus se klem op vergifnis noem, asook op menslike behoeftes en deernis volgens God se oorspronklike plan wat Hy verkies bo die rituele en kultiese tradisies van die wet (Loader 2002:519). 'n Mens hoor tegelyk 'n verslapping en versterking van die wet in 'n eskatologiese konteks. Hierdie vreemde kombinasie word soos volg deur Lohse (1995:255-256) interpreteer:

Therefore, it is not the individual admonitions, for which the study of comparative religion can furnish ample parallel material, which gives us the distinctive foundation of ethical instructions in Jesus' teaching. Rather, the foundation is the radicalisation of the love

commandment, which Jesus extends to love for one's enemies. In the light of the in-breaking of the kingdom of God this love will clearly illuminate the signs of the incomprehensible mercy of God in the midst of this world.

Dit gaan dus nie oor individuele wette en reëls nie, maar 'n totale lewensveranderende reaksie op Jesus se verkondiging van die koninkryk van God en dit moet altyd verband hou met aanvaarding en liefde teenoor medesondaars. Dis die basis vir die vertrekpunt om Jesus se uitsprake oor die huwelik te verstaan. Jesus se streng maatreëls oor die huwelik en egskeiding van sy tyd, kan dus nie los gesien word van sy openheid teenoor en empatie met sondaarmense nie.

Van Eck (2007:482) lees die tekste wat verband hou met die huwelik deur 'n sosiaalwetenskaplike lens om te probeer onderskei tussen kultuur en evangelie. Hy fokus ook soos Burrige op die Jesus-saak wat soos 'n *kanon agter die kanon* is. Hy is van mening dat die vroeë Jesusbeweging inherent anti-hiërargies, nie-seksisties en inklusief van aard was en dat latere ontwikkelings soos in die evangelies en by Paulus soms 'n vervreemding van die Jesus-saak is.

Soos Burrige aangetoon het, was Jesus se primêre doel nie om ewiggeldende etiese uitsprake te maak nie, daarom kry ons eintlik maar min tekste in die Nuwe Testament wat spesifiek oor die huwelik en intieme verhoudings handel. Ek gaan egter nou voortgaan deur na van daardie tekste te verwys. Die meeste van die Nuwe-Testamentiese tekste oor die huwelik hou verband met egskeiding en hertrou en op grond daarvan kan sekere afleidings gemaak word. Kom ons gaan kyk nou na die tekste wat uitsprake maak oor hierdie onderwerpe. Dit word gevind in beide die sinoptiese evangelies en by Paulus.

In Markus 10:2-10 (NAV), vind ons die volgende verwysing na die huwelik en egskeiding:

²Daar het ook Fariseërs gekom, en om Hom op die proef te stel, het hulle Hom gevra: “Mag ’n man van sy vrou skei?”

³Hy het daarop vir hulle gevra: “Wat het Moses julle beveel?”

⁴“Moses het toegelaat dat iemand ’n skeibrief opstel en skei,” het hulle geantwoord. ⁵Toe sê Jesus vir hulle: “Dit is oor die hardheid van julle harte dat hy hierdie bepaling vir julle gemaak het. ⁶Maar van die begin af, van die skepping af, ‘het God hulle man en vrou gemaak.’ ⁷‘Daarom sal ’n man sy vader en moeder verlaat en saam met sy vrou lewe, ⁸en hulle twee sal een wees,’ sodat hulle nie meer twee is nie, maar een. ⁹Wat God dan saamgevoeg het, mag ’n mens nie skei nie.” ¹⁰In die huis het die dissipels Hom weer hieroor uitgevra. ¹¹Hy sê toe vir hulle: “Elkeen wat van sy vrou skei en met ’n ander een trou, pleeg egbreuk teen sy vrou. ¹²En as ’n vrou van haar man skei en met ’n ander een trou, pleeg sy egbreuk.”

In die weergawes van Matteus, maak Jesus wel 'n toewyding:

³Daar was Fariseërs wat Hom op die proef wou stel, en hulle kom toe by Hom met die vraag: “Mag ’n man sommer oor enige ding van sy vrou skei?”

⁴Hy het hulle geantwoord: “Het julle nie gelees dat die Skepper hulle van die begin af man en vrou gemaak het nie? ⁵Daarby het Hy gesê: ‘Daarom sal ’n man sy vader en moeder verlaat en saam met sy vrou lewe en hulle twee sal een wees.’ ⁶Hulle is dus nie meer twee nie, maar een. Wat God dan saamgevoeg het, mag ’n mens nie skei nie.”

⁷Hulle vra Hom toe: “Waarom het Moses dan bepaal dat, as iemand sy vrou ’n skeibrief gee, hy van haar kan skei?”

⁸Hy antwoord hulle: “Dit is oor die hardheid van julle harte dat Moses julle toegelaat het om van julle vrouens te skei, maar dit was nie van die begin af so nie. ⁹Ek sê vir julle: Elkeen wat van sy vrou skei, behalwe oor owerspel, en met ’n ander een trou, pleeg egbreuk.”

¹⁰Sy dissipels sê toe vir Hom: “As dit is hoe die saak met man en vrou staan, is dit beter om nie te trou nie.”

¹¹Maar Hy sê vir hulle: “Wat julle nou sê, is nie vir almal moontlik nie, net vir dié aan wie dit gegee is. ¹²Daar is mense wat nie kan trou nie omdat hulle van hulle geboorte af so is, ander is deur mense so gemaak, en ander het self so gekies ter wille van die koninkryk van die hemel. “Wie dit kan doen, laat hy dit doen.”

(Matt 19:3-12)

Asook:

³¹“Daar is gesê: ‘Elkeen wat van sy vrou skei, moet aan haar ’n skeibrief gee.’ ³²Maar Ek sê vir julle: Elkeen wat van sy vrou skei behalwe oor owerspel, maak dat sy egbreuk pleeg, en iemand wat met die geskeide vrou trou, pleeg ook egbreuk.”

(Matt 5:31-32)

Hier gee Jesus die reg aan 'n man om van sy vrou te skei (maar nie weer te trou nie) wanneer sy owerspel gepleeg het. Van Eck (2007:484-485) verdeel hierdie tekste in twee dele: Markus 10:5-9 en Matteus 19:4-6 en 8 vorm die eerste deel wat handel oor die "wese" van die huwelik of die huwelik as 'n sosiale instelling; en Markus 10:11-12 en Matteus 19:9 fokus meer spesifiek op egskedding egbreuk en hertrou. Die tweede gedeelte van Jesus se antwoord is baie meer problematies. Daar kan nie met sekerheid bepaal word of die toevoeging van die uitsluitingsklousule van owerspel 'n Matteaanse invoeging is of nie. Vrae ontstaan soos: teen wie word daar egbreuk gepleeg,³⁵ is hierdie tekste wel versoenbaar met mekaar; wat het Jesus werklik oor egskedding, egbreuk en hertrou gesê; en as ons kan bepaal wat Jesus gesê het, wat het Jesus bedoel met wat Hy gesê het?

Instone-Brewer (2002:133-138) meen dat Jesus se uitsprake opgesom kan word in 'n paar beginsels wat etiese implikasies vir die huwelik inhou, naamlik: dat Jesus die huwelik as 'n monogame en lewenslange verbintenissen sien, egskedding alleen 'n moontlikheid is na hardvotige owerspel (alhoewel

³⁵ In terme van die eerste-eeuse Mediterreense verstaan van die huwelik kon 'n man nie egbreuk teenoor sy vrou pleeg nie, alhoewel Markus 10:11 dit juis beklemtoon (vgl Van Eck 2007).

nie verpligtend nie), en egskeiding om enige ander rede "onwettig" is. Van Eck (2007:482-508) meen egter dat Jesus se beskouing van die huwelik nie losgemaak kan word van sy beskouing van die familie nie, omdat die huwelik van daardie tyd ingebed was in die familiale instelling. Dit bring hom by die gevolgtrekking dat wat Jesus oor die huwelik gesê het, nie gebruik kan word om vandag etiese uitsprake oor egskeiding, egbreuk en hertrou te maak nie. Die bedoeling van Jesus was eerder om die uitwasse van die huwelik as instelling in sy tyd uit te wys, soos die marginalisering van vroue en kinders. Hy glo egter nie dat die evangelie niks oor die huwelik van vandag te sê het nie. Volgens hom sou 'n paar dinge in die huwelik vir Jesus belangrik gewees het: dat as daar vir die huwelik as instelling gekies word, man en vrou as gelykes geag moet word en dat die huwelik nooit patriargaal, poligamies, hiërargies of patrilokaal kan wees nie. Verder glo hy dat Jesus ons vandag nog sou waarsku dat die huwelik as instelling altyd die moontlikheid en versoeking inhou om op 'n sogenaamde legitieme wyse slagoffers langs die pad te los en teen ander te diskrimineer.

Thatcher bring 'n nuwe interpretasie van hierdie ou tekste na vore wat, myns insiens, meer in lyn is met die radikale liefdesboodskap van Jesus en sy besorgdheid oor die "kleintjies" in die samelewing. In die variasie van die teks in Matteus 5 sê Jesus dat 'n man wat van sy vrou skei om enige ander rede as ontrouheid, haar betrek by owerspel. Die res van die gedeelte dat iemand wat met die geskeide vrou trou ook egbreuk pleeg, is afwesig by hierdie tekste. David Parker (1993:372-383) sê dat dit Jesus se uitspraak totaal anders laat klink: "it is the cruelty of putting off the wife that Jesus is criticizing – divorce makes the wife into an adulteress, one guilty of porneia, even though she is not."

Die bekende, langer teks waar 'n huwelik met 'n geskeide vrou verbied word, mag dalk iets heeltemal anders beteken as wat vroeër gedink is. Wanneer 'n man van sy vrou geskei het, mag sy ongetroud bly omdat haar getrouheid teenoor haar man, van haar kant af nie verbreek is nie. Uit haar oogpunt is dit dan asof sy steeds getroud is, en dit moet gerespekteer word. Sy is nie 'n weggooibare besitting nie (Parker 1993:374). Dus, in plaas daarvan om

hierdie teks te interpreteer asof dit geskeide mense keer om weer te trou, beskerm dit eintlik kwesbare mense wat nie wil hertrou nie. 'n Vrou kon nie in daardie tyd 'n egskeiding inisieer nie, alhoewel sy later kon versoek om van haar man te skei. Maar wanneer haar man van haar geskei het, het sy meestal gepoog om gou na 'n egskeiding te hertrou omdat dit haar finansiële posisie in terme van versorging sou verbeter, en dit sou maak dat sy sosiaal meer aanvaarbaar was (Van Eck 2007). Wanneer 'n man in daardie tyd van sy vrou geskei het, het dit onomwonde beteken dat sy gesien is as 'n owerspelige vrou, al was sy nie ontrou nie. Sy word dus so betrek by owerspel en geëtiketteer. Jesus wou hierdie onreg, wat baie vroue aangedoen is, keer.

Jesus beskerm wel die opbreek van 'n huwelik, deur vroue te beskerm teen onbenullige egskeidings, asook die huwelikstatus van vroue wat deur hulle mans geskei is, maar nie van hulle kant af die huwelik wou laat eindig nie.

Parker (1993:380) meen ook dat die woorde van Jesus nie ten doel gehad het om weer 'n wet te word nie, maar:

...the quest for a law in the teaching of Jesus cannot be pursued in the face of the evidence that, for those early Christians who passed the tradition to us, there was no law, but an idea to be explored, a tradition whose meaning had to be kept alive by a reflection and reinterpretation.

David Instone-Brewer (2002:310) stem saam met Parker dat Jesus se woorde nie legalisties interpreteer moet word nie, maar in terme van naasteliefde. 'n Voorbeeld wat hier gebruik kan word is Jesus se interpretasie van Moses se uitsprake oor egskeiding. Jesus sê dat dit nie 'n wet is dat iemand wie se lewensmaat owerspel gepleeg het, moet skei nie. Moses het 'n toegewing gemaak, nie 'n wet nie. Van Eck (2007) meen Jesus interpreteer dit dat Moses se bepaling die gevolg is van harde, onbekeerde harte. Hierdie bepaling het nie bestaan van die begin van die skepping af nie en daarom is dit nie God se wil nie. Dus kan daar selfs nog

vir 'n owerspelige huweliksmaat vergifnis wees en kan so 'n huwelik nog gered word.

Die gedeeltes waar die skrywer van Matteus byvoeg dat egskeiding alleenlik na owerspel toegelaat mag word, kan volgens Crispin (1988:34) ook 'n wyer betekenis aandui, wat insluit: "any kind of misconduct or immorality which is so serious that it pollutes or perverts the marital relationship." Crispin spekuleer dat Jesus nie regtig 'n toegewing vir egskeiding maak nie, maar wel erken dat so iets 'n verhouding kan vernietig. 'n Gelowige kan egter steeds nie egskeiding as 'n maklike uitweg sien nie, behalwe as die verhouding vernietig is. Tog beteken dit onder andere dat vroue en kinders wat onder gesinsgeweld deurloop, nie vasgevang hoef te wees binne die huwelik net omdat daar nie egbreuk gepleeg is nie. *Porneia* is dus 'n algemene kategorie van destruktiewe gedrag wat nie beperk is tot 'n seksuele oortreding nie.

David Instone-Brewer (2002:279) stem egter nie saam nie. In sy boek *Divorce and Remarriage in the Bible* stel hy dit duidelik dat die eerste-eeuse Griekse en Joodse interpretasie niks anders kon inhou as 'n seksuele oortreding naamlik owerspel nie. As Jesus aan die term 'n wyer betekenis wou heg, sou Jesus dit so gestel het. Countryman (1988:159) beklemtoon die feit dat ons nie die owerspel van die Nuwe-Testamentiese tyd moet gelykstel aan die betekenis wat ons vandag daaraan heg nie. In die antieke tyd kon net die verloofde of getroude vrou owerspel pleeg. 'n Man kon alleenlik owerspel pleeg teenoor 'n ander man se huwelik, wanneer hy geslagsgemeenskap met die ander se vrou gehad het, omdat dit gereken is as steel van die ander man se besitting.

In die Ou Testament kry ons vier redes vir egskeiding wat aanvaarbaar was; twee wat ons reeds behandel het en wat ook in die Nuwe Testament voorkom, naamlik: owerspel en wanneer 'n ongelowige maat die gelowige huweliksmaat verlaat. Van Eck (2007) wys egter uit dat ons nie moet vergeet van die verwysing in Deuteronomium 24:1 nie. Hiervolgens kan 'n man van sy vrou skei deur aan haar 'n skeibrief te gee as hy iets

onbetaamliks aan haar gevind het. Die Farisese party het dit in interpreteer as 'n bepaling alleen nadat egbreuk plaasgevind het, terwyl Hillel geoordeel het onbetaamlikheid verwys na enigiets wat 'n man in sy vrou kon vind wat hom aanstoot kon gee.

Daar is egter nog twee ander redes wat ons uit die Ou Testament kan aflei, naamlik: emosionele en materiële verwaarlosing, wat ons kan terugvind in die opdrag van Eksodus 21:10-11 en waarna 1 Korintiërs 7:3-5 en 32-34 dalk indirek verwys (Instone-Brewer 2002:275). Instone-Brewer (2002:299) meen dat die vier redes vir egskeiding (owerspel, wanneer 'n ongelowige maat die gelowige huweliksmaat verlaat en emosionele en materiële verwaarlosing) ook deur Paulus en Jesus bevestig word, terwyl albei egter beklemtoon dat egskeiding so ver moontlik vermy moet word en dat gelowiges hul bes moet probeer om 'n huwelik in stand te hou. Jesus en Paulus het egskeiding op grond van die redes uit Ou-Testamentiese tekste toegelaat, maar die "no-fault" egskeidings van die Hilleliete en Grieks-Romeinse kultuur verwerp. Bybelse gronde vir 'n egskeiding is dus wanneer die beloftes van getrouheid, sorg in terme van kos, klere en liefde verbreek word, of met ander woorde materiële en emosionele sorg. Fisiese en emosionele mishandeling is die absolute verbreking van hierdie belofte. 'n Gelowige kan dit egter nie as 'n verskoning gebruik om vinnig uit 'n huwelik te kom nie, omdat Christelike naasteliefde altyd 'n poging tot versoening en vergifnis inhou ten spyte van die huweliksmaat se oortreding.

Instone-Brewer (2002:187) kom na 'n lang en deeglike ondersoek van die Joodse tradisie en semantiek tot die konklusie dat Jesus se onderrig oor ses aparte beginsels gehandel het. Hierdie beginsels kan opsommend soos volg beskryf word: die huwelik is opsioneel, maar as daar verkies word om in die huwelik te tree, moet dit monogaam en lewenslank wees. Verder is egskeiding nooit verpligtend nie en moet dit ten alle koste vermy word behalwe as die party wat die oortreding begaan het weier om berou te toon. Ook is die Hilleliete se gebruik om sommer oor enige rede te skei volgens hom ongeldig (Instone-Brewer 2002:187).

Die volgende vraag wat direk met egskeiding verband hou, is die vraag na hertrou. As die evangelies lees dat Jesus sê: hertrou staan gelyk aan egskeiding, beteken dit dat Jesus hertrou totaal afkeur? Wanneer die dissipels in Matteus 19 voorstel dat dit dan beter is om glad nie te trou nie, sê Jesus dat dit nie vir almal moontlik is nie. Dus sê Jesus dat sekere mense nie selibaat kan leef nie. Verwag Jesus dan aan die een kant dat wanneer 'n huwelik misluk die persoon alleen moet voortleef en nie mag hertrou nie, maar aan die anderkant stel Hy dat sekere mense nie alleen kan leef nie? Dit is tog nie logies nie: want dan verwag God dat ons die gawes moet uitleef wat God nie vir ons gee nie (Marrow 1988:14)!

Volgens Instone-Brewer (2002:288) was die doel van 'n Joodse egskeidingsertifikaat om die vrou toe te laat om weer te trou. Daarom was die enigste verpligte woorde op so 'n sertifikaat: "Jy mag trou met enige man wat jy wil.... " Wanneer die Fariseërs die egskeidingsertifikaat aan Jesus noem, swyg Hy egter daarvoor en verskil Hy van die Farisese beskouing van egskeiding self en nie oor hertrou nie. Hy het veral met hulle verskil oor die feit dat vergifnis in hulle wette oor egskeiding byna totaal ontbreek het. Dit is 'n aanduiding dat wanneer daar werklik legitieme redes vir 'n egskeiding was, nadat persone telkens probeer het om die huwelik te red, Jesus hertrou sou toelaat.

Volgens die Evangelie van Johannes bemerk 'n mens die houding van Jesus teenoor hierdie sake, wanneer daar na sy optrede teenoor die owerspelige vrou (Joh 8) en die vrou by die put wat reeds vyf keer getroud was (Joh 4) gekyk word. Alhoewel Johannes 8, tekskrities gesien, nie outentiek deel van die betroubare Johannes-manuskripte is nie, sien Forster (1995:59) in Jesus se optrede 'n pastorale eerder as 'n legalistiese houding wanneer Hy met individue werk. Hy beoog 'n beter toekoms vir 'n persoon en kyk nie terug na die verlede se sonde nie, alhoewel Hy dit nie goedkeur nie. Wat vir Hom belangrik is, is wat vorentoe gaan gebeur in plaas daarvan om die wet af te dwing.

Dit is ook nodig dat ons nie net na die evangelies gaan kyk nie, maar ook na ander gedeeltes in die Nuwe Testament, veral by Paulus, omdat dit aansluit by die Christusnarratief en die persepsies oor die huwelik van die geïnstitutionaliseerde kerk help vorm het.

In 1 Korintiërs 11 kry ons 'n baie kontroversiële teks waar vroue byvoorbeeld gemaan word om stil te bly in die erediens en onder andere hulle hoofde te bedek. In die Hervormde Kerk is daar al baie oor hierdie teks gepraat, en wil ek daarom nie ingaan op die detail van die teks nie, maar wel oor die kulturele agtergrond wat die verstaan daarvan kan beïnvloed. Alhoewel dit nie direk verband hou met die huwelik nie, het dit vir baie jare 'n impak gehad op die verstaan van die plek van die vrou, nie net in die erediens nie, maar ook in die huwelik self. Ek wil in ooreenstemming met Burridge pleit dat 'n mens nie hierdie Paulusuitspraak direk in vandag se konteks moet toepas nie. Burridge (2007:123) is van mening dat Paulus hier poog om 'n spesifieke situasie in die gemeente van Korinte aan te spreek en nie om 'n algemene etiese uitspraak te maak nie. Paulus was natuurlik 'n kind van sy tyd wat betref die posisie van die vrou in die samelewing van die Nuwe Testament (vgl die eerste afdeling van hierdie hoofstuk), maar in 'n mate het die Christusnarratief hom ook getemper. Horrel (1996:173) meen dat dit in hierdie gedeelte handel oor: "... the establishment of "proper" distinction between men and women and not superiority or authority." Ek is egter nie so seker dat Paulus se bedoeling met die uitspraak geensins oorheersing oor die vrou ingehou het nie, maar stem in dié sin saam met Horrel dat dit in hierdie uitspraak hoofsaaklik die aanspreek van 'n spesifieke situasie was. As 'n mens net bloot gaan kyk na die hoeveelheid keer en die deernis waarmee Paulus na sy vroulike medewerkers verwys, kan 'n mens nie anders as om raak te sien dat iets van Christus se anti-hiërargiese en anti-patriargale denke tog 'n effek op Paulus gehad het nie (vgl 1 Kor 1:11; Rom 16:1-2, 3-6). Burridge (2007:124) bespreek 'n ander Paulusuitspraak wat hy glo vir ons meer duidelikheid gee oor Paulus se teologiese siening van die plek van 'n man en vrou en in die Kerk in die algemeen. Hy noem hier Galasiërs 3:26-28 (NAV 1983):

²⁶Deur hierdie geloof in Christus Jesus is julle nou almal kinders van God, ²⁷want julle almal wat deur die doop met Christus verenig is, het nou deel van Christus geword. ²⁸Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één. ²⁹En as julle aan Christus behoort, is julle ook nakomelinge van Abraham en erfgename kragtens die belofte van God.

Schrage (1988:223) verstaan hierdie uitspraak van Paulus soos volg: “Men and women have the same value and dignity in the eyes of God; the inferior and marginal status of women is overcome ‘in the Lord’”. Dit kan nie wegedeneer word dat Paulus en ander deuter-Pauliniese tekste wel uitsprake gemaak het wat die vrou in ’n minderwaardige posisie uitbeeld nie, maar tog sien ons hier en daar hoe die inklusiwiteit van die Christusnarratief deurbreek, selfs in die oorheersende patriargale denke van die tyd.

In 1 Tessalonisense 4:1-8 praat Paulus oor heiligheid en onsedelikheid, veral met betrekking tot die verhouding tussen ’n man en vrou. Martin (1997:201-215) vergelyk hierdie Paulusuitspraak met die siening van Stoïsyne en die Aristoteliaanse mediese sisteem dat hartstog en begeerte vermy moet word. Die verskil is egter, waar die filosofiese klem geplaas word daarop dat begeerte rationeel deur selfbeheersing uitgeroei kan word, Paulus anders daarvoor dink: “From a Christian point of view, and I think this is not just Paul’s view, self-sufficiency is neither possible nor desirable” (Martin 1997:204). Paulus glo dat seksuele omgang binne die huwelik hierdie begeertes en die effek daarvan kan temper.

In 1 Korintiërs is daar verskeie uitsprake oor die huwelik, egskeiding, hertrou en seksualiteit oor die algemeen. Ons moet egter weereens die kontekstuele agtergrond van Korinte in ag neem wanneer daar oor die teks gepraat word. Volgens Burrige (2007:126) was Korinte bekend vir “...its sexual licence, arising from its temple of Aphrodite and its markets and port.” Burrige (2007:126) glo dat die uitsprake van Paulus ook gesien kan word teen die agtergrond van die twee uiteenlopende interpretasies wat sekere Christene

op grond van Paulus se “vryheid in Christus”-verkondiging gemaak het. Sommige Christene het die pad geloop van asketiese vermyding van die seksuele, maar aan die ander kant was daar ook ’n groep wat hulleself oorgegee het aan losbandigheid. Eenaardig genoeg was altwee reaksies gebaseer op die dualistiese siening dat die liggaam van minder waarde is en dat die gees die vernaamste fokus moet wees. Hier kan daar verwys word na die 1 Korintiërs 6:12-20 waar Paulus losbandigheid en die seksuele omgang met ’n prostituut aanspreek. Teenoor die slagspreuk van Korinte, “alles is my geoorloof”, plaas Paulus hier klem op die teologiese belangrikheid van die liggaam en verwys hy weer terug na die “een vlees”-begrip van Genesis 2:24. Dit word verder uitgewerk in die uitsprake in 1 Korintiërs 7 waar Paulus begin met die uitspraak: “dit is goed vir ’n man om sonder ’n vrou te lewe” (1 Kor 7:1b). Hays (1996:48) wys daarop dat hierdie sekere die teks in die Nuwe Testament is wat die meeste waninterpreteer is, omdat dit weereens nie hier Paulus se siening weergee nie, maar verwys na die slagspreuk wat in die gemeente Korinte gebruik is. Hays meen dat Paulus hier, soos in 1 Tessalonisense eintlik teen seksuele onthouding argumenteer en die belangrikheid van seks in die huwelik beklemtoon om seksuele losbandigheid te voorkom.

Paulus meen in hierdie gedeelte dat vir die weduwees en ongetroudes dit beter is om ongetroud te bly, maar sê ook dat dit nie vir sekere mense moontlik is nie. Crispin (1988:44-45) meen egter die Griekse woord *agamos*, wat ons hier met ongetroude vertaal, eintlik ’n wyer betekenis het. Dit kan ook mense inhou wat voorheen getroud was, maar nie meer is nie. Dit maak meer sin dat Paulus weduwees wat weer wil trou, in dieselfde asem noem as mense wat geskei is en weer wil trou. Paulus verwys op ’n ander manier na mense wat nog nooit voorheen getroud was nie. Hy gebruik die woord *parthenos* vir ongetroude mense wat nog nooit getroud was nie en nie *agamos* nie. Volgens hierdie interpretasie is hertrou ’n toegewing, maar nie ’n aanbeveling nie. Dit is bedoel as laaste uitweg. Weereens sien ons hier eintlik die aanspreek van ’n spesifieke situasie waar mense wat nie weer wil trou nie beskerm kan word en is dit nie ’n algemene teologiese en morele uitspraak nie. In 1 Korintiërs word dit duidelik dat die immorele gedrag en losbandigheid

in die gemeente van Korinte Paulus se grootste bekommernis was en dat hy daarom die mense in die spesifieke konteks vermaan het om daarteen te waak.

Homoseksualiteit en verwante sake wat Paulus in 1 Korintiërs 6:9-11 noem en wat ons ook in Romeine 1:24-32 en 1 Timoteus 1:10, word nie in hierdie studie in detail bespreek nie en daar word ook nie ingegaan op die onoorsigtelike aantal studies hieroor nie. Omdat dit nie die fokus van hierdie studie is nie, word met enkele opmerkings volstaan.

Die vertaling van die woorde wat Paulus gebruik wat ons met homoseksualiteit vertaal is ook problematies en skep verdere kompleksiteit wat ook nie in die bestek van hierdie studie ondersoek kan word nie. Dit is egter duidelik dat homoseksualiteit, soos ons dit vandag vertaal, geensins vir Paulus so 'n sentrale probleem was soos vir sekere moderne lesers nie. Jesus praat glad nie daaroor nie en Paulus noem dit so in die verbygaan saam met 'n hele lys ander immorele dade. Dit is daarom vreemd dat ons vandag dit verhef tot dié sonde! Paulus lys ook op vele ander plekke in die Nuwe Testament sondes waar homoseksualiteit glad nie eers genoem word nie. Sanders (1991:115-116) noem dat daar in Paulus se bespreking van seksualiteit twee soorte materiaal na vore kom: aan die een kant is daar sondelysies en aan die ander kant meer volledige besprekings. Hy meen dat die eersgenoemde, tradisionele Joodse homiletiese materiaal is, en dat Paulus dikwels wanneer hy dit noem, onbuigbaar en onsimpatiek voorkom, maar dat hy 'n meer buigbare perspektief vertoon wanneer hy met spesifieke situasies gekonfronteer word.

Burridge (2007:131) som Paulus se uitsprake oor seksualiteit en die huwelik soos volg op:

While Paul professes to be quite happy in his celibate state, he seeks to help his converts bring their sex lives closer to conformity with the loving reign of God, with his primary concern, to avoid immorality, *πορνεία*, within a much more easy-going society. His

overriding concern is for the salvation of their souls, as seen in his pastoral concern even for someone in an incestuous relationship. His few references to homosexuality, which occur only in his repetition of a couple of his vice-lists, should also be read in this context, rather than singled out as a primary test for the Christian fellowship.

Op grond van die inligting wat in hierdie hoofstuk na vore kom, weet ons dat die huwelik van vandag moeilik vergelyk kan word met die huwelik in die tyd van die Nuwe Testament. 'n Mens kan nie sondermeer vanuit die verwysingsraamwerk van die maatreëls van die antieke kultuur etiese uitsprake maak oor die hedendaagse konteks en die hedendaagse huweliksbeskouing wat 'n totaal ander moderne kulturele instelling verteenwoordig nie. Tog is daar sekere “evangeliese beginsels” in die Nuwe Testament wat wel etiese implikasies vir die huwelik van hedendaagse gelowiges het. Hierdie “beginsels” vind ons egter nie aanwesig in die tradisionele tekste oor die huwelik nie. Ons vind dit eerder in die leer en lewe van Jesus in die algemeen en die interpretasie en verkondiging van die Christusnarratief in die Nuwe Testament. Burridge se interpretasie wat aan die begin van die hoofstuk genoem is, kom hier weer aan die orde. Daar moet altyd in gedagte gehou word dat die Jesusbiografie nie primêr oor etiese sake soos die huwelik, intimiteit en seksualiteit handel nie, maar dat 'n mens wel in die woorde en dade van Jesus sekere etiese gevolgtrekkings kan maak wat op vandag se huwelik en verhoudings toegepas kan en moet word.

Van Eck (2007:509) gebruik in die finale instansie nie geïsoleerde tekste om te bepaal wat Jesus oor die huwelik sou sê nie, maar maak sekere gevolgtrekkings op grond van die algemene beginsels van die Jesus-saak wat hy oordeel Jesus se visie op hierdie sake was:

...indien daar vir die huwelik as instelling gekies word moet man en vrou in die huwelik as gelykes geag word. Die huwelik, soos enige ander instelling waarvoor gekies mag word, behoort mense te

bemagtig. Dit beteken dat die huwelik nooit patriargaal, poligamies, hiërargies of patrilokaal kan wees nie. En onthou: die huwelik as instelling hou altyd die moontlikheid en versoeking in om op 'n sogenaamde legitieme wyse slagoffers langs die pad te los. Net so dra die verabsoluttering van die huwelik as instelling in homself die potensiaal om teen ander se seksualiteit te diskrimineer.

(Van Eck 2007:509)

Die insigte van Paulus dat ons “een” is in Christus en die beginsels wat Van Eck hierbo uitgelig het, sien ek as die “prinsipiële” evangeliese eise wat deur die kerk in die hedendaagse konteks steeds beklemtoon behoort te word wanneer daar oor die huwelik en verwante temas besin word.

4.2 Bevindings

- Dit het in hierdie afdeling duidelik geword hoeveel verskillende interpretasies daar op grond van die Nuwe Testament oor die huwelik en verwante temas bestaan, veral omdat mense se eie vooronderstellings 'n groot rol speel. Burridge se beeld van die gekleurde glasvenster waar die beeld *in* die gekleurde glas van belang is, kan ons help om 'n beter idee te kry van wat die Nuwe-Testamentiese outeurs se bedoelings was. Die feit dat Burridge die evangelies in die antieke biografiese genre plaas, is na myns insiens baie waardevol vir hierdie studie omdat dit die totaliteit van die uitbeelding van Jesus in ag neem en nie net werk met uitgesoekte tekste nie. Die kenmerke van die antieke biografie, naamlik dat dit nie ten doel gehad het om etiese instruksies te gee nie, maar navolging deur te let op die totaliteit van die persoon se woorde en daede, maak sin wanneer dit met die evangelies vergelyk word.
- Jesus het klem geplaas het op die nabyheid van die koninkryk van God wat weer 'n effek gehad het op die etiese implikasies van Jesus

se woorde en dade. Die nabyheid van die koninkryk vra 'n aktiewe verandering van die eskatologiese gemeenskap.

- Jesus het die basis van die dubbele liefdesgebod daargestel, tesame met die byvoeging van liefde vir die vyand. Jesus verkies liefde, vergifnis, menslike behoeftes en deernis telkens bo die rituele en kultiese tradisies van die wet. Jesus se streng maatreëls oor die huwelik en egskeiding van sy tyd, kan nie los gesien word van sy openheid teenoor en empatie met sondaarmense nie en ook nie sonder om na die huweliksvorm van die tyd te gaan kyk nie.
- Jesus se primêre doel was nie om ewiggeldende etiese uitsprake te maak nie, daarom kry ons min tekste in die Nuwe Testament wat spesifiek oor die huwelik en intieme verhoudings handel. Die uitsprake wat Jesus gemaak het oor die huwelik, was kontekstueel-gebonde uitsprake wat van toepassing is op die huweliksvorme wat tipies onder die Jode in die tyd van die Nuwe Testament voorgekom het. Hierdie uitsprake kan dus nie gebruik word om ewiggeldende uitsprake oor die huweliksvorme van vandag uit te spreek nie.
- Die bedoeling van Jesus was eerder om die uitwasse van die huwelik as instelling in sy tyd uit te wys, soos die marginalisering van vroue en kinders.
- Die huwelik is opsioneel, maar as daar verkies word om in die huwelik te tree, moet dit monogaam en lewenslank wees.
- Man en vrou moet te alle tye as gelykes in so 'n verhouding geag word.
- Daar moet in die huwelik gewaak word teen die versoeking om op 'n sogenaamde legitieme wyse slagoffers langs die pad te los en teen ander te diskrimineer.

- Christelike naasteliefde vra altyd vir 'n poging tot versoening en vergifnis ten spyte van die huweliksmat se oortreding. Dus kan daar selfs nog vir 'n owerspelige huweliksmat vergifnis wees. Tog beteken dit dat vroue en kinders wat byvoorbeeld onder gesinsgeweld deurloop, nie vasgevang hoef te wees binne die huwelik net omdat daar nie egbreuk gepleeg is nie. Destruktiewe gedrag wat nie beperk is tot 'n seksuele oortreding nie kan 'n rede tot egskeiding wees. Jesus se streng houding teenoor egskeiding moet nie gesien word as 'n wet nie, maar Jesus wou vroue beskerm teen onbenullige egskeidings.
- Jesus en Paulus het egskeiding op grond van die redes uit Ou-Testamentiese tekste toegelaat, maar die "no-fault" egskeidings van die Hilleliete en Grieks-Romeinse kultuur verwerp.
- Paulus se “een in Christus” uitspraak wys dat hy wel glo dat mans en vroue dieselfde waarde in die oë van God het, alhoewel Paulus en ander deuteropauliniese tekste uitsprake gemaak wat die vrou in 'n minderwaardige posisie uitbeeld. Hierdie tekste moet gelees word as die aanspreek van 'n spesifieke situasies in gemeentes, en kan nie as algemene etiese uitsprake gesien word nie. Dit is wel duidelik dat Paulus deur die kultuur van sy tyd beïnvloed is, maar dat die inklusiwiteit van die Christusnarratief ook soms in sy denke deurbreek, selfs in die oorheersende patriargale stelsels van die tyd. Die feit dat hy ook 'n hele paar vroulike medewerkers gehad het wat hy met hoë agting in sy briewe noem, dui ook daarop. Hy spreek hom uit teen seksuele onthouding en beklemtoon die belangrikheid van seks in die huwelik om losbandigheid te voorkom omdat seksuele losbandigheid in die gemeente van Korinte aan die orde van die dag was.
- Paulus is tevrede om selfs selibaat te leef, maar wil mense wat wel in 'n seksuele verhouding is, help om dit in ooreenstemming met die vereistes van God se koninkryk te doen en losbandigheid te vermy.

- Alhoewel die bestek van hierdie studie nie die debat oor homoseksualiteit kan insluit nie, is dit nodig om te noem dat homoseksualiteit, soos ons dit vandag vertaal, nie werklik 'n groot krisis by Paulus was nie. In sommige sondelyste word dit glad nie eers genoem nie. Jesus praat glad nie daaroor nie.

Die kerk het dikwels op geïsoleerde uitsprake binne die Bybel gefokus en die algemene waardes van die Christusnarratief uit die oog verloor. Thatcher (1999) identifiseer in sy boek, *Marriage after modernity: Christian marriage in postmodern times* sekere modelle wat in die Bybel na vore kom wat in die geïnstitutionaliseerde kerk gebruik word, maar staan ook in sekere opsigte krities teenoor hierdie modelle wat die kerk soms meer belangrik geag het as die evangeliese eise van die Christusnarratief.

Ek wil nou voortgaan deur *gedeeltes uit my M Div-verhandeling* (wat in 'n artikel in die *HTS Teologiese Studies* verwerk is)³⁶ te gebruik om uit te wys hoe die kerk by sekere modelle uitgekom het wat op die huwelik en verwante temas toegepas is.

4.3 Modelle van die huwelik

Thatcher noem in sy boek twee hoofmodelle en drie alternatiewe modelle van die huwelik wat 'n mens in die Bybel kry. Die hoofmodelle is die “verbond” asook die model van “eenwording”, terwyl die sekondêre modelle “twyfelagtige noodsaaklikheid”, “wêreldse vergunning” en “passievolle wedersydse liefde” is.

4.3.1 'n Verbond

'n Mens kry implisiete en eksplisiete verwysings na hierdie model vir die huwelik regdeur die Ou Testament in boeke soos Hosea, Jeremia, Esegïel en Maleagi en dit word voortgesit in die Nuwe Testament in 'n boek soos Efesiërs. Voordat ons egter hierdie verwysings ondersoek moet ons vra na die betekenis van 'n “verbond” in die Ou en Nuwe Testament.

³⁶ Dreyer, A E en Van Aarde, A G 2007. Bybelse modelle van die huwelik: 'n Kritiese perspektief in *HTS Teologiese Studies* 63(2), 625-651.

Volgens Anderson (1993:138) is 'n verbond 'n toegewyde verhouding, wat beide beloftes en verpligtinge insluit en gewoonlik deur 'n ritueel verseël word. Palmer (1972:618) maak verder onderskeid tussen 'n verbond en 'n kontrak. 'n Kontrak het mense as getuies en versekering, terwyl God of gode hierdie funksie by 'n verbond vervul. In die geval van die huwelik as 'n verbond, is seksuele omgang deur sommige Bybelskrywers gesien as "... a complimentary covenant-ratifying oath-sign..." en was dit, veral in die ou Nabye Ooste en die Ou Testament "... the indispensable means for the consummation of marriage..." (Hugenberger 1994:343).

'n Verdere belangrike kenmerk van 'n verbond is die ongelyke verhouding tussen die twee partye. Hier kan byvoorbeeld die verhouding tussen God en die volk van God genoem word, waar God altyd getrou aan God se verbond bly, terwyl die volk ontrou en ongehoorsaam is. In die antieke tyd is 'n verbond meestal gesluit tussen 'n koning en sy onderdane. Later het 'n verbond kenmerkend geword van goddelike liefde en trou.

Om die verbondsmodel by die huwelik te gebruik, klink aanvanklik belowend, omdat dit gebaseer is op die verhouding tussen God en die geloofsgemeenskap, maar so 'n ongelyke verbondsverhouding kan ook baie problematies wees omdat 'n verbondsverhouding 'n ongelyke verhouding veronderstel. Thatcher (1999:69) meen dit veroorsaak dat vroue gestereotipeer word as "inferior and unfaithful partners".

Hierdie begrip in die Ou Testament is egter deur die eeue verskillend interpreteer. Dit is nodig om op hierdie punt onderskeid te maak tussen twee strome binne die Reformatoriese teologie wat twee verskillende Latynse woorde vir "verbond" gebruik het. Die eerste is die term *foedus* wat beklemtoon is deur die Zürichse Hervormers, insluitend Zwingli en Bullinger. Wanneer *foedus* as die vertaling van verbond gebruik word, veronderstel dit 'n bilaterale verhouding: 'n ongelyke verhouding waar God die inisiatief neem, maar waar die mens ook keuses kan maak. Die term *testamentum* is die Latynse woord vir verbond wat veral deur Calvyn gebruik is, en 'n verhouding

veronderstel waar God eensydig inisiatief neem en die mens eintlik geen keuse het nie. Calvyn kies hierdie term omdat dit gegrond is op sy siening van die uitverkiesing.³⁷ Volgens Ford (1984:27-31) het Karl Barth die “verbond” op die huwelik toegepas en ook in die “hiërargiese” strik geval om die vrou in hierdie “verbondsverhouding” op ’n subordinasie-vlak te plaas, omdat die verbond tussen God en mens per definisie op ’n ongelyke verhouding neerkom.

In die boek Hosea, word Hosea se huwelik met die ontroue Gomer gebruik as ’n model vir die gebroke verbond tussen God en die volk. Liefde en vergewing speel hier ’n belangriker rol as wette en geregtigheid wanneer Hosea sy vrou vergewe en terugneem, en so ook God die volk Israel. Daar is egter weer eens die probleem van ’n ongelyke verhouding, want alle seggenskap lê by die Goddelike party. Na analogie van die verbondsverhouding tussen God en die volk, stel die man God voor, terwyl die vrou God se ongehoorsame volk is. Verder kry ’n mens in hierdie vergelyking met Hosea en Gomer verwysings na seksuele geweld wat Hosea sal gebruik om sy vrou terug te kry. Weems (1989:101) wys uit dat dit vir vroue wat slagoffers was van seksuele geweld, ’n ondraaglike metafoor is om God voor te stel as ’n woedende eggenoot.³⁸

Jeremia en Esegïel gebruik ook ’n gebroke huwelik om die verhouding tussen God en die volk voor te stel. Thatcher (1994:72) beklemtoon hier veral die feit dat God die een is wat die egskeiding inisieer. Hy identifiseer ook verskeie stereotiperings wat deur hierdie teksgedeeltes gekondoneer word, en kom daarom tot die gevolgtrekking dat hierdie verbondsmodel nie net so in ’n Christelike huwelik gebruik kan word nie.

³⁷ Vgl Milner, B C 1970. *Calvin's doctrine of the church*. Leiden: Brill, op grond van Calvyn, *Inst* II.10.

³⁸ Die “probleem” is nog groter: Hosea word dikwels as interteks vir Efesiërs (veral hoofstukke 3 en 5) gesien. Wolff (1974:204) praat van “paradigmatiese betekenis”. In Efesiërs 5 het ons ongetwyfeld met die ondergeskiktheid van die vrou aan die man as hoof (kefale) te doen. Naas seksuele geweld in Hosea, het ons ook die vrugbaarheidsgodsdienst as grondliggende bedding van Hosea se “huweliksmetafoor”-teologie (vgl May, H G 1932. *The fertility cult in Hosea*. *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 48, 73-89).

[W]omen can't be trusted; women are naturally randy and unfaithful; prostitutes like sex; women's beauty is a source of sin; women deserve violence and humiliation as legitimate punishment. Even the depiction of a fresh start, the new covenant, will induce a state of disabling female guilt, the weight of which renders women dumb and makes mutual participation in the covenant impossible....

(Thatcher 1994:73)

In Deutero-Jesaja verskuif die beeld van God as die man in 'n huweliksverbond, deurdat God nie geaffekteer word deur die ontrou van mense nie, en dat God nooit God se verbond sal verbreek nie.

Maleagi se siening van die huwelik as verbond, is, volgens Thatcher (1999:75) "... unsurpassed in the Hebrew Scriptures." Maleagi praat vir die eerste keer van individuele huwelike in Israelitiese konteks as 'n verbond. Daarom word hy ook kwaad vir die Israelitiese mans omdat hulle van hulle vroue skei om met heidense vroue te trou.³⁹ Deur dit te doen, verbreek hulle die verbondsolidariteit met God as die Vader van mans én vroue. Die verbreking van die huweliksverbond word verbind met die verbreking van die verbond met God. Dit het sodoende implikasies vir die hele volk en nie net vir individue wat skei nie.⁴⁰ Maleagi beoordeel egskeiding as verkeerd, omdat dit selfsugtig is en "... because it involves the exercise of unequal power of men over women ..." (Thatcher 1999:74). Die Ou Testament gebruik die "verbond" tussen God en Israel as 'n metafoer om die verhouding tussen die bruid-bruidegom te verduidelik. Dit word ook in 'n sekere sin in die Nuwe Testament gekontinueer as daar na Christus as die bruidegom en die kerk as sy bruid verwys word. Hierdie verhouding tussen Christus en sy kerk word ook toegepas op die verhouding tussen man en vrou.

³⁹ Bosman (1979:32-38) verduidelik hierdie praktyk in sy artikel oor die huwelikhervorming by Esra.

⁴⁰ Hier wil ek terugverwys na die vorige afdeling in 3.2 waar ek kortliks die defensiewe huwelikstrategie van die Jode verduidelik het. Maleagi se afkeur aan die feit dat Joodse mans van hulle vrouens geskei het om met heidense vrouens te trou, het nie net te make met 'n verbondsverbreking nie, maar om die "heiligheid" van die volk te beskerm.

Dit is veral die uitsprake in die Deutero-Pauliniese boek, Efesiërs, en hoofsaaklik in hoofstuk 5, wat 'n bepaalde perspektief op die huwelik as 'n “verbondsverhouding” bied. Daar word nie na die term *verbond* verwys nie, maar ons kry wel verwysings na die term van “offer” wat met 'n verbond te make het asook na standhoudende wederkerige liefde wat die kenmerkende is van 'n verhouding. In Efesiërs het ons te make met een van die sogenaamde huistafels in die Nuwe Testament, wat die bekende analogie van Jesus en die kerk met die verhouding van man en vrou bevat. Alhoewel daar die oproep is dat Christene aan mekaar onderdanig moet wees, beteken dit nie dat vroue en mans nou gelyke status het nie. Inteendeel, onderdanigheid aan die man word nou 'n “teologiese rasionaal” gegee. Omdat die vrou aan haar man onderdanig moet wees soos die kerk aan Christus, kry die ondergeskiktheid van die vrou nou goddelike sanksionering. Die skrywer begroot hierdie oproep gewoon in die aanvaarde sosiale stratifikasie van sy tyd, naamlik dat die man as hoof van die vrou beskou is. As 'n mens hierdie analogie verder deurtrek, is die man die redder van die vrou soos Jesus die Redder van die kerk is. Volgens Stegemann en Stegemann (1999:404) word die patriargale oorheersing van die man oor die vrou nie verander deur dit met die verhouding van Christus te vergelyk nie. Daar word wel 'n resiproke uitdaging aan die man gerig om sy oorheersing te beperk.

'n Nuwe perspektief kom egter wel na vore.⁴¹ Mans word nou opgeroep om hulle vroue lief te hê en “... to give themselves to their wives with all the devotion and totality with which Christ gave himself to the Church” (Thatcher 1999:77). Die Bruid van Christus word ook deur Hom geheilig, en niks verder is nodig om haar 'n aanvaarbare bruid te maak nie. Christus het Homself, deur sy offer,⁴² onherroeplik met die kerk verenig, daarom moet mans hulle

⁴¹ Karl Barth oordeel dat dit nie so “nuut” is nie. In sy motief “*analogia relationis*” (Karl Barth, *KD II.1.207-220*) sien hy die analogie in Efesiërs met God se konstante liefde waarvan die profete praat, ten spyte van die ontrou van Israel. Hy handhaaf egter 'n subordinasie van die vrou aan die man in die huwelik op grond van Matt 19:4-5 en Ef 5:31 na aanleiding van Gen 1:27 en Gen 2:24 (kyk onder andere Berkouwer [1962] 1968:72-74, 89-100).

⁴² Dit is egter 'n vraag of hiermee dieselfde bedoel word as wat Paulus onder “offer” verstaan het, naamlik die soeningsdood van Jesus. Die uitkoms by Efesiërs blyk nie soos by Paulus 'n sterwe saam met Christus te wees nie en is steeds 'n eksegetiese probleem (vgl Van Aarde, A G 2002. *Gevorderde studie van inleidingsvraagstukke van die Pauliniese korpus*. Module

vroue ook so liefhê. In die lig hiervan moet 'n mens toegee dat die outeur tog probeer het om die huweliksverhouding van 'n Christelik-etiese karakter te voorsien. Die ondergeskikte lede van die familie, kry nou ook 'n belangrike rol om te speel en word volgens Osiek (2006) as persone in eie reg aangespreek. Van Aarde (2002:102) meen egter dat 'n mens nie 'n werklik bruikbare huweliksetiek op hierdie perikoop kan bou nie, omdat die outeur nie probeer het om die situasie van die vrou grondig te verander nie.

Daar is egter myns insiens in hierdie gedeelte wel iets aanwesig wat die tradisionele patriargale huweliksverhouding ten minste in 'n ander lig stel. Dit is byvoorbeeld ondenkbaar dat in 'n patriargale verhouding, waar die vrou bloot as besitting beskou is, daar van mans vereis word dat hulle hulle vroue moet liefhê. Dieselfde nuwe gedagte kom na vore in die eis dat hulle aan *mekaar* onderdanig moet wees. Die onderdanigheid van die man in 'n patriargale verhouding gaan teen die grein van die destydse samelewing in. Die teenhanger van die onderwerpingsgebod in Efesiërs 5:22-24 is dus nie om vir die mans 'n aanwysing tot oorheersing te gee, soos wat 'n mens sal verwag van 'n patriargale sisteem nie, maar tot selfprysgewende liefde. Osiek (2006) noem dit “an articulated ideal of mutual submission.” Tog meen sy dat gelowiges die boodskap in hierdie gedeeltes anders gehoor het: “the well-run household is the foundation of society, and well-run means maintaining the hierarchical structure that had always been the philosophical and political ideal.” Dit is weliswaar so dat hierdie dimensie oor die huwelik in die Pauliniese en Deutero-Pauliniese tradisie deur die kerk ook so vertolk is dat dit die tradisionele patriargale patroon ondersteun het. Dit bevestig die feit dat kulturele waardes 'n deurslaggewende rol in Bybelinterpretasie gespeel het en steeds speel.

Hierdie model skep ook heelwat problematiek vir die hedendaagse individu. Hierdie probleme is onder ander: die oordrag van goddelike mag aan die man en menslike feilbaarheid en sondigheid aan die vrou wat veroorsaak dat vroue as verbondsverbrekers gestereotipeer mag word; seksuele geweld en

die verwysing dat alleenlik mans die inisiatief kan neem in die verhouding en die vrou passief moet bly (Thatcher 1999:87). Volgens Dreyer (2005:738) sou die aktiewe deelnemer noodwendig die een wees met hoër status, terwyl die passiwiteit van die ander persoon sy of haar laer status in die samelewing sou weerspieël. Garton (2004:33) stel dit soos volg: “Enforcing sexual submission or humiliation was a means of asserting dominance...”

Vir Yolanda Dreyer (2005:745-746) is dit egter problematies om die “verbond” as normatiewe, preskriptiewe, Bybelse model vir die huwelik van vandag te gebruik, omdat dit volgens haar neerkom op ’n modernisties-essensialistiese en positivistiese gebruik van die Bybel. Die Bybel word só naïef-realisties gebruik as ’n “van bo” objektiewe, goddelike openbaring. Volgens Van Huyssteen (1987:20) kom so ’n “fundamentalistiese” Skrifbeskouing daarop neer dat die Bybel gesien word as ’n geslote realiteit waarin die leser moet soek na die bedoeling wat die historiese skrywer vir alle tye daar geplaas het. Ook Ford (1984:16-56) lewer kritiek op Karl Barth se beskouing van die verhouding man-vrou, omdat Barth se uitgangspunt van die “analogia relationis” ’n subordinasie van die vrou aan die man impliseer.

Ek moet toegee dat ’n mens versigtig moet wees om nie die verbondsverhouding te gebruik om die vrou tot ’n bepaalde onderdanige posisie te degradeer nie. Dit hoef egter nie noodwendig te beteken dat die verbond as metafoor vir die huwelik onbruikbaar is nie. Elemente wat betekenisvol kan wees vir die verstaan van die huwelik as ’n verbond, is die volgende: die huwelik is ’n ooreenkoms tussen twee persone, waar albei instem tot dieselfde voorwaardes; die huwelik is nie ’n kontrak nie, maar ’n verbond, omdat God die getuie is van hierdie kontraksluiting; ’n Christelike huwelik is ’n verhouding (verbond) tussen man en vrou wat in die teenwoordigheid van God bekragtig word; ’n Christelike huwelik is ’n verbond tussen gelykes, tussen mans en vroue wat gelyke ontvangers is van die liefde van Christus; die menslike verbond van die huwelik is ’n deelname aan en afbeelding van die God-mensverbond tussen Christus en die Kerk (Thatcher 1999:87-95).

Van Aarde (2006) verstaan die verbondskarakter van die huwelik egter heel anders in terme van die Reformatoriese teologie en die idees van die Bybelse tyd. Hy glo dat die rede waarom die huwelik as verbond gesien word, die gevolg is van onder andere heteronormatieweiteit wat sowel sosio-kultureel, as sosio-religieus, geografies wyd en temporeel lank, die heersende ideologie was.

Ons is egter nie teologies genoodsaak om óf die huwelik óf ander intieme relasies as 'n “verbond” voor te stel nie. Wanneer dit gedoen word, behoort die begrip “verbond” deeglik deurskou te word, sodat die (semantiese en semiotiese) boustene daarvan raakgesien word.

(Van Aarde 2006)

Daarom beskou hy die verbondsdimensie problematies: “Om teologies en kerklik die heteroseksuele huwelik of enige ander vorm van sosiale intimiteit as ‘instelling van God’, of as ‘enigste ruimte’ of selfs as ‘ideale ruimte’ te sien, is om in die valstrik van burgerlike teologie te val.” Daarom stem hy nie saam met Van Wyk (2002:275) se siening dat die monogame huwelik op grond van die Bybelse norm die enigste model is waarbinne een man en een vrou saam ’n lewenslange verhouding kan hê nie. Van Wyk (2002:275) glo die huwelik is gebaseer op die verhouding van man en vrou met God, en dit is hierdie verhouding met God wat aan die huwelik ’n verbondskarakter verleen.

Van Aarde is myns insiens korrek as hy sê dat ’n mens die begrip, “verbond” baie duidelik sal moet definieer sodat misverstande vermy kan word.⁴³ Een van die misverstande kan wees dat “verbond” beteken dat die huwelik ’n instelling van God is. Hierdie afleiding hoef nie noodwendig vanuit die verbondsgedagte gemaak te word nie omdat die “verbond” iets wil beklemtoon van die aard van die verhouding en nie dui op ’n sakramentele karakter nie. Na my oordeel het Thatcher ’n begrip van verbond in gedagte

⁴³ Soos reeds genoem, is daar verskille binne die Reformatoriese teologie tussen die terme “foedus” en “testamentum”. *Testamentum* as verbond is meer eensydig en hiërargies. In teologiese sin skep dit minder probleme omdat die God-mens verhouding noodwendig hiërargies is, maar sosiologies is dit baie problematies.

wat wel van hulp kan wees. Thatcher identifiseer hoe die gebruik van die verbondsmodel wat ons in die Bybel kry, die hedendaagse huwelik kan verryk sonder om die problematiek wat daarmee saamgaan in te trek. Dit help ons ook om die verskille raak te sien tussen 'n Christelike huwelik en diè van 'n gesekulariseerde samelewing.

Die verbondsmodel bring, volgens my, die uiters belangrike Goddelike dimensie weer in die huwelik na vore. Daarsonder verloor die huwelik as instelling geloofwaardigheid en word dit byna sinloos. Die ongelykheid binne 'n verbondsverhouding, is volgens my, nie noodwendig tussen man en vrou nie, maar tussen die huweliksmaats en God. Die ongelykheid bestaan in die mens se ondergeskiktheid aan God, en nie aan mekaar nie. In hierdie verband is dit belangrik om daarop te let dat Efesiërs 5 juis dit wil beklemtoon dat die wedersydse ondergeskiktheid aan mekaar begrond is in beide partye se onderdanigheid aan God. Dit gaan dus nie in die eerste plek om meerder- of minderwaardige persone nie, maar om albei se verhouding voor God. Gelykheid binne 'n huweliksverbond moet beklemtoon word, maar dit kan alleenlik gestalte kry indien dit voortvloei uit die geloofsrelasie met God.

4.3.2 “Vleeslike” eenwording

Hierdie model kan teruggevind word in Genesis 2:23-24. Veral die redaksionele opmerking van vers 24 is belangrik: “Daarom sal 'n man sy vader en moeder verlaat en saam met sy vrou lewe, *en hulle sal een word*” (Gen 2:24). Dit word “eenheid van die vlees” genoem omdat dit oorspronklik kom van die metafoor dat die vrou vanuit die vlees van die man gevorm is. Dit het ook te doen met seksuele gemeenskap. Die twee, man en vrou, word 'n totale nuwe eenheid. In die Ou Testament kom hierdie model, behalwe vir hierdie gedeelte in Genesis, nie weer voor nie (Thatcher 1999:78). Volgens Le Roux (2006:28) moet ons egter nie die fout maak om te dink dat die Ou Testament liggaam, siel en gees van mekaar geskei het nie. Eenwording omvat die totale mens.

In die Evangelie van Markus haal Jesus self hierdie gedeelte uit Genesis aan, met die verdere opmerking dat die man en vrou na eenwording nie meer twee

individue is nie, maar een vlees, en omdat God dit saamgevoeg het, mag niemand dit skei nie (Mark 10:8-9). Markus 10:5-9 handel oor Jesus se antwoord op die vraag van die Fariseërs oor 'n aanvaarde gebruik in sy tyd, te wete dat 'n man, op grond van Deuteronomium 24:1, van sy vrou kan skei deur aan haar 'n skeibrief te gee. Hierdie teks is 'n gekompliseerde teks waarvoor eksegete in hulle interpretasies met mekaar dikwels verskil. Oor hierdie problematiek sê Donahue & Harrington (2002:298) dat 'n mens nie moet toelaat dat dit die betekenis van “eenheid van vlees”, waarop Jesus klem lê, vergeet nie:

Recognition of the complexities involved in the NT evidence about marriage and divorce should not be allowed to obscure the positive character of Jesus' teaching about husband and wife constituting “one flesh”. This teaching must be placed in the context of Jesus' proclamation of God's kingdom and the radical demands it may make on people. On the one hand Jesus has a vision of restored creation in which unity and mutuality in marriage mirror God's original plan. On the other hand Jesus summons men and women to a discipleship that recognizes the radical demands of God by precluding divorce just as in some cases it may preclude marriage.

Die “een in vlees” opmerking van Jesus het belangrike implikasies. Jesus se interpretasie van Genesis 1:27 en Genesis 2:24 is volgens Van Eck (2006:4-5) dat die man en vrou gemaak is om bymekaar te wees. In die geval van 'n huwelik behoort die man sy vader en moeder te verlaat, en man en vrou behoort een te wees, nie twee nie. Die “eenheid van vlees” veronderstel 'n persoonlike eenheid wat aan beide man en vrou 'n nuwe identiteit verleen, sodat die een party, wie hy of sy is, in relasie met die ander party is. Daarom is hierdie relasie ook permanent. Donahue & Harrington (2002:294) sê hieroor: “According to the logic of Mark 10:6-9 the original will of God in creating man and woman was that they should constitute ‘one flesh’ in an indissoluble union.” God is hier nie net die getuie by eenwording nie, maar die Een wat dit bekragtig, wat dit so “gewil” het. Dit maak dat egskeding en poligamie dus nie geregverdig kan wees nie (Thatcher 1999:79-80). Volgens

Donahue & Harrington (2002:294) stel hierdie eenheid in vlees eintlik die hereniging voor van waar die vrou in Genesis 2 uit die man se rib geneem is.

Volgens Paulus is hierdie “eenheid van vlees” ’n rede waarom Christen-mans nie met prostitute omgang mag hê nie. Dit klink vreemd, maar Paulus gebruik eintlik dieselfde argument as Jesus. Omdat man en vrou een geword het, en nie meer twee individue is nie, is hulle deel van mekaar, hulle behoort aan mekaar. “The unity which they make as a couple vetoes any sexual independence which they may once have had as single people” (Thatcher 1999:80). Donahue & Harrington (2002:297) dink egter nie dat Paulus dieselfde gedagte as Jesus gehad het nie, omdat Paulus die uitsluitingsklousule van Matteus 5:32 en 19:9 byvoeg by sy raad vir Christene in gemengde huwelike. Beide die vroeë kerk en die Joodse tradisie het ’n ongemak met Jesus gehad.

Efesiërs neem vleeslike eenwording ’n stappie verder deur te sê dat ’n man, deur sy vrou lief te hê, ook homself liefhet. Hierdie twee liggame wat een geword het, behoort nie net aan mekaar nie, maar die twee mense *is* ook mekaar! “Self”-liefde kry dus in die Christelike huwelik ’n nuwe betekenis. Die self kan net tot sy reg kom in die verhouding met die ander. So kry die getroude persoon dus ’n nuwe identiteit. Volgens King (2006:364) kry ons in Hooglied dieselfde idee van eenwording en ’n nuwe identiteit: “The lovers’ mutual exchange of desires, then, becomes a mutual gift of selfhood. Not only do the Shulamite and the Beloved give themselves to the other without holding back; they also each receive their own new and truest identity from the other’s gift of desire” Die skrywer van Efesiërs voeg ook sy eie kommentaar op Genesis 2:4 by: “Hierin lê daar ’n diep “geheimenis”⁴⁴ opgesluit, en ek pas dit toe op Christus en die kerk” (Ef 5:32). Die skrywer van Efesiërs probeer dus die Genesis-tekse *versigtig* Christelik toepas.

⁴⁴ Hier het ons die grond van die Rooms-Katolieke Kerk se “sakramentalisering” van die huwelik of die heilige huwelik: geheimenis =

“Christ’s love is thought to exemplify the love which the writer believes is to be found in the one-flesh union of Genesis” (Thatcher 1999:81).⁴⁵

Vleeslike eenwording gesien vanuit die patriargale sisteem, is gebruik om die vrou in te trek in die identiteit van die man. So word die vrou dan ’n toevoegsel tot die “vlees” van die man, permanent afhanklik van hom en ondergeskik aan hom. Hierdie idee kom oorspronklik vanuit die Genesisteks waar die man eerste geskep is en die vrou uit die man se liggaam geneem is. Dus bly die “een vlees” sy vlees, waarvan die vrou nou net deel word. Paulus het egter alreeds klem daarop gelê dat die liggame van die twee betrokke partye “gelyk verdeel” word omdat die vleeslike eenwording veroorsaak dat nie een van die twee se liggame meer net hulle eie is nie. Jesus het ook baie krities opgetree teenoor die feit dat mans om bykans enige rede van hulle vroue kon skei, terwyl vroue nie kon nie. Thatcher (1999:96) stel voor dat die “vleeslike” eenwordingsmodel soortgelyk hanteer word as die verbondsmodel: “it will be legitimately put forward as a non-sexist model of marriage and contrasted with secular accounts of marriage and of the person.”

Die model van “vleeslike” eenwording is onmisbaar in die huwelik omdat dit die visie inhou van ’n lewenslange vennootskap wat deur Christus self erken word. Luther het egter, deur die huwelik te desakramentaliseer, die heilsnoodwendigheid daarvan weggeneem. Sommige mense interpreteer dit dat egskeiding daardeur geregverdig word. Luther het egter self gesê dat, alhoewel die huwelik nie ’n sakrament is nie, hy egskeiding so negatief bejeën dat hy bigamie bo dit sou verkies (Hendrix 2004:172, 176). Egskeiding moet veeleer gesien word as ’n praktiese probleem en hoef dus nie primêr prinsipiël regverdig te word nie. Dit rym ook met Luther se beskouing dat die huwelik ’n praktiese saak is. ’n Lewenslange verbintenis is die ideaal, maar die praktyk kan soms egskeiding noodsaak. Omdat die huwelik nie ’n

⁴⁵ Karl Barth (*KD* II.1.207-220) het in sy eksegeese van Efesiërs 5 en Genesis 1 en 2 tot sy idee van selfverwesening van die mens in die huwelik gekom. Volgens hom is dit die sogenaamde “*analogia relationis*”. Dit is die verhouding vna die Skeppergod met die mens as verbonds-“partner” (vgl voetnota 42).

sakramentele karakter het nie, het egskeiding en hertrou dus nie vanselfsprekende negatiewe konsekwensies vir die mens se heil en saligheid nie.

As 'n mens die interpretasie van die Efesiër-tek gebruik om die Genesis-tek te verstaan kan ons ook tot die gevolgtrekking kom dat Genesis se “vleeslike” eenwording die volgende beteken: “a lifelong⁴⁶ union where each partner loves the other as that partner loves himself or herself...” (Thatcher 1999:97). Volgens Hendrix (2004:174) het Luther op grond van Genesis 1:26-28 die afleiding gemaak dat die huwelik 'n deur God ge-“wil”-de ordinansie is, alhoewel hy dit ook as 'n wêreldse instelling gesien het. Deur hierdie interpretasies te gebruik, word 'n reis begin wat omvat word deur die liefde van God deur Christus, en word dieselfde liefde wat Christus met sy kerk deel, met mekaar gedeel. Die relasionele van die huwelik word dus beklemtoon en nie individualisme nie. Huweliksmaats word “een” wanneer hulle soos Christus hulleself ten volle gee vir die ander persoon en ook die ander ontvang. Dit laat toe dat elkeen se identiteit gedeeltelik bepaal kan word deur sy of haar huweliksmaat. Daarom is persone binne so 'n verhouding van eenwording altyd persone-in-relasie. Alistair McFadyen (1990:40) stel dit só: “... persons are what they are for others or, rather, the way in which they are for others...”

Die model van “vleeslike eenwording” kan huwelike van vandag diepte en betekenis gee. Die veronderstelling dat 'n persoonlike eenheid, wat aan beide man en vrou 'n nuwe identiteit verleen, sodat die een party is wie hy of sy is, in relasie met die ander party, hou ook tegelykertyd 'n verantwoordelikheid in. Omdat twee partye deel het aan een identiteit, kan nie een van die twee partye totaal individualisties dink en optree nie, maar veronderstel dit dat die ander persoon in ag geneem sal moet word in enige besluitnemings-proses. Hierdie eenheid is 'n eenheid in Christus wat Homself volledig kon prysgee.

⁴⁶ Dit is debatteerbaar of die Bybelse perspektiewe op die huwelik by implikasie 'n lewenslange verbintenis beteken. Daar is geen eenduidige Bybelse verwysings na 'n lewenslange verbintenis nie. Die kerk het egter in sy teologiese refleksie oor die huwelik en na aanleiding van sosiale gebruike die sinvolheid van die bedoeling van 'n lewenslange verbintenis teologies regverdig.

Dit veronderstel dat mense in 'n Christelike huwelik ook bereid sal wees om hierdie groot opoffering te maak om mekaar lief te hê en aan mekaar onderdanig te wees soos aan Christus. Hierin lê die “geheim” van die huwelik opgesluit. Dit skep die geborge ruimte waarin seksuele eenwording, sonder uitbuiting en misbruik, tot verwesenliking kom.

Eenwording het verskillende fasette. Dit begin op die vlak van psigiese intimiteit tussen man en vrou waar daar voldoende wedersydse vertroue is om in hulle kommunikasie hulle diepste emosies met mekaar te deel. Hierdie wedersydse openhartigheid, vertroue en ontboeseming lei daartoe dat mense geestelik na mekaar toe groei. In 'n sekere sin sou 'n mens eenwording kon definieer as die man en vrou se poging om, binne 'n verhouding van geborgenheid, vertroue en diensbaarheid, deur wedersydse begrip geestelik een te word. Intimiteit op psigologies-emosionele vlak, skep die behoefte tot volledige eenwording ook op liggaamlik-seksuele vlak. Seksuele eenwording is dus die manifestering van 'n dieperliggende emosionele verbintenis. Navorsing op die terrein van die psigologie en die sosiologie bevestig juis die noodsaaklikheid van hierdie eenwordingsproses as die basis vir seksuele geluk. Seksuele intimiteit word beskou as die diepste en mees intieme vorm van kommunikasie. Louw (1985:124) stel dit soos volg: “Seksualiteit is 'n erotiese soeke na afronding en volledigheid wat in 'n duursame psigofisiese eenheid kulmineer en op liefdevolle persoonskommunikasie gerig is. Dit het dus te doen met die etiese aspek van seks, naamlik seks as 'n verantwoordelikheid.”

4.3.3 'n Twyfelagtige noodsaaklikheid

In die Hebreeuse wysheidsliteratuur vind ons 'n ander model vir die huwelik wat wissel tussen waardering van die huwelik en agterdog daaroor. In hierdie geskrifte is vroue sonder uitsondering vanuit 'n androsentriese perspektief almal dieselfde: die objekte van passie, bewondering, sorg en dankbaarheid, maar ook van agterdog en haat. Machin (1989:50) stel dit soos volg: “Husbands are warned repeatedly against the other woman's allure. No wife is ever warned about a husband's fragile fidelity.”

Volgens hierdie model is 'n vrou noodsaaklik vir 'n man om ryk, suksesvol en gelukkig te wees, met 'n lang en goedversorgde lewe. Spreuke sê byvoorbeeld dat knap vroue, letterlik gesien, baie werd is. Hulle waarde word selfs meer as dié van edelstene geskat (Spr 31:10). Thatcher (1999:82) maak egter die afleiding dat "... a marriage is a source of blessing for the husband, it is also a source of grief for him. While a wife is a necessity, she is a dubious one." Tog is daar in Spreuke, volgens Stuart (2006:327), iets of iemand wat vreemd is in terme van die patriargale samelewing, naamlik, "Sophia" of "Hochma" of "Wysheid": "Here we are presented with a female figure who is somehow with the Lord at the beginning, somehow brought forth before creation and somehow coexisting with him like a child or master workman, separate and yet intimately connected." Die patriargale konteks van Spreuke 1-9 toon egter duidelik dat die manier waarop die stem van "Wysheid" geposisioneer word, die patriargale sisteem ondersteun het.

Die boek Prediker, met sy kritiese ingesteldheid teenoor konvensionele wysheid⁴⁷ en sy oënskynlike pessimisme oor die lewe, bring verrassend genoeg 'n meer positiewe nuanse na vore. Le Roux (2006:33-34) stel dit interessant: "In elke poging om hierdie onaf lewe mooi te maak, was die vrou, die lyf onontbeerlik. In die oordad van die liefdesgenot word die lewe se sinloosheid ver ente teruggestoot. In die intense lewenservaring kiem 'n nuwe lewensin. In die naby-ervaring van die ander word nuwe lewensmoontlikhede ontsluit." Volgens Barth (1961:383-402) beteken dit dat die lyf se genot voluit geniet moes word omdat die lewe nie sinvol sluit nie. Dit was 'n manier om sinloosheid te hanteer. Tog is Prediker se nuanse ook maar gekleur deur 'n androsentriese perspektief waar alleen mans seksuele genot kan ervaar. So byvoorbeeld was vroulike besnydenis algemeen in die Mediterreense kultuur, en is die klitoris verwyder om orgasmes by vroue te voorkom.⁴⁸ Koosed (2006:353) glo egter steeds dat Prediker 'n ander perspektief toon as die tradisionele: "What else besides 'queer' would you call someone who

⁴⁷ Vergelyk onder andere Loader, J A 1979. *Polar structures in the book of Qohelet*, 117-123. Berlin: De Gruyter.

⁴⁸ Kyk onder andere Trible, P 1984. *Texts of terror: Literary feminist readings of Biblical narratives*. Philadelphia, PA: Fortress; Tatman, L 1998. The yearning to be whole-enough or to feel something, not nothing: A feminist theological consideration of self-mutilation as an act of atonement. *Feminist Theology* 17, 24-38.

opposes the traditional platitudes about God and the social order, and instead wants to replace such traditional piety with a good party; someone who thinks that one should pay proper attention to dressing well, styling one's hair, and smelling good?"

Die pessimisme en androsentrisme van hierdie model kan veroorsaak dat die twyfelagtigheid van die huwelik oorbeklemtoon word en die noodsaaklikheid verdwyn. Soos mans in die verlede, kan vroue vandag sê dat hulle Christus beter kan dien as hulle nie getroud is nie. Die omgekeerde kan ook waar wees wanneer daar veronderstel word dat God net gedien kan word in 'n verbonds-verhouding met God wat alléén in die huwelik tot sy reg kom.

Ek dink nie een van die twee stellings kan verhef word as die simfoniese perspektief van die wysheidsliteratuur nie. Die ideaal is wel dat die Christelike huwelik 'n simbool is van die verenigende liefde van God, en tog beteken dit aan die ander kant nie dat die huwelik vir almal bedoel is nie. Daar is ander maniere om jouself in liefde te gee.

4.3.4 'n Wêreldse vergunning

Alhoewel die gedeelte van 1 Korintiërs 7 reeds kortliks in die vorige afdeling bespreek is, is dit nodig om dit ook hier in die konteks van die model van wêreldse vergunning te bespreek. Dit het die geïnstitusioneerde kerk se beskouing van die huwelik gekleur en is dus onontbeerlik in die verstaan van die kerk se etiese uitsprake oor die huwelik.

In 1 Korintiërs 7 gee Paulus met die eerste oogopslag 'n meestal negatiewe beeld van die huwelik weer. Die huwelik is alleenlik 'n toegewing wat gemaak word om immorele optrede soos seksuele omgang buite die huwelik te vermy. Boonop is dit beter om ongetroud te bly, omdat die huwelik die teken is van wêreldsheid en dit 'n mens se aandag aftrek van die Here se werk. Die huwelik is dus toelaatbaar, maar nie aanbevole nie. Botha (2006:125) sê dat Paulus hier hoofsaaklik gekant is teen begeerte omdat begeerte en seks saam sondig is. Seksuele omgang kan soms nodig wees, maar dan moet dit

sonder hartstog en drif wees.⁴⁹ Volgens Thatcher (1999:84) was dit die siening wat vir meer as 'n millennium in die Christelike kerk gehandhaaf is.

Tog is 'n ander kenmerk van Paulus se siening van die huwelik dikwels misgekyk. Hier verwys ek na die opmerking van Paulus in 1 Korintiërs 7:3-5a dat nie die man of vrou oor hulle eie liggame beskik nie en mekaar ook nie omgang mag weier nie. Dit is duidelik vanuit hierdie perspektief van Paulus dat hy die man en vrou as gelyke vennote binne die huwelik, veral op die liggaamlike vlak, gesien het. Dit herinner 'n mens egter ook aan die Joodse wette wat bepaal het dat eggenote wat mekaar omgang weier boetes opgelê kon word.

In Matteus en veral Lukas is die huwelik in 'n selfs meer negatiewe lig as Paulus beskou. In Lukas 20:34-36 is mense wat getrou het, bewoners van hierdie wêreld en nie die toekomstige wêreld nie – hulle huwelikstatus stel eintlik hulle deelname aan die opstanding in gevaar! Volgens Lukas is hierdie 'n siening van Jesus self. Daarom moet die huwelik so ver moontlik vermy word. Hierdie siening van seksualiteit kry ons nie in die Ou Testament nie. Volgens Groenewald (2006:56) sou die idee dat jou liggaam of seksualiteit tussen jou en God kan kom staan, 'n hindernis of vertroebeling kan veroorsaak, vir Israel absurd voorgekom het.

Die groot probleem met hierdie model is dat dit die siening laat ontstaan dat die huwelik slegs 'n "lisensie" is om seksueel aktief te raak. 'n Verbond wat opofferende liefde inhou, word nie in gedagte gehou nie. Paulus noem dit 'n gawe om jouself te onthou van die huwelik en seksuele omgang, terwyl Thatcher (1999:100) dit weer 'n roeping noem om in die huwelik te tree. Met ander woorde, indien jy nie so 'n roeping ontvang nie, moet jy nie trou nie. Hendrix (2004:173) meen egter Luther het die teks uit 1 Korintiërs 7 nie verstaan as dat dit beter is om selibaat te bly nie. Luther interpreteer vers 7 (waar gesê word dat elke mens besondere gawes van God ontvang het) in die sin dat die huwelik ook een van die gawes is, 'n gawe wat baie meer

⁴⁹ Ek verwys hier terug op die vorige afdeling om aan te toon dat die agtergrond van die filosofieë van die tyd 'n definitiewe rol gespeel het in die ontwikkeling van hierdie denke.

mense ontvang as die gawe van 'n selibate lewe. Verder voer hy die argument dat die huwelik meer religieus is as 'n selibaatlewe, omdat dit 'n mens dryf in die rigting van geloof en die Gees, en byna totaal uit geloof moet bestaan om te floreer.

Die problematiek van Jesus se woorde in die Evangelie van Lukas, waar daar gesê word dat die huwelik 'n mens se verlossing in gevaar kan stel, word verskillend hanteer. Volgens Brown (1989:41-42) moet 'n mens hierdie uitspraak kontekstueel beskou, in die tyd na die val van Jerusalem. Die rede vir hierdie uitspraak was, volgens hom: “to meet the needs and to validate the activities of a group of wandering preachers....” Thatcher (1999:100) sê egter ook dat Christene wat toegewyd is aan die huwelik, strategieë kan gebruik om hierdie uitspraak uit die weg te ruim. Volgens hom kan hierdie model bruikbaar wees om mense bewus te maak van die destruktiewe elemente van die huwelik. Hy noem onder andere: “an oblivious disregard of the wider world beyond the family ... a spirit of selfishness and possessiveness which the maintenance of an affluent home encourages, and all those other features of marriage which led to the title ‘unholy misery’....”

Botha (2006:128) glo dat ons eers bewus daarvan moet raak dat ons vandag nog dikwels 'n houding het wat inherent wantrouig is teenoor 'n mens se liggaamlikheid. In die antieke wêreld van die Nuwe Testament het byna almal hierdie sarkofobiese houding aanvaar. Hier kan ons iets van die Ou-Testamentiese holistiese siening van die mens, en 'n meer sarkofiliese siening van die liggaam gebruik. Die sarkofiliese houding van aanvaarding en erkenning van die liggaam gaan hand aan hand met die besef dat ek nie net 'n liggaam *het* nie, maar dat ek 'n liggaam *is*. Seks binne die huwelik en die huwelik self is dan nie maar net 'n vergunning vir mense wat nie hulle drange kan beheer nie, maar iets wat ek *is*, omdat ek slegs deur my liggaam voor God kan lewe. 'n Vrou se liggaam en haar liggaamlikheid kan dan nooit as minder of minderwaardig beskou word nie.

4.3.5 Passievolle wedersydse liefde

Die Ou-Testamentiese boek, Hooglied, is 'n voorbeeld van die model wat genoem kan word 'n "passievolle wedersydse liefde". Tom Gledhill (1994) som die algemene persepsie van kommentators oor hierdie boek soos volg op: "... joyous, tentative explorations of love of the betrothed couple culminating in their marriage and full sexual union in 5:1."

Roland Murphy (1990:60) sê egter dat daar geen werklike basis is vir die argument dat die huwelik geïdentifiseer moet word met die agtergrond van die boek of die doel van die verskillende poëtiese eenhede nie. Dit is so dat die skrywer van die boek Hooglied nêrens werklik aandag gee aan die huwelikstatus van die paartjie nie. Volgens Viviers (2006:101) voorsien die paartjie wel 'n huwelik iewers in die toekoms, maar op die oomblik is al wat saak maak hulle passievolle liefde vir mekaar. Viviers (2006:101) maak dit ook duidelik dat die Hooglied-skrywer nie die huwelik van destyds wou ondermyn en verwerp nie, maar dit wel wou relativeer: "Ware en getroue liefde is die belangrike saak, die ruimte waarbinne dit gebeur is onbelangrik. En dit sluit die seksuele verhouding in." Fox (1985:313-314) som Hooglied se standpunt soos volg op: "With Canticles sexual intercourse does not consummate marriage. Rather, marriage will consummate sex ... "

Dit is opmerklik dat die vrou die eerste aan die woord kom in Hooglied 1:2. Sy vertel in kleurrike taal en meer dikwels as die man van haar vrese, drange en behoeftes. Sy is die een wat haar geliefde uitnooi tot intimiteit en meestal neem sy self die inisiatief (Gledhill 1994:93). So word die asimmetriese verhouding tussen man en vrou, wat veral in die verbond voorgekom het, op 'n subtile manier ondermyn. Gledhill (1994:140) dink ook nie hierdie vreemde simmetrie is baie diep versteek nie: "This reciprocity, this mutuality is something that shines out from the Song, something of a protest against the male dominance and macho-masculinity which sin brought into the world". As gevolg hiervan meen sommige selfs, soos LaCoque (1998:62) dat die boek Hooglied deur 'n vroulike outeur of outeurs geskryf is.

King (2006:363) beklemtoon die feit dat die paartjie nie hul identiteit as man of vrou verloor nie, maar dat die boek Hooglied weier om aan hierdie verskil absolute sosiale, morele of metafisiese belangrikheid te verleen. Daarom glo hy dat die teks die liefdesverhouding suiwer van die verabsoluttering van 'n hiërargie tussen man en vrou en die verskille in mag, tipies van die tradisionele verhoudings tussen mans en vroue.

Die paartjie se genot en vreugde word genoem sonder verdere verwysing na die verwekking van kinders of om God te behaag. Temas soos vrugbaarheid en voortplanting wat so dikwels in ander Ou-Testamentiese boeke voorkom, vind ons skaars in Hooglied. Geliefdes gee hulleself aan mekaar in totale toewyding. Die man en vrou vertel beide van die bevrediging en genot wat hulle in mekaar gevind het. Skoonheid word ook nie soos in die boek Esegïël deur die man aan die vrou oorgedra nie, in Hooglied word die vrou geprys oor hoe sy reeds is (Thatcher 1999:87).

Tog kan selfs die geliefdes van Hooglied nie die donker wolk van die onderdrukkende kultuur van die tyd ontsnap nie. Volgens King (2006:365) het die vrywillige prysgewing van hulle verskille in status en mag ook 'n negatiewe gevolg: "... in the course of eschewing difference, they have made themselves 'different' – deviant – in the public eye. Pursuing a vision of equality in desire and reciprocal self-offering, they have made themselves vulnerable to exclusion as outsiders, as 'queers'." Hulle optrede het die Israelitiese siening van respektabelheid ondermyn omdat hulle onder andere die geslagspesifieke grense en karaktertrekke oorskry het. Waar die vrou byvoorbeeld as karaktertrek passief moes wees, neem sy dikwels inisiatief en waar die man in as karaktertrek in beheer moes bly, verloor hy dikwels beheer.⁵⁰

Uit die ander modelle het dit duidelik geword dat ongelykheid en androsentrisme 'n skewe beeld van die Bybelse perspektief op die huwelik kan plaas. In Hooglied kry ons egter 'n ander perspektief. "Die Bybel in sy

⁵⁰ Vergelyk Stegemann E W & Stegeman W 1999. *The Jesus movement: A social history of its first century*, 361-377. Edinburgh: T & T Clark.

geheel, kies dus nie net vir een standpunt nie, maar skeep interessant ruimte vir 'n tradisionele huwelik en óók 'n Hoogliedsituasie" (Viviers 2006:103).

Hooglied is een van die min boeke wat die tradisionele rolle tussen man en vrou omkeer. Binne 'n patriargale samelewing is dit 'n kontroversiële standpunt omdat gelykheid tussen man en vrou ondenkbaar was (vgl Lotter & Steyn 2005:70-89). Daarom hef Hooglied se verwysing na naaktheid ook klasseverskille op. Volgens Whedbee (1993:266-278) is die naaktheid reeds 'n relativering van genderhiërargie waar man en vrou beide blootgestel voor mekaar staan. Hooglied se kontroversiële openheid teenoor erotiese liefde kan ook bydra tot die hedendaagse huwelik. "Dit is opvallend hoe spontaan en openlik die Hoogliedverliefdes mekaar se naaktheid geniet en so die etos van die Israelitiese 'respektabelheid' bevraagteken" (Viviers 2006:95).

Die hele Ou-Testamentiese holistiese siening van die mens kan bydra om hierdie skeiding te oorbrug. Die feit dat God as persoon afwesig is binne die Hoogliedboek hoef ook nie problematies te wees nie. Eilberg-Schwartz (1990:191) stel dat 'n vrou-vriendelike boek soos Hooglied moeilik eer kan betoon aan 'n patriargale God (Jahwe) in wie se godsdiens vrouwees per definisie beteken om "onrein" te wees. LaCoque (1998:31) meen dat in Hooglied transendentalisme plek gemaak het vir panenteïsme, waar God oral geruik, geproe, gevoel, gehoor en gesien kan word.

Dit is belangrik om die simfoniese klanke van Hooglied te identifiseer. Dit is vir my in die eerste plek die gelyke verhouding tussen man en vrou, en verder die waardering van erotiese liefde as 'n gawe van God. Ten spyte van die tyd waarin ons leef, is daar nog vele mense, veral Christene wat geïnhibeer word deur dit wat hulle ouers en grootouers hulle geleer het (of nie geleer het nie) van seksuele omgang. Dit was 'n verbode onderwerp en mense is daarom dikwels uitermate skaam oor hulle liggeme en seksualiteit asook dié van ander. Seksualiteit en spiritualiteit is so vër van mekaar verwyder. Erotiese liefde word dan ervaar sonder enige verband met die liefde van God vir alle dinge.

Thatcher (1999:121) sê dat Goddelike liefde manifesteer in menslike liefde, en daarom veroorsaak hierdie breuk tussen spiritualiteit en seksualiteit, dat die moontlikheid om 'n betekenisvolle ervaring te ontdek en in geloof te groei, gemis word. Hierdie standpunt van Thatcher dat goddelike liefde in menslike liefde manifesteer, kan egter daarop neerkom dat die liefde tussen man en vrou 'n ontiese karakter kry wat dit wesenlik gelykstel aan die liefde tussen God en mens. Dit is gevaarlik om hierdie gelykstelling te impliseer. Die standpunt van Karl Barth, om liever te praat van 'n "analogia relationis" sal beter tot uitdrukking bring dat die liefde tussen man en vrou nooit wesenlik gelykgestel kan word aan die liefde van God vir mense nie, maar hoogstens na analogie van God se liefde tot uitdrukking kan kom. Die verdere probleem wat by implikasie in Thatcher se standpunt na vore kom, is die verbintenis in die premoderne paradigma tussen religie, huwelik en seks. Hiervolgens was seksuele verkeer in spirituele sin 'n uitdrukking van die verhouding tussen god/e en mense. Binne 'n postmoderne spiritualiteit word hierdie soort religieuse konneksie opgehef (vgl Dreyer 2006). Die uitdaging aan die teologie van vandag is om binne 'n postmoderne konteks die begrip "mens-mens" liefde so te definieer en met inhoud te vul, na analogie van God se liefde vir mense, sonder om dit aan mekaar gelyk te stel.

Hierdie oorsig oor die verskillende modelle wat Thatcher onderskei help die navorser om die verskillende aksente van die huwelik, soos dit in die gang van die Bybel ontplooi het, te verstaan. Die kerk het veral in terme van die verbondsmodel die fout begaan om konteksgebonde uitsprake direk op die moderne situasie toe te pas. Thatcher gebruik egter die modelle om die saak van die huwelik te onderskei van die vorm wat dit aangeneem het binne verskeie sosiale strukture. Hy maak sosiale faktore los van die wesenlike van die modelle.

4.4 Bevindings

- Die probleem met die toepassing van die verbondsmodel op die hedendaagse huwelik is dat dit na analogie van die verhouding tussen God en sy volk goddelike mag aan die man oordra en die vrou

hoofsaaklik as sondige verbondsverbreker kan stereotipeer; seksuele geweld kan sanksioneer en die insinueer dat alleenlik mans die inisiatief kan neem in die verhouding en die vrou passief moet bly. Daar is elemente uit die verbondsmodel wat wel bruikbaar is vir die huwelik, soos: dat die huwelik 'n ooreenkoms tussen twee persone is, waar albei instem tot dieselfde voorwaardes; 'n Christelike huwelik is 'n verhouding (verbond) tussen man en vrou wat in die teenwoordigheid van God bekragtig word. Dit is egter 'n baie gelaaide begrip wat met omsigtigheid hanteer moet word.

- Die model van “vleeslike” eenwording kan gevaarlik wees as dit patriargaal verstaan word dat die vrou in die identiteit van die man opgeneem word, maar dit hou ook die visie in van 'n lewenslange vennootskap. Die veronderstelling van 'n persoonlike eenheid hou ook tegelykertyd die verantwoordelikheid in om mekaar in ag te neem in alle opsigte en kan dus ook versigtig positief op die huwelik toegepas word.
- Die pessimisme en androsentrisme van die model van twyfelagtige noodsaaklikheid kan veroorsaak dat die twyfelagtigheid van die huwelik oorbeklemtoon word en daar die gevolgtrekking gemaak word dat Christus net werklik in 'n selibate toestand gedien kan word. Die omgekeerde kan ook plaasvind wanneer daar veronderstel word dat God net gedien kan word in 'n verbonds-verhouding met God wat alléén in die huwelik tot sy reg kom.
- Die ideaal is wel dat die Christelike huwelik 'n simbool is van die verenigende liefde van God, en tog beteken dit aan die ander kant nie dat die huwelik vir almal bedoel is nie. Hierdie model kan baie verwarring veroorsaak wanneer dit op die hedendaagse huwelik toegepas word.

- Die wêreldse vergunningsmodel ondersteun die siening dat die huwelik slegs 'n "lisensie" is om seksueel aktief te raak. Hierdie model se prinsipiële wantroue teenoor 'n mens se liggaamlikheid is problematies en kan lei tot sarkofobie en die siening dat 'n vrou se liggaam en haar liggaamlikheid as minderwaardig beskou word.
- Die passievolle wedersydse liefdesmodel propageer 'n meer gelyke verhouding tussen man en vrou, en verder spreek dit van waardering van erotiese liefde as 'n gawe van God. Dit is bruikbaar, maar bring ook kommerwekkende sake na vore, soos dat die paartjie wat so "anders" opgetree het, gemarginaliseer is.
- Hierdie Bybelse modelle kan nie direk en universeel in vandag se tyd gebruik word nie. Daar is elemente in die modelle wat net nie meer in die een en twintigste eeu bruikbaar is nie.

Dit is nodig om nou ook vanuit die oogpunt van die publieke teologie na die huwelik te gaan kyk om te sien hoe bruikbaar hierdie modelle vandag nog is. Of behoort die kerk erns te maak met die publiek-teologiese kritiek en – steeds met die evangelie as verwysingsraamwerk – 'n nuwe visie op die huwelik daarstel wat nie vreemd aan die hedendaagse konteks sal wees nie. Ek gaan dus nou voort om eers uit die oogpunt van die filmhermeneutiek die bydrae van films tot die publieke teologie te bespreek. Die ooreenkomste tussen die hermeneutiek van films en van die Bybel is merkwaardig veral as in ag geneem word dat die films in 'n sekere sin beskou kan word as die postsekulêre individu se "kanon"(vgl hoofstuk 2 van hierdie studie).

5. FILMHERMENEUTIEK

5.1 Teoretiese opmerkings

Volgens Tatum (1997:2) is die kommersiële filmbedryf gebore op 28 Desember 1895 in Parys toe die Lumière-broers 'n reeks van 10 stilfilms vertoon het. In die twintigerjare van die vorige eeu is klank by die bewegende film gevoeg en later jare het swart en wit films plek begin maak vir kleurprente. Van die begin af was die filmbedryf gefokus op die vertolking van aktuele en kontroversiële gebeure. Paglia (1994:12) noem dit “the Age of Hollywood”. Dit het begin by fotografie, beelde is in beweging gebring, die TV het dit in die sitkamer ingesmokkel, en nou dra die Internet dit direk in ons kantore in. Die era van Hollywood kan gesien word as deel van 'n lang tradisie waarin beelde gebruik is “...to produce emotion, to strengthen attachment, and to encourage imitation...” (Miles 2001:70).

Teen die agtergrond van wat in afdeling 1.1.3 van die studie oor die film as hermeneutiese gebeure gesê is, kan kommunikasie deur films en soortgelyke media as 'n hermeneutiese gebeure beskryf word wat mense tot nuwe verstaan en insigte bring. Hierdie kommunikasiemiddels het 'n geweldige impak op ons verstaan van die werklikheid. Mercandate (2001:3) beklemtoon dit wanneer hy sê: “we have come to live in a *media-mediated* culture, where our understanding of life, reality and our own experience is filtered through video frames”. Met ander woorde, dit is die verstaan van en deur film, dus, filmhermeneutiek.

Volgens Van Aarde (2002:3) het hermeneutiek te make met die verstaan van taal, en *deur* taal, met ander woorde om te interpreteer, of verklaar en vertaal of tolk. Taal en kommunikasie verander en die manier hoe dit vertolk word, is ook iets wat nie staties is nie. Ons het gesien dat sedert Frederich Schleiermacher (1768-1834) 'n “nuwe hermeneutiek” op die horison verskyn het wat die liniêre eenrigtingkommunikasie tussen subjek en objek deurbreek het omdat daar aan die subjek 'n beslissende betekenis toegeken is in die verstaansproses. In hierdie subjektiewe verstaan van 'n teks word lesers in

hulle gemoed geraak. 'n Mens verstaan slegs 'n teks goed as die teks my verander.

Daar is 'n verskil tussen verstandelik begryp en eksistensieel verstaan (Dingemans 1991:71). Van Aarde (2003:548-549) som Schleiermacher se verstaan van die begrip “hermeneutiek” soos volg op (kursiewe gedeeltes is eie beklemtoning):

- Hermeneutiek is so universeel as taal;
- Hermeneutiek is *nie beperk* tot die uitleg van die Bybel of antieke geskrifte nie;
- Hermeneutiek is *nie net 'n teologiese aangeleentheid nie*;
- Hermeneutiek het met *taal en kultuur* as sodanig te doen en nie net met 'n gedeelte daarvan nie;
- Hermeneutiek is geleë op die kommunikasie-as (wat deur Dilthey [1894] [1900] 1924:317-358, “Der Entstehung der Hermeneutik”; vgl o a Grondin [1991] 1994:3] die “hermeneutiese sirkel” genoem is) tussen vreemdheid en vertrouwdheid, tussen onwetendheid en bekendheid;
- Hermeneutiek gee voorkeur aan gesproke taal as uitdrukking van iemand se hele lewe.

(Van Aarde 2003:548-549)

Ek wil hier veral fokus op Van Aarde se opmerking dat hermeneutiek te make het met taal en kultuur as sodanig en nie net 'n gedeelte daarvan nie. Dit is juis een van die redes waarom populêre films nie geïgnoreer kan word nie – dit speel 'n belangrike rol in die kontemporêre gemeenskap. Salier (2003:5) meen dat baie films die “big books’ of our culture” is. Mense se denkprosesse is besig om weg te beweeg van 'n tipografiese kultuur (soos logosentrisme, fonosentrisme en teksgefokusde denke) na 'n visuele kultuur (soos die oudiovisuele, virtuele werklikheid en 'n kubergemeenskap). Alexander Sherbrooke (2001:266) herinner daarom die teologiese professie daaraan: “If we fail to respond to the culture of today in the language of today we will remain an irrelevance” 'n Professor in Nuwe Testament, Bernard Brandon Scott (1994:ix) het opgemerk dat die denkprosesse van sy

visueelgebaseerde studente totaal verskil het van sy eie literatuurgebaseerde onderrig: "I mean literally that their thinking process was different. Though able to read and write, they truly came alive when discussing television shows or movies. Their powers of analysis were greater in this arena than in the traditional literary ones." Dit was die rede waarom Scott begin het om Nuwe-Testamentiese temas in films te ondersoek om 'n grondslag te lê vir die hermeneutiek van 'n elektroniese era.⁵¹

Hermeneutiek het 'n universele filosofies-historiese wetenskap geword waarin dit nie meer in die eerste plek gaan om die reëls vir uitlegkunde nie: "... maar om de uitlegging van de mens in zijn bestaan-als-zodanig; om de uitlegging en interpretatie van de mens van zichzelf in de context van de geschiedenis" (Dingemans 1991:72). Ricoeur (1981:63-101) het die insigte van Wilhelm Dilthey ([1894] [1900] 1924:317-358) verder uitgewerk in 'n hermeneutiese model wat ook klem gelê het op ons eie voorverstaan wanneer ons tekste en die werklikheid interpreteer. 'n Mens kan nooit tekste objektief en onbevooroordeeld interpreteer of verklaar nie, omdat jou eie netwerk van geskiedenis, ideologie, konteks, taal en simbole die verstaansproses beïnvloed (vgl Vos 1996:9-46). Dit geld ook vir die teks van die Bybel, soos Scott (1994:x) opgemerk het: "The problem of biblical translations is particularly difficult because we have become too accustomed to the tyranny of a single translation. All translations are mistranslations." Daarom moet ons dalk die teks van die film gaan lees as 'n andersoortige vertaling en dit hermeneuties probeer vertolk.

Ons het in die inleiding tot die studie, in afdeling 1.1.3, daarop gewys dat Ebeling (1969:409) die hermeneutiese teorieë verder verfyn het met die oog op die prediking en hy lê veral klem daarop dat 'n kommunikasie-ervaring plaasvind in die versmelting van verstaanshorisonne. Hy beklemtoon ook, soos Scott (1994:xi), die feit dat taal simbole is wat tyd- en konteksgebonde is. Die gebeure van die oorspronklike teks kan deur taal en simbole in 'n

⁵¹ Scott, B B (1994). *Hollywood dreams and biblical stories*. Minneapolis:Fortress Press. (x-xi).

nuwe konteks weer 'n woordgebeure laat ontstaan wat met die oorspronklike gebeure korreleer (vgl Pieterse 1979:34-45; Dingemans 1991:79-83). Fischer sluit hierby aan spesifiek met verwysing na die filmhermeneutiek:

Another reason for using films to explore the soul is that spiritual concerns of the past don't change, but the way of expressing them does. Messages of the past repeated in the manner of the past will bore most people. Scholars prefer the exotic, the esoteric, the dim and hidden path, but the mass audience can only be reached in the current mode. The translations of old truths must always be made at some altitude...

(Fischer 1977:70)

Dingemans (1991:146-152) poneer as praktiese teoloog 'n model van interaksionele simboolkommunikasie vir die prediking binne die huidige konteks. In sy hermeneutiese benadering beklemtoon hy die belangrikheid van tekens en simbole in die interpretasiesisteen om betekenis by die hoorder uit te lok en betekenisgewing te stimuleer. Dit is waarby hoorders aanklank vind en wat deur hulle geïnternaliseer word.

As dit die geval in die prediking is, waar die geskrewe en gepredikte woord meestal voorrang kry, hoeveel te meer moet die rol van film op die individue beklemtoon word nie! Die visuele simbole en tekens van die multimedia is immers, soos Vidal (1993:2-3) dit noem, die "lingua franca" van die twintigste eeu. Peter MacNicol (in Malone & Pacatte 2003:xi) gaan so ver om te sê: "Films have not only delighted me, transported me, enchanted, terrified, and informed me; they have, in the best instances, shaped me. No priest or homily so calibrated my moral compass as did movies. No classroom lecture so humanized me as did Hollywood". Christine Hoff Kraemer (2004:243) sluit direk by hom aan as sy sê: "In some cases, the communal viewing of a film in a darkened theatre and the lively discussion it inspires have become a more vital site of spiritual exploration and reflection than the mainstream church service."

Gelowiges vandag moet versigtig wees om soos in die verlede toe te laat dat ons “anti-film fears” veroorsaak dat ons hierdie “buite-kerklike” bron ignoreer of net met agterdog beskou (kyk Kozlovic 2003a, 2003b). Kozlovic (2007:50) is van mening dat: “since feature films are significant cultural bearers of social, moral and political values, watching them can be a valid form of religious practice.” Ons kan liever sulke films gebruik om die publieke teologie van anti-institusionele persone beter te verstaan, die populêre kultuur van ons tyd ernstig op te neem, asook om hierdie tegnologiese mylpaal in ons eie geloofskommunikasie in te span. As ons dit nie doen nie, gaan die kerk sy relevansie verloor, nie net vir mense buite die kerk nie, maar ook vir gelowiges binne die kerk (vgl Frost & Hirsch 2003:151; Lyden 2003:250). Selfs al aanvaar gelowiges nie die bepaalde teologie gekommunikeer in bewegende film nie en al waardeer religieuse instansies nie hierdie alternatiewe bronne van kommunikasie nie, sê Smith (2001:224): “the history and culture of Hollywood indicate that the collision of creeds and popular culture is unavoidable.”

Beide die teologiese professie en gemeentes behoort die “taal van film” te leer, want meeste van ons, soos Casson (2002:5) uitwys, is net gedeeltelik geletterd. Ons is kykers, maar ons weet dikwels nie hoe om oor ’n film self te praat nie. Film het ’n ontsettend belangrike bydrae om vir die teologie te lewer. Natuurlik gaan dit sekere van ons standpunte uitdaag en nie net alles bevestig nie, maar ten minste sê dit iets nuuts. Dit is wat saak maak, want soos Graham (1997a:42) sê: “... unless theology can say things in new ways, and unless it can say new things, it will cease to be interesting, and – perhaps worst of all – cease to be relevant.”

Dit is egter verstaanbaar dat daar ’n huiwering vanuit die geïnstusionaliseerde kerke is om populêre films vir onder andere religieuse studies te gebruik. In hierdie studie is dit nodig om ook na die agterdog wat rondom die popkultuur van films bestaan, te kyk. Bloot vanuit ’n historiese hoek gesien is daar soveel “film vrese” wat vir generasies lank mense bevooroordeelde gemaak het. ’n Mens kan die eenvoudige voorbeeld gebruik wat nog soms na vore gebring word: dat film die moderne manifestering is

van die maak van afbeeldings waarop die Bybel juis 'n verbod plaas (Eks 20:4). Ander argumente wat al vir jare bestaan, is dat die gebruik van film vir religieuse studies die afname van opvoedkundige standaarde beteken, of, dat dit goddelose waardes voorstaan, soos die gebruik van godslasterlike taal, losse sedes en geweld. Om na sulke films te kyk beteken egter nie noodwendig dat 'n mens die boodskap daarvan moet navolg nie. Vrye keuse, spirituele onderskeidingsvermoë en morele waagmoed word nie deur hierdie negatiewe projeksies genegeer nie en dit is vermoëns wat ons oral in ons lewe moet toepas. Ons moet oppas om nie die spreekwoordelike baba saam met die badwater uit te gooi as gevolg van persoonlike tekortkominge nie. Films op sigself is nie 'n euwel vir die godsdiens nie, maar die misbruik daarvan kan wel gevaar inhou (kyk Billingsley 1989:23).

Wat die filmbedryf dikwels in 'n negatiewe lig in die oë van Christene plaas, is die feit dat films baie keer die geloof en Christelike ampsdraers soos predikante, priesters, nonne ensovoorts, negatief uitbeeld. Selfs 'n Amerikaanse rabbi, Yechiel Eckstein (1998:2) merk dit duidelik op wanneer hy sê: "Indeed, if there is a Christian character in a film, he is usually depicted as a fool, a liar, a cheater, a diabolical murderer or a crazy person." Sommige skouspelagtige films is ook geneig om die geloof oppervlakkig uit te beeld, veral in die tyd van die skouspelfilms in die vyftiger- en sestigerjare. Vader William Lynch (1960) het skerp daarop gereageer: "... all can agree that when mere 'showiness' invades the world of the religious it is particularly obnoxious ... it is a constant Herculean task to keep our sense of the divine both sensitive and straight..." Aansluitend hierby is daar steeds heelwat bekommernis oor die effek van film op die bewussyn van veral kinders en adolessente. Calvin Seerveld (1994:493) is van mening dat die massakommunikasie van die media kinders so te sê van kleins af breinspoel. Texe Marrs (1988) gaan so ver om te sê dat sekere populêre films nie net daar is om kinders te breinspoel nie, maar werklike vorms van duiwelsaanbidding en New Age toordery is!

Veral films wat Christus self uitbeeld, loop dikwels onder fel kritiek deur. Hier wil ek ter illustrasie na een so 'n film verwys wat uiteenlopende reaksies

uitgelok het: *The last temptation of Christ*, deur Martin Scorsese (1988). Die Mastermedia groep van Larry Poland het in die tyd 'n advertensie uitgereik wat onder andere die volgende stellings bevat: "This film maligns the character, blasphemes the deity, and distorts the message of Jesus. We, the undersigned, professional members of the film and television community, ask that this film not be released" (in Lyons 1996:303). Aan die ander kant is Vader Greeley van mening dat die waagstuk van Scorsese om veral die vraag oor Jesus se verhouding met vroue en seksualiteit te opper (een van die dinge waarmee die Mastermediagroep 'n probleem gehad het), baie belangrik is. Hy sê:

It is a question that has lurked off the record for many years. For a long time, under the influence of the pessimism of Saint Augustine and the body-rejecting spirituality of Plato, Christians were afraid to ask it, even afraid to think of it. In the era after Sigmund Freud, men and women were willing to think it and discuss it in whispers, but hardly to mention it openly. The *Last Temptation [of Christ]* thrust the question into the public domain and revealed how much fear of and distaste for the human body and its functions continues to lurk beneath the surface of Christian faith in the Incarnation. The issue of eroticism of Jesus can no longer be swept under the carpet.

(Greeley & Neusner 1990:201)

Vader Greeley is ook van mening dat die kritici van Scorsese hulleself skuldig gemaak het aan ernstige teologiese foute:

First of all, one must insist that the "last temptation" is no temptation at all. The fundamentalists (Catholic and Protestant) who were offended by the scenes in Scorsese's film where Jesus experiences uncertainty and fear (temptations) and the attraction of a woman (an appeal against the choice he had made) were in fact, for all their righteousness, victims of Docetism--the teaching that Jesus was not really human at all but only appeared to be human. Those who would exclude the poignancy and joy of erotic desire

from the life of Jesus wish to deny him full humanity to protect him from what they take to be evil. They are possessed by the curious notion ... that God made an artistic and ethical mistake in ordering the dynamics of the procreation and nurturing of human young. That is yet another heresy: Manichaeism.

(Greeley & Neusner 1990:201-202)

Om 'n Bybelse film te sensor as gevolg van seksuele of gewelddadige inhoud is eintlik 'n onbybelse praktyk. Die Bybel self probeer juis nie die harde werklikheid versag of in 'n mooi baadjie aantrek sodat dit meer smaakvol is nie! Godawa (2002:180) se argument sluit hierby aan: "Since the Bible itself explores human evil with great depth and much detail, we cannot say that movies that do so are, without exception, exploitative. If we do, we run the risk of accusing the original Author of our faith of being exploitative himself ..."

Lyding, geweld, verkragting, oorlog, en al die ander "lelike" dinge in die wêreld word met eerlikheid in die Bybel hanteer. Mense se vrese, twyfel en gebroke verhoudings word openlik beskryf. As die Bybel hierdie sake tromp-op konfronteer, kan gelowiges nie verwag dat die media daarvan moet wegstroom nie (vgl Jenkins 2003:21). Die feit dat sekere populêre films mense uitdaag om van hulle standpunte in heroorweging te neem en die feit dat mense se vooropgestelde idees op hierdie wyse uitgedaag word, veroorsaak dat vele tradisionalistiese wegstroom van films en die hermeneutiek wat daarmee saamgaan. Mense is dikwels bang vir die versmelting van verstaanshorisonne en bly liever binne die bekende gestagene raamwerk sonder uitdagings of beweging.

Daar is egter sekere Jesus-films wat verregaande is en doelbewus as 'n "vervalsing" van die *Sache Jesu* is, soos onder andere 'n pornografiese film oor Jesus, gesien deur die oë van 'n jong homoseksueel (kyk Campbell & Pitts 1981). Daar is dus altyd die moontlikheid dat 'n film sake uit verband kan ruk en plaas van 'n verdieping van die *Sache Jesu* eerder 'n vervreemding daarvan is. Waar lê die grens? 'n Kunstenaar soos 'n filmmaker en draaiboekskrywer hoef sekerlik nie 'n replika van Bybelse gegewens in die

plot van 'n film te bied nie. So byvoorbeeld het ons in afdeling 1.2.2 van die studie, waar ek die leemtes in religieuse kinematografie bespreek het, daarop gewys dat die bekende filmmaker Paul Verhoeven ([2008] 2010) se boek *Jezus van Nazaret* en sy voornemende film nie self die rekonstruksies van historiese Jesus-navorsers onder Bybelwetenskaplikes gevolg het nie, maar sy eie. Hoewel die eksegeet Robert Miller (2010)⁵² geoordeel het dat Verhoeven die narratiewe strukture van die plot van die onderskeie kanonieke evangelies gedekonstrueer het en die Jesus-tradisie in 'n unieke struktuur “reassemble” het, het hy die *Sache Jesu* nie “vervals” nie. Ek het gewys op Barnes Tatum (2010)⁵³ se opmerking dat Verhoeven se rekonstruksie van die lewe van Jesus op 'n vindingryke wyse bestaande navorsingsmateriaal van eksegete benut het wat “testify to Jesus’ words and deeds”. Daarom moet die destruktiewe (nie dekonstruktiewe nie) religieuse films nie veroorsaak dat ons die belangrike rol wat filmhermeneutiek kan speel, uit die oog verloor nie. Graham (1997:94) meen dat die religie van die film tradisionele waardes uitdaag en moet uitdaag. Hy noem dit: “... the priestly role for directors, as they offer to the mass of the people a different understanding and interpretation of reality ...” Die effek van populêre kultuur moet egter op die regte wyse ingespan word. Soos Don Richter dit stel:

It’s one thing to claim that culture has religious significance and that we can reflect on culture (including popular culture) theologically. It’s another thing, however, to turn to contemporary pop culture for spiritual guidance and nourishment. Pop culture cannot “preach” unless we put it into dynamic interplay with the stories and imagery of the gospel.

(Richter 2001:76)

Dit maak nie saak hoe skepties geïnstitusionaliseerde kerke is ten opsigte van die populêre kultuur en meegaande filmkultuur nie, dit is iets wat nie

⁵² Miller 2010, R J 2010. *Jesus of Nazareth: Seven Stories Press Fall 2010 Frontlist Catalog*, geraadpleeg op 30 Januarie 2014, by www.scribd.com/doc/.../Seven-Stories-Press-Fall-2010-Frontlist-Catalog.

⁵³ Tatum, B 2010. *Jesus of Nazareth: Seven Stories Press Fall 2010 Frontlist Catalog*, geraadpleeg op 30 Januarie 2014, by www.scribd.com/doc/.../Seven-Stories-Press-Fall-2010-Frontlist-Catalog.

meer geïgnoreer kan word nie. Dit is 'n vorm van publieke teologie soos wat in die vorige hoofstuk bespreek is. Prakties gesproke is dit onmoontlik om die effek van die skerm uit te filtreer. Tweedens is dit onnodig en dwaas om soos 'n volstruis jou kop in die grond te druk. As ons populêre kultuur ignoreer, ignoreer ons die werklikheid rondom ons en sien ons toe dat mense blindelings beïnvloed word, terwyl ons liever krities daarop moet reflekteer sodat mense verantwoordelike keuses kan maak (vgl Richter 2001:76; Forbes 2003:245). Die geïnstusionaliseerde kerk en teologie behoort deurlopend in gesprek met publieke teologie te wees, om so in voeling te bly met die publiek en om te keer dat die kerk irrelevant word of in so 'n mate vreemd word vir mense dat hulle nie meer die kerk verstaan nie.

Simmons (2003:254) kom tot 'n soortgelyke konklusie: "For many people today, especially the young, popular culture *is* culture, and theology, to remain true to its calling, must take such cultural expressions seriously." Marlene Pietsch (2001:164) is oortuig daarvan dat al beskou sekere mense populêre vermaak as besoedeling, dit deel is van die lug wat ons inasem. Dit is die kultuur waarbinne ons die evangelie verkondig en daarom is dit nodig om die persepsies en vooroordele daarvan te verstaan. Miskien is dit juis films wat 'n interessante kontakpunt kan vorm tussen jonk en oud, Christen en nie-Christen.

Die groot invloed van die visuele kommunikasie, soos onder andere in films, het dikwels 'n groter impak op mense se werklikheidsverstaan as wat ons bereid is om toe te gee. Sweet (2001:76) meen dat vir die jonger geslag "bewegende beelde" soos films en video's die metafore is waarop hulle hulle lewens bou. Carroll (2001:67-68) meen egter dat dit nie so 'n nuwe verskynsel is nie: "... cinema between the 1920s and 1960s served as the principal new Church, the one to which most took the weekly pilgrimage that mattered—to sit in front of the silver screen on which their hopes and dreams might take flight." Die verskil is dat hierdie pelgrimstog in vandag se tyd meer dikwels voor die TV, DVD of rekenaar in mense se huise plaasvind, omdat dit toeganklik is vir alledaagse gebruik. Hy gaan so ver om te sê dat die spirituele aflosstokkie in die Westerse kultuur reeds oorgegee is van die Kerk

na die populêre kultuur. Douglas Brode (1995:68) het selfs beweer dat: "... watching a religious film ... is the nearest contact these kids will come to the Bible; indeed, televised De Mille is essentially the Bible for the TV generation."

Mense se spirituele en gemeenskaplike mites en waardes, wat eers met die geïnstitutionaliseerde religie en Christelike kultuur geassosieer is, word nou in hierdie populêre kultuur gevind – in 'n veranderde vorm, maar so wydverspreid en fundamenteel dat dit wel as spirituele kontinuïteit gesien kan word (vgl Telford 1997:112; Carroll 2001:58). Die jonger geslag of "Generation X", in kort "Xers" soos John R Mabry (2003) hulle noem, is egter meer geneig om hierdie populêre kultuur ernstig op te neem:

Xers are keenly aware of popular culture and find much of their spiritual expression through popular music, film, and television. While older generations dismiss such media as shallow or philosophically anaemic, Xers are tuned in to its subtle (and sometimes not so subtle) prophetic content. Pop culture skewers uncritically held assumptions, challenges the status quo, and mocks authority and even itself mercilessly. Since much of this media is being produced by Xers, attention to what is being said and to the meta-messages involved will be invaluable in understanding Xer culture and mind-set. For those directing Xers, the music they listen to and the movies and TV shows they enjoy are priceless archaeological indicators that will reveal much about their spiritual state, philosophical wrestlings, and moral trajectory.

(Mabry 2003:183)

Dit is een van die redes waarom ek in die studie onder andere ondersoek doen oor die wyse waarop die boodskap van die evangelie deur films in ons konteks geïnterpreteer en vertolk word. Films het 'n impak op mense en speel 'n al groter rol in die samelewing se spiritualiteit en denke. Later gaan die ondersoek vernou word met besondere studie oor die verband tussen godsdienst, intieme verhoudings, seksualiteit en die huwelik, en hoe die interpretasie daarvan in spesifieke films na vore kom.

Films as 'n vorm van publieke teologie is 'n kragtige kommunikasiemiddel en 'n kunsvorm wat tegelykertyd krities teenoor die samelewing is en die opinie van die samelewing kan weergee, afhangende van die doel waartoe die vervaardiger dit wil aanwend en die manier waarop die kyker dit gebruik. Margaret Miles stel dit soos volg:

Films are neither icons to be emulated, nor are they distillations of evil. They are cultural products, deeply informed by the perspectives, values, and aspirations of their makers. They beg for discussion, for it is finally the uses to which Hollywood films are put that determines their function in American society.

(Miles 1996:193)

Die genre van films kombineer verskillende modi van kommunikasie omdat dit nie net te make het met taal nie, maar juis ook met visuele beelde en 'n narratiewe kommunikasiestrategie. Literatuur, die geskrewe teks, is nie meer die dominante vorm van uitdrukking en kommunikasie nie. Volgens Kappelman (2000:119-120) is dit nie meer die literatuurreuse en filosofe wat die Westerse kultuur soseer beïnvloed nie, maar akteurs, draaiboekskrywers en regisseurs. Film is so 'n omvattende kommunikasiemedium dat dit 'n sterk invloed het om mense tot ander insigte en verstaan te bring. Dit is een van die kenmerke van films, naamlik dat dit mense telkens bring tot alternatiewe maniere van interpretasie, verklaring en vertolking. Eintlik bring 'n film jou op 'n onbewuste vlak tot 'n horisonversmelting tussen die werklikheid wat in die film uitgebeeld word en jou eie verstaanshorison. Jasper (2004:128) redeneer soos volg: "as we move ever farther into a predominately *visual* culture, in which films are often watched far more readily than books are read, hermeneutics is of necessary developing new skills in interpreting the *textuality of the screen.*"

Film en televisie is 'n sentrale deel van meeste mense se huislike en gesinslewe. Volgens Sweet (2001:51) het 'n studie wat in Amerika gedoen is, aangetoon dat 88% van Amerikaanse huisgesinne ten minste twee

televiesiestelle in hulle huise het. Die gemiddelde gesin het gewoonlik onder andere drie TV's, twee DVD-spelers, radio en kassetspelers, 'n videospelertjie-sisteem en 'n rekenaar. As ikone in die verlede die Bybel was vir ongeletterde mense, sê Len Wilson (1999:41): "... then the screen is the Bible for the post-literate." David Jasper (2004:127) stel dit so: "increasingly we live within a culture that is *visual* as much (or perhaps more) than it is *verbal*, and we can now speak of 'reading' the texts of film." Kommunikasie deur beelde is egter nie 'n uitvinding van die moderne era nie:

The Jesus Movement was performative and image based Jesus picked up images like a magnet does paperclips. Jesus knew that images more than words could best bend the world to God's being, so he communicated most of his truths through visual images wrapped in sound.

(Sweet 2001:81)

Die beeldryke Jesus-verhaal is dan ook een van die meer kontroversiële gebeure wat dikwels deur films vertolk en vertaal is. Pelikan (1985:xv) meen: "Jesus is far too important a figure to be left only to the theologians and the church." Heelwat teoloë is egter uiters skepties oor Bybel- en Jesus-films, veral as gevolg van die verskillende maniere van vertolking en verstaan wat gebruik word in die vervaardiging van die films. Selfs die teoloog Barnes, Tatum (1997:vii) wat die invloedryke boek *Jesus at the movies* geskryf het, erken dat hy aanvanklik skepties was oor filmhermeneutiek: "I suspected that filmmakers would have 'messed up' the Jesus story by their simplistic treatment of the biblical texts and their implied historical claim to know what Jesus was really like." Epiese Ou-Testament films soos *Samson en Delilah* (De Mille 1994) het egter nie net mense se tradisionele lees van die tekste uitgedaag nie, maar ook bygedra tot kennis van die geskiedenis van die resultate van die eksegesi van die Bybel, meen Jasper (1999:51)⁵⁴. Soos

⁵⁴ Jasper (1999:51) sê die volgende van De Mille se film *Samson and Delilah*: "De Mille's film does what art and literature has always in fact done, read the Bible and unpicked its historical and theological consistencies which have defined how religious orthodoxy has read it, and offered a countercoherence in terms of other priorities (in this case filmic melodrama) which may expose the dangerous assumptions that often underlie our reading of Scripture and the Bible"

Richard Walsh (2003:13) sê: Al verskil Jesus-films van ons eie ideologieë, van ortodokse Christendom, van historiese Jesus-navorsing en van die inhoud van die kanonieke Evangelies, beteken dit nie noodwendig dat hierdie films religieuse mislukking is nie. Hy meen: "... it is exactly their 'difference' that opens up the religious (or mythic) possibilities of interpretation and the creation of livable space. While this is not classical transcendence, in these gaps and incongruities we can create meaning."

Hierdie "difference" waarvan Walsh praat, is byna nêrens so duidelik te sien as in die films *Godspell* deur David Greene en *Jesus Christ Superstar* deur Norman Jewison nie. Albei hierdie films het in 1973 verskyn en verteenwoordig die refleksie van die kontrabewegings van die jeug wat in die laat 1960's prominent was, soos onder andere die hippies en blommekinders (Tatum 1997:117). Albei hierdie films verbeeld Jesus op alternatiewe maniere.

In *Godspell* is Jesus geklee in 'n *Superman* hemp, met die grimering van 'n nar en 'n geverfde hart op die voorkop. Volgens Walsh (2003:88) is die "the original playwright ... on record as wishing to reanimate the gospel, to rescue it from the deadly clutches of the church, and to set it free in modernity." Die film is veronderstel om gebaseer te wees op die Evangelie van Matteus, maar die uitbeelding van Jesus in die film verskil in meeste opsigte hemelsbreed van Matteus se weergawe. Die apokaliptiese profeet, Jesus, wat met gesag praat in die Matteus-evangelie, is nie 'n spelerige nar nie. Tog speel Jesus se bergrede soos Matteus dit weergee, 'n belangrike rol in die film, alhoewel Lukaanse byvoegings soms gemaak word om die klem op inklusiwiteit na vore te bring (Walsh 2003:85-87).

In *Superstar* is Jesus 'n gewone man wat, sonder dat Hy weet hoe dit gebeur het en hoekom, Hy 'n "superstar" geword het. Al vier kanonieke evangelies word gebruik vir die narratiewe en lirieke, maar die evangelie van Johannes is meestal ingespan vir 'n dramatiese struktuur (Tatum 1997:119-121). In hierdie film word Jesus uitgebeeld as 'n "puppet" van God, gehoorsaam aan God se opdrag, alhoewel Hy nie presies verstaan het hoekom Hy moet sterf

nie: "This portrayal of Jesus as a man with limited understanding may confound some traditional biblical and theological viewpoints, but it – ironically – heightens the degree of Jesus' faithfulness" (Tatum 1997:124). Albei films eindig ook met Jesus se dood en nie met 'n "historiese" opstanding nie. Dit kan liewer gesien word as 'n kommunikatiewe handeling wat as 'n "hermeneutiese heilsgebeure" – teologies gesproke, dus 'n "eskatologiese gebeure" wat die mens in God se teenwoordigheid bring omdat die mens "uit-tree" (*eks-istere*) uit die *Sein* van gevangenskap van geskiedenis en "toe-tree" in die *Dasein* van God se redding – beskryf kan word en wat deur die mens in geloof op eksistensiële wyse as gawe van God ontvang en ervaar word.

Dit is duidelik dat die kommunikasie in die films as "hermeneutiese gebeure" (kyk weer afdeling 1.1.3 van die studie) op 'n eksistensiële verstaan van die opstanding dui en dat hierdie interpretasie in ooreenstemming met Rudolf Bultmann se siening is. Dit is 'n siening in die hermeneutiek wat veral opspraak gemaak het in die vyftiger en sestigjarige van die vorige eeu. Bultmann se biograaf, Konrad Hamman ([2009] 2013) interpreteer Bultmann se eksistensiële interpretasie van die opstandingsgeloof soos volg (dele in aanhalingstekens oorspronklik deur Bultmann ([1941] 1968:55, 61):

[T]he cross does not represent an objective event having an effect that God would, so to speak, dedicate to us after the fact. Rather, as the decisive eschatological occurrence, the cross is always a matter of the present: '... to believe in the cross means to take on the cross of Christ as one's own; it means to allow oneself to be crucified with Christ.' Still, the resurrection of Christ cannot somehow miraculously authenticate the meaning of the cross, for it is in itself an object of faith. The belief in resurrection is identical with the belief in the cross of Christ as salvation-event, for the crucified and risen Christ encounters us exclusively in the word of the proclamation. The understanding faith awakened by this word is precisely the Easter faith that accepts the word of proclamation as 'legitimated word of God.' As the cross and the resurrection of Christ together comprise the salvation-occurrence that is present in

the proclaimed word, so this word and the church that proclaims it also belong to the eschatological occurrence.

(Hamman [2009] 2013:328-329)

Daar is egter baie meer as net eksplisiete films oor Jesus en die religie as sodanig. Christus-figure word ook dikwels ingespan. Christus-figure is anders as die Jesus-figuur. 'n Jesusfiguur is volgens Malone (1997:59-60) "any representation of Jesus Himself". Die Jesusnaam, Messias, Gesalfde, en Christus word meestal vir hierdie figuur gebruik. Die Christus-figuur verskil in dié opsig van die Jesus-figuur deurdat 'n Christus-figuur die beskrywing is van *enige* figuur in die kuns wat herinner aan Jesus. Adele Reinhartz (2003:189) verduidelik dit soos volg:

...Jesus is not portrayed directly but is represented symbolically or at times allegorically. Christ figures can be identified either by particular actions that link them with Jesus, such as being crucified symbolically (*Pleasantville*, 1998), walking on water (*The Truman Show*, 1998) or wearing a cross (*Nell*, 1994; *Babette's Feast*, 1987). Indeed, any film that has redemption as a major theme (and this includes many, if not most, recent Hollywood movies) is liable to use some Jesus symbolism in connection with the redemptive hero figure.

Hierdie Christus-figuur films is oral te sien, alhoewel die algemene publiek dikwels nie die paradigmatische simboliek daarvan raaksien nie (kyk weer afdeling 1.1.3 van die studie). Die rede hiervoor is meestal omdat enige genre, styl, of vorm gebruik kan word en net sekere sleutelemente van die *Sache Jesu* aanwesig kan wees. Die populariteit en kompleksiteit van hierdie films groei elke jaar (vgl Malone 1988; Kreitzer 1993; Baugh 1997; Scully 1997; Deacy 2001). McNulty (2003:108), byvoorbeeld, meen selfs dat die vroulike protagonis in die film, *Erin Brockovich*, 'n paradigmatische refleksie op die Christusnarratief en die rol van profete in die Ou Testament is. Hulle het namens die God van geregtigheid aangedring op regverdigheid teenoor die armes en swakkes in die samelewing. McNulty meen, sonder dat die karakter

in die plot van die film, Erin (gespeel deur die aktrise Julia Roberts), daarvan bewus is, is sy 'n instrument van God, hoewel as 'n profeet in 'n minirompie, maar wat God se wil met soveel passie uitleef dat sy bereid is om toe te laat dat haar familie en persoonlike verhoudings ly ter wille van die groter missie.

Ook Kozlovic (2004:5) verwys na “Christus-figure” in films wat “sacred subtexts” het, met ander woorde versteekte religieuse uitbeeldings wat nie altyd met die eerste oogopslag raakgesien word nie, omdat hulle nie uitgebeeld word in hulle tradisionele historiese “vorms” nie. Hierdie karakters kan selfs 'n ander geslag (bv *Erin Brockovich*), ouderdom (bv *As it is in heaven*), en historiese genre (bv *Les misérables*) hê as wat 'n mens sou verwag. Hulle is egter wel kinematografiese transfigurasies van Bybelse figure en -narratiewe. Sakrale subtekste word ook genoem “anonymous religiousness” (Gallagher 1997:151) of die najaag van “overtly religious themes in a secular ‘wrapper’” (Ellis 2001:304). Die films, *Fiddler on the roof* (1971), en *Les misérables* (2013) is sprekende voorbeelde van films waar Jesus se naam nooit eksplisiet genoem word nie, maar die kerk 'n direkte of indirekte rol speel om 'n boodskap van inklusiwiteit en geregtigheid oor te dra.⁵⁵

Kozlovic (2004) is van mening dat subtekste funksioneel deur filmmakers en draaiboekskrywers aangewend word omdat vertellersperspektiewe tweeledig kan wees, naamlik, met 'n openlike plot én 'n verskuilde storielyn. Hierdie subtekste kan ook vergelyk word met die metaforiese en simboliese fasette in letterkunde. Regdeur die eeue het skrywers, teoloë (soos Dingemans wat vroeër genoem is) en filmregisseurs die impak van metafore en simboliek op mense raakgesien. Bernard Dick (1998:129) beskryf die verhouding tussen die teks en die subteks soos volg: “the narrative and infranarrative (or text and subtext) are not two separate entities (there is, after all, only one film); think of them, rather, as two concentric circles, the infranarrative being *within* the narrative.”

⁵⁵Soortgelyke fillms sal in meer besonderhede in hoofstuk 6 bespreek word.

Die gemak en kwantiteit van die gebruik van sakrale subtekste, is tekenend daarvan dat geen ander teks die Westerse kultuur so deurweek het as die Bybel nie. Dalk is die invloed van die Bybel as Woord van God nie in die eerste plek in religiositeit as humane dimensie te vind nie, maar as *kulturele diskoers*. Jasper (2004:121) illustreer so 'n oortuiging wanneer hy verwys na suksesvolle populêre films soos *Terminator II* en *Unforgiven* wat deurspek is van Bybelse simboliek en retoriek. Selfs 'n strokiesboekheld kan in vandag se film die Bybelteks gebruik: Die blou, grillerige *Nightcrawler* in die wetenskapfiksie flik, "X-Men 2" (2003), haal byvoorbeeld 'n paar verse uit Psalm 23 aan wanneer hy sy vriende wil bemoedig!

'n Populêre rampfilm oor die aanbreek van 'n nuwe Ystydperk, *The day after tomorrow* (onder regisseurskap van Roland Emmerich 2004) beklemtoon juis die gebruik van die Bybel as onontbeerlike *kulturele diskoers* in die ontwikkeling van die mensdom. Oorlewendes van die ramp het skuiling gesoek in die Manhattan Biblioteek en was besig om boeke te brand om warm te bly. 'n Filosoof het egter een van die boeke styf vasgehou om te keer dat dit verbrand word. Iemand vra toe watter boek dit is. Die man antwoord dat dit die Gutenberg Bybel is. Na verdere vrae verduidelik hy dat hy nie in God glo nie, maar dat hy die Bybel beskerm omdat dit die eerste gedrukte boek is. Vir hom is die geskrewe teks die mensdom se grootste prestasie en stel dit die aanbreek van die era van logika en rede voor. Hy wou die boek bewaar as oorblyfsel van die Westerse beskawing indien alle ander dinge tot niet gaan.

'n Subteks maak nie net gebruik van Jesus- en Christus-figure nie. Vele ander Bybelse karakters, temas en voorwerpe word gebruik om films se religieuse boodskappe te versterk. Dit is so dat die tyd van epiese films wat die Bybelverhale oorvertel, grotendeels in Hollywood verby is, maar dit is nie te sê dat die gebruik van die Bybel op sigself verdwyn het nie. Adele Reinhartz (2003b:1) beaam dit: "every year sees growth in the inventory of mainstream commercial films in which the Bible appears, in roles great and small."

Van Aarde (2008:1216) noem dit publieke teologie – nie teoloë wat teologie in die publieke arena beoefen nie: “Public Theology emerges in multifarious facets: in movies, songs, poems, novels, art, architecture, protest marches, clothing, newspaper and magazine articles”

5.2 Bevindings

- Die filmbedryf word gekenmerk deur die vertolking van aktuele en kontroversiële gebeure en word gebruik om emosie te ontlok, verbindings te versterk en navolging te stimuleer. Filmhermeneutiek is nodig omdat die kommunikasie deur films en soortgelyke media as ’n hermeneutiese gebeure omskryf kan word wat mense tot nuwe verstaan bring en mense eksistensieel aangryp. ’n Film dwing jou op ’n onbewuste vlak tot ’n horisonversmelting tussen die werklikheid wat in die film uitgebeeld word en jou eie verstaanshorison.
- Hermeneutiek is nie beperk tot die Bybel en nie die eiendom van die teologie nie.
- Mense se denkprosesse is besig om weg te beweeg van ’n tipografiese kultuur na ’n visuele kultuur en daarom moet aandag gegee word aan die “taal” van vandag om relevant en verstaanbaar te bly. Literatuur, die geskrewe teks, is nie meer die dominante vorm van uitdrukking en kommunikasie nie en die film is eintlik die teks van die post-geletterde individu.
- Die kommunikasie deur beelde is reeds deur Jesus baie effektief gebruik en behoort nie noodwendig met agterdog bejeën te word nie. Gelowiges vandag moet versigtig wees om toe te laat dat film-vrese veroorsaak dat hierdie “buite-kerklike” bron ignoreer word en kan dit liever gebruik word om die publieke teologie van anti-institusionele publiek beter te verstaan.

- Films opsigself is nie 'n euwel vir die godsdiens nie, maar die misbruik daarvan kan wel gevaar inhou. Die feit dat religieuse films skokkende beelde vertoon, kan nie gebruik word om films sonder meer as minderwaardig te beskou nie. Lyding, geweld, verkragting, oorlog, en al die ander “lelike” dinge in die wêreld word met eerlikheid in die Bybel hanteer.
- Ons moet teologies oor die kultuur van die dag reflekteer, alhoewel ons nie die film kan gebruik as spirituele riglyn sonder die evangelie nie. Dit is die kultuur waarbinne ons die evangelie verkondig, en daarom is dit nodig om die persepsies en vooroordele daaromtrent te verstaan.
- Die films is ook 'n kontakpunt tussen jonk en oud, Christen en nie-Christen, want om 'n religieuse film te kyk is soms die “naaste” wat sekere individue in 'n postsekulêre konteks aan die Bybel kom. Mense se spirituele en gemeenskaplike mites en waardes, wat eers met die geïnstusionaliseerde religie en “ver-Christelike” kultuur geassosieer is, word nou in hierdie populêre kultuur gevind.
- Al verskil Jesusfilms van ons eie ideologieë, van ortodokse Christendom, van historiese Jesus-navorsing en van die Evangelies, beteken dit nie noodwendig dat hierdie films religieuse mislukking is nie. Hierdie andersheid open religieuse moontlikhede vir interpretasie en die skepping van leefbare spasie.
- Behalwe vir eksplisiete Jesusfilms is daar 'n magdom films wat van Christus-figure en ander versteekte religieuse uitbeeldings gebruik maak. Die gemak en kwantiteit van die gebruik van sakrale subtekste, is tekenend daarvan dat geen ander teks die Westerse kultuur so deurweek het as die Bybel nie en daarom kan dit nie geïgnoreer word nie.

Ek gaan vervolgens fokus op die teologie van publieke teoloë deur 'n kwalitatiewe ontleding en bespreking van drie uiteenlopende films.

6. DIE PRAKTYK VAN FILMHERMENEUTIEK

6.1 Oriënterende perspektiewe

Ek het reeds in hoofstuk 2 die belangrike invloed van films op die mens se algemene verstaan van die werklikheid aangetoon. Ek gaan nou voort deur drie uiteenlopende films te ontleed waarna ek dit gaan verduidelik en aantoon hoe dit die verstaan van die postsekulêre individu kan beïnvloed, veral ten opsigte van sake rakende die huwelik, intimiteit en seksualiteit en hoe dit verband met die Christusnarratief (*Sache Jesu*) verband kan hou. In die ontledingsfase maak ek vryelik gebruik van aanlyn-filmvraelyste⁵⁶ wat ek integreer om die basiese inligting, uitleg en inhoud van die film weer te gee.

Die drie films wat ek gekies het, is: *Roepman*, *As it is in heaven*, en *Les misérables*. Die redes waarom ek hierdie films gekies het, is omdat hulle oënskynlik uiteenlopend is, maar tog implisiet heelwat raakpunte bevat. Daarmee wou ek juis illustreer hoe die publieke teologie van die film universele ooreenkomste het ten spyte van konteksverskille. Geografies en kultureel is hierdie drie films letterlik wêreldes van mekaar verwyder. *Roepman* is 'n Suid-Afrikaanse film wat 'n spesifieke konteks binne die Suid-Afrikaanse gemeenskap van die sestigerjare uitbeeld. *As it is in heaven* is weer 'n Sweedse film in die hedendaagse konteks wat afspeel in 'n klein dorpie in Swede, terwyl *Les misérables* 'n Hollywood film is wat oorspronklik 'n toneelstuk van 'n Franse boek deur Victor Hugo was en afspeel in Parys tussen 1815 en 1830.

In nie een van hierdie films word Jesus eksplisiet as 'n karakter in die film uitgebeeld nie, maar die *Sache Jesu* kom baie duidelik in al drie die films na vore. Dit sluit aan by die hermeneutiese gebeure wat mense tot nuwe verstaan van die werklikheid bring. In al drie die films is teks en subteks op subtiële wyse met mekaar verweef.

⁵⁶ www.classicoscaduto.it/web/.../motion_picture_analysis_worksheet.doc;
www.saffordusd.k12.az.us/exec/eStaffDocumentsEXE.asp?id=4390&filename=film-study-worksheet.doc;
<http://crma4.org/ourpages/auto/2013/4/5/52098573/Movie%20Review%20Worksheet.pdf>
geraadpleeg op 4 Mei 2013.

6.2 *Roepman*

6.2.1 Agtergrond en ruimte

Regisseur: Paul Eilers

Draaiboekskrywers: Jan van Tonder, Salmon de Jager, Piet de Jager

Gebaseer op die boek *Roepman*, geskryf deur Jan van Tonder

Vervaardigers: Danie Bester (hoofvervaardiger), Piet de Jager,
Salmon de Jager, Lucia Meyer-Marais.

Ouderdomsbepkering: 16 VLS

Bestek: 115 minute

Vrystelling in Suid-Afrika: 20 Mei 2011

Rolverdeling in volgorde van filmkrediete: Paul Loots as Timus Rademan; John-Henry Opperman as Joon, die “Roepman”; Deon Lotz as Abram Rademan; Rika Sennet as Ada Rademan; Andrew Thompson as Hein; Beate Olwagen as Rykie Rademan; Eddie de Jager as Braam Rademan; Desiré Gardner as Erika Rademan; Petru Wessels as Tant Rosie; Kholeka Dakada as Gladys; Kate Thumbiran as Goolshan; Paul Lückhoff as Harry Gouws; Isabella Mostert as Marie Gouws; Andrea Volschenk as Melinda Gouws; Amber-Lynne Beukes as June Gouws; Niel Bennet as Vic; Ivan Botha as Salmon; Altus Theart as Zane; Paul Eilers as Dominee.

Die film *Roepman* is ’n epiese drama wat gebaseer is op die roman met dieselfde titel deur die outeur Jan Van Tonder. Die film vertel die storie van ’n 1966 spoorweggemeenskap, vanuit die oogpunt van ’n 12 jarige seun, Timus. Die film speel in 1966 in Durban af en vorm ’n mikrokosmos van die Afrikaner se kultuur en gewoontes van die jare sestig.⁵⁷

Wilreza Theron was verantwoordelik vir die opstel van ’n onderwysersgids vir die voorgeskrewe boek, *Roepman*. Die film is ’n direkte verwerking van die boek en kom grootliks ooreen daarmee, daarom gaan ek van hierdie gids gebruik maak in die ontleding van die film.

⁵⁷ Litnet [nd]. *Roepman*, geraadpleeg op 14 Mei 2013 by http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_custom&cause_id=1270&page=roepman.

Theron (2006:8) sê dat die titel die leser dadelik midde-in die spoorwegwêreld plaas. Sy verduidelik dit soos volg:

'n Roepman was daarvoor verantwoordelik om almal betyds wakker te maak vir hulle skofte. Hy het vroegoggend met sy trapfiets gery en moes toesien dat elke skofwerker wat deur hom wakker gemaak is, langs sy naam teken. Wanneer hy iemand wakker geklop het, gee hy 'n boek aan waarin almal se name geskryf staan – stokers, drywers, shunters (rangeerders), kaartjiesondersoekers en wielkloppers. Hy moes weet hoe laat elkeen moet inval. Dit wil voorkom asof dit 'n uiters nederige werk was waarop neergesien is, maar tog kon die hele spoorstelsel nie funksioneer sonder hierdie sleutelrol wat 'n roepman vervul het nie.

(Theron 2006:8-9)

Die ruimtes waarin die verhaal afspeel, word dramaties uitgebeeld. 'n Mens sien die huise wat almal eenders lyk en teenaan mekaar staan. Daar is dus nie baie privaatheid en individualiteit nie. Plekke soos die walvisstasie, die hawe en die bos word ruimtes waar Timus negatiewe ervarings beleef. Dis veral “die bosse van die Bluff”, naby die hawe, wat as ruimte goed gekies word vir die insident wat sou volg: Ruben wat Timus seksueel misbruik. Dit was ruig en moeilik bereikbaar wat Timus soveel meer weerloos maak. Nog 'n ruimte wat 'n belangrike rol speel, is die “straat”. Dit is binne hierdie ruimte waar die meeste inwoners te voet of per fiets beweeg weens 'n gebrek aan die nodige fondse om 'n motor te kan bekostig.

Die ander ruimte van belang is die “shunting jaart” waar Joon sterf. Hierdie gebeure pas goed in die struktuur van die plot in, want dit is hîer waar persone hom wil skrikmaak. Hierdie ervaring sluit funksioneel direk aan by die ruimte wat gekies is hiervoor, naamlik 'n plek met die funksie van verlatenheid in die middel van die nag met die implikasie dat treintrokke instrumente van marteling word.

Die etenstafel is ook 'n belangrike ruimte. Hiér, by die bymekaarkomplek van die Rademans, sien jy hoe verhoudings uitrafel en hoe die spanning verhoog.

6.2.2 Verhaalstof en karakterontleding

Timus is 'n seuntjie van ongeveer twaalf jaar oud wat grootword in die spoorwegkamp in Durban. Hy is die protagonis in die film. Timus het 'n lewendige verbeelding waarin hy soms verlore raak en wat sy pa oneindig frustreer. Hy is ondeund en woelig, maar in sekere opsigte onseker oor homself en het 'n lae selfbeeld oor sy puberteitsfase wat nog nie soos die ander seuns van sy ouderdom begin het nie. Timus is uiters nuuskierig, en sy nuuskierigheid lei daartoe dat hy dikwels gesprekke afluister of mense stilletjies dophou.

Hy is die jongste kind van Ada en Abram en het twee susters, Rykie en Erika, en 'n broer, Braam. Dit verskil van die boek, *Roepman*, waarin Van Tonder (2005:14) sewe kinders beskryf. In die film word sekere karakters saamgevoeg. In die boek word Rykie swanger, Mara, haar tweelingsuster, wil dans op haar mondigwordingspartytjie, Erika is verlief op Salmon en Bella is ontsettend lief vir Boytjie. In die film is daar nie 'n Bella of 'n Mara nie, maar die intriges rondom die susters word hoofsaaklik saamgevat in die karakters van Rykie en Erika, terwyl die bure se kind, Melinda, die een is wat swanger word. In die roman is Ruben die antagonis in die verhaal wat Timus lei op 'n pad van onsedelikheid en die uiteindelijke verlies van onskuld en kindwees. In die film word Ruben egter gekombineer met die karakter van Hein. Hierdie kombinerings van karakters is essensieel wanneer 'n mens die kompakte bestek van 'n film in ag neem in vergelyking met 'n boek. Vir kykers is dit baie moeiliker om meer karakters te leer ken as wanneer 'n mens 'n boek lees. Die samevoegings is dus noodsaaklik om die intriges te behou, sonder om die film te veel te kompliseer met 'n oormatige hoeveelheid karakters.

Die gesin is nie welaf nie en die kinders moes van kleins af leer om te deel. Sy ouers, Ada en Abram, is toegewyde, voorbeeldige mense wat goed vir hullekinders sorg. Ada is, volgens Theron (2006:9) se studiegids: "...'n onderdanige vrou en ondersteun Abram in al sy besluite – selfs al stem sy nie

noodwendig daarmee saam nie.” Sy probeer altyd die vrede bewaar. Sy moet egter daaglik toesien hoe haar kinders emosioneel verniel en gekneus word, veral deur hulle ongenaakbare pa.

Sy naam Abram weerspieël sy patriargale disposisie. Hy regeer sy gesin met ’n ysterhand, glo onvoorwaardelik in doktor Verwoerd (1901-1966)⁵⁸ en is ’n onwrikbare kerkganger wat gekant is teen enige verandering (Theron 2006:9). By hom is daar nie grys gebiede nie – hy het ’n onwrikbare geloof in wat reg en verkeerd volgens sy oortuiging is. Die lewe het volgens hom nie veelsydige dimensies nie, maar is eenvoudig en ongekompliseerd (feitelik) en hy weier om af te wyk van sy oortuiging (t.o.v. die kerk sowel as die politiek) (Theron 2006:22). Hy werk hard en probeer om sy gesin finansieel te versorg, maar simpatie of genade is iets wat hy nie ervaar en kan betoon nie.

Na Timus se oupa oorlede is, kom sy ouma aan moederskant, ouma Makkie, by hulle woon. Dit veroorsaak aanvanklik heelwat ongerief omdat Timus sy kamer vir sy ouma moet opgee en sy broer nou in die gang moet slaap sodat ouma Makkie ’n kamer kan hê. Ouma Makkie is egter ’n karakter op haar eie en haar sêgoed en persoonlikheid maak haar gou deel van die gesin. Sy is ’n sterk en opregte vrou en nie bang om haar opinies te lug nie, selfs nie teenoor die patriarg, Abram nie. Sy word die kinders se vertroueling en raadgewer en hulle raak baie geheg aan haar.

Timus se susters, Erika en Rykie, is albei ouer as hy. Hulle kom in opstand teen hulle outokratiese pa met sy rigiede idees oor die lewe, maar ouma Makkie gryp nou en dan in. Rykie se een en twintigste verjaarsdag is om die

⁵⁸ Dr H F Verwoerd (1901-1966) het in die Suid-Afrikaanse kultuurgeskiedenis sinoniem met die wettiging van Apartheid geword. Hy was gedurende 1958-1966 Eerste Minister en is met ’n sluipmoord in die parlement deur ’n sielsieke persoon met ’n mes doodgesteek (vgl wikipedia.org/wiki/Hendrik_Verwoerd). Die dramatiese implikasie van ’n analogie met die moord op Jullius Caesar in die senaatsaal in Rome en die daaruit vooruitspruitende totstandkoming van een van die wêreld se grootste eksploiterende ryke, naamlik die Romeinse keiserdom met Augustus as eerste keiser, is nie vir die interpretasie van die Christusnarratief irrelevant nie. Jesus van Nasaret is in hierdie tyd gebore, ’n tyd wat Paulus in Galasiërs 4:4 beskryf as ’n tyd toe die loop van die “chronologie” (*chronos*) ’n volheid (*plērōma*) bereik het (kyk o.a. Borg & Crossan 2007:57, 61).

draai en sy wil dans op haar mondigwordingspartytjie – teen haar pa se wil. Sy het ook ’n vaste kêrel, Vic, wat Engelssprekend is.

Rykie is veral baie lief vir Boytjie, die huishulp se seuntjie en is baie ontsteld toe haar pa hom wegstuur, as gevolg van die “reëls van Apartheid”.

Erika, die jonger suster, is verlief op Salmon, wat aan ’n ander kerk as hulle behoort. Al is Salmon goed opgevoed en ook baie lief vir Erika, word hy egter deur pa Abram weggedryf, oënskynlik op grond van Abram se litteralistiese Bybelverstaan. Nadat Salmon deur haar pa weggejaag is, verdwyn al haar lewenslus en verloor sy belangstelling in die lewe. Sy gooi ook dan die Bybel in die snippermandjie as teken van wantroue van God se liefde. Dit is duidelik dat “God” en “Bybel” vir haar uitruilbare begrippe word (vgl Van Aarde 2012: 3 en 7 van 8). Die uiteindelijke selfmoordpoging by die kerk was nie slegs ’n uitreik om hulp nie; sy wou nie meer lewe nie. Selfs ná hierdie skokkende voorval het haar pa volhard en nie van besluit verander nie.

Timus se ouer broer, Braam, kuier graag by Melinda Gouws en vertel in die aande vir hom stories in die bad. Hy gee soms vir Timus raad, en Timus sien hom as ’n rolmodel.

Gladys is die Rademans se swart huishulp wat saam met haar vierjarige seuntjie, Boytjie, in ’n kaia op hulle werf woon. Ten spyte van die rassegrense bou sy noue verhoudinge met die vroue van die Rademan-familie. Deur haar word die wreedheid van die eertydse Apartheidswette duidelik geïllustreer en die kyker ervaar deurentyd empatie met haar.

Melinda Gouws is die dogter van Harry en Marie Gouws, die Rademans se bure. Sy het ’n jonger suster, June, wat ’n stut om haar been het as gevolg van polio. Die Gouwse het ook ’n Indiër huishulp, Goolshan. Harry, het ’n verhouding met haar en bring elke maand nadat hy sy salaris gekry het, vir haar blomme in haar kamer in die agterplaas. Almal in die buurt is bewus daarvan, maar praat nie daaroor nie.

Melinda se kêrel, Zane is baie jaloers, en duld nie ander by sy meisie nie, behalwe Joon, met wie Melinda ook 'n hegte vriendskap het. Later word Zane egter baie vyandig teenoor Joon nadat Joon vir Melinda probeer beskerm omdat sy aan hom erken het dat sy swanger is. Die kerk wil Melinda onder sensuur plaas (vgl Annelie Botha [2013] se artikel “Huwelik en huweliksrolle in Afrikaanse kultuur- en kerklike konteks”, asook Yolanda Dreyer [2008:499-527] se artikel “The ‘sanctity’ of marriage – an archaeology of a socio-religious construct: Mythological origins, forms and models”, wat hierdie religieuse fundamentalisme in Afrikaner-kultuur verklaar).

Hein en sy vriende vervul die rol van boelies wat Timus gereeld uitjou en spot omdat hy so naïef en onskuldig is. Hulle dra baie by tot sy lae selfbeeld. Hein is ook die antagonis van die film en simboliseer die bose met sy duister motiewe. Hy probeer skelm Timus se vriendskap wen en “steel” uiteindelik Timus se onskuld toe hy hom seksueel misbruik.

Joon (Sterrekyker) is die roepman in die verhaal, maar vervul ook die funksie van die beskermengel wat telkens “geroep” word wanneer daar 'n krisis opduik. Van Wingerden⁵⁹ beskryf Joon, die karakter van die “roepman”, soos volg: “Hy kan as 'n metaforiese ‘outsider’-figuur gesien word wat ook probeer om die Afrikanervolk wakker te skud uit hulle slumerslaap waar die patriargale stelsel (soos verteenwoordig deur die volksvader dr. Verwoerd) oorheers.” Joon is gebore met 'n oogdefek, sodat hy permanent skeel na die lug opkyk, en daarom verwys sommige mense spottenderwys na hom as Sterrekyker.

By implikasie is hier waarskynlik 'n Bybelse toespeling op die rol van die “sterrekykers” in Matteus 2:1-12 wat tevergeefs vir Herodes die Grote wil laat wegwys van sy selfsugtige hegemonie na die redding wat by 'n Kindjie in Betlehem, die seun van Abraham, te vind is (vgl onder andere Robert Miller 2003:100-108] se bespreking van die Christelike legende oor die wyse manne wat as sterrekykers die aandag op God se Seun vestig). Joon se ma,

⁵⁹ Van Wingerden, L 19 Mei 2011, *in Reis na verlossing*, geraadpleeg op 14 Mei 2013 by <http://www.dekat.co.za/?p=2146&lang=af>.

ant Rosie, tel heeldag klippe op en gooi dit in 'n sak oor haar skouer en is oënskynlik stom aangesien niemand haar nog ooit hoor praat het nie. Die dominee en Hein se vriende, asook Joepie, Timus se vriend, is “plat” karakters wat bydra om die film in te kleur en te verryk. Die aanwesigheid van die rol van 'n dominee bevestig die religieuse konteks wat die ideologiese speelruimte van verhaal in die film uitmaak.

6.2.3 Verteller:

In die film kry ons Timus was as 'n “omniscient” eerstepersoonsverteller (vgl Norman Petersen [1980:25-50] wat op die funksie van sulke “alwetende/alsiende vertellers” in Bybelse literatuur wys), uitgebeeld word. Nie een toneel word verfilm sonder dat Timus in die nabyheid is of die situasie stilletjies afloer nie. Die film maak gebruik van die *ek*-verteller, wat soms eksplisiet as die stem van Timus 'n situasie verduidelik soos hy dit sien. Ek meen dat dit die onskuld tema effektief uitlig en op 'n besondere manier beklemtoon. Theron som die funksie van die verteller in die boek soos volg op:

Timus tree as kindverteller op en die pynlike oorgang van seun- na manwees word hierdeur juis soveel meer beklemtoon en verleen 'n dieper kykie in die rol as *outsider* en sensitiewe waarnemer. Die *ek*-verteller se weergawe van die eenvoud van sy lewensomstandighede is ontstellend en die leser ervaar empatie met die kind wat geen ander lewe ken nie. Hierdie soort vertelling hou die leser konstant bewus van die twee vlakke ter sprake: die jeugwaarnemer wie se ondervindings en waarnemings deur 'n volwasse skrywer gestuur word. Al verstaan die verteller nie alles wat voor hom afspeel nie, soms as afloerder en afluisteraar, funksioneer hierdie onskuld as 'n metode waardeur die wrede, kortsigtige volwasse wêreld vir die leser onthul word. Geen onderskeid word deur middel van hierdie soort vertelling tussen die goeie en die bose gemaak nie aangesien 'n kind nog nie 'n gevestigde morele basis het wat hom/haar in staat stel om 'n waardeoordeel oor waarnemings uit te spreek nie – alles aan albei

kante word slegs met 'n onskuldige erns aan die leser gerapporteer.

(Theron 2006:10)

6.2.4 Tema

Die onderopskrif van die film: “Onskuld is iets wat jy eers leer ken as jy dit kwyt is”, som eintlik die tema van die verhaal op. Dit was die woorde van ouma Makkie, nadat Timus die vraag vra: “Wat is onskuld?” Daar is egter sprake van 'n verhaal binne 'n verhaal omdat die drama tegelyk handel oor 'n “outsider”, die *Roepman*, Joon, 'n gemeenskap wat omvergewerp is deur die dood van H. F. Verwoerd – die begin van die einde van Apartheid as gewettigde ideologie – en 'n seuntjie wat sy onskuld verloor. Hierdie narratiewe is vervleg met mekaar en dra elk op 'n unieke manier by tot die meerdimensionaliteit van die film. Van Aarde (2009), na aanleiding van die Duitse literatuurteoretikus, Eberhart Lämmert (1972), beskryf as eksegeet-teoloog die literêre funksie van meerdere narratiewe lyne soos volg:

The German literary theorist Eberhart Lämmert (1972) refers to such a consummated narrative sequence as a *Handlungsstrang* (narrative-line). There are many narrative discourses with more than one line of action (narrative-line). A narrative with multiple narrative-lines is called a *Rahmenhandlung*. There can indeed be an indefinite number of narrative discourse-lines in a narrative discourse. In a *Rahmenhandlung*, one of the narrative-lines is dominant (*übergeordnete Handlung*) with the others being subordinated (*eingelagerte Handlungssträngen*). If the narrative is a cohesive unit, the various subordinated narrative-lines are structured in such a way that they conjoin with or are embedded into the main narrative-line. However, in spite of the contingency among the various narrative-lines, each of the subordinated sequences is self-reliant, at least in respect of setting and time or characters. The categories which underlie the conjunction or embeddedness (*Verknüpfungsprinzip*) can be aspects such as addition, parallelism, repetition, flashback, anticipation, symbolisation and transparency. In other words, the analogy

between the multiple narrative-lines can be an uncomplicated, added juxtaposition or it could be more complex. The one narrative-line can be parallel to the other, with the wording being different, or it can be a repetition of the wording with the second representing a development in plot. The second narrative-line can be an allegory of the first or an allusion to the story world of the author/reader/listener, while the story world of the characters is transparent in the first narrative-line. Nevertheless, the exegete's pinpointing of the nature of this analogy (*Verknüpfungsprinzip*) is one of the most important criteria in determining the narrator's ideological/theological point of view, the latter lying behind the orchestration of events in the plot.

(Van Aarde 2009:399)

Met ander woorde, 'n narratief kan terselfdertyd verskillende storielyne inkorporeer. Soms is storielyne parallel aan mekaar of word in 'n jukstaposisie geplaas en in ander gevalle weer in 'n allegoriese of analogiese verband gesien. In 'n omraamde verhaal is daar altyd een primêre storielyn, terwyl die ander narratiewe lyne sekondêr funksioneer. Myns insiens is die hoofstorielyn in die verhaal die simboliek van "die roepman", Joon, wat as eenvoudige randfiguur, tog onontbeerlik is in sy hulp wat hy aan mense verleen in teenstelling met die hardheid van geïnstusionaliseerde geloof. Die vraag is, wat sou die *Verknüpfungsprinzip* in *Roepman* wees. Louise van Wingerden⁶⁰ beskryf daarom tereg in die tydskrif, *De Kat*, die film as: "... 'n veelvlakkige rolprent wat nie met stereotipes werk nie. Niks is wit of swart nie – dit kyk na die grys land tussenin. Die rolprent ontgin ook die innerlike landskappe van sy karakters op 'n nugter en sober manier en beeld skokkende en gewelddadige tonele in 'n mineursleutel uit..." Die film begin dan juis op 'n skokkende wyse deurdat een van die eerste beelde 'n kondoom is wat op die water dryf. Dit veronderstel egter geensins oppervlakkige vulgariteit in die film nie. Die bekende Suid-Afrikaanse filmresensent, Leon van Nierop⁶¹ skryf in

⁶⁰ Van Wingerden, L 19 Mei 2011, *'n Reis na verlossing*, geraadpleeg op 14 Mei 2013 by <http://www.dekat.co.za/?p=2146&lang=af>.

⁶¹ Van Nierop, L 14 Mei 2011, "*Roepman* – die flik wat 'iets met jou laat gebeur", geraadpleeg op 14 Mei 2013 by

die *Rapport*-koerant dat die skokkende uitbeeldings jou met 'n voorhamer slaan omdat dit op 'n uiters effektiewe manier 'n ernstige boodskap oordra. Die *Verknüpfungsprinzip* tussen die primêre en sekondêre storielyne is analogies van aard en toon op 'n skokkende wyse aan hoe 'n jong seun sy onskuld verloor.

In Bybelse literatuur, veral in die Jesus-tradisie materiaal, vervul gelykenisse hierdie funksie om met skok te disoriënteer met die doel om te re-oriënteer. Die Nuwe-Testamentikus Robert Brawley (2003:505-606) maak gebruik van die filosofiese epistemologiese konsep “abduktiewe argumentvoering” (vgl John Elliott [1993:48] wat na aanleiding van die literatuurteoretikus Linda Woodson [1979:1] “abduktief” as “retroduktief” beskryf). Hierdie tipe epistemologie is ontwerp deur die Amerikaanse pragmatiese filosoof Charles Sanders Peirce (1839-1948). Brawley wys daarop dat “abduktiewe” retoriek op 'n verbeeldingryke manier elemente met mekaar verbind wat nog nie tevore met mekaar in verband gebring is nie. Sulke kommunikasie funksioneer soos 'n vars metafoor (kyk Paul Ricoeur 1978:45-68) wat iets nuuts in verband bring met iets konvensioneels, met die doel om konvensionele perspektiewe te transformeer. Sulke argumentvoering skok, daag uit en disoriënteer (kyk Peirce 1957:236-237). Die skok daag konvensionele dinkraamwerke uit en konfronteer lesers of hoorders (of die kykers van 'n film) met 'n nuwe moontlikheid van hoe om aan die werklikheid betekenis te gee.

Met verwysing na *Roepman* meen Van Nierop daarom tereg dat die verlies van onskuld nie 'n tema is waarmee daar ligtelik mee omgegaan of gespot kan word nie. Die uitvoerende vervaardiger van *Roepman*, Danie Bester,⁶² erken ook dat hy beïnvloed is deur films soos Krzysztof Kieslowski se *Three colours*-trilogie en nog 'n rolprent oor 'n volk wat sy onskuld verloor, Sam Mendes se *American beauty*. Bester beskryf onskuld soos volg: “Onskuld is

<http://www.rapport.co.za/printArticle.aspx?iframe&aid=18a6dbcc-4027-40ac-af65-f36e355f5a97&cid=2317>.

⁶² Kyk Leon van Nierop se onderhoud met Bester in *Rapport* by <http://www.rapport.co.za/printArticle.aspx?iframe&aid=18a6dbcc-4027-40ac-af65-f36e355f5a97&cid=2317>.

soos 'n traan wat teen die wond van jou siel afloop. En nooit weer sal jy kan sê 'ek het regtig nie geweet nie'." Ek dink dat die film dit regkry om voorheen vermyde onderwerpe op die voorgrond te plaas sodat mense tot bewuswording gedwing word en as gevolg daarvan nie meer hulle onskuld kan bepleit nie.

Die agtergrond van die treindrywers wat elke dag treine dryf wat eintlik nêrens heen gaan nie, is ook uiters effektief omdat dit iets uitbeeld van die smagting na verlossing wat eintlik by almal teenwoordig is. Van Wingerden⁶³ som die subtema van verlossing in *Roepman* en die karakters se reis na verlossing soos volg op:

Tot dusver het hulle in 'n sluimerslaap verkeer deurdat hulle apartheid gelate aanvaar het, want die Eerste Minister weet mos die beste, nes pa. 'n Mens bevraagteken mos nie sy gesag of sy opdragte nie. Maar dit kos byna 'n verkragting of moord om mense wakker te skud. Paul Eilers bewys dat hy 'n doodgewone, aardse gemeenskap met deernis en piëteit kan uitbeeld sonder om vinger te wys, te preek of die karakters te verneder met neerbuigende regie.

Verder word temas soos armoede en die werkersklas, die klag teen die kerk wat sy plig teenoor die mens versaak het en die patriargale sisteem hanteer (Theron 2006:29). Sake soos tienerswangerskap, kindermolestering, groepsdruk en selfmoord word ook aangeraak.

Van Nierop⁶⁴ beskryf *Roepman* as "die fliëk wat 'iets met jou laat gebeur'" en glo die film is een van die "Top Tien" beste Afrikaanse films wat ooit vervaardig is. Van Nierop glo dat die film, anders as meeste ander Afrikaanse

⁶³ Van Wingerden, L 19 Mei 2011, 'n Reis na verlossing, geraadpleeg op 15 Mei 2013 by <http://www.dekat.co.za/?p=2146&lang=af>

⁶⁴ Van Nierop, L 14 Mei 2011, "*Roepman* – die fliëk wat iets met jou laat gebeur", geraadpleeg op 14 Mei 2013 by <http://www.rapport.co.za/printArticle.aspx?iframe&aid=18a6dbcc-4027-40ac-af65-f36e355f5a97&cid=2317>.

films, dit waag om kaalvuis kritiek te lewer oor sekere taboe-onderwerpe, soos die kerk en die Afrikanervolk op sigself.

6.2.5 Die Christusnarratief

In hierdie afdeling gaan ek kyk hoe die film, *Roepman*, verband kan hou met die Jesusverhaal en hoe dit uiteindelik die postsekulêre mens se perspektief oor sake rakende die huwelik, intimiteit en seksualiteit kan beïnvloed deur die publieke teologie wat in die film aanwesig is. Ek gaan dit doen onder die volgende onderafdelings:

- genre en vertellersperspektief
- konteks en agtergrond
- karakters
- storielyn en plot
- hermeneutiek van kongenialiteit.

6.2.5.1 Genre en vertellersperspektief

Die *genre* van 'n film of boek is die vorm waarin die inhoud gegiet word om daaraan 'n sekere karakter te verleen. Die bepaling van die *genre* van enige boek of film is uiters belangrik in die verstaansproses. Filmgenre word vanuit die literatuurteorie afgelei (kyk Robert Stam 2000:14). Gewoonlik word filmgenres ingedeel volgens die ideologiese ruimte as dekor waarteen die film afspeel en dit het weer bepalende invloed op die stemming (*mood*) wat by kykers gewek word, soos respek wat deur waarde-oordele bepaal word.

Volgens Keith Barry (2007) kan daar breedweg in kinematiese hermeneutiek onderskei word tussen “western”, “science fiction”, “the musical”, “horror movie”, “comedy”, and “the thriller”. Daar is 'n neiging om “joernalistiek” te sien as genre om sodoende die kommunikatiewe strategie “dokumentêr” van “vermaak” (entertainment) te onderskei. Dit gee weer aanleiding om van kategorie soos “doku-fiksie” te praat. Barry (2007) neem in sy werk oor film genre wel die ideologiese kommunikatiewe strategie in ag, maar meen die *ruimte* (“setting”) en die *stemming* (“mood”) van 'n film meer bepalend vir genre-onderskeid behoort te wees. Volgens hom fokus sub-genres daarom

eerder op konsepte soos “kultuur”, “religie”, “ras”, “gender”, “seksualiteit”, “sosiale klas” en “nasionale identiteit”.

Wat “religie” as sub-genre betref, is dit moontlik om ’n kategorie soos die “Jesus-film” as ’n verdere onverdeelde sub-genre te sien. Vir die doeleindes van publieke teologie is so ’n onderverdeling nie werklik funksioneel nie, veral as Ebeling ([1965] 1969:103) se dialektiese teologie as uitgangspunt geneem word wat “rechtige, ehrliche Theologie” verstaan as “im Dienst der Ausrichtung des Evangeliums an die *heutige Welt*” (beklemtoning oorspronklik; kyk Beutel 2012:261). Hiervolgens is die funksie van *teologie* om vir die wêreld waarin ons nou lewe, diensbaar te wees. Vir Ebeling (1958:64-110) is die Christelike geloof alleen “regtig eerlik” (*konstitutiv*) as dit op Jesus van Nasaret betrekking het. Albrecht Beutel (2012:277) stel dit soos volg: “Für den christlichen Glauben ist nach Ebeling der Anhalt am historischen Jesus schlechterdings konstitutiv.” Die uitdrukking “historiese Jesus” veronderstel dus méér as net ’n episode in die lewe van Jesus (Ebeling [1958] 1967:207): “daß der Glaube nicht etwa nur einen Teilbereich der Lehre Jesu ausmache. Vielmehr als der Inbegriff von Person und Werk Jesu verstehen sei” (Beutel 2012:277). Om hierdie rede word in hierdie studie eerder die uitdrukking “Christusnarratief” as “Jesus” gebruik.

Omdat die fokus op publieke teologie val, word Ebeling ([1960] 1967:388) se dialekties-teologiese siening oor die verhouding tussen “geloof” en “wêreld” aanvaar. Volgens hom kan jy alleen in hierdie wêreld glo, want jy glo nie binne ’n vakuum (dit wil sê in ’n “selbsterrichtete Getto”, ’n “falsche Ort” – Ebeling [1961] 1969:69; Beutel 2012:261) nie, en jy glo ook nie in ’n buitewêreldse konteks nie. Dit is alleen binne in die werklikheid van hierdie wêreld dat geloof betekenis het en die gelowige ook bring om solidêr krities met wêreldse dinge om te gaan (vgl Beutel 2012:261).

In publieke teologie, vanuit die perspektief van kinematiese hermeneutiek, hoef die “Jesus-film” dus nie as ’n afsonderlike genre gereken te word nie. Deur die term “Christusnarratief” te gebruik word aanvaar dat die evangelie oor Jesus Christus, in ’n breë sin van die woord, as die gerigtheid en

relevansie van “hermeneutiese teologie” gereken word, ook as “publieke teologie” bedoel word. Die begrip “narratief” is dus wel betekenisvol. Ten diepste meen Barry (2007:10) dat narratiwiteit die kernelement van die filmgenre uitmaak. Dit is dan ook die vertrekpunt van waaruit hierdie studie op die ideologiese retoriek van ’n film fokus.

Vanuit die perspektief van narratologie gaan Van Aarde (2006:659) van die teoretiese standpunt af uit dat *genre* “... ’n sinkroniese aangeleentheid is wat die eksegeet daartoe lei om ’n narratief-kritiese model en metode van eksegeese as betekenis skeppend te beskou.” Hy gebruik hierdie model om die vier evangelies in die Nuwe Testament te ontleed omdat hy van mening is dat meer as ’n histories-kritiese ondersoek nodig is om die meerdimensionele “betekenis” van ’n teks te ontdek (Van Aarde 2006:659).

Ek maak van Van Aarde (2006:660) se definisie van *genre* gebruik in my ontleding van die film. Hy definieer dit soos volg: “Wat die term *genre* betref, verwys dit na die generiese kenmerke van ’n bepaalde literêre soort, dit wil sê na die teks se vorm.” Net soos ’n teks sekere kenmerke het wat in die hermeneutiese proses waardevol kan wees, so het ’n film ook sekere “kinematiese” kenmerke.

In hulle boek oor retoriek, *Writing in three dimensions*, wys Linda Woodson en Margaret Batschelet (1995) daarop dat ’n literatuurteoretikus bewus moet wees van kommunikatiewe strategieë wat op meer as een vlak voorkom, te wete die mondelinge en die skriftelike, maar ook op die visuele vlak. ’n Eendimensionele benadering in die hermeneutiek is te eensydig perspektiwisties en mis die groter konteks waarbinne kommunikasie plaasvind. Daar is meer as een perspektief van waaruit ’n hermeneut taalgebeure (wat Gerhard Ebeling [in Albrecht Beutel 2012:258-263] in sy “hermeneutische Theologie ’n “Sprachereignis” noem – kyk Ebeling [1959] 1967:319-348) kan benader. Dit sluit volgens Woodson en Batschelet se 1995-werk die volgende moontlikhede in: refleksie, beskrywing, instruksie, suggestie (“proposing”), evaluasie, verduideliking en argumentvoering. Indien die visuele nie saam met die mondelike en skriftelike vlakke in kommunikasie

in ag geneem word nie, sal enige een van hierdie perspektiewe onvolledig wees. In Bybelse hermeneutiek het die nodige aandag op die visuele dikwels ontbreek. In kinematiese hermeneutiek is so 'n meerdimensionaliteit noodsaaklik. Die refleksie op, beskrywing van, die rol van die visuele, ensovoorts, dra dan weer by om die mondelinge en skriftelike kommunikasie in nuwe lig en grotere kommunikasiemoontlikheid te sien.

Die evangelies is verhalende literatuur omdat dit die tipiese kenmerke van 'n verteller, 'n verhaal en lesers bevat. 'n Film soos *Roepman* moet ook as narratief verstaan word, omdat dit ook die kenmerke van 'n verteller, 'n storie en lesers, of in hierdie geval, kykers bevat. Die kyk van films en die lees van die verhale oor Jesus uit die evangelies het dus vanuit die staanspoor sekere ooreenkomste ten opsigte van vorm. Dit is egter nie net in algemene vorm waar daar ooreenkomste is nie, maar ook in inhoud, spesifiek met betrekking tot die film, *Roepman*.

Die film is 'n epiese drama wat tonele effektief uitbeeld om stemming en atmosfeer te skep wat 'n mens intrek en aan die hart gryp. Deur die *ek*-verteller, Timus, raak jy tegelyk bewus van die oorkoepelende tema van die *Roepman*, Joon, wat as held deur die verteller beskou word, maar jy leer ook iets van die verteller self ken. Van Aarde beskryf dit as die *vertellersituasie*: “Die hoeke van waaruit die verteller die storie vertel, bepaal die manier waarop en ideologiese perspektief(we) van waaruit die handeling van die karakters deur die verteller aangebied word” (Van Aarde 2006:665).

Roepman is nie 'n objektiewe geskiedskrywing nie, maar 'n verhaal deur die oë van 'n kind vertel vanuit sy eie perspektiewe. Dit is hier waar 'n mens sonder moeite die ooreenkomste met verhale uit die Bybel kan raaksien. Die sinoptiese evangelies werk soortgelyk met die Jesus-verhaal, ofte wel “Christusnarratief”. Lukas vertel byvoorbeeld ook die Jesus-verhaal (Christusnarratief) soos die ander evangelies, maar jy leer ook iets van die outeur en sy lesers se situasie ken, wanneer jy met hierdie evangelie besig is Die universele skopus van Lukas (Van Aarde 2006:666) sê ook iets van sy

lesers en van sy eie siening van onder andere die heidene, vroue en kinders en die doel van sy evangelie.

Verder kan 'n mens 'n vergelyking tref met Burridge (vgl hoofstuk 4) se perspektief, naamlik dat 'n evangelie eintlik 'n antieke biografie is. Dit kan op die verhaal van Joon wat in die film uitgebeeld word, van toepassing gemaak word. Hier kry 'n mens dieselfde kenmerke wat in die genre van die antieke biografie gevind kan word: die doel van hierdie drama is ook nie om etiese instruksies te gee nie, alhoewel etiese kwessies aangeraak en kritiek op sekere stelsels geïmpliseer word. Verder kom dit na vore in die film dat Joon as 'n "roepman" 'n navolgenswaardige voorbeeld is. Ouma Makkie sê op 'n stadium vir Timus dat ant Rosie (Joon se ma) glo dat "...Joon is 'n geroepene wat vir mense moet wys hoe die kinders van God moet lewe. Hy roep hulle agter hom aan met sy voorbeeld" (*Roepman* 2011). Dit stem ooreen met die doel van *mimesis* van die antieke biografie (kyk onder andere Stephen Halliwell 2009:73). Die totaliteit van die uitbeelding van Joon is ook baie belangrik in die verstaan van sy rol in die film. 'n Mens leer iets van hom ken, nie net deur hoe hy praat nie, maar ook deur die werk wat hy doen, hoe hy die swartmense, vroue en kinders anders behandel as ander mans, hoe hy optree teenoor tradisionele gesagsfigure soos die dominee en Abram.

Hierdie verhaal is verder vergelykbaar met die antieke biografie soos ons dit kry in die *mimesis*-motief om "saam met Jesus op weg te wees (vgl Octavian Baban 2006:79-92). Hierdie voorbeeld-motief (*mimesis*) vervul nie net in die antieke periode 'n belangrike rol in retoriek nie, maar is vir die een en twintigste eeu net so relevant. So byvoorbeeld interpreteer John Pilch (2011:81-99) hierdie motief in terme van die sosiaal-wetenskaplike krities-eksegetiese model van "transformasie agent" (*change agent*). Hy pas dit toe op die tradisie rakende die historiese Jesus as so 'n "agent" wat mense bewus maak van neerdrukkende omstandighede, sodat hulle hulleself vaardighede kan aanleer om op grond van die voorbeeld van die inisiërende "agency" 'n verskil in die samelewing kan maak (kyk Malina & Pilch 2013:235-238). Paulus as "gestuurde apostel", asook die skrywers van evangelies, is "tweede en derde geslag" van "change agents". Die skrywers van die

Pastorale Briewe en ander deuter-Pauliniese geskifte in die Nuwe Testament vorm kettings in hierdie “apostoliese suksessie” (vgl onder andere Branick 1998:313; Spivey, Smith & Black [2007] 2010:396). Dit geld ook vir hedendaagse “transformasie agente” – in beide die professioneel-akademiese teologiese en publiek-teologiese arenas – wat in populêr-teologiese taalgebruik “profetiese figure” genoem word wat met hulle “profetiese” solidêre kritiek die *Sache Jesu* voortsit.

Om ruimte vir “profete” in die kerk te koester vra vir ’n ekklesiologiese model “wat van binne na buite én van buite na binne uitkring” (Theuns Dreyer 2009). In “publiek-teologiese” terme sluit Dreyer aan by die gedagtes van Gerben Heitink (2007:180): “Die onderskeid tussen binne en buite moenie beklemtoon word nie, maar moet eerder gerelativeer word. Dit is dus ’n dubbelbeweging van binne na buite én van buite na binne met betrekking tot die lewende middel, die ‘Sache Jesu’” (Dreyer 2009: p 3 van 5).

In *Roepman* is Joon só ’n “transformasie agent”. Die film beeld nie sy hele lewe uit nie. Daar word ingefokus op ’n spesifieke periode van sy lewe wat sy karakter die beste weergee, veral sy tragiese dood, waar hy onskuldig vermoor word.

6.2.5.2 Konteks en agtergrond

’n Konteks van ’n boek of film is soos ’n lens-“filter” wat jy voor ’n kamera plaas om ’n seker effek te kry, soos ’n sepia filtreerder wat aan ’n beeld ’n outydse bruinerige kleur verleen. Die konteks van *Roepman* is so ’n lensfiltreerder wat die agtergrond van die Afrikanervolk in die sestigerjare uitbeeld en inkleur en as agtergrond of dekor dien vir kritiek teen ’n baie spesifieke sisteem. Die kultuur en gewoontes van die Israeliete soos ons dit in die Bybel raaklees, kan amper gesien word as die bloudruk vir die kulturele struktuur van die Afrikaner van daardie tyd (kyk Donald Akenson 1992:47-162). “Die Skrif” word telkens in die film genoem as rede vir Abram se besluite, alhoewel hy nie altyd noem waar en hoe hy die Skrif aanhaal nie. ’n Mens sien selfs tekens van die defensiewe huwelikstrategie wat so tipies was van die latere Joodse huwelike as Abram sy dogter, Erika, verbied om in ’n

ernstige verhouding betrokke te wees met Salmon, wat van 'n ander kerk is. Hy gebruik die Bybel om sy bevel te staaf: “'n Os en 'n esel kan nie saam in dieselfde tuig trek nie” (Roepman 2011). Die Apartheidsregime word ook verdedig, en die verhouding tussen wit en swart kan baie maklik vergelyk word met die verhouding tussen Judeër en Samaritaan in die Bybelse tyd, op wie daar neergesien is (kyk Joh 4:9 en die Talmud, *Nidda* iv.1, waar gesê word dat Samaritaanse vroue menstrueer – dit wil sê is “onrein” – vandat hulle gebore is – Montgomery [1907] 1968:179; vgl ook Coggins 1975:104-105). Abram se onbuigbare beginsels en absolute beheer oor sy gesin, is ook tipies van die patriargale sisteem van die Bybelse tyd (vgl Yolanda Dreyer 2002:502-519; Kari Syreeni 2003:395-422). Abram glo absoluut aan 'n wettiese godsdiens: hy gaan elke Sondag kerk toe, hy is 'n ouderling, hy kom uiterlik die wette wat geld vir 'n goeie gelowige na, maar sy vrou en kinders ly onder sy ongenaakbaarheid en genadeloosheid. Dit was die tipiese gesinsamestelling van daardie tyd en wek 'n weersin by die kyker van die film. Die ongenaakbaarheid van die kerk (vgl Ronald Enroth 1992; David Johnson & Jef Vanvondren 1991:63-72), net soos die ongenaakbaarheid van die Farisese wettisme, word uitgebeeld in onder ander die feit dat Melinda gestraf word deur die kerk vir haar buite-egtelike swangerskap. Die huishulp, Gladys, sien as buitestaander en minderwaardige die diskrepansie van die situasie raak, wanneer sy die opmerking maak: “I don't understand white people....If you don't celebrate life, you invite a dark cloud into your family” (Roepman 2011).

Die kyker van die film word herinner aan teologiese werke wat “misogyny” ontmasker, soos *The dark side of Christian history*, geskryf deur Helen Ellerbe ([1995] 1998). Die kyker word onwillekeurig ingetrek in die film se agtergrond om simpatiek te staan teenoor die “outsiders” en gemarginaliseerdes van die samelewing en hulle te distansieer van die rigiede en liefdelose “establishment”.

6.2.5.3 Karakters

Timus se pa is die patriargale karakter in die verhaal. Sy naam, Abram, soos die Ou-Testamentiese aartsvader, Abram, sê eintlik baie duidelik dat hy die

leier is waarna almal moet opsien en luister – ’n voorbeeld van ’n ware patriarg. Dis interessant om daarop te let dat sy vrou se naam, Ada is. In die Ou Testament is Ada een van Lameg se twee vrouens vir wie Lameg sê: “Ada en Silla, luister na my! Vrouens van Lameg, let op my woorde! Ek maak ’n man dood as hy my wond, ’n seun as hy my seermaak” (Gen 4:23; Afrikaanse vertaling 1983). Kan dit wees dat sy doelbewus vernoem is na ’n vrou wat haarself in ’n patriargale huishouding in ’n poligamiese verhouding bevind het (Thompson 2012:210)? Ada, die vrou wat na haar man se wrede uitsprake moet luister en daarvoor moet stilbly? Ada was ook een van Esau se vrouens (Schneider 2008:124).

Joon (die Roepman) is by uitstek die Christus-karakter in die verhaal. Theron (2006:26) som dit soos volg op:

Joon is die middelpunt van die simboliek in die roman. Alhoewel hy ’n beskermmer van die gemeenskap is, word hy uiteindelik ’n slagoffer. Sy alwetende profeteaard, sy onverwagte verskyning wanneer hulle benodig word en sy “offer”-dood (in ’n kruis-posisie tussen die trokke) herinner aan die Christusfiguur.

Die ooreenkoms tussen Joon se karakter en Jesus, lê nog dieper. Net soos Jesus, was Joon ook ’n “outsider”, iemand wat nie baie eer in die gemeenskap gehad het nie (vgl Burridge 2007:149. 237), veral omdat hy ’n nederige werk gehad het en skeel was. Volgens Abram was dit “...die laagste werk wat ’n witmens op die spoorweë kan doen” (*Roepman* 2011). Maar telkens kom Joon en soos Jesus wat self ’n “nobody” is (Schüssler Fiorenza 2000:146) is, ontferm hy hom oor die “nobodies” in die samelewing. Hy help Timus wanneer hy in die water val, en ook toe Timus in sy broek urineer omdat ander seuns vir hom te veel water ingee, is Joon daar om te help. Hy bedek Timus se skaamte deur hom in die water te lei en hom amper in ’n doopritueel heeltemal nat te maak sodat niemand kan sien hy het sy broek natgemaak nie. In die Christusnarratief is dit Jesus as “nobody” (Palmer 2012:27) wat telkens die mens se skaamte bedek sonder om bang te wees dat hy self tot skande gemaak sal word. Joon ontlont die situasie by die

Gouwse, alhoewel dit hom in onguns bring by die patriarg, Abram, omdat hy die gesag van Dominee ondermyn. In vergelyking met die karakter, Joon, kom Jesus ook dikwels in onguns by die owerhede en wetgeleerdes omdat hy die minderwaardiges in die samelewing help en hom nie steur aan die konvensies van die samelewing wat van mense slagoffers maak nie (Verhey 2005:263). Joon ontferm hom byvoorbeeld ook oor Melinda wat swanger is met 'n buite-egtelike kind. Hy is die een wat vir Erika van die kloktou afhaal nadat sy haarself ophang.

Joon se dood is vir my die uitstaande gebeurtenis wat hom met die karakter van Jesus wat as “nobody” aan die kruis verbind (Patterson 2004). Hy word ook in die verhaal as onskuldige martelaar uitgebeeld wat uiteindelik juis deur die werklike skuldiges vermoor word.

6.2.5.4 Storielyn en plot

Die plot bestaan uit die interrelasie van die tyd wanneer die storie afspeel, die karakter en die plek waar die karakter optree (Van Aarde 2006:669). Hierdie interrelasie skep spanning by die kyker en dit word bevredigend of onbevredigend ontgeloop in 'n reeks episodes. Net soos by die lees (hermeneutiek) van 'n boek vind die kommunikasie van die film se storielyn plaas.

Films wat publieke teologie bevat, het 'n storielyn met 'n spanningsmoment wat die spanning van die storielyne van die lesers van die Bybel en/of die hoorder van die preke oor Bybelse verhale projekteer. Ek gaan egter nie elke episode van *Roepman* bespreek nie, maar slegs die belangrikste episodes uitlig wat die meeste bydra tot die plot.

In die storielyn van *Roepman* vind ons verskillende tonele wat die spanning in die film laat opbou en uiteindelik lei tot die bevredigende ontgelooping van die verhaal. Reeds met die inleidende toneel word daar 'n vooruitskouing gegee dat alles nie pluis is nie. Volgens Van Aarde (2006:1120) dien so 'n

prolepsis⁶⁵ in die narratief om die aandag te trek en dra by tot die identifisering en opbou van spanning in die plot. Die inleidende toneel van *Roepman* beeld 'n hardlopende, vuil, huilende Timus uit, en is 'n vooruitgrype na een van die hoofspanningsmomente in die verhaal. 'n Mens kry 'n soortgelyke vooruitgrype in die Johannesevangelie met die proloog as proleptiese lens (Voorwinde 2005:28, 150-162). In die inleiding van die Evangelie van Johannes kry ons die verwysing dat die wêreld nie vir Jesus sou erken nie en dat sy eie mense hom nie aangeneem het nie. Dit is ook 'n soort vooruitskouing op die lyding en kruisiging van Jesus wat spanning laat opbou. Die leser besef, net soos die kyker van die film: alles is nie maanskyn en rose nie.

Die volgende toneel in *Roepman* wys hoe Timus vir Joon afloer waar hy gereed maak om die mense vir hulle skofte wakker te maak en hoe die Rademan-gesin skynbaar gelukkig almal gereed maak vir die dag wat voorlê. 'n Mens sien dat Abram lief is vir sy vrou en kinders – hy soen hulle en vryf Timus se hare deurmekaar wanneer hy hulle groet voor hy werk toe gaan. Tog sien ons in die agtergrond vir Gladys, en Timus vertel dat sy in die kaia in die agterplaas bly en dat, alhoewel haar seun 'n Zoeloe-naam het, hulle hom Boytjie noem. Hierdie spanning van rassisme en patriargale dominansie verhoog in elke toneel, soos wanneer Abram met Rykie raas omdat sy op Vic se motorfiets ry, hy Rykie verbied om te dans op haar mondigwordingspartytjie, hy vir Salmon wegjaag omdat hy in 'n ander kerk is, en vir Boytjie wegstuur omdat hy skynbaar te oud is om op die werf te bly.

Die volgende toneel begin met 'n drywende kondoom op die water waarna Timus sit en staar. Sy seksuele onskuld kom na vore wanneer hy vir Hein en sy vriende vra wat dit is en hulle met hom spot. Die spanning word verhoog wanneer Timus in die water val omdat hy na die kondoom wil kyk, maar Joon kom byna dadelik tot sy redding – as 't ware soos Jesus wat Petrus red wat nie op water kan loop nie (Mark 6:45-52 en parallels – vgl James O Gilliom 2011). Hierdie toneel vorm deel van die opbou van die narratief waar Joon

⁶⁵ Dit is die vooruitskouing of “preview” en verwys na die plasing van 'n latere gebeurte vroeër in die narratiewe diskoers (Van Aarde 2006:1121).

reeds aangedui word as die redderfiguur in Timus se lewe. Die spanning word egter verhoog wanneer Abram nie vir Timus glo as hy vertel dat Joon sy lewe gered het nie. Hy sê vir Timus: “Die lewe is nie ’n storie nie.” Hierdie woorde kom weer in die epiloog van die film na vore, en speel ’n belangrike rol in die oop einde van die narratief.

’n Subplot kom na vore by die bure waar Timus sien hoe Harry skelm in die duiwehok drink, hy aanlê by die Indiër-huishulp, Goolshan, maar dan vernederende opmerkings maak oor sy eie dogter, Melinda, se sedelike gedrag en haar vergelyk met die hond wat “loops” is. In *Roepman* kom hierdie subplot tot ’n spanningsvolle klimaks wanneer sy vrou, Marie uiteindelik desperaat word en op ’n stadium vir Goolshan wil skiet.

Die “hond”-motief kom ook in die Jesus-tradisie voor. In die vertelling oor die Kanaänitiese moeder en haar demonies geplaagde dogter (Matt 15:21-28), word die vroue as “outsiders” by implikasie met “honde” vergelyk (Matt 15:26-27). Ten spyte van hierdie ervaring van “resentment”, omdat honde metafories na onaanvaarde vreemdelinge in die konteks van die eie huis, heidense vreemdelinge te midde van die verbondsvolk Israel (Jackson 2002:81 nota 92), verwys. Die Kanaänitiese vrou is hier ’n intertekstuele toespeling op Ou-Testamentiese Rut as Moabitiese vrou wat aanvaarding in die Israelitiese geloofsgemeenskap vind (Jackson 2002:126-136). In die Judaïstiese tradisie word Rut die simbool van die aanvaarding van proseliete (Jackson 2002:126-137). In die Jesus-tradisie ervaar hierdie “onaanvaarde honde” heling”.

In die toneel vind ek eksplisiete publieke teologie en daarom wil ek dit in meer detail bespreek. Almal in die buurt het geweet van die buite-egtelike verhouding wat Harry Gouws met hulle Indiër huishulp, Goolshan, het, maar dit is weggeswyg. Almal probeer Marie ompraat om uit Goolshan se kamer in die agterplaas uit te kom, maar niemand kry dit reg nie. Dominee word gebel, maar as hy op die toneel verskyn, het hy, ironies genoeg, ’n wapen gebring vir selfverdediging. Deur die kamervenster haal hy ’n gedeelte oor die liefde uit 1 Korintiërs 13 vir Marie aan, maar blaas gou die aftog wanneer Marie ’n

skoot deur die venster skiet. Timus het vir Joon gaan roep om te kom help, maar Joon wou eers nie kom nie. Toe Joon egter daar aankom, veroordeel hy Harry se optrede met een kyk, loop verby Dominee en gaan praat saggies met Marie deur die venster. Daar kan nie gehoor word wat hy vir haar sê nie, maar hy oortuig haar om die deur oop te maak en vir hom die geweer te gee. Daarna lei hy haar sagkens na haar eie huis toe en bring later selfs vir Goolshan 'n glas water. Hy sê ook dat Dominee maar eerder kan huis toe gaan wanneer Abram voorstel dat Dominee met die Gouwse moet praat. So ontbloot hy die liefdeloosheid van die instituut van die kerk terwyl hy tegelykertyd God se ware liefde deur sy optrede toon. Dit skep egter spanning omdat Joon nou amper as teenstander van die instituut van die kerk en die gesag van Dominee en ander mansfigure optree.

Jesus tree soortgelyk op wanneer die Israelitiese wetgeleerdes die vrou wat op owerspel betrap is wou stenig. Hierdie verwysing word in Johannes 7:53-8:11 aangetref. Die verhaal kom egter nie in die meer oorspronklike manuskripte van die Nuwe Testament voor nie (kyk onder andere Barrett 1962:490; Metzger 1971:219). Sedert die getuïenisse van die kerkvaders Papias en Eusebius, asook dié in ander baie vroeg-Christelike geskrifte in die tweede-derde n C, soos die *Didache* en die *Didascalia Apostolorum*, is die verhaal deel van die Jesus-tradisie (kyk Funk and The Jesus Seminar 1998:397-399). In hierdie baie ou Christelike vertelling veroordeel Jesus die liefdeloosheid van die godsdienstige leiers, en ontferm hom oor die veroordeelde (vgl onder andere Ehrman 1988:24-44; Heil 1991:182-191. Jesus se siening van die huwelik en egskeiding stem ook ooreen met hierdie verhaal (kyk hoofstuk 4 in proefskrif).

Die spoorweggemeenskap in *Roepman* is almal bewus van die owerspel van Harry, maar omdat hy die man en patriarg is, swyg almal daaroor – Dominee inkluis – terwyl dieselfde gemeenskap sy dogter Melinda veroordeel wanneer sy swanger word. Joon veroordeel Harry se optrede, wat stilswyend deur die gemeenskap verdra word, net soos Jesus die Judaïstiese praktyk dat 'n man van sy vrou kan skei om enige rede, verwerp, omdat dit van vroue slagoffers maak (vgl hoofstuk 3). Die feit dat Dominee ook met 'n wapen op die toneel

verskyn, en dan net daarna uit die Pauliniese gedig oor die liefde in 1 Korintiërs 13 vir Marie aanhaal, herinner ook aan die diskrepansie tussen die woorde en daede van die skrifgeleerdes en Fariseërs (soos dit in die evangelies se Jesus-tradisie aangetref word). Dominee praat oor liefde, maar, net soos die Fariseërs (volgens die evangeliste se interpretasie), verstaan hyself klaarblyklik daarvan niks nie.

Die publieke teologie in die film word verder duidelik uit die subplot van dr Verwoerd en die Apartheidsregime waarin Abram onwrikbaar geglo het. Skerp kritiek word implisiet daarteen uitgespreek wanneer die kyker assosieer met die pyn van Gladys wanneer haar kind weggeneem moet word en sy later Verwoerd se portret breek. Die “publiek-teologiese” herinnering by geleentheid van die begrafnis van Nelson Mandela op 7 Desember 2013 deur Stella Mapenzauswa in haar Reuters-artikel, “No tears but grudging respect for Mandela in white Afrikaner enclave” aan die vergifnisgebaar toe Mandela by Betsie Verwoerd, die weduwee van dr Verwoerd, in die “Afrikaner-tuisland” Orania in 1995 gaan kuier het, het uit verskeie oorde ge-ego.⁶⁶ In *Roepman* is daar is egter ook disassosiasie wanneer die kyker die belaglikheid van Abram se ontsteltenis by Verwoerd se dood en begrafnis aanskou, wanneer hy selfs bereid is om op sy woord terug te gaan. Hy het na ’n lang struweling vir Rykie toestemming gegee om op haar partytjie te dans, maar toe dit op die dag van Verwoerd se begrafnis val, trek hy dit terug en verbied haar weer om dit te doen. Sy agting vir Verwoerd blyk amper belangriker te wees as sy liefde vir sy kinders.

Die verkragtingstoneel is die uitbeelding van Timus se tragiese verlies van onskuld. Vroeër in die film wys ouma Makkie juis vir Abram tereg wanneer hy met Timus raas oor sy verbeeldingsvlugte. Sy sê dat onskuld pure genade is en nie langdurig is nie en dat onskuld eers iets is wat jy leer ken as jy dit kwyt is. Onskuld kan dus beide gevaarlik en goed wees. In Timus se verhouding met Hein blyk se onskuld en algehele vertrouwe en geloof in Hein juis gevaar

⁶⁶ Mapenzauswa S 2013. No tears but grudging respect for Mandela in white Afrikaner enclave, geraadpleeg op 4 Januarie 2014, by reuters.com/article/.../mandela-afrikaners-idINDEE9B607Y20131207.

in te hou. Hy vertrou vir Hein en besef nie wat Hein se duistere motiewe is nie, tot dit te laat is. Joon is egter hier afwesig en kom nie tot Timus se redding nie. Timus is ontnugter en teleurgesteld wanneer Joon nie daar is toe hy hom die nodigste gehad het, wanneer Hein hom molesteer nie. Timus konfronteer eers nie vir Joon oor sy afwesigheid nie, maar toe Joon hom uitvra wat fout is, sê hy huilend vir Joon: “Pappie was al die tyd reg oor jou. Jy kan niks doen nie.” Hierdie episode herinner my skerp aan episodes in die lewe van Jesus waar sy volgelinge ook teleurgesteld was in Hom. Hy laat hulle oënskynlik in die steek (kyk onder andere Esler & Piper [2006:110-111] oor die vertelling in Johannes 11 rakende Jesus en die twee susters Martha en Maria toe Jesus nie verhinder het dat Lasarus sterf nie. Wanneer Jesus self sterf, hang Hy magteloos aan ’n kruis en los hulle alleen en verward agter (vgl Philip Larkin [2011:109-120] se bespreking van “dystopian allusions to Jesus” in weergawes in verskillende narratiewe fiksies).

Net soos die dissipels by die dood van Jesus, draai Timus dan sy rug op Joon, maar Joon roep hom terug. Hy wil Timus weer help om te glo. Die toneel wat volg, is vir my die ontknoping van die verhaal en vertel iets van die wonderwerke wat kan plaasvind wanneer liefde en geloof teenwoordig is, ook in ’n gebroke gemeenskap. Toevallig presies op die plek in die straat waar Timus dit duidelik maak dat hy nie meer in Joon se “redding” glo nie, wys Joon vir Timus weer hoe om te glo. Joon skop aan die los teer en sê vir Timus dat daar ’n fontein onder die pad is, maar Timus se verlore onskuld maak hom skepties sodat hy nie meer net alles glo wat hy hoor nie. Hy dring daarop aan dat Joon hom moet wys. Dan kom die woorde van Joon: “Jy moet eers glo.” Toe Jesus in Johannes 20 na sy dood aan sy dissipels verskyn, soek Tomas ook bewyse voordat hy glo. Die vreemde is dat Tomas (Van Aarde 2006:1139) sowel as Timus begin glo voordat hulle sien. Tomas glo op grond van Jesus se woorde, sonder dat hy sy vingers in Jesus se wonde druk (Joh 20:25) en Timus glo selfs voordat die “fontein” onder die pad uitborrel. Dis asof iets Timus se skeptisisme wegneem as Joon sy fiets eenkant stoot, want die kyker kan geleidelik verwondering op sy gesig sien verskyn. Iets van Timus se verlore onskuld en geloof word hier teruggevind. Joon stamp sy voete op die teer en daar borrel water uit! Timus hardloop om dit aan sy

mense te vertel en roep sy broer en susters wat bedruk in die huis sit om na 'n “wonderwerk” te kom kyk!

Die toneel van die “fontein” is vir my een van die mees deurslaggewende tonele in die hele film. Theron (2006:28) beskryf hierdie toneel se waarde soos volg: “Al die karakters in die roman word herenig deur laasgenoemde toneel en die water word as ‘genesend’ en as troos vir die gemeenskap gesien.” Later word ons bewus van die feit dat dit nie werklik ’n fontein onder die pad was nie, maar ’n waterpyp wat gebars het. Tog lê die wonderwerk egter nie in die fontein of die gebarste pyp nie, maar in die feit dat Joon se onvoorwaardelike aanvaarding, liefde en omgee daardie stukkende gemeenskap weer bymekaar bring (vgl die motief van Jesus as die “gewer van water” in die Nuwe Testament, soos bespreek deur Ben Witherington [2009:559]). Al is dit net vir ’n oomblik, word kinderlike onskuld in hierdie episode in *Roepman* geniet.

In die toneel sien ons die volgende “wonderwerke” gebeur. Timus gaan roep sy familie, wat terneergedruk op Rykie se verjaarsdag in die sitkamer sit omdat hulle nie mag dans nie, om te kom kyk wat gebeur. Dan sien ons hoe Joon en ’n paar kinders, asook Gladys, die swart huishulp, en ook ander huishulpe onder die fontein begin dans. Dan kom Melinda ook op die toneel en selfs Erika, wat met niemand meer praat na haar selfmoordpoging nie, wat vir ouma Makkie op haar rolstoel uit die huis uit stoot. Erika, ma Ada en ouma Makkie begin ook in die reën dans saam met die res van die familie en die gemeenskap, terwyl Abram stilswyend as buitestander toekyk. Rykie dans toe wel op haar verjaarsdag met Vic onder die spuitende water ten spyte van haar pa en Harry Gouws word versoen met sy vrou wanneer hy haar aan die hand neem en haar vra om te dans. Selfs June Gouws met haar stut om die been wat altyd as buitestander moes kyk hoe die ander kinders speel, word ingetrek om saam te speel as Joon haar stut afhaal en saam met haar onder die water dans. Joon en ma Ada haal ook die gips van Timus se arm af (hy het uit die boom geval en sy arm gebreek) nadat die gips sag word van die water. Selfs Melinda en Braam vind mekaar onder die water en in die toneel sien ons hoe Joon Melinda gelukwens met haar swangerskap. Die Omo

waspoelier wat Erika in die water gooi is ook amper 'n reinigingsritueel waar die gemeenskap vir 'n verandering skoongewas word van haat, seksistiese en rassistiese vooroordele en inhibisies.

Die vreugde is egter kortstondig, want Zane en Hein kyk toe hoe Joon met Melinda praat, en 'n mens kan sien Zane is nie gelukkig nie. Die vreugde en vrede het dus 'n donker ondertoon en is amper soos 'n onheilspellende voorskou wat nie toelaat dat die spanning heeltemal verdwyn nie. In hierdie toneel kan ek nie anders as om verdere ooreenkomste met die Christusnarratief raak te sien nie. Jesus ontferm hom oor onrein mense, terwyl die "rein" Skrifgeleerdes ontevrede toekyk en in die tussentyd bese planne beraam om Jesus in sy spore te stuit. Joon se "genesing" van onder andere die gebrekkige June Gouws herinner ook aan Jesus se genesing van die verlamde man in Markus 2 (vgl John Donahue 2002:99). Jesus het die verlamde man vrygespreek van sy sondes en hom genees, maar die Skrifgeleerdes was ontevrede, want hulle het nie geglo dat Jesus die mag het om sondes te kan vergewe nie. Uiteindelik lei hierdie ontevredenheid tot Jesus se kruisiging net soos die gebeure by die "fontein" uiteindelik lei tot Joon se dood.

Die moord op Joon is dan ook die laaste episode in die verhaal wat ek in meer besonderhede wil bespreek omdat dit soveel ooreenkomste toon met die Christusnarratief.

In die vroeë oggendure word Joon deur Zane en Hein ingewag en na die stasie geneem waar hulle hom ondervra oor wie die pa van Melinda se baba is. Hy sterf onskuldig aan die hande van die skuldiges: Zane, die pa van Melinda se kind en Hein, die kindermolesteerder. Hierdie wrede dood waarvan Timus 'n getuie is, word die oorsaak dat Timus onskuldig deur sy pa lyfstraf gegee word, omdat hy aanvanklik nie Joon se liggaam vind by die plek waar Timus hom gaan wys het nie. Hy wil eers sien voordat hy glo. Later, toe hulle egter Joon se liggaam vind, begin pa Abram ook glo voordat hy sien en glo hy dat ant Rosie nie meer daar sal wees nie, nog voordat hy aan die deur gaan klop het. Joon se dood word uiteindelik dus ook die rede

dat Abram vir Timus begin glo en dat die verhouding tussen hom en sy pa herstel word. Hierdie gebeure herinner skerp aan Jesus se wrede dood aan die hande van die skuldiges – 'n dood wat vir baie martelare wat daarvan getuig het lyding veroorsaak het, maar ook baie mense tot geloof laat kom het (kyk onder andere Markus Bockmuehl [1994:8]). Timus vertel dan ook dat hy soms wakker word van nagmerries oor Joon se dood, maar dat hy aanhou om die donker in te kyk totdat hy Joon se gesig sien, en dan is hy nie meer bang nie. Hy lewe egter nie meer in 'n verbeeldingswêreld nie en is versigtiger omdat hy die wreedheid van die lewe aanskou het. Net so laat Jesus sy volgelinge nie agter in 'n droomwêreld nie. Gelowiges bly deel van die harde, pynlike werklikheid, maar selfs in die harde werklikheid gee Jesus se “gesig” vir ons die moed om die donker te trotseer (vgl onder andere die Meestersverhandeling van Alina Patterson [2013], by die Rollins College in Winter Park, Florida).

Die simboliek van water is regdeur die narratief prominent: vanaf die eerste toneel wat begin met die gedruis van die see, Timus wat amper verdrink, Joon wat met 'n doopritueel vir Timus reinig, die fonteintoneel waar genesing en reiniging van die gemeenskap plaasvind, tot met die laaste toneel waar ma Ada na Joon se dood die kraan oopdraai en daar nie meer water is nie. Geloof en ongeloof, skuld en onskuld, werklikheid en storie word in die plot van hierdie verhaal so vervleg dat 'n mens bewus raak van die feit dat hierdie sake nie so maklik onderskei kan word van mekaar nie.

Die film het 'n definitiewe oop-einde. Volgens Petersen(1980:151) is dit juis so dat met die meeste goed georganiseerde vertellings die einde oop bly. Van Aarde (2006) maak die volgende opmerkings oor die oop-einde van 'n narratief:

Die implisiete lesers/hoorders word as gevolg van die spanning wat in die verhaal op grond van die karakters se interaksies geskep is, by die plot ingetrek en raak by die interaksies betrokke. Hierdie betrokkenheid vorm die intrige (*strategem*) van die verhaal. Die plot, oftewel die intrige, wat reeds in die verhaal geskep is en in die

verloop van die verhaal ontvou, word ook na afloop van die fisiese vertelling van die verhaal voortgesit.

(Van Aarde 2006:669)

Leon Van Nierop⁶⁷ is van mening dat *Roepman* uitstekend daarin slaag om die intrige van die plot van die film by gehore wat die film sien, in hulle eie lewe te laat voortleef. Hy meen dat *Roepman* rolprentgehoore se gewete aanspreek en iets met hulle laat gebeur: “Hy gee nie ’n duiwel om of jy van hom hou of nie en of jy geskok daar uitstropel nie. Hy maak sekere stellings wat jou tot reaksie dwing. Anders as soveel ander Afrikaanse rolprente vergeet jy hom nie terwyl jy jou parkeerkaartjie betaal nie.” Van Nierop vra ook ’n vraag aan die vervaardiger Danie Bester wat na myns insiens eintlik die oop-einde van die verhaal beklemtoon: “Wat van diegene wat hom en sy medevervaardigers gaan uitjou as volksverraaiers wat sekere geraamtes (veral seksueel en polities) uit die kas laat tuimel?” Daarop het Bester geantwoord: “Daar is sekere dinge waarvan geweet moet word ...Vir Afrikaanssprekendes om te ontwikkel moet ons daarvan kennis neem en daarvoor besin.” Bester meen as vervaardiger dat daar ’n seker reaksie op die film moet wees: “Die rolprent vra jou om na jouself en jou verlede te kyk,” sê Bester, “want dit wat met jou gebeur het, vorm ’n maatstaf van wie jy in die toekoms gaan wees”.

In die oop-einde van *Roepman* kry ons ook baie ooreenkomste met die Christusnarratief. Al vier evangelies het volgens Van Aarde (2006:670) ’n oop-einde. Daar is egter veral een evangelie wat vir my uitstaan, en dit is die oop-einde van Matteus. Jesus gee sy groot sendingopdrag aan kleingelowiges wat hom soveel keer in die steek gelaat het en hulle rug op hom gedraai het. Wat die oop-einde skep en aanhou om in die hoorders se ore te eggo “...is die ambivalensie van om te *glo* én tegelykertyd te *twyfel*” (Van Aarde 2006:671). In *Roepman* is die tema van geloof en twyfel die heelyd aan die ontwikkel. Die naskrif van die rolprent wat aan die einde

⁶⁷ Van Nierop, L 14 Mei 2011, “*Roepman* – die flik wat 'iets met jou laat gebeur”, geraadpleeg op 14 Mei 2013 by <http://www.rapport.co.za/printArticle.aspx?iframe&aid=18a6dbcc-4027-40ac-af65-f36e355f5a97&cid=2317>.

getoon word ondersteun dan ironies Abram se opmerking dat die lewe nie 'n storie is nie en dat mense wat hulleself in karakters in die verhaal raaksien hulleself misgis. Vir my is hierdie naskrif amper 'n uitnodiging om op grond van die storie, jou eie lewe te gaan ondersoek. Dis amper asof die verhaal ons dwing om onself af te vra: Waarin en waaraan glo ek? Glo ek aan rigiede reëls ten koste van my familie, glo ek aan 'n ideologie wat mense verdinglik, glo ek aan gelukkige eindes wat maak dat ek nie die werklikheid rondom my raaksien nie, of glo ek aan liefde en deernis teenoor almal, selfs al bring dit my in onguns en is dit soms lewensgevaarlik? Dis tog die evangelie van Jesus Christus! In die film ontdek 'n mens mettertyd die versteekte evangelie self, en so 'n publieke teologie wat in gesprek tree met die postsekulêre individu.

6.2.5.5 Hermeneutiek van kongenialiteit

Hierdie film weerspieël vir my 'n postsekulêre spiritualiteit omdat die storielyn spirituele mense vandag in en buite die kerk bemagtig om hulleself deeglik te ondersoek. Dit ontbloot en kritiseer die destruktiewe ideologieë wat steeds in die samelewing en in onself aanwesig is, net soos Jesus die ideologie van sy tyd skerp gekritiseer het en mense tot selfondersoek gedwing het.

Die boodskap van *Roepman* en die evangeliebodskap aangaande die huwelik, intimiteit en seksualiteit kom dus ooreen in die volgende opsigte:

Ongelykheid en patriargale dominansie maak slagoffers van mense; seksuele en ander vorme van misbruik van hulle wat maklike prooi is, laat ongeneeslike letsels en skaad verhoudings; omgee en deernis is die sleutel tot ware intimiteit; en, hierdie omgee en deernis kan ook buite-om kerklike sanksionering en selfs soms ten spyte daarvan plaasvind.

6.3 As it is in heaven

6.3.1 Agtergrond en ruimte

Regisseur: Kay Pollak

Draaiboekskrywers: Kay Pollak, Margaretha Pollak,

Anders Nyberg, Ola Olsson, Carin Pollak
Vervaardiger: Goran Lindstrom
Ouderdomsbepanking: 13 LV
Bestek: 132 minute
Taal: Sweeds met Engelse onderopskrifte
Vrystelling in Suid-Afrika: 27 April 2007
Rolverdeling in volgorde van filmkrediete: Michael Nyqvist - Daniel Dareus;
Frida Hallgren – Lena; Helen Sjöholm – Gabriella; Lennart Jähkel – Arne;
Niklas Falk – Stig; Ingela Olsson – Inger; Per Morberg – Conny; Axelle
Axell – Florence; Lasse Pettersson – Erik; Barbro Kollberg – Olga; Ylva
Loof – Siv; Ulla-Britt Norrman – Amanda; Mikael Rahm – Holmfrid; André
Sjöberg – Tore.

Die drama, *As it is in heaven*, speel hoofsaaklik af in die hede in Norrland, 'n klein afgeleë dorpie in die Noorde van Swede waar die hoofkarakter, Daniel, grootgeword het.⁶⁸ Die oorspronklike titel van die film is in Sweeds: *Så som i himmelen*. Die film is dan ook in Sweeds verfilm met Engelse onderopskrifte.

Die agtergrond van musiek en sang is volgens Pollak⁶⁹ geïnspireer deur sy vrou wat ook lid was van 'n koor: "I listened to the choir and studied it, and I gradually realized what a metaphor for humanity a choir is. I did not know then that this is the largest cultural movement in Sweden – that close to 700,000 people take part in choir-practice every week." Hierdie inligting is betekenisvol wanneer in ag geneem word dat die "koor"-metafoer in die film 'n religieuse boodskap het en dit in 'n Skandinawiese konteks wat reeds lank as gesekulariseerd beskryf word. Phil Zuckerman (2008:120) het in sy invloedryke boek, *Society without God: What the least religious nations can tell us about contentment*, op grond van empiriese navorsing na die redes probeer soek waarom Denemarke en Swede so by uitstek onverskillig ten opsigte van geloofskwessies is, terwyl ander Europese lande meer tekens van religiositeit toon te midde van die hoogbloei van sekularisme in die

⁶⁸ Parker, S 31 Maart 2008. Review: *As it is in heaven*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://spectrummagazine.org/review/2008/03/31/it-heaven>.

⁶⁹ *As it is in heaven*: production notes [nd]. Geraadpleeg op 24 Junie 2013, by static.thecia.com.au/.../as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen-production-notes.

Moderne Era. In 'n resensie op Zuckermann se werk deur Lisa McMinn (2009), getitel "Learning from secular nations", word na aanleiding van 'n vergelyking tussen Skandinawië en Noord-Amerika op bytende ironie gewys wat publiek-teologiese relevansie het: "The world's great religions speak of caring for the sick, the poor, and the orphaned, and of practicing mercy and goodwill toward fellow humans, yet these traits are often more evident in the world's least religious nations."

Die agtergrond van 'n koue, donker winter wat stadig na lente oorgaan, skep atmosfeer en progressie wat teen die agtergrond van Zuckerman se boek en McMinn se resensie relevansie kan hê. Pollak sê dan self in die produksienotas⁷⁰ van die film waarom hy die noorde van Swede as agtergrond vir die film gekies het: "I wanted to be able to use the contrasts between the summer, with its special light - and the winter, with its harsh weather and snow-storms." 'n Mens kan amper sien hoe die lente in sommige karakters se lewens deurbreek, terwyl die winter se sneeu hardkoppig aan ander se siele bly vasklou.

Die agtergrond van die groot, besige stad waar Daniel 'n beroemde en suksesvolle dirigent van 'n simfonieorkes is, word skerp gekontrasteer met sy tuisdorp waarheen hy verhuis nadat hy 'n hartaanval op die verhoog gehad het. Die pad na die tuisdorp vertel reeds iets van die afgesonderdheid van die dorpie as die myle sneeubedekte pad voor Daniel uitstrek. Daniel se eksentrieke persoonlikheid en voorkeur vir alleenwees word reeds in die eerste toneel implisiet weergegee. Die pastoraal-psigologiese navorsing van Francis en Pearson (1985:269-270) wys uit dat introverte persoonlikheidstipes meer diepergaande religieus as ekstroverte persoonlikhede is (vgl ook Saraglou & Jaspard 2000).

Die eerste toneel in *As it is in heaven* is 'n teruggrype na die protagonis Daniel se kinderdae waar hy alleen in 'n koringland viool speel. Die ruimte van die koringland kom net twee keer in die film na vore, maar speel 'n

⁷⁰ *As it is in heaven*: production notes [nd]. Geraadpleeg op 24 Junie 2013, by static.thecia.com.au/.../as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen-production-notes.

beduidende rol as aanvangstoneel en slottoneel. In die koringland word Daniel aan die begin van die film deur ander seuns gevang en geslaan omdat hy “anders” is. In die slottoneel is dit juis in die koringland waar hy met sy verlede vrede maak.

Dit is nie duidelik nie, maar ongetwyfeld ’n moontlikheid, dat die koringland as vertelde, ofte wel uitgebeelde, ruimte in *As it is in heaven* by implikasie ’n Bybelse toespeling het. Ongetwyfeld het dit religieuse konnotasie en stel dit die wêreld van brutale en helende realiteite in kontras met die bykans leë eredienste in die kerkgebou. Hierdie opponerende “ideologiese ruimtes” het belangrike publieke teologiese relevansie.

Die “koringland”-motief speel ook in die Jesus-tradisie ’n belangrike rol. In die Spreuke-evangelie Q 10:2 word verwys na die oes wat “baie” is. Maar diegene wat die oes moet insamel, is “min”. Die Q-kenner, Dieter Roth (2012), verwys soos volg na hierdie betekenisvolle Bybelse en buite-Bybelse motief (kyk ook onder andere Braun 1991:279-316):

The reason for this focus upon the plentiful harvest is revealed as the parable continues; the joy that would usually be associated with the blessing of a large harvest is immediately tempered by the paucity of workers for the harvest. Thus, the implied hearer or reader of this parable is offered a vision of ripe fields devoid of workers, which would seem to imply that the harvest is in danger of being ruined (cf. 1 Sm 12:17; Pr 26:1; Theophrastus, *De causis plantarum* 4.13.6).

(Roth 2012:p 2 van 7)

Ook in die Matteus-evangelie kom ’n interessante opmerking van Jesus voor, terwyl Hy Hom binne die ruimte van ’n koringland bevind. Hier word die koringland die plek waar Jesus lynreg teenoor religieuse konvensionele voorskrifte aan hongeriges kos gee. Die koringland is soos in *As it is in heaven* die ideologiese ruimtelike teenpool van die tempel. Jesus verklaar dat wat in die koringland gebeur, méér is as die

tempel (Matt 12:6). In sy werk, *Matthew's Emmanuel*, sê David Kupp (1996:76) dat “[Matthew] 12:6 amounts to one of Jesus’ boldest christological self-declarations”. In hulle kommentaar op die Matteusevangelie wys Davies en Allison [1991] 2004::314) daarop dat die “méér” (in Grieks: *meizōn*) grammaties ’n neutrale gender verteenwoordig en dat dit in Matteus 12:6 nie net op Jesus se persoonlike identiteit as “God-met-ons” (Immanuel) dui nie, maar op ’n “quality of superior greatness”. Die “heling” wat op grond van die Christusnarratief in die koringland op grond van Jesus se deernis (*eleos* – Matt 12:7) plaasvind, terwyl die kerkgebou (=tempel) die plek van die dominee se uitsluiting en toelating van eksploitasie is, word deur Johan Nolland (2005:484, nota 16) beskryf as die konstituering van ’n “new community which replaces the temple” en dat Jesus die “fresh location of the indwelling of God” word téénoor “priestly ministry”. In *As it is in heaven* word Daniel van marginalisasie tot wêreldwye aanvaarding getransformeer, al sterf hy bloedig wanneer die plot ontknop.

Hoewel die “plotted time” met die episode in die koringland begin en eindig, neem die “story time” aanvang wanneer Daniel in die ruimte van die verlate laerskoolgeboutjie intrek. Die gebou is vervalle en kaal en aanvanklik kom die ruimte onvriendelik voor. Die dorpie laat hom telkens onwillekeurig terugdink aan sy kinderdae en hoe hy deur groter seuns geboelie en geslaan is. Tog sien ’n mens iets van ’n ongekompliseerde vreugde om weg te wees van die gewoel van sy besige skedule, as Daniel aan die begin van die film kaalvoet buite in die sneeu dans en hom verwonder aan ’n wilde haas. Sy klavier is ook die meubelstuk wat hom uiteindelik laat tuiskom in die skoolgebou as sy “nuwe huis”, en waarby hy weer vreugde in sy werk vind. Later word sy “huis” ook die bymekaarkomplek van die koor, as Daniel deur die kerkraad as koorleier afgedank word.

Die ander ruimte wat ’n groot rol in die film speel, is dié van die kerksaal waar die koor hoofsaaklik bymekaarkom vir oefening. Aanvanklik is dit ’n ongemaklike ruimte vir die hoofkarakter, maar later word dit die tuiste van die

koor waar hy deel word van die koor as sy “nuwe familie”. Die kerksaal is egter ook die ruimte waar konflik plaasvind en opgelos word. Die meeste van die tonele speel af in hierdie ruimte. Die koor neem die plek in van die geloofsgemeenskap. Hierteenoor is die kerkgebou ’n koue ruimte wat as onvriendelik ingekleur word en wat aansluit by die pastorie as woning van Stig, die predikant. Kenmerkend van hierdie ruimtes is die veroordeling en uitsluiting wat voortdurend hier plaasvind, alhoewel dit veronderstel is om juis die ruimtes van aanvaarding en insluiting te wees.

In resente Nuwe-Testamentiese Wetenskap is verskeie studies vanuit die sosiaal-wetenskaplik krities-eksegetiese perspektief gedoen om aan te toon dat egte familiebande in ’n “fictive kinship” realiseer, soos onder andere die versamelwerk onder redakteurskap van die Noorse eksegeet Halvor Moxnes (1997), *Constructing early Christian families: Family as social reality and metaphor*. Hierdie studies beklemtoon die ironie dat outentieke geloofsgemeenskap nie noodwendig in die tempel- of kerkgemeenskap aangetref word nie (vgl onder andere Barton [1997:81-100]; Van der Merwe [2010:207-226]). Hierdie ironie se intensiteit verskerp wanneer publieke teologie in ’n film oor gesekulariseerde Skandinawiërs in die een en twintigste eeu weer eens die boodskap eggo: “as it is in heaven”!

6.3.2 Verhaalstof en karakterontleding

Daniel Dareus (Michael Nyqvist) is die hoofkarakter en protagonis in die film en is ’n bekende en suksesvolle simfonieorke-dirigent.⁷¹ As kind is hy geboelie en hierdie verlede spook steeds by hom. Daniel het ’n nou band met sy ma gehad wat hom uit die dorp weggeneem het op sewejarige ouderdom, maar sy sterf tragies wanneer ’n motor haar raakry terwyl die jong Daniel uit die venster van bo-af toekyk. Met die ondersteuning van sy ma het hy baie musikale prestasies behaal en na haar dood het sy natuurlike talent verder ontwikkel. Geen inligting word van Daniel se pa gegee nie, behalwe vir die kort verwysing van sy ma waaruit ’n mens kan aflei dat hy reeds baie vroeg in Daniel se lewe oorlede is. Vanuit ’n publiek-teologiese perspektief gesien is

⁷¹ Kyk Frias, A 2004. Plot summary: *As it is in heaven*, geraadpleeg op 24 Junie 2013 by http://www.imdb.com/title/tt0382330/plotsummary?ref_=tt_ov_pl.

dit onduidelik of die film op implisiete wyse met hierdie motief 'n bepaalde interpretasie van die Jesus-verhaal in gedagte het. So byvoorbeeld bou John Miller (1997) 'n konstruk van die deernisvolle Jesus wat met soet herinnering aan die vroeg gestorwe Josef 'n besondere noue band met sy ma Maria het. Hierdie tradisie dat Josef reeds vroeg in Jesus se leeftyd gesterf het, kom vir die eerste keer voor by die kerkvader Epifanaius (*Panarion* 78.10) in die vierde eeu (kyk Van Aarde 2013:p. 5 van 8). Hierdie tradisie word steeds deur sekere invloedryke eksegete as histories waarskynlik aanvaar (bv Meier [1991:317]; Verheyden [2011:p.3 van 6]).

Hoe dit ook al sy, in *As it is in heaven* was dit Daniel se droom van kleins af om mense se harte met musiek te open. Hy het sy droom nagestreef in sy musiekloopbaan, maar hy raak so obsessief oor sy musiek dat hy nie 'n gebalanseerde lewe het nie en sy druk program veroorsaak uiteindelik dat hy probleme met sy hart ontwikkel. Hy maak 'n radikale breuk na 'n hartaanval op die verhoog, as 't ware soos 'n bekering, en keer na sy tuisdorp en verlede toe terug. Daar koop hy die verlate en vervalle laerskoolgebou. Daniel is 'n eksentrieke figuur wat daarvan hou om alleen te wees. Hy sê dit dan ook eksplisiet vir Stig, die predikant, wanneer hy sy uitnodiging om by hulle te eet van die hand wys. Lena en Gabriella verwys ook na hom as "vreemd" en moontlik is hier 'n indirekte toespeling op die Markaanse Jesus (Mark 3:21) wat deur sy naby familie as "buite sinne" gereken is (vgl Smith 1990:80-94; Donahue & Harrington 2002:128-136).

In *As it is in heaven* lyk dit asof die introverte Daniel, ten spyte van sy openbare optrede as bekende musikant, soms onseker van homself voorkom, veral in sy tuisdorp, waar niemand hom as bekende herken as die seun wat onder die groter seuns deurgeloopt het nie. Ook wat in hierdie geval betref, is die ingewyde Bybelleser bewus van die Markaanse uitspraak (met parallele in die ander sinoptiese evangelies) dat 'n profeet nie in sy vaderland deur sy mense in sy eie huis geëer word nie (Mark 6:4). Ook Daniel hou nie van konflik nie en baklei ook nie terug wanneer Conny hom aanrand nie. In sy onsekere optrede teenoor Lena kan 'n mens agterkom dat hy ook nie dikwels voorheen kans gehad het om in 'n verhouding betrokke te raak nie en dat

bang is vir hierdie “vreemde” seksuele gevoelens wat in hom is. Hy laat toe dat mense oor hom loop en dit sien ’n mens reeds aan die begin van die film, wanneer Arne hom figuurlik gesproke oorrumpel om na die kooroefening te kom luister ten spyte daarvan dat hy nie wil betrokke raak nie. Sy natuurlike aanvoeling en liefde vir musiek veroorsaak egter dat hy nie anders kan as om die koor te begin afrig nie. Hy is wispelturig en het soms emosionele uitbarstings. Ten spyte daarvan word hy gou ingetrek by die intriges in die lewens van die koorlede. Alhoewel hy huiwer om in ’n verhouding betrokke te raak, raak Daniel uiteindelik verlief op Lena.

Lena werk by ’n winkel en dis waar Daniel haar vir die eerste maal raaksien waar sy huilend in die winkelvenster sit. Ten spyte van haar eie hartseer is sy egter spontaan en vriendelik met almal en knoop sy gou ’n geselsie met hom aan en gee sommer vir hom ’n kasset van haar liedjies om na te luister. Deur die film sien ons dat sy ’n hele paar mansvriende het, en haar openheid en spontane optrede maak dat sommige haar as ’n vrou met losse sedes beskou. Sy het ook ’n liefdesteleurstelling gehad omdat sy twee jaar met ’n dokter in die omgewing in ’n verhouding was en eers later uitgevind het dat hy getroud was met ’n gesin. Sy gee om vir haar medemens en dit blyk veral duidelik uit haar optrede teenoor die uitgeworpenes van die dorp: die verstandelik gestremde seun, Tore, en Gabriella wat deur haar man geslaan word. Tore is vêrlangs familie van Arne, alhoewel Arne vir Tore minag. Ten spyte van sy gestremdheid het hy ’n pragtige basstem. Hy word uiteindelik in die koor toegelaat ten spyte van aanvanklike teenkating van sommige koorlede.

Gabriella is getroud met Conny en het twee kinders, maar sy word gedurig mishandel wanneer Conny dronk by die huis kom. Sy is egter te bang om hom te verlaat, maar kry uiteindelik die moed om dit te doen nadat sy met die ondersteuning van die koor haar eie sangtalent ontdek het en begin uitleef. Conny is die boelie op die dorp en was ook een van die seuns wat vir Daniel in sy kinderdae geboelie het. Hy is deurentyd die antagonist in die verhaal, maar dit blyk tog of daar uiteindelik by hom berou kom wanneer hy in die tronk beland.

Arne is die eienaar van die tweedehandse winkel op die dorp, en op sy eie manier 'n boelie. Hy hou daarvan om leiding oor te neem en is geneig om ander te onderdruk met sy oordonderende geaardheid. In een toneel hoor ons dat hy vir Holmfrid as kind gespot het omdat hy oorgewig is. Hy sien egter sy foute raak wanneer Holmfrid hom daarvoor konfronteer en ten spyte van sy geaardheid gee hy tog om vir ander en probeer help waar hy kan.

Stig is die predikant op die dorp en kom aanvanklik vriendelik en verwelkomend voor as hy Daniel na sy huis nooi en hom vra om die kantory te lei. Hy is egter huiwerig wanneer Daniel self aansoek kom doen as leier van die koor omdat hy bang is dat sy eie magsposisie dalk in gedrang mag kom en dit is inderdaad wat later gebeur. Stig kyk anderspad wanneer Gabriella deur Conny mishandel word en handhaaf eerder 'n vriendskap met Conny. Hy het 'n negatiewe persepsie oor seksualiteit en sien dit as sonde. Hy steek pornografiese boeke in sy huis weg, maar veroordeel sy eie vrou wanneer sy te kaal na sy smaak saam met die koor partytjie hou. Inger, sy vrou, word onderdruk deur sy outoriteit. Inger is 'n sterk vrou en voel bevry deur die sang en spontaniteit van die koor wat deur Daniel teweeggebring word. Sy is innig lief vir Stig, maar sy seksuele afsydigheid en koue optrede maak haar seer en dryf haar van hom af weg. Uiteindelik verlaat sy hom nadat hy vir Daniel wegjaag en dit dryf Stig tot 'n ineenstorting.

Siv is 'n alleenloper dame met 'n eng uitkyk op die lewe. Sy is heimlik verlief op Daniel en jaloers op Lena met al haar mansvriende. Sy was aanvanklik die koorleier en voel ook bedreig deur Daniel se toetrede tot die koor, selfs al kan hy 'n baie groot bydrae lewer. Toe Siv sien dat hy van Lena begin hou, gaan vertel sy vir Stig dat hy bymotiewe met die koor het en dit veroorsaak uiteindelik dat die kerkraad hom onthef van sy posisie as koorleier.

Holmfrid is ook 'n koorlid wat op skool deur Arne gespot is omdat hy oorgewig was en Olga is 'n ou dame met 'n gehoorprobleem. Hierdie karakters, saam met vele ander dra by tot mengelmoes van kleure en persoonlikhede wat in die dorpie voorkom en stel eintlik 'n mikrokosmos van die samelewing voor.

6.3.3 Verteller

Soms word daar in die film gebruik gemaak van die ek-verteller, soos aan die begin wanneer die hoofkarakter, Daniel, kortliks van sy musiekloopbaan vertel. In die res van die verhaal kan 'n mens die kamera self as 'n alomteenwoordige verteller beskryf omdat dit ook tonele wys waarvan die hoofkarakter nie bewus is nie.

Die alomteenwoordige vertellersperspektief skep volgens my beide nabyheid en afstand. Die nabyheid word geskep deurdat 'n mens die karakters se emosies en reaksies van buite af kan raaksien, terwyl die betrokke karakters in die toneel dit nie sien nie. Die kyker is dus bewus van intriges waarvan die karakters onbewus is. Dit skep spanning omdat 'n mens soms byna wens dat jy 'n karakter kan waarsku oor iets wat jy kan sien gaan gebeur, maar die karakter is salig onbewus van die gevaar. Die alomteenwoordige verteller skep egter ook afstand omdat daar nie 'n opinie gelewer word deur 'n ek-verteller nie, maar dat die kykers self, op grond van al die gebeure tot sekere gevolgtrekkings moet kom. Die kykers moet self 'n opinie vorm op grond wat hulle voor hulle sien gebeur. Die regisseur kies egter steeds uit watter hoeke hy die karakters uitbeeld en dit beïnvloed die kyker baie meer subtiel as wanneer 'n ek-verteller sy opinie weergee.

6.3.4 Tema

As it is in heaven is 'n aangrypende verhaal met 'n diversiteit van onderliggende temas. Dit raak aspekte soos:

- geweld gepleeg aan 'n kind deur die portuurgroep en wat in die volwasse lewe voortgesit word;
- geweld gepleeg aan 'n vrou in huis konteks en die kerk en samelewing se swye;
- geweld teen diere;

- geweld gepleeg aan 'n vrou deur die samelewing deur middel van stigmatisering;
- emosionele geweld teen mense met gestremdheid, mense met gewigsprobleme, mense op soek na aanvaarding;
- deprivasie as gevolg van afwesige vaderfiguur;
- die liefde van 'n moeder;
- prestasie teen verwagting en teen 'n prys;
- eer, skande en onderdrukte begeerte en jaloesie;
- eensaamheid;
- gemeensaamheid;
- kerklike hegemonie en eksklusivisme;
- ministeriële huigelary (ampsmisbruik);
- Angst – en die oorwinning daarvan;
- heling deur luister;
- huwelik, seksualiteit en intimiteit.

Van hierdie temas word op 'n subtiele manier aan die lig gebring, sodat die kykers self hulle eie gevolgtrekkings moet maak. Dit suggereer motiewe eerder as om blatante uitlatings te maak. Hierdie film is kunstig saamgestel en 'n mens kan nie anders as om emosioneel daarby betrokke te raak nie. Dit is sekerlik een van die redes waarom hierdie film buitengewoon suksesvol

was vir 'n "foreign language" film by die sewe-en-sewentigste *Academy Awards*. Die film is genomineer vir 'n Oscar as beste buitelandse film. Dis ook die film wat die langste in die geskiedenis van die silwerdoek in Australië gewys het. Hierdie film was in Swede en Nederland baie suksesvol, en is genomineer vir al die Sweedse filmtokennings, en alhoewel nie een gewen is nie, het hierdie film vir 52 weke in Sweedse teaters gedraai.⁷²

Hierdie enorme globale belangstelling bevestig die buitengewone belang van publieke teologie. Charles Mathewes (2008) wat die belang van die "theology of public life" beklemtoon, wys op die rol wat profetiese kritiek ter wille van 'n "politiek van geregtigheid" in die alledaagse lewe van mense vervul. Hierdie film voldoen aan só 'n beskrywing van 'n "lewe voor God" (Mathewes 2008:43-73), 'n "lewe in die wêreld" (Mathewes 2008:74-104) en 'n "lewe in gemeenskap met mekaar" (Mathewes 2008:105-144). Mathewes beskryf in die tweede deel van sy boek die konsekwensies van so 'n "teologie van die publieke lewe" onder die opskrif "liturgie van burgerskap" en onderskei drie belangrike sake, te wete "faithful" (169-212), "hopeful" (214-260 en "charitable" (204-307). Die film *As it is in heaven* se plot bevat al drie.

Die titel van die film is duidelik 'n toespeling op Jesus se woorde in sy Onse Vader gebed: "...net soos in die hemel" (Matt 5:10c). Die film wil op hierdie wyse, hoewel in 'n gesekulariseerde konteks, by die *Sache Jesu* aansluit. Nêrens word hierdie raakpunt met Jesus egter pertinent in die film genoem nie. Tog skemer die tema van "hemel op aarde" op onverwagte plekke deur. Aan die begin van die film vertel Daniel van sy lewendroom: "Ever since I was a little boy, I had a dream to create music that would open people's hearts." Sy "hemel" breek egter nie deur op die groot verhoog en met beroemdheid as dirigent nie, maar in 'n klein dorpie tussen gewone mense. Wanneer sy ou musiekonderwyser, vriend en mentor hom aan die einde van die verhaal vra of hy sy droom vervul het, antwoord hy bevestigend: "Yes, I think so!." Die mentor vra dan, met verwysing na al die "gewone" mense

⁷² Kyk Parker, S 31 Maart 2008. Review: *As it is in heaven*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://spectrummagazine.org/review/2008/03/31/it-heaven> .

rondom Daniel, mens waaruit die kerkkoor bestaan en wat nou hulleself in hulle “hemel” in die Weense musiekhoofstad bevind: “Why with these people did you fulfill your dream?” Daniel se antwoord was: “Because I love them. And they love me.”

Parker⁷³ som hierdie verandering in Daniel en sy koor soos volg op:

Daniel’s journey towards the healing of his "heart" is full of pain, mistakes, difficult relationships, and emotional hurt. The same is true of every one of the people in the choir – they are struggling with hurt, abuse from those they love, oppressive religious "righteousness", misunderstandings. But when the grace of unconditional love and acceptance grips them, inspired by the transcendence experienced as they enter fully into singing and music, they are transformed – not from the outside in, but from the inside out.

Hierdie sitaat bevestig weer die woorde van my vader, professor Theuns Dreyer, wat ek vroeër in die studie by die analise van die vorige film aangehaal het: “Die onderskeid tussen binne en buite moenie beklemtoon word nie, maar moet eerder gerelativeer word. Dit is dus ’n dubbelbeweging van binne na buite én van buite na binne met betrekking tot die lewende middel, die ‘Sache Jesu’” (Dreyer 2009:p.3 van 5).

Volgens Parker is die koor self ’n metafoor vir die hemel. Hulle bereidheid om mekaar te aanvaar en te dien, groei geleidelik deur die hele film: “As they perform they transform the lives of others – not by imposing a false religiosity; not by demanding that certain rules be kept – but by allowing the grace they have experienced to flow through their lives and wrap itself around those who hear them. By experiencing their full humanity and the grace of others who accept them as they are they can’t help but pass this on to others – unforced, inspiring, and life-changing.”

⁷³ Parker, S 31 Maart 2008. Review: *As it is in heaven*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://spectrummagazine.org/review/2008/03/31/it-heaven>.

Parker⁷⁴ se “definisie” van die hemel is dat dit juis die plek is waar die genade en onvoorwaardelike aanvaarding van God ten volle ervaar kan word, maak nie saak wie of wat jy is nie. Die Nuwe-Testamentikus van die University of St Andrews, N T Wright (2008), skryf in sy boek *Surprised by hope: Rethinking heaven, the resurrection, and the mission of the church*, dat volgens hom die meeste mense oor die “hemel” verward is en dat “this muddle produces quite serious mistakes in our thinking, our praying, our liturgies, our practice, and perhaps our mission to the world” (Wright 2008:6). Van Aarde (2011:59) sluit sy werk, “On earth as it is in heaven’: Matthew’s eschatology as the kingdom of the heavens that has come”, af met die woorde: “In Jesus’ words, eschatology is about the ethical fulfilment of God’s will on earth as it is in heaven.”

Hierdie etiese appèl word sterk deur die film *As it is in heaven* gekommunikeer. Die film help daarin dat die “verwarring” waarvan Wright praat, bietjie minder is. Volgens die regisseur, Kay Pollack⁷⁵ kan die film net werklik verstaan word as die kykers bewus word van die feit dat die hele boodskap van die film opgesluit is in een frase: “The idea that absolute, complete love doesn’t condemn”. Die sentrale tema van die film is liefde en geloof. Hilbert⁷⁶ noem hierdie film “a spiritual journey”: “We witness transformation by the love found and exercised one upon the other. They pass on their grace, and it frees them all.”

Pollack⁷⁷ beklemtoon verder in sy onderhoud op Youtube dat die boodskap van die film is om die lewe nou te leef en nie te wag tot more nie. Dit inspireer mense om nie meer slagoffers te wees nie, om beheer te neem oor hulle eie

⁷⁴ Parker, S 31 Maart 2008. Review: *As it is in heaven*, geraadpleeg op 25 Junie 2013, by <http://spectrummagazine.org/review/2008/03/31/it-heaven>.

⁷⁵ Kyk Hilbert se onderhoud met Pollack by Hilbert, P 24 Julie 2012. *As it is in heaven – review – around the world*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://elitescreenwriting.com/movie-reviews/as-it-is-in-heaven-review-around-the-world/>

⁷⁵ Kay Pollack interview: *As it is in heaven*, 17 Desember 2006, geraadpleeg op 2 Julie 2013, by <http://www.youtube.com/watch?v=iW70YQrTpvl>.

⁷⁶ Hilbert, P 24 Julie 2012. *As it is in heaven – review – around the world*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://elitescreenwriting.com/movie-reviews/as-it-is-in-heaven-review-around-the-world/>

⁷⁷ Kay Pollack interview: *As it is in heaven*, 17 Desember 2006, geraadpleeg op 2 Julie 2013, by <http://www.youtube.com/watch?v=iW70YQrTpvl>.

leuens en op te hou om redes te soek waarom hulle nie gelukkig kan wees nie. Volgens Setterlind⁷⁸ bevat die film verskillende verhale oor verandering en ontwikkeling. Hy som een onderliggende tema soos volg op:

A central theme is the introvert village, the confinement and its effect on people and their relationships. When human beings are afraid to express their emotions, they become incomprehensible to each other. Their lives and actions also become incomprehensible. Only when we dare to break these constrictions, can we act in accordance with what we really are, and thus give our lives meaning.

Volgens Cine-International⁷⁹ is die film nie 'n musiekblyspel nie, maar 'n verhaal van menslike drama:

Writer and director Kay Pollak creates a small town community that has its insecurities, desires, greed, and suffering hidden underneath an extremely thin veneer that lies exposed at bare scratches. But the sense of togetherness with fellow choir members allow these individuals to conquer their anxieties and fears, and welcome their suppressed desires.

Die tema van “luister” is een van die sentrale aspekte in die ontknoping van die film se plot. Robert Orsi toon (2005:3), deur Jean-Paul Sartre aan te haal, sê dat “navorsing veronderstel 'n verhouding” wat weer 'n gesindheid van “attentive listening” vooronderstel. Orsi sê in sy boek, *Between heaven and earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*: “our lives and our stories are not simply implicated in our work, they are among the media through which we scholars of religion encounter and engage the religious worlds of others” (Osri 2005:3).

⁷⁸ Setterlind, CNS forum, 31 Mei 2006, geraadpleeg op 3 Julie 2013, by <http://www.cnsforum.com/educationalresources/filmforum/heaven/>.

⁷⁹ Cine-International [nd]. Geraadpleeg op 24 Junie 2013, by <http://cineinternational.blogspot.com/2011/10/as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen.html>.

Die film *As it is in heaven* is 'n medium van "attentive listening". Die vermoë om na mekaar te luister word deur Daniel in die koor gekweek. Die hele gemeenskap het 'n beskermingsmeganisme ontwikkel om hulleself doof en blind te hou vir ander se probleme. Wanneer hulle egter dit waag om na mekaar te begin luister, kom daar verstaan, en later, aanvaarding. Dit skep 'n harmonie waar elkeen deur te luister, ook die plek van sy of haar eie stem kan vind.

Daar is ook ander onderliggende universele temas wat ook aangespreek word, soos huweliksgeweld, seksualiteit, godsdienstige skynheiligheid, die etikettering van gestremdes, die boelie van kinders en volwassenes, pornografie en sonde. Van hierdie temas sal in die volgende afdeling meer volledig bespreek word.

6.3.5 Die Christusnarratief

6.3.5.1 Genre en vertellersperspektief

As it is in heaven word deur die meeste filmresensies⁸⁰ beskryf as 'n buitelandse drama. Daar is egter ook sprake van romanse en tragiek in die film. Die genre van musiek en sang speel 'n groot rol, en alhoewel hierdie film nie as 'n musiekblyspel geklassifiseer kan word nie, het die liedere wat deur die koor gesing word, 'n geweldige impak op die boodskap van die film. Sang is 'n kommunikasie-genre wat 'n mens op 'n diep emosionele vlak aanspreek en bestaan al van baie vroeg af in die mens se geskiedenis. In die Bybel vind 'n mens heelwat verwysings na sang en bestaan daar baie berymde liedere. Meeste van die Psalms is juis gebruik as liedere wat soms deur 'n koor en soms deur individue gesing is. Vandag nog lees ons die emosie raak wat in die liedere van die Psalms oorgedra word. Ons kry klaagpsalms en lofpsalms, psalms vir die individu en die groep, psalms wat op 'n spesifieke situasie van toepassing is en psalms wat algemeen toegepas kan word. In sommige

⁸⁰ Vgl New York Times 2004. *Review: As it is in heaven*, geraadpleeg op 24 Junie 2013 by <http://movies.nytimes.com/movie/314756/As-It-Is-in-Heaven/overview>; Rotten Tomatoes 2004. *As it is in heaven (Så som i himmelen)*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by http://www.rottentomatoes.com/m/saa_som_i_himmelen/.

Psalms kan jy die smagting na verlossing aanvoel, in ander is daar 'n gevoel van angs en onsekerheid, met sekere Psalms kan jy amper nie anders as om saam met die blydschap en vreugde van die digter ook in sang uit te bars nie. In sy werk *Spirituality of the Psalms* toon Walter Brueggemann (2002) dat die Psalms deur middel van religieuse ervaring 'n balans skep tussen verlies en die ontvang van genade. Net so is die emosie wat deur die sang van die koor in *As it is in heaven* gekommunikeer word, onlosmaaklik deel van 'n reis vanaf kakofonie na harmonie.

Frederic and Mary Ann Brussat⁸¹ maak die volgende stellings oor sang, veral spesifiek met verwysing na *As it is in heaven*: “the point is not to learn how to sing properly but to connect with our soul sound and express it in creative ways.” Sang laat 'n mens in voeling kom met jou “religieuse siel”. Jeff Astley en Mark Savage (2000:223) maak die volgende opmerking:

Interestingly, although speech has been found to function primarily in the left cerebral brain sphere, song is located primarily in the right. The Augustinian dictum, *qui cantat, bis orat* (“whoever sings, prays twice”) may thus have a biological basis, in that hymns, liturgies or “sung prayers” engage both parts of the brain: lifting up both the mind and the heart to God so as to allow real contemplation and full religious experience.

Volgens oorlewering is hierdie uitspraak van Augustinus, “Wanneer ons sing, bid ons twee keer,”⁸² gemaak in die konteks van sy uitleg van Psalm 148:14 (kyk Eckermann 1999:164-165; St Augustine [1857]). 'n Moderne parafrase van Augustinus is deur Louis F. Benson (2007)⁸³ gemaak:

“... the *hymn* for all His saints.” Do you know what a hymn is? It is singing to the praise of God. If you praise God and do not sing, you

⁸¹ Kyk Brussat, F & Brussat, M [nd]. Film review: *As it is in heaven*, in “Spirituality and Practice”, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://www.spiritualityandpractice.com/films/films.php?id=19648>.

⁸² Wikipedia [nd]. Geraadpleeg op 10 Julie 2013 by http://Wiki.answers.com/Q/who_wrote_the_following_quote_When_you_sing_you_pray_twice.

⁸³ Louis F Benson (2007), geraadpleeg op 8 Januarie 2014, by www.smithcreekmusic.com/Hymnology/What.is.a.../Augustine

utter no hymn. If you praise anything which does not pertain to the praise of God -- though in singing you praise, you utter no hymn. A hymn then contains these three things:song, and praise, and that of God. Praise then of God in song is called a hymn.

In die film word die emosies en versugtinge van die karakters in die sang na vore gebring. Ek neem die lied van Gabriella as voorbeeld. Haar ang en smagting na verlossing uit die mishandeling van haar huwelik kon sy nie in woorde vir iemand vertel nie. Daniel skryf egter vir haar 'n lied wat sy dan by die konsert op die dorp sing. In hierdie lied hoor 'n mens hoe sy haar emosies en verlange uiter en geleidelik die moed kry om haar lewe te leef. Thomas⁸⁴ noem dit 'n soort *magnificat*: "Daniel heeft een lied geschreven op het gezicht van Gabriella. Het is 'haar' lied, een loflied, een *magnificat*. De naam Gabriella betekent:'God is mijn kracht'. Het lied geeft Gabriella de kracht weg te lopen van mishandeling..." Dis egter ook 'n lied wat iets van Daniel se eie smagtinge onder woorde bring:

*It is now that my life is mine
I've got this short time on earth
And my longing has brought me here
All I lacked and all I gained
And yet it's the way that I chose
My trust was far beyond words
That has shown me a little bit
Of the heaven I've never found
I want to feel I'm alive
All my living days
I will live as I desire
I want to feel I'm alive
Knowing I was good enough
I have never lost who I was
I have only left it sleeping*

⁸⁴ Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia:Actieve Samenwerking) [nd]. *As it is in heaven*, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.

*Maybe I never had a choice
Just the will to stay alive
All I want is to be happy being who I am
To be strong and to be free
To see day arise from night
I am here and my life is only mine
And the heaven I thought was there
I'll discover it there somewhere
I want to feel that I've lived my life⁸⁵*

Jackson⁸⁶ som die betekenis van hierdie lied soos volg op: “It is about women’s struggle with patriarchy though probably can be meaningful for anyone who has felt oppression.” Hierdie aanvanklik vreesbevange vrou wat op ’n onsekere wyse begin sing, eindig haar lied met vertroue en uit volle bors.

In die Psalms vind ek ook hierdie verskynsel van die geleidelike verandering van emosie. As ’n mens byvoorbeeld Psalm 43 lees, begin die digter met ’n gebed om hulp en ’n smagting na God, terwyl hy geleidelik oorgaan na vertroue en hoop (Terrien 2003:351), sodat hy weer aan die einde van die Psalm kan sê: “Ja, ek sal weer vir God ’n loflied sing. God is my helper en my God” (vgl ook onder andere Schreiner 1969:254-264).

6.3.5.2 Konteks en agtergrond

Die verhaal speel af teen die agtergrond van ’n afgeleë plattelandse dorpie in die noorde van Swede. Hier vind ’n mens iets van ’n tipiese plattelandse kultuur waar inwoners op ’n klein dorpie alles van mekaar af weet. Alhoewel almal in die gemeenskap nie in dieselfde mate aanvaarding kry nie, word almal tog op ’n manier verdra. Die segregasie van mense op grond van hulle ouderdomsgroepe kom ook nie so dikwels op die platteland voor nie, maar kry ’n mens liever die verskynsel dat oud en jonk aan alles deelneem omdat

⁸⁵ Lyricstranslate: Gabriellas song [nd]. Geraadpleeg op 8 Julie 2013 by <http://lyricstranslate.com/en/gabriellas-sang-gabriellas-song.html#2jPyvyzZgaDgvdFb.99>

⁸⁶ Jackson, M 22 Julie 2011. *Gabriella’s song*, in “Music and Social Change”, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://musicandsocialchange.wisrville.org/2011/07/22/gabriellas-song/>.

die bevolking heelwat kleiner is – ’n tipiese voorbeeld daarvan is die koor op die dorpie waarby oud en jonk betrokke raak.

Nog ’n kenmerk van so ’n klein gemeenskap is dat dit gewoonlik ’n redelike geslote groep is waarby buitelanders moeilik ingesluit word. Daniel, as hoofkarakter en ek-verteller staan eers vreemd teenoor hierdie plattelandse mentaliteit en gemeenskap, maar later word hy daarby ingetrek en vorm hy self deel van die groep. In so ’n gemeenskap is daar ook normaalweg sekere gedefinieerde rolle wat vervul word. Veral die leiersfigure in so ’n samelewing is dikwels gevestig en baie gesteld op hulle gesagsrolle. In *As it is in heaven* is die predikant Stig hierdie gesagsfiguur wat bedreig word deur die aankoms van Daniel: “The vicar tells Daniel of his disappointment of losing his status in the village – he has become a nobody ... When his established dominating position is disturbed by virtue of the liberation of people around him, his whole world starts to crumble.”⁸⁷ Daniel bring ook uitheemse idees in die gemeenskap in en versteur die tradisionele reëls en gewoontes van die dorpie.

Ek is van mening dat die Palestynse gemeenskappe rondom die see van Galilea soortgelyk was. Die Fariseërs, hoewel in Jerusalem gesetel, het hulle in die Galilese sinagoges en huishoudings die beheer gehad en was die mense na wie daar opgesien is en na geluister is. Van Aarde (2001b) beskryf die Galilea van Jesus se tyd soos volg:

Galilee was multilingual, inhabited by pagans and Israelites, many of mixed marriage heritages upon whom Judeans looked down. Though not necessarily living in Samaria, Israelite Galileans were sometimes even stereotyped as “Samaritans” because of either their real or alleged mixed parentage or simply their living for centuries among the Gentiles in the northern part of the country. Visiting Judean Pharisees came to teach, threaten and enforce the purity

⁸⁷ Björling, G 31 Mei 2006. *As it is in heaven – a review for healthcare staff*, in CNS Forum geraadpleeg op 26 Junie 2013 by <http://www.cnsforum.com/educationalresources/filmforum/heaven/>.

laws of the sacred writings. Jerusalem Temple authorities appeared in time to collect the temple taxes (said to be the will of God) from impoverished people who tried to live according to ancestral traditions. In the peasant villages, family courtyards served as places for communal gatherings or sometimes as “synagogical” space for reciting and listening to the Torah.

(Van Aarde 2001b:75)

Die Fariseërs het hulle dikwels bedreig gevoel deur Jesus wat gesagsrolle omgekeer het en met die onreines gemeng het. Hy versteur die natuurlike orde van hulle samelewing en ondermyn hulle gesag deur sy optrede as buitestander. Daarom kla hulle byvoorbeeld as hy saam met tollenaars en sondaars eet (Luk 5:27-32). In die Lukas-narratief word Jesus as die geïdealiseerde eksemplaar van 'n martelaarsfiguur geteken (vgl Schmithals 1980:12). Die bekende Lukas-kenner en narratief-kritiese eksegeet, Robert Tannehill (2007:71-75), verwys na sulle “eksemplariese vertellings” as *commendation stories* en maak hieroor die volgende opmerkings wat nie net publieke teologiese relevansie het nie, maar ook op die konteks van die film *As it is in heaven* betrekking het:

The function of commendation stories is to recommend to the reader certain persons or what they represent ... In this way the values important to a religious perspective are being presented with imaginative appeal. It is not Jesus alone who represents positive values within synoptic apophthegms. He is the figure of central authority and so guides the reader by what he is and what he values. But some of these values can be demonstrated best by secondary figures, people similar to those whom readers may encounter and with whom readers may identify. These values are in competition with the values of the surrounding world ... They are presented in stories that challenge and attack these competing values. This competition is reflected in the commendation of persons who, by other standards, seem unimportant: children and a poor widow. It also appears in the strong tendency to form hybrid stories, combining correction and commendation or objection and

commendation in order to contrast the new values strongly and dramatically with the values that control common life.

(Tannehill 2007:74-75)

In *As it is in heaven* word die gemarginaliseerde karakters *exempla* van waardes wat op grond van die titel van die film die waardes van Jesus verteenwoordig. Daniel is as protagonis vergelykbaar met Jesus as protagonis in die Evangelie van Lukas. Jesus word selfs as buitestander verdryf uit die dorpie waarin hy grootgeword het (Luk 4:28-30). Sekere eksegete meen dat hierdie episode in Jesus se lewe dui op 'n "Gesamtdeutung seines Auftretens" (Wolter 2008:199). Michael Wolter sê in sy kommentaar: "Für Lukas und die alwissende Leser, die schon wissen, wie die ganze Geschichte ausgeht, und die darum die Nazareth-Episode gewissermaßen, 'von hinten' lesen, stellt sich Nazareth in der Tat als 'Israel im Kleinen' dar" (Wolter 2008:199).

Daar is ook positiewe kenmerke van die plattelandse gemeenskap wat na vore kom in die agtergrond van die film. Hierdie kenmerke stem weer vir my ooreen met die vroeg-Christelike geloofs familie waar 'n klein groepie mense rondom sang en gebed saamgekom het en alles met mekaar gedeel het (vgl Hand 2:43-47). Die koor in *As it is in heaven* is geïnspireer om mekaar uiteindelik onvoorwaardelik te aanvaar, ten spyte van hulle diversiteit en dit is een van die kenmerke van die vroeg-Christelike gemeenskappe waar Judeër en Griek, slaaf en vry welkom was (vgl Gal 3:28). Die navorsing in die teologie, filosofie, sosiologie en Nuwe-Testamentiese wetenskap in die besonder oor eenheid te midde van en ten spyte van diversiteit is onoorsigtelik omvangryk (kyk onder andere Cullmann 1986; Käsemann [1965] 1969:252-259; Bauckham 1999:123-147; De Reuver 2004; Luz 2010:404-415).

Die isolasie in die afgeleë Sweedse dorpie in *As it is in heaven* laat my egter ook dink aan die vroeg-Christelike gemeentes wat ver van mekaar af oor die hele Europa versprei was en as gevolg van hierdie isolasie soms weer so rigied geraak het dat Paulus nou en dan moes ingryp by die plekke waar hy

gemeentes gestig het (kyk Dunn [1977] 2006:189-215), om hulle te herinner dat om te hou by die tradisionele reëls hulle nie in die regte verhouding met God sal stel nie. Die geregtigheid van God word as *charis* enkel en alleen op grond van geloof geskenk (Rom 1:17). N T Wright (1993:200-228) stel dit soos volg: “Paul’s contention, supremely in Romans, is that in Christ Israel’s God has indeed been faithful to the covenant made with Abraham, but precisely not in the nationalistic way which Israel imagined.”

6.3.5.3 Karakters

In hierdie afdeling gaan ek net sekere karakters bespreek wat na my mening verband hou met die Christusnarratief. Soos hierbo vermeld, is Daniel as hoofkarakter en protagonis uit en uit die Christusfiguur in die film. Williams⁸⁸ noem een ooreenkoms tussen Daniel en Christus: “Daniel’s return to a village that rejected him as a boy, and now struggles with the same, although he can do ‘miracles’ with music, is very much like Jesus’ rejection in those villages where he grew up. A prophet is never accepted in his home town.” Sy aanvanklike posisie as buitestander en sy alternatiewe idees herinner aan Jesus, asook sy vriendelike houding teenoor onder andere die mishandelde vrou en die gestremde seun. Daniel se aanranding deur Conny en sy uiteindelijke dood herinner ook aan Christus, waar dit weereens die onskuldige is wat aan die hand van die skuldige moet ly. Setterlind⁸⁹ sien verdere ooreenkomste tussen die verhaal van Daniel en die Nuwe Testament:

In the New Testament, the Messiah appears in an unexpected and “foolish” context: an unexpected desert spot and with an unexpected agenda. The similarities with Daniel’s arrival to the village are obvious and naturally all intentional. According to the story, Christ was sent by God to lead Man closer to a life in truth. The goal was not happiness, profit, health or beauty. Truth is the

⁸⁸ Williams, S D 28 November 2010. *As it is in heaven: Can we pursue a passion too hard?*, in “The Moral Premise Blog”, geraadpleeg op 2 Julie 2013 by <http://moralpremise.blogspot.com/2010/11/as-it-is-in-heaven.html>.

⁸⁹ Setterlind, B 2006. *As it is in heaven – a review for healthcare staff*, geraadpleeg op 24 Junie 2013 by <http://www.cnsforum.com/educationalresources/filmforum/heaven/>.

ultimate goal. According to my interpretation, this is the major message of the film. No-one is discarded. Everyone has a voice that matters.

Daniel sien die potensiaal raak in al sy koorlede en elke lieve een van hulle het 'n plek en 'n stem wat gehoor moet word:

Daniel probeert iedereen letterlijk en figuurlijk een plek in het koor te laten vinden, ook de gehandicapte jongen die aanwezig is tijdens de repetities. Zijn komst en vooral zijn wijze om naar het leven te kijken, maakt veel los bij de locale bevolking: jaloezie, haat, liefde en een zoektocht naar waar iedereen echt voor staat. Door de komst van één man gaan mensen anders leven.⁹⁰

Daniel se beroep as dirigent verryk ook sy karakter en verleen diepte aan die boodskap van die film. Dit word duidelik in die film dat 'n goeie dirigent nie net opdragte gee nie, maar mense help om te luister en self ook luister. Sy rol as dirigent of dirigent het nie net te make met musiek nie, maar ook met die rol wat hy in die gemeenskap begin speel. Die bekende skrywer, Polly Berrends, gebruik die beeld van 'n dirigent en pas dit toe op die ouer-kind verhouding. In sekere opsigte word Daniel ook die vaderfiguur van die koorlede wat hy onder sy vlerk neem. Berrends som die rol van 'n kondukteur-dirigent soos volg op:

On the surface it seems that the music is produced by the power of the conductor to tell everyone what to do and when to do it. He may have to do that, but that is not what makes the music. A good conductor does not merely tell everyone what to do; rather he helps everyone hear what is so. For this he is not primarily a telling but a listening individual: even while the orchestra is performing loudly he is listening inwardly to silent music. He is not so much commanding as he is obedient. The conductor conducts by being conducted. (Berends 1997:170)

⁹⁰ Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia: Actieve Samenwerking) [nd]. As it is in Heaven, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.

Daniel is 'n luisteraar en help ander mense om werklik te hoor. Dit veroorsaak egter baie spanning omdat mense vir jare hulleself doof gehou het as verdedigingsmeganisme om nie betrokke te raak by ander se seerkry nie. Soortgelyk aan Jesus veroorsaak Daniel se koms na die dorpie baie onstuimigheid: "De komst van Daniel zet het leven van de mensen in het dorp op zijn kop. Patronen worden doorbroken, nieuwe relaties worden aangegaan, nieuwe perspectieven worden verkend en oude gewoontes worden losgelaten."⁹¹

Daniel se karakter word skerp gekontrasteer met dié van Stig, die dominee. Baggs⁹² som die kontras soos volg op:

Pastor Stig is contrasted with Daniel. Despite being a "man of God", Stig is really a present-day Pharisee, being more concerned with the outward aspects of religiosity than with true inner conversion. That is clear in his interaction with liberated Inger. He does not embrace music or the music-giver. Daniel, on the other hand, is a Christ-like figure, despite his aversion to the faith. It is his sacrificial work and even suffering that provides the mechanism for the character growth of his choir.

Stig is die patriarg en "Fariseër"-karakter in die film. Sy rol as predikant en gesagsfiguur verleen betekenis aan sy lewe en hy voel magteloos wanneer hierdie gesagsrol in gedrang kom: "Stig, the village pastor, is so obsessive with being a religious leader that he's taken it to extreme as well, and has come to teach that even sex in marriage is wrong."⁹³ Hierdie persepsie van Stig oor seksualiteit en intimiteit is tipies van die tradisionele en

⁹¹ Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia:Actieve Samenwerking) [nd]. *As it is in heaven*, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.

⁹² Baggs, M 7 Maart 2011. *As it is in heaven (Så som i himmelen) -- loving others, living life*, in "Faith & Film Mosaic Movie Connect Group", geraadpleeg op 3 Julie 2013 <http://mosaicmovieconnectgroup.blogspot.com/2011/03/as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen.html>.

⁹³ Williams, S D 28 November 2010. *As it is in heaven: Can we pursue a passion too hard?*, in "The Moral Premise Blog", geraadpleeg op 2 Julie 2013 by <http://moralpremise.blogspot.com/2010/11/as-it-is-in-heaven.html>.

konvensionele gedagte dat seks net vir voortplanting is en nie vir genot nie – ’n siening wat veral deur Augustinus teologies begrond is in sy *De nuptiis et conupiscentia* 20.35) waar hy dit stel dat verbode seks verwys na seks wat nie prokreasie as bedoeling het nie (Brooten 2003:187 nota 11).⁹⁴ Stig veroordeel dan ook sy vrou wanneer sy seksuele toenadering soek. Tog het Stig self seksuele drange wat na vore kom in sy pornografiese boeke wat hy probeer wegsteek. Williams⁹⁵ sê verder: “Stig recreates the religiosity of the Pharisees as he tries to control the village and Daniel's life with fallacious moral threats. Inger tells Stig that he has crucified Daniel just like the Jews crucified Jesus.”

6.3.5.4 Storielyn en plot

Net soos in die geval van die analise van die vorige film in hierdie studie, gaan ek nie al die tonele van *As it is in heaven* bespreek nie. Ek lig net ’n paar tonele uit wat na my oortuiging verband hou met die Christusnarratief. In die openingstoneel van die film sien die kyker die koringland met sy wuiwende koringare waar Daniel as kind staan en viool speel (kyk die bespreking vroeër in die analise van die film). Dis ’n pragtige en vreedsame toneel, totdat daar skielik drie figure tussen die koringare verskyn. Dan sien ’n mens hoe Daniel weghardloop en in die koringland, gevang word en deur die ander seuns geslaan word. Anders as by *Roepman*, is hierdie toneel nie ’n vooruitskouing na die toekoms nie, maar ’n terugblik in die verlede wat die spanning in die film laat ontstaan. Volgens Van Aarde (2006:1122) is verwysings na die verlede en die toekoms belangrike boustene in die plot van ’n narratief omdat dit ’n bydra lewer tot die plot se *strategem* en spanning skep. Net soos in *As it is in heaven*, kry ’n mens soortgelyke strategieë in Bybelse tekste:

In die Evangelie van Johannes (maar ook in die “narratiewe” onderbou van Pauliniese teologie soos uitgedruk in o a sy briewe aan die Filippense en Romeine) is die implisiete en eksplisiete

⁹⁴ Volgens Augustinus (*De bono coniugali* 17.19) is die doel van die huwelik “vir alle mense” (= *in omnibus gentibus*) dieselfde, te wete om kinders te verwek (*proles*) en die getroue handhawing van kuisheid (*fides*) (in Kearney 1999:48, 56).

⁹⁵ Williams, S D 28 November 2010. *As it is in heaven: Can we pursue a passion too hard?*, in “The Moral Premise Blog”, geraadpleeg op 2 Julie 2013 by <http://moralpremise.blogspot.com/2010/11/as-it-is-in-heaven.html>.

verwysings na Jesus se pre-eksistensie (voor sy inkarnasie) en sy post-eksistensie (na sy vertrek om 'n hemelse tuiste vir sy volgelinge voor te berei) 'n voorbeeld van verwysings wat terugstrek na voor die begin en na die einde wat die slot van die fisiese dokument vorm.

(Van Aarde 2006:1122)

Die film se “storie tyd” maak die kyker bewus van die feit dat Daniel voor sy dae as bekende musikant, vanaf sy kinderdae bedreig is deur geweld en pyn. In die film se vertelde tyd (*plotted time*) het die protagonis, Daniel, dus ook 'n soort pre-eksistensie gehad waarvan die ander karakters aanvanklik nie bewus is nie, maar wat onder die kyker se aandag gebring word omdat dit sekere optredes van die hoofkarakter in die verloop van die narratief (*story time*) beïnvloed. Hierdie bedreiging van kleintyd af, het verder ooreenkomste met die lewe van Jesus. In Matteus 2 lees ons van Jesus wat van geboorte af bedreig word deur onder andere Herodes (vgl Van Aarde 2004:127-146).

Bedreigings van buite is oral in die Jesus-verhaal op die agtergrond en Jesus voorspel selfs telkemale sy eie dood aan die hand van sy vyande (vgl Rhoads & Michie 1982:15-127; Skinner 2011:1-18). In hierdie eerste toneel van die film *As it is in heaven* sien die kyker dan skielik flitse van die hede, waar 'n middeljarige Daniel swetend en bloeiend, maar met entoesiasme 'n simfonieorkes dirigeer. Die bedreigings en pyn in sy lewe het nie veroorsaak dat hy sy passie verloor het nie. Net na hierdie flitse tussen die hede en die verlede, is daar weer 'n toneel waar Daniel se moeder hom as kind belowe om hom weg te neem van die bedreiging van die seuns wat hom aangerand het. Sy verseker hom waar hy in sy bed lê: “Alles is vir die beste. Glo dit net, en alles sal goed gaan.”

Maria en Josef vlug ook met die Jesus-kind na Egipte (Matt 2:13-15) wanneer die bedreiging van Herodes oor sy kop hang, maar soos Daniel kon sy ouers hom op die ou end nie beskerm teen die bedreigings en pyn van die lewe nie. In die Jesus-verhaal is die vlug van die moeder en haar kind weg van die “wicked king” volgens die Matteus-evangelie ironies die toekeer na die

“wicked Pharaoh” – en dit eggo in die vlug van die kind en sy moeder weg van die draak in Openbaring 12:1-5 – maar hierdie ironie is die Goddelike redding van sowel die kind as ander wat aan hom gebind word (kyk Raymond Brown 1977:225-228). In *As it is in heaven* is musiek die medium van hierdie “goddelike heling”. Die volgende toneel bevestig dat Daniel sy passie vir musiek nagejaag het, waar ’n ietwat ouer Daniel voor ’n klomp volwassenes en sy moeder die viool bespeel. Sy uniekheid en talent word raakgesien en mense is verbaas daaroor, net soos mense in Lukas verbaas was oor Jesus wat op ’n jong ouderdom met gesag kon praat (vgl Luk 2:41-49). In die agtergrond klink die volwasse stem van Daniel wat sê dat sy droom nog altyd was om musiek te skep wat mense se harte oopmaak. Tog sien ons raak dat sy lewe nie ’n droom was nie. Terwyl hy as tiener besig is om te oefen vir die Junior Soliste Wêreld-kampioenskappe, word sy ma voor sy oë doodgery in die straat voor die woonstelgebou. Daar word nie gewys hoe Daniel sy roem verwerf het nie, en in die film is daar ’n groot gaping in sy lewensverhaal waar die volgende toneel skielik wys hoe die beroemde en middeljarige Daniel sukkel om tussen die fotografe en die publiek deur te kom wat hom wil oorval vir sy foto en handtekening.

Van Aarde (2006:1121) noem dit *ellips*: “’n weglating van gebeure uit die narratiewe diskoers – dit wil sê gebeure wat wel in die storie plaasgevind het, word in die narratiewe diskoers uitgelaat.” Jesus se hele lewensverhaal word ook nie aangeteken nie, daar word gefokus op sy openbare optredes waar al hoe meer mense hom begin volg het en skares later aan sy lippe gehang het, soveel so dat hy nou en dan vir hulle moes vlug, net soos Daniel vir die publiek en fotografe moes vlug. Daniel beoefen nie sy beroep om beroemd te wees nie, maar om uiteindelik sy doel te bereik om mense se harte te open – ’n duidelik ooreenkoms met die Jesusverhaal waar Jesus nie ter wille van eer nie optree nie, maar sodat God se doel met Hom op aarde volbring kan word. Daniel se roem verskaf ook nie aan hom tevredenheid nie, soos hy aan sy bestuurder in die huurmotor erken toe hy vir hom sê dat hy vir die volgende agt jaar vol bespreek is. Hy vra aan sy bestuurder of hy werklik weet waar hy wat Daniel is in agt jaar gaan wees en sy bestuurder antwoord: “Ja, in Philadelphia!”

Jesus se volgelinge het ook gedink dat hulle weet wat in die toekoms vir Hom wag en dat sy sukses dalk vir hulle eer en roem kon bring (Mark 10:35-45), en sy tragiese dood is vir hulle 'n skok, selfs al het Jesus dit self voorspel. Daniel wat onbedaarlik aan die hoes gaan in die motor en by 'n orkesoefening is reeds amper 'n voorspelling dat hy dalk nie in agt jaar in Philadelphia gaan wees, soos wat almal dink nie. Net daarna gebeur dit dan dat hy met 'n optrede inmekaarsak.

Die volgende toneel wys 'n peinsende Daniel wat by die venster van 'n huurmotor uitkyk na 'n sneeubedekte landskap op pad na die afgeleë dorpie van sy kinderdae. Hy dink na oor sy eie sterflikheid wanneer hy die woorde van die dokter aan hom herhaal wat gesê het dat daar nie veel hoop vir hom is nie: sy hart was heeltemal uitgeput en oorwerk. Die Nederlandse godsdienstonderwyswebblad, Thomas⁹⁶, som dit soos volg op: “Zijn lichaam dwingt hem van grootsheid naar nederigheid te gaan. Daniel leert los te laten. Die weg start met een sneeuwlandschap...”

'n Mens sal dink dat die bedreiging van die dood wat van nou af oor Daniel se lewe hang, by hom pessimisme en angs sal bring, maar dis asof daar 'n stuk vrede in hom is wat hy lanklaas ervaar het. Hy noem dat sy kalender vir die eerste keer in jare oop was en die vrede en skoonheid van die landskap ondersteun die gevoel van 'n skoon en nuwe begin wat op hom wag. Hy dans kaalvoet in die sneeu en verwonder hom oor 'n wilde konyn by die kombuisvenster van sy nuwe woning in die laerskoolgebou. As die dominee hom kom verwelkom en uitnooi na sy huis, is daar egter 'n huiwering by hom, met goeie rede.

Die herontdekking van Daniel se onskuld is kortstondig wanneer Conny in dieselfde toneel die konyn voor sy oë doodskiet en laggend aan die dominee gee as skenking vir die kerk. Dit blyk dat dit Stig (die predikant) se eie geweer

⁹⁶ Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia:Actieve Samenwerking) [nd]. *As it is in heaven*, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.

is en Conny besorg dit aan hom terug. In hierdie aanvangstoneel word daar reeds iets van hierdie karakters as antagonist ontbloot. Thomas⁹⁷ noem hulle die verkondigers van geweld wat 'n afgod van mag maak het:

De man die het konijn doodgeschoten had, blijkt de garagehouder te zijn die zijn vrouw letterlijk geweld aandoet. Hij mishandelt haar, slaat haar, is ziekelijk jaloers. De dominee praat voortdurend over zonde, wijst iedereen terecht en geniet van zijn status. Zelf lukt het hem niet om liefde te geven, ook niet aan zijn vrouw. Hun relatie is erg moeizaam en hij voedt met seksbladen een surrogaat liefde. Beide mannen hebben hun afgod gevonden in “macht”.

Magsverslawing is nie 'n vreemde verskynsel nie. In die Christusnarratief kom dit telkens na vore, selfs by Jesus se dissipels. Hulle stry oor wie die belangrikste gaan wees in die koninkryk van God en wie gaan saam met Jesus regeer (Luk 9:46; Matt 18:1, 19:20-24; Mark 9:33-35, 10:35-40).

Op Oukersaand, net na sy aankoms in die dorp, loop Daniel en koud kry in die sneeubedekte strate terwyl mense klappers skiet en kersliedere sing. Lena, geklee met engelvlerkies, verskyn vlietend op die toneel en waarsku hom laggend dat hy warmer klere moet kry en na die kasset met haar liedjies op moet luister. Ironies genoeg is sy die een wat later erken dat sy engelvlerke op hom sien. Hierdie leidrade wat aan die hemel herinner is baie subtiel oral in die film ingewerk. Die gebroke werklikheid verbreek egter telkens hierdie hoop dat die hemel op aarde sal aanbreek. Daniel word aangerand deur Conny nadat hy vir Gabriella probeer help wanneer Conny (haar man) haar aanval. Later die aand blaai hy koud en gekneus deur 'n fotoalbum en ontdek dat Conny die boelie was wat hom as kind geteister het. Iets laat hom egter onthou van Lena se versoek en hy gaan luister na haar kasset. Verbaas hoor hy haar pragtige stem wat sing: “Fly with me and take the sky. Close your eyes and feel the way. You and I will live to see. When we reach the sky you will find....”

⁹⁷ Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia: Actieve Samenwerking) [nd]. *As it is in heaven*, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.

Hier is weer 'n implisiete verwysing na die hemel wat Lena vir hom wil wys. Haar lied verlig sy donker gemoed en hy besluit die volgende oggend om kerk toe te gaan en die pos as kantor van die koor te aanvaar.

In die eerste toneel waar die eksplisiete geweld teenoor Gabriella ontbloot word, sien 'n mens alreeds dat Daniel, anders as die res van die dorp, hom nie doof en blind hou vir Gabriella se noodroep nie. Selfs al veroorsaak dit vir hom pyn, gryp hy in en probeer keer. Dit is die eerste keer dat Conny teenkating kry oor sy magsmisbruik en dit maak hom woedend, soveel so dat hy selfs op Daniel skiet. In die Jesusverhaal gryp Jesus ook in om mense se pyn te verlig. Hy stel homself egter telkens voor 'n risiko wanneer hy onrein mense genees, deurdat mense Hom nou as onrein sou beskou (Matt 12:22-32). Verder het Hy die risiko geloop van teenkating, omdat Hy magsmisbruik en genderdiskriminasie teengestaan het. Alhoewel fisiese geweld teenoor vroue nie eksplisiet in die Jesusverhaal na vore kom nie, was magsmisbruik en minagting van vroue aan die orde van die dag. Net om een voorbeeld te noem: Met die verhaal van die Kanaänitiese moeder in Matteus (Matt 15:21-28) dring sy dissipels by Hom aan om die skreeuende vrou wat om hulp roep, weg te stuur, maar in plaas daarvan, genees Hy haar dogter. In sy boek, *Jesus and the marginal women: The Gospel of Matthew in social-scientific perspective*, sien Stuart Love (2009:158) hierin 'n "transparant" vir die wyer geloofsgemeenskap.

Die kerktoneel begin met die klank van 'n sombere skuldbelydenis en skep dadelik 'n koue, harde atmosfeer waar sonde oorbeklemtoon word en daar nie plek is vir vreugde en plesier nie. So het die Torah ook begin verstar en met legalisme veroorsaak dat mense met valkoë dopgehou is om te sien of hulle nie iewers die wet oortree nie (vgl Robert Cochran & Dallas Willard 2013:158, 166). Hierteenoor is die "wet van Jesus" 'n "wet van die hart" wat die "needy" in beskerming neem (William Loader 2002:265). Die feit dat die predikant Daniel afraai om kantor te wees, dui ook reeds op die feit dat hy bedreig voel deur hom. Verder sê Stig dat die besluit 'n ruk kan neem om deurgevoer te word, omdat daar eers 'n Kerkraadsvergadering oor die saak gehou sal moet

word. Stig minag dan ook die koor deur die opmerking te maak dat hulle as klein plattelandse koortjie, beswaarlik aan Daniel se hoë eise as wêreldbekende musikant sal kan voldoen. Tog hou Daniel vol dat hy hierdie koortjie wil afrig, selfs al lyk hulle minderwaardig. Jesus se eie dissipels was ook gewone vissermanne, en tog kies hy hulle as sy volgelinge om 'n baie belangrike werk te doen. In 1 Korintiërs 1:26-30 word daar verwys na die swakkes en die minderwaardiges wat deur God uitgekies is om die geleerdes, invloedrykes en sterkes te beskaam (kyk Garland 2003:73).

Die eerste twee kooroefeninge bring die tema van “luister” en “balans” na vore. Daar word tydens hierdie oefeninge byna niks gesing nie, maar die koor leer wel baie dinge wat hulle later handig te pas sou kom. Daniel se eerste woorde aan die koor is: “Everything begins with listening. Imagine that all music already exists. It’s up here, all around, vibrating, ready to be taken down. It’s all a matter of listening, of being ready to take it down.” Daniel wil hê dat elkeen sy eie unieke toon en stem moet ontdek. Dit is dalk nie sigbaar nie, maar musiek bestaan en moet aangegryp word om 'n werklikheid te word! In sy gesprek met die koor word hy egter telkens onderbreek deur allerhande steurnisse en klanke: 'n toeter, 'n hond wat blaf, iemand wat by die deur inkom, 'n selfoon wat lui. In hierdie toneel leer Daniel self iets: dat hy nie net kan luister na die mense se stemme in 'n koor nie, maar dat hy ook moet luister na elkeen se lewensomstandighede en plek moet maak daarvoor omdat dit 'n invloed uitoefen op die uniekheid van elke persoon en balans in die lewe gee. Sang is nie al wat belangrik is in mense se lewens nie. Daar moet balans wees. Lena wys hom later hierop wanneer hy ontsteld raak as die koor in die middel van die oefening 'n koffiebreek wil hê: “Coffee is important too.”

In 'n ander toneel leer sy hom om fiets te ry – iets wat hy nooit in sy lewe leer doen het nie, omdat hy te gefokus was op sy loopbaan. Daniel leer dat die mense met wie hy werk, nie volmaak nie; hulle is nie professionele musikante nie, maar elke liewe een van hulle het 'n stem wat gehoor moet word. Jesus luister ook na die stem van die stemloses en staan op vir die onderdruktes en minderwaardiges (Loader 2002:265).

Een van die tonele waar die tema van onvoorwaardelike aanvaarding aangeraak word, is die koortoneel waar Tore, die verstandelik-gestremde seun wil deel word van die koor. Arne en Siv wil hom dadelik uit die omgewing verwyder, maar Daniel en Lena dink dat Tore 'n kans gegun moet word. Arne is omgekrap omdat dit die aansien en eer van die koor en veral sy eie eer sal aantast. Hy erken dan dat dit vernederend vir hom sal wees om saam met Tore en Holmfrid (wat hy "Fatso" noem) op die verhoog te verskyn. Eer en aansien is dus vir hom belangriker as die gevoelens van mense. Wanneer Arne egter die kerkzaal uitstorm, begin Tore sing en so hoor die ander dat hy 'n pragtige basstem het en word hy toegelaat tot die koor, ten spyte van sy gestremdheid. Hy word dus aanvaar omdat hy ook 'n spesifieke funksie kan vervul binne daardie gemeenskappie.

Die *liggaam van Christus*-model waarna Paulus en deuteropauliniese geskryfte verwys, sluit nou by hierdie perspektief aan dat elkeen uniek is en 'n plek het om 'n funksie binne die liggaam van Christus te vervul, selfs al is die liggaamsdeel onaansienlik:

²²Inteendeel, die lede van die liggaam wat as die swakste voorkom, is juis noodsaaklik, ²³en dié wat vir ons minder mooi lyk, klee ons met groter sorg. So word ons minder aansienlike dele besonder mooi gemaak, ²⁴terwyl die aantreklike dele dit nie nodig het nie. God het die liggaam so saamgestel dat Hy groter eer gegee het aan die lid wat eer kortkom, ²⁵sodat daar nie verdeeldheid in die liggaam sou wees nie, maar dat die lede gelyke sorg vir mekaar dra. ⁹⁸

Die daaropvolgende toneel speel af in die huis van Stig en Inger na die aand se kooroefening. Inger is geïnspireer deur dit wat sy by die koor ervaar en wil probeer om haar huwelik met hierdie nuwe insigte te verryk. Sy vra vir Stig waarom hy met elke seremonie 'n ander stem gebruik. Sy sien met ander

⁹⁸ *Die Bybel Nuwe Vertaling*, electronic ed. Cape Town, South Africa :Bybelgenootskap van Suid-Afrika, 1998, c1983, S. 1 Kor 12:22-25.

woorde raak dat hy voorgee wat hy nie is nie. Hy hou 'n stem en 'n masker voor met elke geleentheid en sy probeer hom oortuig om meer spontaan en homself te wees. Sy wil ook intiem met hom verkeer, maar hy draai sy rug op haar. Stig se hele lewe is 'n lewe van voorgee. Hy steek sy eie onsekerheid weg agter sy statusposisie, hy steek sy seksuele drange weg omdat hy dit as sonde beskou en dit kom tot uiting in pornografiese boeke wat hy skelm lees. Hy dra 'n masker waaragter hy wegkruip om sy eer te beskerm. Hy hou 'n sekere beeld voor om deur mense gesien te word as heilig.⁹⁹

Teen so 'n houding het Jesus Hom telkens uitgespreek. Dink maar aan die Matteus 6 gedeelte waar Jesus die mense maan dat hulle nie soos skynheiliges moet wees en hardop voor die sinagoges bid om gesien te word nie (Matt 6:5-6). In hierdie Jesus tradisie word “gelowiges” beskaam as “heidene” deur die Jesus-optrede voorgestel op grond van hulle hipokritiese skynvroomheid (kyk Keener 2009:212-213). In die publiek-teologiese boodskap van *As it is in heaven* word die kerk wat deur die dominee verteenwoordig word, op soortgelyke wyse deur die “publiek” beskaam. Die spanning word verder uitgebrei wanneer Siv by Stig kom kla dat Daniel duistere motiewe met die koor het omdat sy jaloers is op Daniel en Lena se verhouding wat al hoe meer intiem word.

Die konflik verhoog wanneer Conny met 'n kooroefening instorm en Gabriella hardhandig daaruit sleep. Hier bars 'n hele paar swere in die gemeenskap oop. Die kooroefening saam met Daniel het hulle gehelp om meer openlik te wees met hulle gevoelens. Lena konfronteer die koor dat hulle maak asof hulle nie sien dat Gabriella se man haar mishandel nie. Tog erken sy self dat Gabriella nie luister wanneer Lena met haar praat oor die situasie nie – sy hou haarself met ander woorde ook blind en doof vir haar eie probleme omdat sy te bang is vir die gevolge as sy haar probleme in die gesig staar. Eintlik is dit die probleem met die hele gemeenskap – hulle eie blindheid en doofheid. Hierdie tema word sterk deur die res van die verhaal gedra tot by

⁹⁹ Baggs, M 7 Maart 2011. *As it is in heaven (Så som i himmelen) -- loving others, living life*, in Faith & Film Mosaic Movie Connect Group, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://mosaicmovieconnectgroup.blogspot.com/2011/03/as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen.html>.

die slottoneel wat later meer volledig bespreek sal word. As Tore in hierdie toneel sy broek natmaak, is dit weereens Arne wat dit sien as 'n aanduiding dat Tore nie en die koor hoort nie en Lena wat tot Tore se redding kom en hom gaan skoonmaak in die badkamer. Dit word duidelik dat uiterlike skoonheid en aansien nie vir haar saak maak nie, maar dat sy werklik vir haar medemens omgee, self in hulle tye van skaamte en nood. Hierdie gebeure by die kooroefening inspireer Daniel om 'n lied vir Gabriella te skryf sodat sy haar probleme kan konfronteer, mense haar stem kan hoor en hulle nie meer kan blind en doof hou nie.

Met die volgende kooroefening sou die koor hulle sukses vier, maar Daniel hoor dat daar nie harmonie is nie en laat toe dat elkeen wat beswaard is iets sê. Siv is die eerste wat haar opinie lug oor Lena en beskuldig haar dat sy 'n lewe lei wat nie ooreenstem met Christelike waardes nie. Sy kla Lena aan van skynheiligheid omdat sy partytjie hou op 'n Saterdagmiddag en dan op 'n Sondagoggend in die kerkkoor sing. Siv ontbloot egter hier haar eie skynheiligheid – sy wil gehoor word, sy sê sy is eerlik, sy beskuldig mense dat hulle hulle oë moet oopmaak vir die sonde wat voor hulle plaasvind, maar sy is doof en blind vir ander se omstandighede en eintlik 'n spioen in die koor vir die predikant. As Arne haar spottend maan dat sy moet erken sy is net jaloers op Lena, storm sy woedend uit die kerksaal en val die kruis wat aan die muur gehang het af, wanneer sy die deur toeklap. Die simboliek van hierdie gebeure het sterk publiek-teologiese relevansie. Dit is die rekening wat die kerk moet betaal wanneer die deur toegemaak word deur self-geregtigheid. Skynheiligheid is iets waarmee gelowiges nog altyd geworstel het. Ons veroordeel maklik, maar sien dikwels nie ons eie foute raak nie.

Weereens kan ons hier verwys na die bergrede van Jesus waar Hy mense maan om eers die balk uit hulle eie oog te haal voordat hulle probeer om die splinter uit hulle broer se oog te verwyder (Matt 7:1-5). Hierdie hiperbool het sterk sarkastiese ondertone (Keener 2009:239).

Arne, wat altyd 'n grap oor alles wil maak, vermy konflik en laat die partytjie begin. Jongmense van buite hoor die musiek en kom deel aan die pret. Dit

word 'n feestelike geleentheid waar almal sjampanje drink en vrolik en laggend saam sing en dans, Inger (Stig se vrou) inkluis. Siv is egter ontsteld en bel vir Stig om hom te vertel van die sonde wat in die kerksaal plaasvind. Dit is ongelukkig so dat baie mense dink dat geloof vreugdeloos en somber moet wees en dat genot nie by 'n gelowige hoort nie. Gelukkig weet ons dat Jesus self by 'n bruilof water in wyn verander het sodat die bruilof kon voortgaan en mense verder saam in hulle vreugde kon deel (Joh. 2:1-12). Barnabas Lindars (1972:132) wys in sy Johannes-kommentaar op Jesus wat water in wyn verander, daarop dat die kern boodskap van hierdie wondervertelling nie geleë is in die wonderwerk as historiese gebeure nie, maar op die verkondiging dat Jesus se betrokkenheid unieke implikasies het. Dit is wat ook by die Christelike nagmaal gevier word. Geloof is juis om die lewe ten volle te leef omdat dit 'n gawe van God is. Dit hoor ons ook dikwels in die Ou Testament, veral in die boek Prediker. Dit is asof die gemeenskap van gelowiges hier meer na vore kom as in die kerkgebou self en dit word later nog duideliker wanneer die koor 'n soort "nagmaal" by Daniel se huis hou.

Die skynheiligheid van die predikant word in die volgende toneel duidelik ontbloot wanneer hy sy vrou konfronteer en op haar skree oor haar sonde en dat sy haarself in 'n kerkgebou ontbloot het. In hierdie episode verkry die film 'n eksplisiete publieke teologiese relevansie wat nie met Bybelse aanhalings begrond kan word nie, behalwe deur die appèl op die ervaring wat mense van kerkwees het. Inger in haar woede 'n kontroversiële opmerking: Daar is nie so iets soos sonde nie. Die kerk het sonde uitgedink sodat hulle met die een hand skuld kon uitdeel en met die ander hand verlossing kon aanbied om mense te onderdruk en mag te verkry. As Stig haar maan om die Here om vergifnis te smee oor haar lasterlike woorde, antwoord sy: "God doesn't forgive, don't you get that! Because he's never condemned." Sy konfronteer hom dan oor sy pornografie waarvan sy die hele tyd bewus was, maar veroordeel hom nie daarvoor nie omdat dit niemand skade doen nie. Sy maan hom egter dat hy ook nie ander kan veroordeel nie. Sy sê dat die kerk van seksualiteit 'n sonde gemaak het, maar nie God nie. Dan praat sy openlik oor hulle eie seksuele intimiteit, maar hy wil aanvanklik niks daarvan hoor nie,

self al erken sy dat sy hom nog altyd liefgehad het. Vir die eerste keer maak Inger haar gevoelens bekend wat sy altyd binne gehou het, laat sy haar stem hoor. Sy oorreed Stig om seksueel intiem met haar te verkeer. Die volgende oggend is Stig egter weer sy ou self. Vanuit sy Augustinus-paradigma dat seksuele genieting sonde is, bely hy sy seksuele daad van “sonde” deur knielend en smekend voor die Jesus-beeld en sê vir Inger dat dit nooit gebeur het nie.

As 'n mens dink aan die Roomse aflaatstelsel en die praktyk van die bieë, maak die opmerking van Inger oor sonde nogal sin. Die kerk het mag verkry deur te maak asof die kerk kan bepaal wanneer mense vrygespreek of veroordeel word. Almal was dus te bang om teen wanpraktyke binne die kerk op te staan omdat hulle dalk deur die kerk tot die hel veroordeel kon word. Daarmee sê ek nie dat ek glo dat sonde nie bestaan nie, maar dat die kerk sonde gebruik het om beheer oor mense te verkry. Dit is ook waar as 'n mens gaan kyk na Inger se stelling oor seksualiteit. Die kerk het bepaal dat seks sonde is en net mag gebeur wanneer die doel daarvan voortplanting binne die huwelik is. Seksualiteit was 'n taboe onderwerp en dit het veroorsaak dat baie misdrywe ook weggeswyg is en mense slagoffers geword het van seksuele misbruik omdat daar nie oor gepraat mag word nie. Verder is seksualiteit glad nie as gawe van God gereken nie. Inger probeer hierdie perspektief weer by Stig tuisbring, maar slaag nie daarin nie.

Hierdie somber toneel word gekontrasteer met die vreugde wat heers onder die koorlede in die kerkgebou wat jong lede bygekry het. Die kyker wil amper die koor waarsku dat alles nie pluis is nie, wanneer Stig oor die klankstelsel afluister wat die koorlede te sê het. Daniel oorhandig Gabriella se lied aan haar alhoewel sy aanvanklik sê dat sy dit nooit sal kan doen nie. Hy vertel haar van sy droom om musiek te maak wat mense se harte open en erken dat die feit dat dit vir hom moeilik is om mense lief te hê juis die ding is wat gekeer het dat sy droom verwesenlik word. Gabriella probeer op haar beurt hom bemoedig deur vir hom te vertel dat almal in die dorp verlief is op hom. Sy waarsku hom teen haar man wat al gedreig het om hom dood te maak.

Omdat Stig die hele gesprek gehoor het, konfronteer hy later vir Daniel dat hy besig is om sy koorlede te manipuleer en eksploiteer om intieme verhoudings met sommige van hulle te hê.

Intussen verdiep die verhouding tussen Daniel en Lena en het Conny weer vir Gabriella geslaan. Sy weier om met die konsert te sing, maar Arne probeer haar dwing sodat die koor nie aansien verloor nie. Hy maak ook weer laggende opmerkings oor Holmfrid as “Fatso”. Dit is egter die laaste strooi en Holmfrid gaan hom te lyf. Hier word die gemeenskap wat hulle blind en doof hou, weer gekonfronteer daarvoor: Holmfrid beskuldig hulle dat hulle almal al die tyd saam gelag het wanneer Arne hom gespot het. Later is dit weer Lena wat die gemeenskap beskuldig van willekeurige blindheid en doofheid omdat hulle haar nie vertel het dat die man met wie sy ’n verhouding gehad het, getroud was nie. Daar kom egter ook goeie gevolge uit hierdie konfrontasie. Holmfrid kon sy stem laat hoor en het die moed gehad om sy gevoelens bekend te maak – dit gee vir Gabriella die moed om haar lied weer op te neem. Dis asof daar ’n heling in die groep plaasgevind het en die lug gesuiwer is. Volgens Brownstein¹⁰⁰ kom dit alles neer op liefde en die bereidheid om oor te gee:

Love is the prerequisite for being able to listen. Yes, the love of the music; but importantly, love for each other. Throughout the movie members of the choir gradually surrender past hurts and petty grievances that they have held towards each other. Without surrendering, they would not be able to hear the music. ...Yet, each choice for Love made it easier for someone else to make the same choice. Daniel could not make that decision for them. For all of us, listening is natural once we get our egos out of the way.

Met die konsert staan Holmfrid langs Arne en sing met oorgawe saam in die agtergrond terwyl Gabriella uit volle bors haar solo doen. Wanneer die koor

¹⁰⁰ Brownstein, B, 31 Augustus 2010. Being conducted, in “Giving up control: Commentaries on Economics, Leadership and the Inner Journey”, geraadpleeg op 30 Julie 2013 by <http://givingupcontrol.wordpress.com/tag/daniel-dareus/>.

later saam eet, lyk dit baie meer soos 'n gemeenskap van gelowiges wat saam eet as net 'n gewone koor. Aan die tafel sit almal bymekaar, selfs al was daar onderlinge konflik. Nog 'n klomp jong lede sluit by die koor aan en Arne bring die nuus dat hy hulle ingeskryf het vir 'n koorkompetisie in Switserland. Siv verlaat egter die koor wanneer sy sien dat Daniel en Lena hande vashou.

Op hierdie punt begin 'n klomp kort episodes direk na mekaar volg wat in kontras staan met mekaar om die konflik en spanning te laat oplaai. Die spanning tussen Inger en Stig verhoog terwyl daar ook spanning kom in die verhouding tussen Daniel en Lena, nadat sy vir hom vertel van haar liefdesteleurstelling en sê dat sy nooit weer sal toelaat dat dit gebeur nie. Naak en ontbloot staan sy voor hom by die meer waar sy saam met hom wou swem, maar hy ry weg sonder om 'n woord te sê. Direk hierna word hy deur Stig ingelig dat die kerkraad hom afgedank het as kantor en net in die volgende toneel bring dit nog meer spanning tussen Inger en Stig. Sy beskuldig hom dat hy vir Daniel afdank omdat die koor meer lede begin kry as die kerk en omdat hy bang is omdat Daniel hom aan dinge herinner wat hy liever wil wegsteek. Sy beskuldig hom dat hy vir Daniel kruisig net soos Jesus gekruisig is en is gebroke wanneer sy beseft die tyd van die koor is verby. Toe Stig egter die res van die koor inlig, stap almal uit die kerk uit en gaan na Daniel se huis toe.

In die toneel waar Lena en Daniel praat oor engele, skemer iets van die titel van die film weer deur. Sy vertel vir Daniel dat 'n mens werklik gereed is wanneer jy engelvlerke op almal kan sien en dat hy nie hoef bang te wees nie, want "there is no death". Hierdie opmerking herinner aan die Jesus-uitspraak in die Johannes-evangelie dat gelowiges wat sterf, reeds lewe (Joh 11:25-26). Lena sê egter nie vir Daniel waarvoor jy gereed moet wees nie. Tog skemer dit deur dat sy beseft dat Daniel se dood nader kom, al sê sy dit nie pertinent nie. Sy weet ook dat hy bang is en probeer hom gerusstel. Hier kom haar geloof in die ewigheid na vore – dat die dood eintlik maar net 'n oorgang is na die hemel. Sy is eintlik self 'n engel in menslike gestalte wat

Daniel iets van die hemel laat aanskou, wat omgee vir almal om haar en liefde aan die uitgeworpenes bewys.

Dit is interessant om te sien hoe die kerk gekontrasteer word met die koor wanneer Stig die Nagmaal kanselleer nadat Inger hom verlaat het. Intussen is die koor besig met 'n soort gemeenskapsmaaltyd by Daniel. Die egte gemeenskap kom na vore daarin dat hulle, ten spyte van hulle verskille almal saam deel in die ete en selfs vir Gabriella verwelkom en uitnooi om by hulle te kom woon nadat sy vir Conny verlaat het. Vir die eerste keer beskerm hulle haar wanneer Conny haar probeer huis toe neem en tree voor hom in. Hulle het begin leer om as gemeenskap mekaar by te staan en te ondersteun, net soos die vroeë Christelike gemeentes wanneer daar beproewing op hulle pad gekom het.

Iets van Stig se onsekerheid oor homself word duidelik in sy konfrontasie met Daniel nadat hy vir Daniel gevra het om hom te kom sien. Stig dreig om hom te skiet, maar dan stort hy in duie as hy erken dat Daniel sy eer in die samelewing van hom beroof het. Daniel is uiteindelik die een wat hom kalmere wanneer hy 'n paniekaanval kry. Hy vertrou die persoon wat hom afgedank, vals beskuldig en skade berokken het. Weereens kry ons hier ooreenkomste met Jesus wat Hom oor sy vyande ontferm en selfs mense wat Hom verraai het, vergewe.

Die ooreenkomste met Christus strek verder wanneer Conny hom ernstig aanrand as hy hom alleen by die rivier kry. Die spanning bereik hier 'n hoogtepunt. Daniel word deur drie vroue van die koor gered en die beeld herinner skerp aan die Piëta waar Jesus met 'n bebloede kled oor die skoot van Maria hang. Williams¹⁰¹ sien ook die ooreenkomste raak:

After Conny beats Daniel to a bloody pulp, leaving him for dead in the river, the three women closest to Daniel drag him into his

¹⁰¹ Williams, S D, 28 November 2010. As it is in heaven: Can we pursue a passion too hard?, in "The Moral Premise Blog:", geraadpleeg op 2 Julie 2010 by <http://moralpremise.blogspot.com/2010/11/as-it-is-in-heaven.html>.

house on a sheet and begin to tend to his wounds. Daniel's limp body and the attention of the women rekindles images of the Pieta and the women who come to Christ's tomb to embalm his body.

Ironies genoeg is Daniel die heel laaste persoon wat oopmaak en sy verlede in die gesig staar as hy in 'n toneel na die aanval vir die koor van sy kinderdae vertel. Dit is juis die liefde en aanvaarding wat hy uiteindelik by die koor kry wat hom toelaat om eerlik met homself te wees en die koor versterk hierdie gevoel deur spontaan "Amazing grace" te begin sing. Hierdie lied, in die Afrikaanssprekende kerke se liedboek, Gesang 510, vertel die verhaal van Jesus se gelykenis oor die verlore seun wat terugontvang word. Die onuitgespreekte appèl aan die kerk is of die kerk terug kan ontvang deur 'n lewe van vergifnis en liefde. Of is die publiek-teologiese boodskap van die film dat die kerk juis nie hiertoe in staat is nie, maar wel die wêreld?

Die feit dat Stig begin om tot besinning te kom as die koor op die bus vertrek om na Oostenryk te gaan en vra dat Inger weer na hom toe sal terugkom, dui op die oop-einde dat die kerk tog tot bekering kan kom. Liefde is uiteindelik die deurslag wat Daniel sy droom laat bereik en in Innsbruck erken hy sy liefde teenoor Lena. In hierdie toneel weerklink Lena se lied (waarna hy aan die begin op 'n kasset geluister het) weer in die ore van kykers en besef 'n mens dat Daniel sy "hemel" gevind het.

Die spanning verdwyn egter nie en 'n mens word weer aan Daniel se siekte herinner as hy onbedaarlik aan die hoes gaan waar hy langs Lena lê. Die volgende oggend gaan ry hy 'n ent op sy fiets, maar vergeet van die tyd en moet dan jaag om betyds vir die optrede van die koor te wees. Thomas¹⁰² sien hierdie laaste tog van Daniel as 'n soort lydensweg:

We zien beelden waarop hij door de stad fietst en lacht met een groep kinderen. Dan begint de klok te tikken en moet hij terugkeren voor zijn laatste opdracht: de zangwedstrijd. De trappen in het

¹⁰² Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia: Actieve Samenwerking) [nd]. As it is in Heaven, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.

gebou word as een berg, een laatste tocht. Zoals Mozes die berg Nebo beklim om vlak voor zijn dood het beloofde land te zien. Zoals Jezus het kruis naar Golgotha sleepte, om daar te sterven.

Hy strompel die gebou in en sak in mekaar in die badkamer, waar hy teen die wasbak val en 'n diep wond aan sy kop opdoen. Op die verhoog is almal verward en bang omdat Daniel nog nie opgedaag het nie, en Tore begin verward in sy basstem sing terwyl hy rondtrippel. Die ander koorlede begin saamsing en waar Daniel in die badkamer sy bewussyn terugkry, maar bebloed bly lê, hoor hy die klanke van sy koortjie deur die gebou weerklink. Stadigaan begin lede van ander kore in die gehoor ook hulle stemme voeg by die ander en so ontstaan 'n massakoor waar elkeen se unieke stem bydra tot die harmonie. Daniel lê sterwend met 'n glimlag op sy gesig wanneer hy hoor hoe duisende mense se stemme één word, omdat hulle tegelyk na mekaar luister en bereid word om hulle stemme te laat hoor. Die koor word die simbool van die ekumene.

Die laaste toneel speel af in die koringland waar Daniel as kind aangerand is, maar hierdie keer is dit 'n volwasse Daniel wat Daniel as kind in die koringland vind en omhels. Hy het sy droom bereik, hy is met sy verlede versoen en sy hemel het waar geword deur die liefde:¹⁰³

Ultimately, the message of the movie centers on love and life. Daniel's childhood had caused him to become hard-hearted and loveless. The members of his choir taught him to love again. And in loving, he discovered a joy for living. Gabriella, in a stirring solo at a choir concert, sings lines composed by Daniel: "I want to feel that I have lived my life." These are both his words and hers. Our lives are short and we desperately want them to count for something. By living to love -- others, God and ourselves (Lk. 10:27) – we will

¹⁰³ Baggs, M, 7 Maart 2011. As it is in heaven (Så som i himmelen) – loving others, living life, in "Faith & Film Mosaic Movie Connect Group", geraadpleeg op 3 Julie 2013 <http://mosaicmovieconnectgroup.blogspot.com/2011/03/as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen.html>.

make a difference. And in making a difference in this world, we will have a lived a life worthwhile.

Parker¹⁰⁴ maak 'n soortgelyke gevolgtrekking:

What is it like to have heaven on earth? Heaven is not about bringing about some pure, perfect, idyllic state where nothing "bad" happens and where we all behave perfectly. Heaven is about grace through and through. Heaven occurs wherever real people, who struggle with what it means to be truly human, experience the gracious, unconditional acceptance of the God who has reconciled himself to all people whoever we are, whatever we are.

Die slottoneel kan ook Bybels geïnterpreteer word:¹⁰⁵ "Tot slot zien we het korenveld. Symbool in het begin en op einde van de film. Het is brood. Brood om te leven. Er is water, er is de rivier, water om te leven. De graankorrel moet sterven voordat hij vrucht kan dragen..." (vgl Joh 12:20-27).

6.3.5.5 Hermeneutiek van kongenialiteit

In die onderhoud van Kay Pollack op Youtube bevestig hy dat sy film daaroor handel dat 'n mens nou jou lewe moet leef sonder om verskonings te soek waarom jy nie gelukkig kan wees nie. Hou op om 'n slagoffer te wees – bring jy self die verandering waarna jy smag teweeg en moenie vir ander wag om dit vir jou te doen nie. My wens is dat hierdie boodskap in die kerk duideliker na vore sal kom. So dikwels praat ons in kerke oor die hemel wat eendag sal kom, die bekende "pie in the skie when you die" persepsie, maar ons vergeet van die gerealiseerde eskatologie wat Jesus gedurig beklemtoon. Ons is geneig om vas te hou aan die idee dat alles eendag in die hemel beter sal wees, ons moet nou maar net aanhou en vasbyt omdat ons niks kan doen om ons omstandighede te verander nie en nooit werklik op hierdie aarde geluk sal kan vind nie. Dit kan spesifiek op verhoudings en huwelike toegepas

¹⁰⁴ Parker, S, 2008. Review: As it is in heaven, in "Spectrum Magazine", geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://spectrummagazine.org/review/2008/03/31/it-heaven>.

¹⁰⁵ Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia: Actiewe Samenwerking) [nd]. As it is in Heaven, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.

word, waarom mense soms slagoffers bly omdat dit die makliker uitweg is as om weerstand te bied en omdat dit dalk “God se wil is”. Dis egter nie die evangelie boodskap nie. “*Staan op en leef!*” is die blye boodskap. Jesus verkondig dat daar nou reeds verandering moontlik is! Dink aan sy bekende woorde tydens sy eerste optrede in Matteus 4:17: “Bekeer julle, want die koninkryk van die hemel het naby gekom.” Dit weerklink in die Onse Vader gebed: “laat u wil ook op die aarde geskied, net soos in die hemel.” In hierdie gebed vra ons dus dat God ons sal help om nou reeds, op hierdie aarde, iets van die hemel sigbaar te maak deur volgens God se wil te leef.

Die bergrede beklemtoon verder dat daar ander reëls geld vir hulle wat nou reeds deel is van die koninkryk van die hemel. Deur hulle optrede teenoor mekaar kan iets van die hemel nou al ’n werklikheid word. Die titel van die film, *As it is in heaven*, bring dieselfde perspektief na vore: jy kan nou al iets van die hemel beleef! Jy kan ophou om ’n slagoffer te wees van jou omstandighede en vir geluk kies, selfs binne die gebrokenheid van hierdie wêreld. Die vraag is, hoe? In die film sien ’n mens hoe die hemel geleidelik in sekere individue se lewens deurbreek: in Daniel se lewe omdat hy uiteindelik sy droom kon verwesenlik, nie deur beroemdheid nie, maar deur die liefde van ’n klein gemeenskappie; in Lena se lewe omdat sy uiteindelik die liefde vind waarna sy gesmag het, al was dit net vir ’n kort tydperk; in Inger en Gabriella se lewens, omdat hulle opgehou het om slagoffers te wees en hulleself as minderwaardig te ag en opgestaan het teen hulle onderdrukkers; en in Tore se lewe omdat hy aanvaarding by die groep gekry het, selfs ten spyte van sy gebrek. Jy kan die “engel” in ander mense se lewens word as jy bereid is om ook “engelvlerke” op hulle te sien, met ander woorde om elke mens as waardevol te ag. Die hemel breek deur waar mense met openheid na mekaar luister en eerlik is met hulleself en ander mense; waar seksualiteit nie ’n sonde is nie, maar deel van God se gawe aan die mens; waar mense nie veroordeel word nie en vergifnis altyd moontlik is ten spyte van seerkry wat jou aangedoen word; waar elkeen sy plek in die samelewing gegun word en waar mense hulle lief en leed met mekaar kan deel, sonder vrees vir verwerping.

Die hemel word 'n werklikheid wanneer onvoorwaardelike aanvaarding en liefde kan seëvier selfs ten spyte van foute wat mense maak en die verskeidenheid van idees en persoonlikhede. Weereens is dit vir my die boodskap van die film wat nou aansluit by die evangeliese eise wat Jesus aan ons stel. Dit is die Christusnarratief geklee in 'n ander baadjie en gee volgens my ook die basiese beginsels weer waarop sinvolle huwelike en verhoudings gebou moet word.

6.4 *Les misérables*

6.4.1 Agtergrond en Ruimte

Regisseur:	Tom Hooper
Draaiboekskrywers:	William Nicholson, Alain Boublil
Vervaardiger:	Cameron Mackintosh
Ouderdomsbepanking:	PG 13
Bestek:	158 min
Vrystelling in Suid-Afrika:	18 Januarie 2013

Rolverdeling in volgorde van filmkrediete:

Jean Valjean:	HUGH JACKMAN
Javert:	RUSSELL CROWE
Fantine	ANNE HATHAWAY
Cosette:	AMANDA SEYFRIED
Thénardier:	SACHA BARON COHEN
Madame Thénardier:	HELENA BONHAM CARTER
Marius:	EDDIE REDMAYNE
Enjolras:	AARON TVEIT
Éponine:	SAMANTHA BARKS
Gavroche:	DANIEL HUTTLESTONE

Les misérables is 'n Britse epiese drama en musiekblyspelfilm gebaseer op die verhoogmusiekblyspel deur Alain Boublil and Claude-Michel Schönberg Hierdie musiekblyspel is weer gebaseer op die Franse novelle van 1862 deur

die outeur Victor Hugo.¹⁰⁶ Die genre van die musiekblyspel word revolusionêr aangebied deur interessante kameraskote en die feit dat die musiek nie in 'n ateljee opgeneem is nie, maar lewendig tydens verfilming. Later is die simfonieorkes se klanke bygevoeg. Alhoewel dit veroorsaak dat stemme nie in 'n ateljee tegnies versorg is nie, maak dit die film soveel meer eerlik en intiem. Jy kan die rou emosie in die stemme van die karakters hoor wanneer hulle hulleself inleef in die rolle.¹⁰⁷

Die film speel af teen die agtergrond van negentiende-eeuse Frankryk (kyk Julia Gossard 2013).¹⁰⁸ Die eerste tonele speel af in 1815 in die dorpe van Toulon en Digne. Die plot strek oor 'n periode van 17 jaar en eindig in ongeveer 1832 met die Junie-rebellie in Parys. Die meeste tonele speel af in Parys self en is 'n goeie weergawe van hierdie stadium in die geskiedenis van Parys, iets wat nie in die musiekblyspel op 'n verhoog moontlik is nie. Julia Gossard (2013),¹⁰⁹ 'n historiese kenner van die Franse geskiedenis, skryf dat die film afspeel tydens die "Bourbon Restoration" van 1815-1830 en die begin van die Julie-monargie van 1830-1848. Die jaar 1815 was die einde van die eerste Franse Ryk toe Napoleon as keiser geabdikeer het. Een van die konings wat na Napoleon regeer het, was Louis Philippe. Hy was aanvanklik baie populêr, maar onder hom het die situasie in Frankryk agteruitgegaan, veral omdat hy al hoe meer magsbehep begin word het. Gossard (2013)¹¹⁰ som die omstandighede soos volg op:

Working and living conditions of the poor rapidly deteriorated under Louis Philippe and the income gap between the working classes

¹⁰⁶ *Les misérables* 2012a, Geraadpleeg op 31 Julie 2013, by http://en.wikipedia.org/wiki/Les_Mis%C3%A9rables.

¹⁰⁷ *Les misérables* 2012b, geraadpleeg op 31 Julie 2013, by <http://www.rappler.com/entertainment/19793-tom-hooper/les-miserables-reinvents-the-musical-film-genre>.

¹⁰⁸ Gossard, J M 2013.

and the bourgeoisie widened considerably, resulting in increased opposition, antimonarchism, and civil unrest.

Die totstandkoming van die bourgeoisie as middelklas tussen die armstes van die armes en die koninklike aristokrasie was in Frankryk 'n sosio-politieke saak wat nie los van die invloed van die (Rooms-Katolieke) kerk verstaan kan word nie. 'n Film soos *Les misérables* is nieteenstaande die afwesigheid van die eksplisiete vermelding van 'n Jesus- of Christus-figuurkarakter, volledig ingebed in die konteks van publieke teologie.

Die Franse monargie se magsbeheer in Europa het tot 'n einde gekom met die slag van Waterloo in 1815. Die vryheidstryd van die Franse kleinboere (*peasants*) en die *bourgeoisie*-handelsklas teen die Lodewyk-aristokrasie was baie hewig. Sedert 1790 het die *Fête de la Fédération* in Frankryk 'n nasionale kultuurgebeurtenis geword om die bestorming van die Bastille op 14 Julie 1789 as aanvang van die Franse Revolusie te vier (vgl Nord 1995:205). Die jong Franse demokrasie het egter vinnig plek gemaak vir die nuwe Napoleontiese outokrasie. Die historikus Philip Nord (1995) beskryf hierdie verwikkeling soos volg:

Since the first Napoleon, France's minority religions – Protestant and Jewish – had been organized to consistories, bodies invested with a double mandate: to present vis-à-vis the state the interests of the faithful and to perform vis-à-vis the faithful a variety of policing functions. Consistorial boards were mainly composed of lay representatives elected, in the Jewish case, by universal suffrage, in the Protestant by a more restricted franchise. Louis-Napoleon subjected both consistories to a constitutional overhaul. The political motive was to strengthen those religious currents well-disposed to the regime or at least to weaken potential opponents ... From the empire's point of view, the Reformed Church's governing elite represented a problem of a different sort ... Louis-Napoleon accordingly curried favor with liberal, antiorthodox currents in the Reformed Church ... Louis-Napoleon left the scene in 1870 but he was succeeded by the centrist administration ... which was authoritarian and clerical-minded in its policies. In the circumstances middle-class discontent did not flag but even intensified.

(Nord 1995:12-13)

Die sosio-polities-religieuse konteks van *Les misérables* kan nie werklik begryp word as die kritiek wat kerklike ampsdraers teen die liefdeloosheid van maghebbers geïnisieer het, nie in ag geneem word nie. In haar doktorsale proefskrif oor kerkwees en die hegemonie van nasie-state het Tanya van Wyk (2013) soos volg na hierdie gebeure in Frankryk verwys:

In die gebeure wat gelei het tot die Franse Revolusie in 1789 het die jong priester Emmanuel Sieyès (kyk Leersen 2006:86) in 'n pamflet (in Engels vertaal as "The third estate: What is that?") met die begrip "Derde Stand" die nie-adellike deel van die bevolking, die Franse gemeenskap, bedoel. Hier lê die eerste oorsprong van die gebruik "nasie". Volgens Sieyès is die "Eerste" nie as outentiek deel van die Franse bevolking gereken nie, omdat hulle op die nie-adellike deel (die eintlike volk) geparasiteer het. Hierdie onderskeid deur die jong priester het só 'n invloed op die lewe in Frankryk uitgeoefen dat Lodewyk XVI die "drie stande" op 14 September 1791 bymekaar geroep het om Frankryk se ekonomiese krisis te bespreek. Toe die byeenkoms verdaag word, het die "Derde Stand" geweier om te vertrek. Hulle verwys na hulleself as die *Assemblée nationale*. Sodoende is die word "nasie" gebore en wel as verwysend na die "Derde Stand" se stryd teen die koning. Op hierdie manier het die term "nasie" die betekenis begin kry om te verwys na die burgers ("patriotte") wat saam 'n volk konstitueer, in teenstelling met hulle vorige status as onderdane van 'n koning (Moxnes 2012:11).

(Tanya van Wyk 2013:42-44)

In *Les misérables* word die sosiaal-veragtes in die samelewing, die invloed van die profetiese stem van die priester, die handhawers van mag en die protes teen politieke oorheersing om 'n intrige-volle wyse in die plot van die film ontplooi. Die film begin teen die agtergrond van 'n hawe waar Jean Valjean as gevangene saam met ander gevangenes besig is om 'n reuse skip die dokke in te sleep. In die Nuwe Testament, binne die Jesus-tradisie, is barmhartigheid jeens gevangenes (bedoelende ook mense wat as gevolg van skuldbelasting slawe of gevangenes geword het) 'n prominente tema. In die Q

Spreuke Evangelie is die gebed om kwytskelding van skuld (*ofeilēmata* – Matt 6:12) gelyk aan vergifnis van sonde (*hamartia* – Luk 11:4) en word dit in verband gebring met die realisering van die “goddelike monargie” (*basileia* – Q 11:2) (vgl Meier 1994:291-302). Volgens die Lukas-evangelie het Jesus se evangelieopeningswoorde betrekking op genade-aankondiging aan onder andere armes en gevangenes (Luk 4:18) en dit geskied in sy *Heimatstadt* Nasaret (Scheffler 1993:57) waar Hy as profeet geen erkenning ontvang nie (kyk Wolter 2008:197). Volgens die Matteus-evangelie (25:14-30) is barmhartigheid bewys aan die arme en die gevangene as ‘t ware ‘n daad bewys aan Jesus self (kyk Snodgrass 2008:543-563). *Les Misérables* se openingstoneel is dié van die gevangene. Die stormagtigheid van die see en die gefrustreerde sang van die gevangenes bepaal die stemming by die aanvang van die film.

Wanneer die hoofkarakter Jean Valjean op parool vrygelaat word, bly die omgewing onvriendelik en sneeubedek, net soos die mense koud staan teenoor sy nood. In die ruimte van die katedraal vind daar egter ‘n verandering van stemming plaas, wanneer Valjean ‘n ommekeer in sy lewe beleef. Die katedraal word warm en verwelkomend uitgebeeld met kerse, ‘n warm kaggel en kos op die tafel (in teenstelling met die kerkgebou in *As it is in heaven*).

Deurgaans in die film word daar hoofsaaklik op die individuele karakters se bolywe en gesigte gefokus om hulle emosie te beklemtoon en speel die ruimtes waarbinne die tonele plaasvind, volgens Gossard,¹¹¹ nie so ‘n belangrike rol soos wat ‘n mens sou verwag nie. Die ruimte wat die katedraal opvolg en vir die ontwikkeling van die plot belangrik is, is die strate van Montreuil agt jaar later. Die somberheid het nie verdwyn nie en alles word kleurloos en koud uitgebeeld, behalwe die “peasant”-arbeider Fantine wat uitstaan as sy haar werksklere uittrek en anders as die ander ‘n pienk rok onder aan het. Hierdie keer is dit die agtergrond van die fabriekwerkers, die

¹¹¹ Gossard, J M 14 Januarie 2013. Why is Anne Hathaway so sad? The history behind "Les misérables", in Not Even Past, geraadpleeg op 31 Julie 2013 by <http://www.notevenpast.org/watch/why-anne-hathaway-so-sad-history-behind-les-misérables>.

armes en prostitute in die donker, koue nag wat maak dat 'n mens die magteloosheid en moedeloosheid aan jou eie lyf begin voel.

Cosette (Fantine se dogter) se skoonheid en onskuld word in skerp kontras gebring met die ruimte van die herberg-bordeel wat deur die Thenardiërs besit word en waar Fantine woon. Dit lyk bolangs na 'n kleurvolle en vriendelike plek, maar agter die skerms sien 'n mens die vuilheid, genadeloosheid en vulgariteit van die besigheid wat hulle bedryf. Die strate van Parys in 1832 word besig voorgestel en die ruimte is gevul met armoede, konflik en opstand.

Die olifantstandbeeld in die agtergrond is nie net vir versiering nie, maar speel ook 'n rol in die ruimtelike identifikasie. Hierdie monument, wat bekend gestaan het as "Elephant of the Bastille" het tussen 1813 en 1846 by die Place de la Bastille gestaan. Volgens the *Art of film*-blog¹¹² het Napoleon hierdie standbeeld vir homself opgerig om sy militêre mag uit te beeld. Daar het egter nooit 'n volledige standbeeld van die olifant bestaan nie, maar net 'n gips voorbeeld. Nadat Napoleon by Waterloo verslaan is, is die standbeeld ook nie voltooi nie en tydens die film word dit uitgebeeld as vervalde met 'n afgebreekte tand. Dit verskerp die gevoel van verval en armoede wat op daardie stadium in Parys geheers het, maar word ook gebruik as 'n soort verhoog waarop die armes hulle stem kon laat hoor.

Hoewel daar geen aanduiding in die film is dat die draaiboekskrywer of filmmaker die beeld van Nebukadneser in Daniël 2:31-45 in gedagte gehad het nie, is hier 'n Bybels-teologiese analogie. Die koning se visioen is om homself in die magtige vorm van 'n beeld te sien. Soos die krag van die olifant word Nebukadneser se beeld-skaduwee beskryf as "skrikwekkend": kop van goud, bors en arms van silwer, bene en voete van yster, maar die ystervoete is deels klei en 'n rots wat deur bomenslike mag losgelaat word, vernietig die hegemoniese beeld (vgl onder andere Reinhard Kratz 2001:91-113). In *Les*

¹¹² *Art of film* [2013], geraadpleeg op 1 Augustus 2013, by <http://theartofilm.blogspot.com/2013/01/the-elephant-in-les-miserables.html>.

misérables word die oorwonne Napoleon en die futiele mag van die monargie uitgebeeld met die “stukkende” standbeeld.

Ook die “kerk” beleef ’n transformasie nadat die priester met ’n onverwagte gebaar van vergifnis teenoor Valjean optree en hy in ’n spiraal van deernis barmhartig jeens die ander *misérables* handel. Die katedraal aan die einde van die verhaal is wel nie dieselfde katedraal waar Valjean sy ommekeer beleef het nie, maar die ruimte word soortgelyk uitgebeeld as warm en verwelkomend. Die film eindig met wapperende vlae en ’n skare mense wat, ten spyte van die dood en tragedie in die film, ’n mens uit die teater laat uitstap met ’n gevoel van hoop.

6.4.2 Verhaalstof en karakterontleding

Jean Valjean (Hugh Jackman) is die hoofkarakter en protagonis in die film, *Les misérables*. Valjean word op parool vrygelaat nadat hy negentien jaar lank gevangenisstraf uitgedien het omdat hy brood vir sy sterwende susterskind gesteel het. As gevolg van sy geskiedenis wil niemand vir hom werk gee nie en word hy soos ’n uitgeworpene behandel. Die produksienotas¹¹³ van *Les misérables* som die persoon van Valjean soos volg op: “Two decades of hard labor have turned him into a man who hates the world, and most significantly, hates himself.” Daar kom egter ’n ommekeer in sy lewe wanneer die priester, Myriel, van die dorpie Digne aan hom genade bewys, selfs al het hy probeer om die kerk se silwer eetgerei te steel. Die priester gee dan vrywillig vir hom die silwer kandelare. Valjean skeur daarna sy paroolbrief op en begin sy lewe as ’n nuwe man.

In sy werk, *New creation in Paul's letters and thought*, siteer die Nuwe-Testamentikus Moyer Hubbard (2002:118) uit die Ou-Testamentikus Gerhard von Rad ([1957] 1965:213-214) se werk oor die “nuwe skepping”-motief in Deutero-Jesaja: “What is outlined is the picture of a new man, a man who is able to obey perfectly because of a miraculous change in his nature.” Hierdie

¹¹³ *Les misérables*, Production Notes 2012. *Les Misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by http://www.lesmiserablesfilm.com/assets/les_mis_production_notes.pdf, p 28.

opmerking oor die “nuwe mens in Christus” is asof die karakter van Jean Valjean in *Les misérables* beskryf word.

Inspekteur Javert (Russell Crowe) is die antagonis in die verhaal wat aanhou om na Valjean te soek nadat hy sy paroolvoorwaardes oortree het. Die verhouding tussen die protagonis en antagonis (inspekteur Javert) is sentraal in die film en uiters kompleks. Valjean vlug vir jare lank voor Javert, ’n toegewyde man wat die letter van die wet nakom en sy lewe daaraan wy om weer vir Valjean gevange te neem. Hy is self onbewus van sy tekortkominge en vooroordele teenoor die armes. Hy glo onwrikbaar in reg en geregtigheid sonder enige genade: “The character of Inspector Javert is used to show the great social divide and unfair treatment of the lower classes throughout the film. He is upperclass and unknowingly incredibly arrogant, spending almost all of the movie completely unaware that his one-sided views are unfair and that the poor are not inherently unholy.”¹¹⁴ Paulus se hartroerende beskrywing van die selfgeregtigheid en futiele ywer van sy gelowige volksgenote in Romeine 10:1-4 (vgl Veronica Koperski 2001:21), is weer eens as ‘t ware die implisiete dekor, sonder dat daar enigsins aanduiding is dat die film doelbewus hierdie beskrywing in gedagte gehad het.

Die film vervolg waar Valjean agt jaar later ’n nuwe begin gemaak het in Montreuil-sur-Mer as Monsieur Madeleine, ’n gerespekteerde burgermeester van die dorp en die eienaar van ’n fabriek. Een van sy werkers, Fantine (Anne Hathaway), is ’n jong vrou met ’n buite-egtelike kind vir wie sy al haar geld moet stuur om die mense te betaal by wie haar dogter woon. Fantine word uitgebeeld as broos en kwesbaar, maar tegelyk met ’n innerlike krag en trots wat selfs nie deur haar omstandighede afgebreek kon word nie. Die ander vroulike werkers van die fabriek is jaloers omdat Fantine volgens hulle afsydig en hoogmoedig is, en nadat hulle uitvind van haar buite-egtelike kind, verklik hulle haar by die fabrieksvoorman en word sy afgedank en op straat gegooi. Sy roep na Valjean, maar Inspekteur Javert het intussen by die fabriek opgedaag en daarom gee Valjean nie aandag aan haar nie. Dit

¹¹⁴ History through film 2013. Les Miserables, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by <http://historythroughlesmis.weebly.com/index.html>.

herroep die skreeu van die vrou in Matteus 15:22 dat Jesus haar moet help: “Ontferm U oor my, Here”, maar dat Jesus “haar niks geantwoord het nie” (Matt 15:23).

Wanneer Valjean iemand in die straat onder 'n wa uit red, begin die Inspekteur vermoed dat die burgermeester, Monsieur Madeleine, eintlik die man is waarna hy al die jare soek omdat hy dieselfde krag en deursettingsvermoë in sy optrede raaksien wat hy soveel jaar terug by die gevangene Valjean gesien het. Fantine het intussen nie 'n ander keuse nie as om alles wat sy besit, haarself inkluis, op straat te verkoop om haar dogter aan die lewe te hou. Nadat sy koud, sieklik en gestroop van haar menswaardigheid in 'n geveg met een van die “kliënte” betrokke raak, kom Inspekteur Javert om haar te arresteer, maar Valjean daag op, gryp in en neem haar na die hospitaal. Toe Valjean hoor dat hy onwetend toegelaat het dat Fantine by sy fabriek uitgegooi is, belowe hy aan haar dat hy haar dogter sal gaan haal.

Later kom vra Javert om verskoning dat hy die burgermeester, Madeleine, verdink het dat hy Valjean is en sê dat die werklike Valjean gevange geneem is. Valjean weet egter dat dit iemand is wat hulle met hom verwar en besluit om na die hof te gaan en te erken dat hy eintlik die man is waarna daar gesoek word. By die hof erken hy sy ware identiteit en gaan dan dadelik na die hospitaal waar Fantine op haar sterfbed lê. Daar belowe hy aan haar dat hy haar dogter, Cosette, soos sy eie sal grootmaak. Net na Fantine sterf, probeer Javert hom arresteer, maar hy vlug en gaan soek na Cosette om sy belofte aan haar ma na te kom. Cosette (Isabelle Allen) word uitgebeeld as 'n jong onskuldige dogtertjie wat mishandel word deur die genadelose swendelaars by wie sy loseer: Monsieur en Madame Thénardier. Hulle het ook 'n eie dogter, Éponine, wat deur haar ouers voorgetrek word. Die Thénardiërs is herbergiers van 'n bedenklieke motel waar hulle besoekers bestee en uitbuit. Valjean neem egter vir Cosette weg by die Thénardiërs en neem haar saam Parys toe. Inspekteur Javert is kort op hulle hakke en Valjean en Cosette vlug, maar vind gelukkig skuiling by 'n klooster. Weer eens is dit die ruimte van die “kerk” waar beskerming gevind word.

Psalm 26:8 wat die “huis van God” as ’n ware tuiste en as blyplek van God se heerlikheid vir die “lydende regverdige” (Stephen Ahearne-Kroll 2007:13-14) beskryf, kan deur ’n ingeligte leser as agtergrondruimte veronderstel word – weer eens sonder dat die draaiboekskrywer of filmmaker dit waarskynlik só bedoel het.

Die pelgrimstog van ’n “lydende regverdige” gaan altyd met antagonisme gepaard en wat in profane konteks gebeur dien as transparant vir verhoudings in sakrale konteks. In *Les misérables* kan Parys gesien word as die “transparant” vir Galilea en Judea (Jerusalem), weer eens sonder dat die film self so ’n eksplisiete verband lê. Met “transparant” word nie willekeurige “allegorie” of “tipologie” bedoel nie. In narratiewe sin beteken dit dat een plek die spieëlbeeld van ’n ander plek is. Wanneer ’n leser in literêre hermeneutiek ’n sekere ruimte in ’n teks lees, sien die leser ’n ander plek raak. Dieselfde geld vir visuele hermeneutiek. Die olifant in *Les misérables* word ’n geruïneerde fort. Parys word die kerk as ruimte waar mense leef, oorleef en randfigure word. In die Bybel is so ’n ruimte-narratiewe tegniek nie vreemd nie. In Babel word Rome raakgesien. In die teologiegeskiedenis het die Britse “nasionalistiese” skrywer, George Adam Smith (1808-1874) so ’n tegniek as nasionalistiese ideologie ingespan. In sy boek, *The historical geography of the Holy Land: Especially relation history Israel early church* (Smith [1894] [1910] 1966), sien Smith Palestina as “transparant” vir Israel. Van Aarde (2013:223) beskryf Smith se ideologie soos volg: “on his [Smith’s] travels in the ‘Holy Land’ ... [Smith] coming from an empire known for building roads ... became aware of role of the network of roads constructed by the Romans in the ‘Holy Land’.”

Sulke “politieke diskoerse” is gewoonlik nie onskuldig nie (kyk Halvor Moxnes 2012). In sy vroeëre werk, *Putting Jesus in his place: Radical vision of household and kingdom*, skryf Moxnes (2003) dat:

[A] focus on identity localised in place and combined with language and mythical history is used politically in many of the ugly forms of

present-day nationalism. Nationalistic groups tend to describe themselves as based on age-old traditions.

(Moxnes 2003:9)

Blanton, Crossley en Moxnes (2010) meen dat *Sache Jesu* as 'n aangeleentheid “beyond nationalism” waardeer moet word. Die stad Parys word in *Les misérables* die plek waar hierdie ideologie woed. Nege jaar later ná Valjean vir Cosette Parys toe geneem het om haar te beskerm, breek die onrus in Parys uit. Lamarque, die enigste lid van die regering wat simpatiek teenoor die armes staan, lê op sterwe. Hier ontmoet ons die interessante karakter van die straatkind, Gavroche, en die jong, entoesiastiese studente wat aan die hoof staan van die oproer, naamlik Marius en Enjolras. Éponine (die dogter van die Thénardiërs) is nou groot en is “toevallig” deel van hierdie groep. Sy is verlief op Marius, maar hy is nie daarvan bewus nie. Wanneer Valjean en die opgegroeide en pragtige Cosette (Amanda Seyfried) in die strate van Parys aangeval word (deur 'n bende wat deur die Thénardiërs gelei word) sien Marius vir Cosette en raak op haar verlief.

Weereens verskyn inspekteur Javert op die toneel om die vrede te herstel. Javert herinner aan die rol wat die Romeinse Ryk in die Nuwe-Testamentiese periode gespeel het as die sogenaamde bringer van “goeie tyding” met die valse “vrede van Rome”. Javert verteenwoordig die poging om die Napoleonitiese keiserlike hegemonie in stand te hou. Hierdie dinastie is bekend daarvoor om as 't ware die vervanging van die “heilige Romeinse keiserryk” (*Sacrum Imperium Romanum*), sedert Karel die Grote, koning van die Franke wat as “keiser van Rome” op Kersfees in die jaar 800 n C deur pous Leo III gekroon is (kyk Percy Pagden 2008:147), te wees. Met die einde van die “eerste Reich” met Napoleon se oorwinning van die Habsburgse dinastie op 6 Augustus 1806, het die “nuwe keiser” aan bewind gekom (hoewel vir 'n baie kort tyd tot met sy val met die Slag van Waterloo in 1815 [kyk Peter Claus Hartmann 2001]). Hierdie “keiser” het homself op arrogante wyse as die “laaste priester van geregtigheid” beskryf (Eric-Oliver Mader 2005:132). Wat Bybels-teologies hier op die dieptestruktuur van *Les misérables* afspeel, is die valsheid van die hegemonie van die *Pax Romana*

(“Vrede van Rome”) wat in die Jesus-periode en in die Nuwe-Testamentiese en vroeg-Christelike era die basis van magmisbruik, marginalisasie en eksklusivisme was (vgl Richard Horsley 2012:79-94). Cules Boshoff (2005) beskryf die kern “waarom die Romeinse keiser-families se beleid ten opsigte van ’n wêreldwye imperium gedraai het” soos volg:

Die *Pax Romana* is beskou as ’n gawe van die gode, ’n Ryk wat universeel en perfek in alle opsigte was (Rand 1943:78). Dit is beskou as die ideale Ryk wat die beginsels van ewigdurende geregtigheid, wet en orde, sekuriteit, voorspoed en vrede voorgehou het (Rand 1943:115). Die keisers, veral Augustus, is voorgestel as die eskatologiese “redder van die ganse mensdom” (Koester 1992) en die “vader en beskermer van alle nasies” (Wengst [1986] 1987:48). Die keisers was dus die persone wat die ideale van die *Pax Romana* kom vervul het (Rand 1943:58). Hierdie ideale was die daarstelling van vrede en sekuriteit, ’n goeie regstelsel, materiële welvaart en ’n doeltreffende regering. Die Romeinse samelewing was besonder klas-georiënteerd. Drie faktore het hoofsaaklik die klasverdeling bepaal:(1) rykdom (of die gebrek daaraan), (2) vryheid (of die gebrek daaraan), en (3) Romeinse burgerskap. Hierdie klas- verskille is in stand gehou deur wetgewing. Een groep kon byvoorbeeld aanspraak maak op sekere politieke en wetlike voorregte, terwyl ’n ander groep hiervan uitgesluit was (Shelton 1988:4). Die klasverdeling het bygedra tot die orde.

(Boshoff & Van Aarde 2005:1134-1135)

Die rol van Javert, Valjean en Cosette, teen die agtergrond van die Franse revolusie, word ’n kragtige publiek-teologiese intrige wat die interpreteerder deur middel van ’n filmhermeneutiese gebeure tot eksistensiële beslissings rondom mag, barmhartigheid en liefde bring. Javert herken nie vir Valjean voordat Valjean kans het om te ontsnap nie. Marius is op soek na Cosette en Éponine stem huiwerig in om hom te help om na haar te soek. As Cosette en Valjean vlug van Javert, gee sy ’n brief aan Éponine vir Marius, maar Éponine lewer nie die brief aan Marius af nie. Intussen is die studente besig om voor

te berei vir die opstand en by die begrafnis van Lamarque bereik die onrus 'n hoogtepunt. Javert probeer agter 'n dekmantel die studente se rebelliegroep te infiltrer, maar hy word ontbloot deur die straatkind, Gavroche, en word dan deur die studente gyselaar gehou. Tydens die opstand word Éponine noodlottig gewond, maar voor sy sterf oorhandig sy die brief van Cosette aan Marius. Marius stuur weer 'n brief aan Cosette, maar Valjean lees dit en op grond van Marius se liefdesverklaring besluit hy om vir Marius te gaan help. Hier bevry hy inspekteur Javert wat deur die studente gevange gehou is, al het Javert nooit aan hom genade bewys nie. 'n Bybelse motief vanuit die Ou Testament, wat in tussentestamentêre literatuur (Testamente van die Twaalf Patriarge) 'n rol speel, en in die Jesus-tradisie weerklank vind, word vir die ingeligte eksegeet 'n dekor vir die reddingdaad van 'n slaaf wat self verag en verwerp is, te wete Josef wat sy broers vergewe (kyk Gen 45; vgl Van Aarde 1998:315-333). In sy boek, *Joseph as an ethical model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, beskryf Hollander (1981) hierdie Bybelse motief soos volg:

[I]t is the patriarch Joseph above all who plays a pre-eminent role in the ethics of the Testaments. Not only in his farewell-discourse is Joseph put forward as a good example for his sons, but his brothers too refer to him on their deathbeds, exhorting their sons to be like Joseph. He was one who kept himself free from adultery, who never stopped loving his brothers, who was full of mercy, compassion and forgivingness, who humiliated himself. He was a righteous man tried by God and rewarded and exalted afterwards.

(Hollander 1981:65)

In *Les misérables* word Marius in die daaropvolgende geveg gewond en verloor sy bewussyn, maar Valjean dra hom na veiligheid deur die ondergrondse rioolstelsel van Parys. Hy word egter deur Javert agtervolg en gekonfronteer. Javert kan dit nie oor sy gewete kry om vir Valjean dood te maak nadat hy hom gered het nie, maar sy sin vir reg en geregtigheid veroorsaak dat hy van 'n brug afspring en sy eie lewe neem.

Marius herwin sy bewussyn by die huis van sy oupa en ontmoet later weer vir Cosette. Valjean verdwyn dan omdat hy nooit sy ware identiteit aan Cosette bekend gemaak wil hê nie en hy laat vir Marius belowe dat hy dit geheim sal hou. Eers later kom Marius tot die gevolgtrekking dat dit Valjean was wat hom gered het. Cosette en Marius haas hulle na die klooster waar Valjean hom bevind en is by hom wanneer hy sterf en die gees van Fantine en die priester wat sy lewe verander het, aan sy verskyn.

In hierdie toneel word die getransformeerde geloofsgemeenskap, die “sigbare” en die “onsigbare” kerk op ’n buitengewoon kragtige dramatiese wyse uitgebeeld. Kerk-wees, verteenwoordig deur die ruimte van die “klooster”, oorstyg hier tyd en ruimte deurdat verlede en toekoms in die hede realiseer. Kerk-wees se “onsigbaarheid” – verwysende na die “gees” van karakters wat reeds gesterf het, te wete Fantine en die priester – is ’n oproep van die evangeliese eis om liefde en deernis in die hede en in die toekoms weer-en-weer in daad om te sit. Die “onsigbare” kerk is dus nie die kerk van die volmaakte toekoms wanneer die eskatologiese einde ná die verbygaan van hierdie verganklike lewe in die dimensie van die-ná-die dood aanbreek nie. Dit is soos Karl Barth (1960) in sy afdeling “Das Sein der Gemeinde” in sy *Kirchliche Dogmatik* (IV/1, 726-809) en in sy “Die Zeit der Gemeinde” (IV/1, 810-825) op die wordende-kerk-in-liefde in die teenswoordige werklike lewe soos volg die verlede-toekoms-hede van die geloofsgemeenskap beskryf:

Die Gemeinde existiert zwischen seinem Kommen als der Auferstandene damals und diesem seinem letzten Kommen. Und so ist ihre Zeit diese Zwischenzeit. So kommt sie von seiner direkten Sichtbarkeit her und so geht sie ihr entgegen: indem er ihr unsichtbar auch gegenwärtig, als ihr lebendiges Haupt durch seinen Heiligen Geist in ihrer, seines Liebes, Mitte ist. Daß sie in dieser Zeit und also auf diesem Wege ist, macht ihre Schwäche und ihre Stärke aus. Wir retten zuerst von ihrer Stärke, dann von ihrer Schwachheit.

(Barth 1960:810)

Die geloofsgemeenskap maak op hierdie wyse die liefde-met-ons 'n werklikheid. In *Les misérables* word hierdie werklikheid uitgebeeld met die teenwoordigheid van die afgestorwe Fantine en die priester saam met die sterwende Valjean en die toekoms-lewende Cosette en Marius in die klooster. Die priester het aan die uitgeworpe Valjean liefde betoon en Valjean het aan die uitgeworpe Cosette liefde betoon en Fantine en Marius se liefde vorm 'n oop-einde in die plot waar kerk te midde van revolusie vorentoe moet gaan. Hierdie “hermeneutiese gebeure” van *Sein* wat voortgaan in *Dasein*, word sonder enige direkte aanduiding in *Les misérables* 'n publiek-teologiese spieëlbeeld van die Matteus-passie waar in hoofstuk 27:45-54 in 'n kragtige narratief vertel waar grafte by Jesus se dood oopgaan en “geeste” die lewendes besoek in antisipasie van Jesus se opstanding uit die dood. In sy kommentaar op die Matteus-passie skryf Ulrich Luz ([189] 2005) soos volg oor die “hermeneutiek van die visuele”:

Pictures play a large role in this commentary as an important part of the history of the reception of the passion. Since in our interpretations we translate them back into language and since the representations we include ... as “icons of the icons” can only inadequately reproduce the power of the pictures ... Pictures have their own power. They work on the viewers by means of their colors and their forms. They familiarize the viewers with the people they portray so that they are drawn to them or repulsed by them. By supporting and merging with the inner pictures that people have when they hear the story of the passion they strengthen their effect. Pictures are received with the eyes and with the heart and only afterward with the head. They express a holistic reception of biblical texts and again help to achieve such a reception. They move us and often speak directly to the viewers. Only a pictured, today contemporary ... Pictures make the past story of Jesus contemporary with the viewers ... Pictures, so to speak, stop time by enclosing it in space and making it stand still, Passion pictures that are divorced from the total religious context in which they once belonged – that is, from the biblical text, from worship, from prayer, from their importance for personal faith – lose an essential portion

of their own effective power and threaten to become merely aesthetic objects. On the other hand, today we must gratefully acknowledge that in a secular society in which church, Bible, and worship have suffered a major loss of relevance the story of the passion and other fundamental biblical materials are still present at least in the museum”.

(Luz [1989] 2005:327-328)

Die krag van die *Sache Jesu* is gelukkig vandag in die postsekulêre, postteïstiese, postmoderne samelewing sigbaar in die publieke teologie van die film – ’n film soos *Les misérables*.

Die film eindig waar duisende mense deelneem aan die rebellie in Parys en ’n nuwe republiek gebore word. Onder die skare is die geeste van al die studente wat in die gevegte oorlede is sigbaar waar hulle triomfantlike vlae laat wapper en almal saam van hulle oorwinning sing.

6.4.3 Verteller

In die film is die kamera soos ’n alomteenwoordige verteller wat van buite af in die lewens van die karakters inkyk en daarby bewus is van elke karakter se innerlike gevoelens en worsteling. Die karakters in die verhaal vertel self in hulle liederes iets van hulle eie lewe, maar is nie altyd bewus van die ander karakters se agtergrond nie. Die kyker het dus ’n breër perspektief waar alles as geheel beskou kan word en verbande raakgesien kan word waarvan die betrokke karakters nie bewus is nie. Die kamera, wat soos ’n alomteenwoordige verteller funksioneer, word in hierdie film op ’n interessante wyse ingespan. Omdat hierdie film op ’n verhoogmusiekblyspel gebaseer is, bestaan ’n groot gedeelte van die verhaal uit dramatiese solosang deur karakters. Dit is iets wat ’n probleem kon skep vir die film, maar die regisseur het die problematiek op ’n ander manier oorkom:

To combat the problem of converting this to stage, Hooper used a recurring visual motif of long camera shots without breaking zoomed in close on and looking directly into characters faces. This

makes their pain and emotion more direct for the audience and makes the character's plights more personal.¹¹⁵

Die vertellersperspektief van die kamera maak dus die oorspronklike verhoogstuk meer persoonlik en intiem. Emosies hoef nie net in die sang “gehoor” te word nie, maar kan ook op die gesigte van die akteurs in ’n naby-kameraskoot gesien word. Die alomteenwoordige vertellerperspektief stem verder ooreen met die perspektief in *As it is in heaven* en daarom gaan dieselfde gevolgtrekkings wat voorheen gemaak is, nie weer hier herhaal word nie.

6.4.4 Tema

Die eerste en sterkste temas wat in die film na vore kom, is die temas van liefde en deernis as die kosbaarste geskenk wat een persoon aan ’n ander kan gee:

Valjean's transformation from a hate-filled and hardened criminal into a well-respected philanthropist epitomizes Hugo's emphasis on love, for it is only by learning to love others that Valjean is able to improve himself.... Valjean's love for others—in particular, for Cosette—is what keeps him going in desperate times.¹¹⁶

Wanneer liefde en deernis uitgedeel word, kom dit dikwels op onverwagte wyse na jou toe terug, soos toe die man wat Valjean onder die wa uit red dieselfde man is wat jare later aan hom skuiling gee in ’n klooster. Valjean se woorde: “To love another person is to see the face of God” (*Les misérables* 2012), som eintlik die tema van liefde in die film op. Liefde onder alle omstandighede word ook sterk beklemtoon. As voorbeeld kan ’n mens Fantine se liefde vir haar dogter neem: “...a mother whose love for her child is so limitless that it leads her incredibly selfless acts on her behalf. This powerful love we see for her daughter is consistently paired with glimpses of

¹¹⁵ History through film 2013. Les miserables, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by <http://historythroughlesmis.weebly.com/index.html>.

¹¹⁶ SparkNotes Editors 2002. SparkNote on Les misérables, geraadpleeg op 1 Augustus 2013, by <http://www.sparknotes.com/lit/lesmis/>.

the horrific suffering she endures to protect her daughter when she becomes a prostitute for money.¹¹⁷

Die webwerf *History through film*¹¹⁸ voeg nog 'n paar temas by: verlossing en vergewing, armoede, onderdrukking en lyding. Verlossing en vergifnis word veral beklemtoon in die verhouding tussen die protagonis en die antagonis. Valjean, wat geen verlossing verwag nie, ontvang genade by die priester en so begin hy self ook leer om genade te bewys en te vergewe, selfs aan sy vyand, Javert vind egter nie verlossing nie:

Despite having a central theme of redemption, *Les Misérables* does not view said theme as an absolute option for everyone, like many a redemption story would. The movie portrays Valjean as redeemable, regardless of his mistakes, while it shows Javert as beyond saving, despite his somewhat good intentions.¹¹⁹

Die produksienotas van die film¹²⁰ identifiseer soortgelyke temas: “Set against the backdrop of 19th-century France, *Les Misérables* tells an enthralling story of broken dreams and unrequited love, passion, sacrifice and redemption—a timeless testament to the endurance of the human spirit.” SparkNotes (2002)¹²¹ identifiseer ook kritiek teenoor die samelewing in die film, spesifiek op grond van klasseverskille en dat onskuldige mense deur die samelewing in bedelaars en kriminele verander word. Daar is veral drie sisteme wat skerp gekritiseer word: “education, criminal justice, and the treatment of women” (SparkNotes 2002). Die boodskap word gepersonifiseer in die karakter van Fantine as simbool van die goeie maar verarmde vroue wat in 'n wrede samelewing tot desperaatheid en uiteindelik hul eie dood

¹¹⁷ History through film 2013. *Les miserables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by <http://historythroughlesmis.weebly.com/index.html>.

¹¹⁸ History through film 2013. *Les miserables*, geraadpleeg op 4 Augustus 2013 by <http://historythroughlesmis.weebly.com/index.html>.

¹¹⁹ History through film 2013. *Les miserables*, geraadpleeg op 2 Augustus 2013 by <http://historythroughlesmis.weebly.com/index.html>.

¹²⁰ Production notes 2012. *Les misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by http://www.lesmiserablesfilm.com/assets/les_mis_production_notes.pdf, p 19.

¹²¹ SparkNotes Editors 2002. SparkNote on *Les misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013, by <http://www.sparknotes.com/lit/lesmis/>.

gedwing word. Die sosiale ongelykheid word duidelik uitgebeeld in die kontras tussen die vuil, armoedige skare in die stegies van die stad en die arrogante polisie en aristokrasie. Hierdie tema word weer eens in die persoon van Fantine beklemtoon. Nadat sy onbillik afgedank word, honger ly en uiteindelik haarself as prostituut moet verkoop om haar dogter te red, betoon die ryker klasse en polisie geen genade nie.

Hierdie film spreek ook hedendaagse probleme aan in die kled van Frankryk in die negentiende eeu en is nie bang om geweld en wreedheid kaalvuis uit te beeld nie. *Les misérables* is brutaal eerlik wanneer dit kom by die harde werklikheid, en veral aangaande die menslike natuur. Dit weerklink ook in die titel van die film en eggo die moedeloosheid en magteloosheid van die karakters in die film. Die emosie van die karakters en die gebruik van die vervalle ruimtes en kleredrag is 'n eerlike uitbeelding van wat gebeur as mense totaal deur 'n regering en hulle vriende in die steek gelaat word. Die film probeer nie doelbewus 'n pessimistiese uitkyk op die lewe gee nie, maar wil 'n ware beeld projekteer wat soms skokkend kan wees vir mense wat in 'n gemaksone is. Hierdie eerlikheid dra egter daartoe by dat hierdie film 'n mens lank sal bybly.

Dit is volgens my redes waarom die film genomineer is vir 'n wye verskeidenheid van internasionale pryse en ook 'n hele paar daarvan gewen het, insluitend: die Golden Globe Prys vir die beste film, beste akteur in 'n hoofrol (Hugh Jackman) en beste aktrise in 'n ondersteunende rol (Anne Hathaway); asook 'n Oscar vir klankvermenging, grimering en stilering en beste aktrise in 'n ondersteunende rol Hierdie film het naas *Mamma Mia* die beste by die teaters gedoen van enige musiekblyspelfilm in die geskiedenis van die silwerdoek.

Die bogenoemde temas sal in die toepassingsafdeling van die studie in meer detail bespreek word omdat dit nou aansluit by die Christusnarratief.

6.4.5 Die Christusnarratief

6.4.5.1 Genre en vertellersperspektief

Les misérables, is soos vroeër genoem, 'n Britse musiekblyspelfilm en kan geklassifiseer word as 'n historiese drama. Anders as *As it is in heaven* wat net tematies oor musiek gehandel het, word hierdie film se dialoog byna uitsluitlik gesing. Dit beperk in 'n sekere sin die kommunikasie, maar bring ook 'n ander dimensie in die film na vore. Kenneth Turan¹²² van die *Los Angeles Times* het die volgende oor die film te sê gehad: "You can walk into the theater as an agnostic, but you may just leave singing with the choir."

Die emosie wat deur die sang oorgedra word, gryp 'n mens aan die hart. Veral die lied wat Anne Hathaway as Fantine sing, "I dreamed a dream", is so intens en emosioneel dat 'n mens nie anders kan as om die pyn in jou eie hart te voel nie. Boatwright¹²³ som Hathaway se optrede soos volg op: "As the song ended, everyone in attendance applauded as if they were attending live theater The empathy in the movie theater was palpable. Her song delivery is the most powerful screen moment from this year and I would have to struggle to remember a finer performance from an actress." Die genre van sang as kragtige emosionele kanaal word weer baie suksesvol gebruik, soos om die hoogte en laagtepunte in die lewensverhale van die karakters te toon.

Dit kan ook vergelyk word met die oudste Christelike lied wat ons vandag ken, soos ons dit vind in Filippense 2:5-11. Hier word die "lewe van Christus" en die "lewe van die Christus-volgelinge" net baie meer bondig opgesom. Dit is 'n lewe in die voetspore van Christus op grond van die woorde in Filippense 2:5, naamlik 'n "gesindheid wat dieselfde is as dié van Christus Jesus". Hierdie navolgenskap word voorgestel as 'n beweging vanaf verhoging na absolute vernedering en magteloosheid en dan weer die verhoging aan die einde van die lied. Hierdie *Sache Jesu* vertel 'n soortgelyke verhaal van liefde, opoffering, vernedering, maar ook versoening en verhoging, soos ons dit in die ontknoping van die plot van die narratief in *Les misérables* kry.

¹²² Turan, K 24 Desember 2012. "Review:Vive 'Les Miserables' in all its over-the-top glory". Los Angeles Times, geraadpleeg op 2 Augustus 2013 by <http://articles.latimes.com/2012/dec/24/entertainment/la-et-mn-les-miserables-20121225>.

¹²³ Boatwright, F. 'MOVIES:'Les Mis' is year's 'most gut-wrenching, yet profound film'. Baptist Press, geraadpleeg op 8 Augustus 2013 by <http://bpnews.net/BPFirstPerson.asp?ID=39402>.

Rosell Nebrada (201:240), verwys in sy boek *Christ identity*, na die Jesus-parallel in die Christus-lied van Filippense 2 as “Christ-like life” en as ’n “cruciform life”. Holloway¹²⁴ beskryf die genre van die musiekblyspel as kommunikasie-strategie in *Les misérables* as ’n kragtige en effektiewe tegniek: “The expression of the show’s heart through song is a powerful tool which has resonated with audiences for more than twenty-five years.”

6.4.5.2 Konteks en agtergrond

Uit die voorafgaande bespreking het dit duidelike geword dat die agtergrond van die Jesus-narratief en dié van die film merkwaardig ooreenstem. In die eerste plek kan ’n mens die klasseverskille tussen die gepeupel en die elite noem. Net soos in die Bybelse tyd, sien ons dat die gaping tussen ryk en arm in hierdie tydperk van Frankryk se geskiedenis al hoe groter word. Daar bestaan nie werklik ’n middelklas nie en die etikettering van die armes as sleg, vuil en veragtelik herinner sterk aan die rein-onrein klasseverskille wat in die Joodse tradisie bestaan het (kyk Stegemann & Stegemann 1995:70-76). Die resultaat van die gepeupel se opstand in die strate van Parys is soortgelyk aan die Judese opstande in die tyd van die Romeinse oorheersing waar Jode hulle begin verset het teen onderdrukking (kyk Crossan 1991:168-224). Die totale verwoesting van die tempel in 70 n C stem ooreen met die mislukte opstande in die strate van Parys in *Les misérables*. Alles waarop hulle gehoop het, word verwoes, en in plaas daarvan dat die opstande ’n positiewe gevolg het, veroorsaak dit net meer dood en pyn en hartseer.

6.4.5.3 Karakters

Die karakters van Jean Valjean en Inspekteur Javert is die personifisering van ’n eeue lange worsteling van die geloof tussen gehoorsaamheid aan die wet en genade. Boatwright¹²⁵ som dit soos volg op:

¹²⁴ Holloway, D 13 Desember 2012. 5 Things you should know about Les Miz in Crosswalk.com, geraadpleeg op 8 Augustus 2013 by <http://www.crosswalk.com/culture/features/5-things-you-should-know-about-i-les-miz-i.html>

¹²⁵ Boatwright, F. ‘MOVIES:’Les Mis’ is year’s ‘most gut-wrenching, yet profound film’. Baptist Press, geraadpleeg op 8 Augustus 2013 by <http://bpnews.net/BPFirstPerson.asp?ID=39402>.

Les Misérables is a parable that clearly conveys the difference between the Bible's Old Testament, where man is dependent upon the laws of God in order to find deliverance, and the New Testament's revelation of God's sacrifice that paid our sin debt. This message is successfully and most passionately brought to this screen production.

Russel Crowe se karakter, Javert, word nie uitgebeeld as inherent sleg nie, maar as 'n eerbare man. Hy verstaan egter nie vergifnis en genade nie en duld nie swakheid by ander nie, maar ook nie by homself nie. Dit is een van die redes waarom hy aan die einde van die film sy eie lewe neem – hy glo dat dit swakheid van sy kant af was wat gemaak het dat hy vir Valjean vrygelaat het en voel dat hy nie sy plig nagekom het nie. Soos ons sal uitwys, is hier raakpunte met óf die Bybelse karakter Petrus óf Judas. John Piper¹²⁶ noem die kontras tussen Valjean en Javert die twee maniere waarop 'n mens op genade kan reageer: “One man is broken and lives, and one man is hardened and dies.”

Jean Valjean (Hugh Jackman) word ook aanvanklik uitgebeeld as 'n harde man vol woede wat nie genade ken nie, omdat niemand nog ooit aan hom genade bewys het nie. Wanneer iemand egter aan hom genade bewys, gryp hy dit aan en dit verander sy lewe. 'n Mens hoor dit in die woorde wat hy in die klooster sing toe nadat die priester hom nie aan die polisie uitlewer soos hy gedink het nie:

*Take an eye for an eye!
Turn your heart into stone!
This is all I have lived for!
This is all I have known!
One word from him [the Bishop] and I'd be back
Beneath the lash, upon the rack.
Instead he offers me my freedom!
I feel my shame inside me like a knife.*

¹²⁶ Piper, J 2012. The power of "Les miserables", in Churchleaders.com, geraadpleeg op 8 Augustus 2013 by <http://www.churchleaders.com/pastors/pastor-blogs/164730-the-power-of-les-miserables.html>.

*He told me that I have a soul ...
How does he know?
What spirit comes to move my life?
Is there another way to go?
I am reaching, but I fall
And the night is closing in ...
As I stare into the void—
To the whirlpool of my sin.¹²⁷*

Soos die profeet Esegïel (36:27) dramaties 'n "hartoorplanting" in die lewe van Israel beskryf deur die vervanging van 'n "kliphart" met 'n "mense-hart", omdat God se Gees in die liggaam inkom, vind 'n "nuwe skepping" in beide Israel en in die lewe van die gevangene Valjean plaas: "The spirit of God permeates each individual member of the people of God so as to carry out an inward transformation through which the regenerative power of God's purity and holiness lays hold of the most intimate part of man's nature and assimilates it to the nature of God" (Walther Eichrodt [1965/66] 1970:500). Valjean sien sy eie gebrokenheid en sonde raak. Die genade wat die priester aan hom bewys, transformeer sy lewe, sodat hy ook in 'n man van genade verander. Hy is selfs uiteindelik genadig teenoor die einste man wat hom sy lewe lank genadeloos agtervolg. Hierdie genade is egter, in plaas van bevrydend vir Javert, vir hom die grootste krisis in sy lewe. Hy kies om anders as Valjean daarop te reageer. Dit kom ook na vore in sy lied:

*Who is this man?
What sort of devil is he?
To have caught me in a trap
And choose to let me go free?
It was his hour at last
To put a seal on my fate
Wipe out the past
And wash me clean off the slate!
All it would take
Was a flick of his knife*

¹²⁷ *Les misérables*, 2013, DVD, Universal Pictures.

*Vengeance was his
And he gave me back my life!
Damned if I live in the debt of a thief!
Damned if I yield at the end of the chase!
I am the law and the law is not mocked!
I'll spit his pity right back in his face!
There is nothing on earth that we share!
It is either Valjean or Javert!
How can I allow this man
To hold dominion over me?
This desperate man that I have hunted ...
He gave me my life! He gave me freedom!
I should have perished by his hand
It was his right ...
It was my right to die as well ...
Instead I live ... But live in hell!
And my thoughts fly apart
Can this man be believed?
Shall his sins be forgiven?
Shall his crimes be reprieved?
And must I now begin to doubt
Who never doubted all those years?
My heart is stone and still it trembles ...
The world I have known is lost in shadow
Is he from heaven or from hell?
And does he know
That granting me my life today
This man has killed me even so?¹²⁸*

In die Nuwe Testament reageer mense ook verskillende op genade. Dink maar aan die verskil tussen die optrede van Petrus en Judas. Petrus verloën en verraai vir Jesus, maar word nie deur die opgestane Here veroordeel nie (vgl Luk 22:54-62; Mark 14:66-68; Matt 26:69-70; Joh 18:15-27). Hy erken sy skuld en aanvaar God se genade en later word hy selfs die leier van die kerk (vgl Matt 16:13-20; Joh 21:15-19) (vgl onder andere Joseph Verheyden

¹²⁸ *Les misérables*, 2013, DVD, Universal Pictures.

2011:263-312). Judas daarteenoor verrai ook vir Jesus, maar omdat hy nie Christus se absolute vergifnis en genade aanvaar en verstaan het nie, veroordeel hy homself en sterf (vgl Hand 1:15-20 waar Judas vooroor geval en gesterf het; Matt 27:3-10 waar Judas volgens oorlewing homself opgehang het). Skuldgevoelens kan 'n mens of verder van God af dryf, of nader aan God bring (vgl onder andere Tobias Nicklas 2013:127-156). Valjean, soos Petrus, het nader aan God gekom, terwyl Javert, soos Judas, van God verwyder is deur sy skuldgevoelens.

6.4.5.4 Storielyn en plot

In hierdie afdeling gaan ek net 'n paar tonele uitlig wat, na myns insiens, verband hou met die Christusnarratief.

Die aanvangstoneel van die film is 'n uitbeelding van die kontras tussen arm en ryk, gepeupel en elite, swak en sterk, vuil en skoon. Duisende gevangenes is besig om 'n skip die dokke in te trek terwyl veral een man (Javert) uit die hoogte toesien dat niemand lyf wegsteek nie. Geboei en vuil stap die gevangenes daarna in 'n ry verby die tronkbewaarders in hulle netjiese blou uniforms. Javert beveel dan vir Valjean om die mas met die Franse vlag wat van die skip afgebreek het, op te tel. Dit blyk 'n onmoontlike taak te wees, maar met byna bo-menslike krag tel Valjean die mas op en gooi dit voor die voete van Javert neer. Dit was vir oulaas 'n poging van Javert om Valjean te verneder voordat hy op parool vrygelaat word.

Toe ek die film gekyk het, het ek dadelik 'n parallel getrek met die kruistog van Jesus. Hierdie kruisweg – 'n *hematidrosis* (Micahel Russo 2013:50) – het reeds by Nasaret, die “nothing town” (Russo, *The via dolorosa*, p. 79) begin. Op die kruistog moes Hy geboei, geslaan en verneder, sy kruis tot op Golgota dra.

Die vraag is of die geweld in die kinematografie van Mel Gibson se film *The passion of the Christ* werklik funksioneel was, kry 'n spesifieke dimensie in die vraag van die filmresesent Mark Stanger wat Gibson se geweldstonele op die *via dolorosa* as alledaags in die destydse kontemporêre kultuur soos volg in

die tydskrif *The Witness Magazine*, 'n "independent, provocative, intelligent, feminist voice of Christian social conscience", beskryf:

Besides ignoring the historicity of the fact that crucifixion bordered on routine and Jesus was one among so many, is the torment and suffering of other humans really outshone by the ugly death Jesus endured; or, conversely, must we minimize our own share of and complicity in human suffering by exaggerating the sufferings of Jesus of Nazareth?

(Mark Stanger 2004)¹²⁹

Die vraag na die universaliteit van lyding in die *via dolorosa* is egter hoegenaamd nie 'n kwessie rakende historisiteit al dan nie. Hierdie "kruisweg" met "stasies van geweld" is 'n skepping van Ricoldus van Monte Groce (kyk W J van der Merwe 1957:202). In *Les misérables* word die "kruisweg" ook 'n universele aangeleentheid en word die "geweld" tot 'n hoogtepunt in die "battle cry" in die lied "Do you hear the people sing?" gevoer (vgl Julia Gossard 2013:p. 3 van 4).¹³⁰

In kontras met die Christusnarratief, kinematografies gesien, eindig die verhaal nie by Valjean se "kruistog" nie, maar is dit eintlik die begin van sy ontdekkingsreis op soek na vergifnis en bevryding. Alhoewel hy op parool vrygelaat is, sien ons in die volgende paar tonele hoe hy steeds 'n gevangene van sy verlede bly. Waar hy ook al reis, verwerp en vermy mense hom as gevolg van die etiket van "misdadiger" wat hy spreekwoordelik om sy nek dra. Etikettering was alombekend in die Christusnarratief en het tot grootskaalse uitsluiting en verwerping van mense gelei. Dink maar aan etikette soos: tollenaar, melaatse, besetene, blinde, prostituut, onreine, nie-Jood, name wat gereeld in Jesus se tyd om mense se nekke gehang is en bepaal het hoe hulle in die samelewing behandel is. Jesus self is geëtiketteer as tollenaar en

¹²⁹ Stanger, M 2004. Walking the *Via Dolorosa* with Mel Gibson, in *The Witness Magazine*, 19 March 2004, geraadpleeg op 19 Februarie 2014, by www.thewitness.org/agw/stanger021104.html

wynsuiper, 'n seun van 'n timmerman, 'n Nasarener, 'n handlanger van die Bose (kyk boek van Bruce Malina en Jerome Neyrey [1988], *Calling Jesus names*).

Die verrassende toneel wat afspeel in die klooster, bring 'n wending in die verhaal. Valjean, wat na vele verwerping moedeloos, koud en honger in die sneeu lê, word teen alle verwagting in, in die klooster verwelkom deur die priester. Hier word hy kos en slaapplek gegee, maar eers lyk dit asof hierdie barmhartigheidsbetoning hom nie raak nie. Terwyl hy op die bed in die klooster lê, sien hy waar die silwerware wat tydens die ete gebruik is, gebêre word. Alhoewel hy half skuldig kyk na Christus se gesig wat teen die dak gevef is, keer dit hom nie om, wanneer almal slaap, die silwerware te steel en daarmee te vlug nie. Hy word egter vinnig deur die polisie gevang en teruggesleep na die klooster toe. Hier sien Valjean 'n ander sy van die mensdom waarvan hy al in sy jare van gevangenisskap vergeet het. Die priester jok vir die polisie om Valjean te beskerm en sê dat hy die silwerware aan hom gegee het en dat Valjean vergeet het om die kandelare ook te vat omdat hy so vroeg die oggend uit die klooster weg is. Valjean verdien nie genade nie, maar hy ontvang dit sonder voorbehoud, en dit verander sy lewe sodat hy ook begin genade betoon.

Dit is waarnatoe ek meen die Christusnarratief ons op grond van die *Sache Jesu* ook moet beweeg. Jesus word onskuldig aan 'n kruis gehang sodat ons uit genade vrygespreek kan word, maar dit mag nie hier ophou nie (vgl J A (Bobby) Loubser 2007:109). Christus se genade moet ons noodwendig in beweging bring om ook ander skuldiges soos ons vry te spreek en aan hulle genade te betoon. Valjean het egter nog 'n ver pad om te gaan op sy reis van genade. Ek glo dat die hele verhaal uiteindelik daarvoor gaan om ook genade en vergewing vir jousef te ontdek – iets wat hy eers baie later in die verhaal vind. Sy worsteling voor die Christusbeeld is aangrypend: jy sien duidelik die stryd tussen liefde en haat, oordeel en genade en sy voortdurende fisiese wegbeweeg en naderbeweeg voor die beeld in die klooster getuig van 'n innerlike stryd. Na hierdie worstelstryd met sy eie sondigheid skeur hy sy paroolbrief op om sy lewe nuut te begin, maar tog sien ons gou dat hy nie sy

verlede kon opskeur nie. Dit haal hom elke keer in, selfs na jare wat hy gedink het hy is vry.

Agt jaar later kom Javert by die fabriek aan wat Valjean nou besit, en 'n mens kan die angstigheid op Valjean se gesig sien en hoedat al die ou skuldgevoelens en herinneringe na hom toe terugkom. Tog is Javert nie aanvanklik daar om hom te arresteer nie en herken hom eers later, maar Valjean se angs maak dat hy onwetend toelaat dat Fantine onregverdig afgedank word. 'n Mens kan in Fantine se prysgawe van haarself ter wille van haar dogter 'n verdere parallel met die Christusnarratief trek. Sy gee alles prys om haar kind te red, maar dit veroorsaak dat sy saam met die ander prostitute verag en verguis word. Sy verdra alles om te betaal vir haar kind se lewe en versorging. In sy werk, "Vulnerable children, divine passion, and human obligation", skryf die Bybelwetenskaplike, Walter Brueggemann (2008:419): "The urgent issue before contemporary society concerns the connection between *our* children, to whom our devotion is limitless, and *the others*, who are at the edge of our passion" (beklemtoning oorspronklik). Christus se kruisdood, wat bekend gestaan het as 'n vervloekte manier van teregstelling (Gal 3:13 – vgl Thomas Schreiner 1984), is die uiterste vorm van vernedering en verguising, maar hy verdra dit om te betaal vir die lewe van mense.

Valjean loop later en aalmoese uitdeel in die agterstrate van Parys en toevalling loop hy vir Fantine daar raak waar sy sieklik as prostituut haarself moet verkoop. Hier sien ons weer hoe ingrypend die gebeure jare gelede by die klooster sy lewe verander het as hy vir Fantine intree, nadat sy in 'n konfrontasie met 'n man betrokke raak. Sy optrede word skerp gekontrasteer met die optrede van Javert wat genadeloos vir Fantine wil opsluit en op grond van die woorde van die ryk man glo dat sy die skuldige party is. In hierdie toneel kom ons egter agter dat Valjean nog 'n lang pad het om te loop om homself te vergewe. Hy hoor by Fantine dat sy uit die fabriek gegooi is omdat hy nie aan haar aandag wou gee nie. Fantine twyfel dan in die genade van God as sy sê: "My daughter's close to dying. If there's a God above - He'd let me die instead." Valjean tree egter in genade op namens God: "In His name

my task has just begun. I will take her to the hospital” (*Les misérables* 2013). Alhoewel dit nie werklik sy skuld was dat Fantine afgedank is nie, neem hy die las op hom om haar dogter te versorg omdat hy skuldig voel daaroor. Hy belowe daar en dan om haar kind te help en neem haar na die hospitaal.

Dis asof Valjean, al probeer hy hoe hard om van sy verlede ontslae te raak, elke keer weer daarmee gekonfronteer word. Hy moet telkens kies tussen sy eie belange, of om ten koste van homself die regte ding te doen. Dit is weer eens die geval as iemand verkeerdelik in sy plek as Valjean gevange geneem word en Javert kom om verskoning te vra dat hy hom verdink het. Nou moet hy besluit: gaan hy toelaat dat ’n onskuldige man in sy plek veroordeel word, of gaan hy erken dat hy eintlik die Valjean is waarna Javert al die jare opsoek is? Hierdie keuse tussen jou eie belange en dié van ander is ook kenmerkend van die appèl wat Jesus en die Jesus-saak op sy volgelinge plaas. Dink maar aan uitsprake van Jesus soos in Johannes 13 (NAV): “¹⁴As Ek, wat julle Here en julle Leermeester is, dan julle voete gewas het, behoort julle ook mekaar se voete te was. ¹⁵Ek het vir julle ’n voorbeeld gestel, en soos Ek vir julle gedoen het, moet julle ook doen. ¹⁶Dit verseker Ek julle: ’n Slaaf is nie belangriker as sy eienaar nie, en ’n gesant ook nie belangriker as die een wat hom gestuur het nie.” Hierdie Jesus-logion in die Johannes-evangelie (13:16) is deur Charles Dodd (1963:349) beskryf as een van daardie *intantiae praerogativae*, dit wil se ’n “common tradition” (Van Belle & Godecharle 2013:91). Dit kan as ’n algemene wysheid beskryf word wat konteksloos ’n retoriese krag behou, soos dit inderdaad die geval is in *Les misérables*. Dan is daar ook die vermaning van Paulus in Filippense 2 (NAV):

“³Moet niks uit selfsug of eersug doen nie, maar in nederigheid moet die een die ander hoër ag as homself. ⁴Julle moenie net elkeen aan sy eie belange dink nie, maar ook aan dié van ander.”

Wat laasgenoemde teks betref, is die eksegetiese vraag nie net of ons inderdaad met slawerny-metaforiek te doen het nie, maar ook of hierdie Filippense-verwysing ’n toespeling op die lydende kneg-figuur van die Ou Testament is, of nie (vgl Ben Witherington 2011:131, 167). Die “regverdiging”

van hierdie “lydende profete” het eweneens ’n algemene Bybelse tema geword en die indirekte en direkte verband met die Christusnarratief is in eksegeese en teologie dikwels uitgewys (vgl Clinton Arnold 1992:133).

Wanneer Valjean in sy angs voor die silwer kandelare en kruis wat die priester jare gelede aan hom gegee het, kniel, beseft hy dat hy nie anders kan as om te gaan erken dat hy eintlik Gevangene nommer 24601 is nie. Hy het probeer om sy verlede weg te steek, maar dit het hom weer ingehaal. Hy storm by die hof in, erken dit en haas hom dan na die hospitaal waar Fantine op haar sterfbed lê. Nadat sy gesterf het en Valjean aan haar belowe het om na haar dogter om te sien, kom Javert om hom gevange te neem. Alhoewel hy vir Javert om genade smee om hom net drie dae te gee om Cosette te gaan haal, is Javert genadeloos en sê hy: “Men like you can never change” (*Les misérables* 2013). Dis waar Jesus anders is: Hy glo dat mense kan verander; Hy gee die moontlikheid van verandering. Sy opdrag na sy genesings en vermanings, na sy wonderwerke is elke keer min of meer dieselfde: “Gaan, en moenie meer sondig nie.” Hy gee aan mense die potensiaal om nuwe mense te word. Daarom is daar altyd kans op vergifnis en genade, selfs vir die moordenaar aan die kruis.

In 2 Korintiërs 5:17 kom dieselfde gedagte na vore (NAV): “¹⁷Iemand wat aan Christus behoort, is ’n nuwe mens. Die oue is verby, die nuwe het gekom.” Hierdie Pauliniese motief hoef nie net eskatologies geïnterpreteer te word nie, maar wel as verwysende na die transformasie van ’n individu (vgl Brenda Colijn 2010:114), soos dit wel die geval met die karakteruitbeelding in *Les misérables* is. Die Nuwe-Testamentikus Frank Matera (1996:207-228) is van oortuiging dat ’n soortgelyke etiese motief in die Deutero-Pauliniese geskrifte as Pauliniese nalatenskap aanwesig is. So byvoorbeeld vind ons in Kolossense 3 die imperatief om as nuwe mens te leef (NAV): “Julle het met die ou, sondige mens en sy gewoontes gebreek¹⁰ en leef nou die lewe van die nuwe mens, wat al hoe meer vernuwe word na die beeld van sy Skepper en tot die volle kennis van God.”

Dit is juis wat Valjean probeer doen as hy ontsnap van Javert om vir Cosette te gaan haal. Ons sien hoe hy die potensiaal ontdek om 'n nuwe mens te word. Wanneer hy haar in 'n koets van die skelm Thénardiërs wegneem en Cosette op sy skoot aan die slaap raak, ontdek hy iets in homself wat hy die gedink het bestaan meer nie: “How was I to know that so much love was held inside me?” (*Les misèreables* 2013).

Sy liefde vir Cosette vrywaar hulle egter nie van beproewing nie. In die volgende toneel agtervolg Javert hulle weer in die strate van Parys en moet hulle vlug vir hulle lewe. Dis asof die verhaal die hele tyd terugkeer na Valjean se verlede, as hy en Cosette toevallig op 'n klooster afkom en daar die man vind wat hy 'n tyd gelede onder 'n wa uit gered het. Weer vind Valjean skuiling en geborgenheid in 'n plek van aanbidding, net soos soveel jare gelede. Sy verlede haal hom telkens in, maar hierdie keer ook op 'n goeie manier – die man aan wie hy genade bewys het, erken hom en toon weer aan hom genade deur hulle toe te laat om in die klooster weg te kruip. Godsdien en geloof, geregtigheid en genade word voortdurend in die film teenoor mekaar afgespeel, want net in die volgende toneel sien ons dat Javert ook voor 'n kruis aanbid. Hy beoefen godsdien, maar net daarna maak hy 'n belofte voor God dat hy nooit sal ophou om Valjean te soek nie en dat hy sal sorg dat hy val soos Lucifer geval het. Dis egter interessant om te sien hoe die film uitbeeld dat Javert eindelijk die een is wat letterlik op die rand van die afgrond staan. Hierdie toneel speel hom af bo-op die dak van die polisie se hoofkwartiere waar Javert heen en weer op die rand van die gebou stap terwyl hy nadink oor God se geregtigheid. Hy glo onwrikbaar dat God 'n God van orde is met een doel voor oë: om die sonde te straf. Daarom bid hy dat God hom sal help om Valjean te vind. Later in die verhaal sien ons hoe hy homself eintlik hier reeds veroordeel het. Omdat hy nie in 'n God van genade glo nie, kon hy uiteindelik ook nie genade aan homself betoon nie, en dit het gelei tot sy uiteindelijke selfmoord.

Die volgende paar tonele speel nege jaar later af, en 'n mens kan sien dat die verval in Parys geensins verbeter het nie. Die gaping tussen ryk en arm word al hoe groter en die spanning tussen hulle is aanvoelbaar waar die armes

teen die vensters klop van die rykes se koetse om te smee vir brood. Dit is in hierdie plofbare omstandighede waar Cosette en Marius mekaar raaksien, en waar Javert weer op die toneel verskyn. Dit is asof Javert elke keer arriveer wanneer geluk vir Cosette en Valjean wink en weer moet hulle vlug voordat Javert hulle herken. In die episode waar Cosette vir Valjean konfronteer oor hulle verlede, sien ons hoedat Valjean steeds probeer om deur stilswye van sy geskiedenis te vergeet: “No more words – no more words. It’s a time that is dead. There are words that are better unheard, better unsaid” (*Les misérables* 2013). Die waarheid bly steeds onder ’n dekmantel omdat hy bang is vir Cosette se reaksie as sy uitvind dat hy eers ’n gevangene was.

Leuens en waarheid, vermomming en ontmaskering word in die daaropvolgende episodes vervleg, wanneer Javert probeer om die opstand te infiltrer deur te maak asof hy een van die gepeupel is. Hy word egter herken deur die straatkind, Gavroche, en gevange geneem deur die studente. Net hierna is dit weer Valjean wat in ’n soldaat se klere vermom deur die soldate vleg om na die studente toe te gaan om vir Marius te gaan help. Eers vertrou die studente hom nie wanneer hy aanmeld as vrywilliger nie, en hy sien waar Javert vasgebind op die grond sit omdat hy ontmasker is as ’n verraaier. Nou is hy en Javert in dieselfde bootjie. Die studente glo egter dat sy bedoelings goed is wanneer Gavroche weereens na vore tree en sê dat hy nie ’n soldaat is nie. Hy sien verder ’n vyandige skerpskutter raak en waarsku die studente betyds. Nou glo die studente hom en word Javert in sy hande oorgegee om van ontslae te raak. Die rolle is nou omgekeer: Nou is Valjean in die magsposisie om Javert te veroordeel en dood te maak. Dit is hier waar die verskil in die menswees van Javert en Valjean die duidelikste na vore kom en myns insiens is dit die hoogtepunt van die verhaal. Die dialoog tussen hierdie twee mense herinner skerp aan die verskil tussen Jesus en die Fariseërs en daarom haal ek dit aan (kyk die verwysing in die boek van John Baggett [2008:22], *Seeing through the eyes of Jesus: His revolutionary view of reality and his transcendent significance for faith*).

JAVERT

*Once a thief, forever a thief.
What you want, you always steal.
You would trade your life for mine.
Yes, Valjean, you want a deal!
Shoot me now for all I care -
If you let me go, beware!
You'll still answer to Javert!*

VALJEAN

*You are wrong, and always have been wrong.
I'm a man no worse than any man.
You are free, and there are no conditions -
No bargains or petitions.
There's nothing that I blame you for.
You've done your duty, nothing more.
No doubt our paths will cross again¹³¹.*

Jesus is dikwels veroordeel, selfs beskuldig dat hy met behulp van Beëlsebul optree en geeste uitdryf (Matt 12:22-32), maar dit is juis Jesus se optrede wat duidelik maak dat hy onskuldig is. Daarenteen is dit die Fariseërs en skrifgeleerdes se eie optrede waarmee hulle hulleself veroordeel. Dis waarvan Jesus praat as hy in Matteus 15 uit Jesaja aanhaal en sê: “⁸Hierdie volk eer My met hulle mond, maar hulle hart is ver van My af. ⁹Dit help niks dat hulle My probeer dien deur leerstellings van mense as gebooi van God voor te hou nie” (vgl Donald Senior 2012:81-96). Jesus veroordeel nie mense vir hulle dade nie, maar vergewe en spreek vry, ten spyte van ons verlede.

Valjean se optrede getuig van iemand wat vergewe het as hy vir Javert vrylaat. Javert beskou hierdie daad met agterdog en dink dat dit 'n poging van Valjean is om geregtigheid te ontsnap. Hy probeer om nie toe te laat dat die genade wat Valjean aan hom bewys het hom raak nie, maar later sien ons dat hy tog daardeur beïnvloed is. Dade spreek inderdaad harder as woorde.

¹³¹ *Les misérables*, 2013, DVD, Universal Pictures.

As die rebellie tot 'n val kom en al die studente deur 'n oormag soldate doodgeskiet word is dit Valjean wat 'n gewonde en bewustelose Marius deur die rioolstelsel van die stad dra. Steeds kan hy nie van Javert ontslae raak nie. Dis egter hier waar 'n mens raaksien dat selfs die hardste mens deur genade geraak kan word. Eers loop Javert gevoelloos tussen al die dooie studente deur om te sien of Valjean nie een van hulle is nie, maar dan stop hy by die seuntjie Gavroche wat ook doodgeskiet is. Hy plaas die ster wat hy op sy offisiersbaadjie gedra het op die liggaam van Gavroche, voordat hy voortgaan om na Valjean te soek.

Javert vind vir Valjean waar hy uit die rioolpype ontsnap en met sy laaste krag probeer om vir Marius na veiligheid te bring. Valjean smeeke weereens vir genade om net vir Marius by 'n dokter te kry, maar Javert is skynbaar ongenaakbaar en rig die rewolwer op Valjean: "One more step and you die." Valjean kyk vir Javert in die oë en antwoord: "Then I die." Hy loop verby Javert en dié kry dit nie reg om hom te skiet nie. Die genade wat hy aan Valjean betoon, sien hy as 'n swakheid in homself en uiteindelik maak dit dat hy homself ter dood veroordeel en sy eie lewe neem. Hierdie keer loop hy nie net op die randjie van die afgrond van oordeel nie, maar val self daarin.

Marius word wakker in sy oupa se huis, maar hy weet nie wie hom na veiligheid gebring het nie. Na alles verby is en Marius herstel het van sy wonde en hy en Cosette mekaar weer vind, lyk dit of Marius, Cosette en Valjean uiteindelik gelukkig gaan wees, maar Valjean spook steeds met sy verlede. Hy besluit om vir Marius die waarheid te vertel en om dan uit Cosette se lewe te verdwyn sodat sy die vernedering van sy ware identiteit gespaar sal bly. Marius is ontsteld oor hierdie bekentenis, maar beloof om ter wille van Cosette die geheim te bewaar. Marius laat self toe dat Valjean se verlede sy persepsies van hom inkleur. Eers later na hulle huwelik kom Marius per toeval agter dat Valjean die een was wat hom gered het. Hierdie bewuswording maak dat hy sy persepsies verander en besef dat Valjean se heldhaftige optrede duidelik maak watter soort mens hy is, en dat dit nie deur sy verlede bepaal word nie. Hy en Cosette haas hulle na die klooster waar die sterwende Valjean hom bevind. Weer word daar teruggekeer na die warm

atmosfeer van die klooster waar die twee silwer kandelare en die kruis staan wat Valjean sy lewe lank saam met hom geneem het. Dit is hier waar die finale versoening plaasvind as Valjean uiteindelik homself vergewe wanneer hy in die liefdevolle oë van sy dogter kyk. Die geeste van die mense wat in sy lewe die grootste impak gehad het, verskyn aan hom: die priester en Fantine – om hom op sy sterwensweg te begelei. Hy oorhandig 'n brief aan Cosette waarin hy alles van sy lewe bekendmaak en uiteindelik sy las neerlê:

*On this page
I write my last confession.
Read it well
When I at last am sleeping.
It's the story
Of one who turned from hating
A man who only learned to love
When you were in his keeping¹³².*

Hy erken dat selfopofferende liefde alles kan verander, dit het 'n misdadiger verander in 'n man wat uiteindelik die betekenis van ware liefde ontdek het. Ware liefde is nie 'n oppervlakkige en kortstondige emosie nie, maar 'n lewe van selfprysgawe ter wille van die ander (vgl Everett Ferguson 1996:361). Hier eindig Valjean se kruistog en in sy dood vind sy “opstanding” tot 'n nuwe lewe plaas. Die laaste woorde wat saam gesing word voordat Valjean sterf, som die tema van die film op:

*FANTINE/EPONINE
Take my hand
I'll lead you to salvation
Take my love
For love is everlasting...*

*VALJEAN/FANTINE/EPONINE/BISHOP
And remember
The truth that once was spoken:*

¹³² *Les misérables*, 2013, DVD, Universal Pictures.

*To love another person
Is to see the face of God...*¹³³

Deur swaarkry en beproewing, deur pyn en hartseer, deur honger en moedeloosheid, deur haat en vervolging, deur dit alles het die liefde hulle deurgedra... en hierdie liefde is God self. Is dit nie juis wat Paulus in Romeine 8 sê nie? Woorde wat die Paulus-kenner Calvin Roetzel (1999:44) beskryf as 'n "praise of life in the spirit and in the 'love of Christ'":

³⁵Wie kan ons van die liefde van Christus skei? Lyding of benoudheid of vervolging, honger of naaktheid, gevaar of swaard?

³⁶Daar staan immers geskrywe: "Dit is oor U dat die dood ons dag vir dag bedreig, dat ons soos slagskape behandel word."

³⁷Maar in al hierdie dinge is ons meer as oorwinnaars deur Hom wat vir ons liefhet. ³⁸Hiervan is ek oortuig: geen dood of lewe of engele of magte of teenswoordige of toekomstige dinge of kragte ³⁹of hoogte of diepte of enigiets anders in die skepping kan ons van die liefde van God skei nie, die liefde wat daar is in Christus Jesus ons Here.

6.4.5.5 Hermeneutiek van kongenialiteit

Volgens die produksienotas¹³⁴ van *Les misérables* is die musiekblyspel alreeds deur meer as 60 miljoen mense in 42 lande en 21 tale reg oor die wêreld gesien. Daarom kan die impak van hierdie verhaal op die postsekulêre individu nie genoeg beklemtoon word nie.

In hierdie film is daar 'n paar basiese beginsels wat na vore kom en wat verbasend ooreenstem met die Jesusnarratief. Hierdie beginsels kan ons sonder moeite op die huwelik toepas. In die eerste plek word dit in die film duidelik wat met liefde bedoel word. Net soos in die Bybel is liefde nie 'n verbygaande emosie nie, maar 'n daad van selfopoffering en prysgawe sonder om iets terug te verwag. As die twee partye wat in 'n verhouding is hierdie waarde uitleef, kom hulle ook die groot gebod van die Bybel na. Die onreg van etikettering en minagting word in die film en in die Bybel

¹³³ *Les misérables*, 2013, DVD, Universal Pictures.

¹³⁴ Production Notes 2012. *Les misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by http://www.lesmiserablesfilm.com/assets/les_mis_production_notes.pdf, p19.

beklemtoon. Hierteenoor sien ons hoe verdraagsaamheid, omgee en gelykheid noodsaaklik is vir sinvolle verhoudings. Die ander twee beginsels in die film wat Bybels is en wat ons direk op die huwelik kan toepas, is die beginsels van vergewing en genade. Wat is vergifnis? In die film sien ons raak dat dit nie in die eerste plek 'n reaksie is op die ander persoon se berou nie, maar 'n reaksie is op die vergewing van God, wat maak dat ek, selfs soms ten spyte van iemand ander se optrede hulle nie veroordeel nie. Dit sluit aan by genade. Ek betoon nie genade omdat die ander persoon dit verdien nie, maar omdat daar aan my deur God genade bewys word. Dit beteken nie dat alles geoorloof is nie. Ons sien in die Bybel en in die film dat jou dade konsekwensies het, maar dat jy soms moet besef wanneer die toepassing van die letter van die wet meer skadelik gaan wees as goed. Dis wanneer genade nodig is. Hierdie beginsels is tydloos en noodsaaklik vir ons intieme verhoudings.

6.5 Bevindings

- In hierdie films kry ons interessante sake wat merkwaardig ooreenstem met die Christusnarratief. Kritiek word uitgespreek teenoor die patriargale sisteem en onderdrukking deur destruktiewe ideologieë, wettisisme wat mense summier veroordeel en die marginalisering van mense wat ongelykheid veroorsaak. Veral die onderdrukking van vroue word beklemtoon.
- Die waarde van ware empatie teenoor die gemarginaliseerdes en “nobodies” word gepropageer.
- Die feit dat die gemeenskap dikwels hulleself blind en doof hou vir onreg, word skerp aangespreek in al die films, en die individu word opgeroep om nie koud te staan teenoor mense se pyn nie.
- Die liefdeloosheid van die instituut van die kerk word in twee van die films gekritiseer en dit word duidelik dat liefde, deernis en omgee vir

medemense dikwels nie in die kerk nie, maar juis buite-om die kerk na vore kom.

- Ons sien in al drie die films dat selfopoffering en selfverloëning ter wille van ander, belangriker geag word as die uitoefen van mag en beheer en dat dit die kenmerk van ware liefde is.
- Onvoorwaardelike aanvaarding vir die ander, selfs al is hulle ánders as ek, word sterk beklemtoon omdat liefde alle grense deurbreek.
- Geloof en hoop kom ook na vore in al die films, en is nodig vir 'n outentieke bestaan.
- Vergifnis en genade word in kontras gebring met geregtigheid en veroordeling en die kerk word dikwels gekritiseer as 'n genadelose instituut. Wanneer mense aan mekaar genade begin betoon, is dit asof hulleself daardeur bevry word.
- Seksualiteit en sonde word ook gekontrasteer. Alhoewel die mens gemaak is om lief te hê en die lewe te geniet, het die kerk dikwels van vreugde, genot, en seks in die besonder, 'n sonde gemaak. Deur sekere sake as taboe-onderwerpe te beskou, het baie wanpraktyke ontstaan wat weggeswyg is.
- Al drie films verwys op verskillende maniere na 'n lewe na die dood wat ook reeds aan die menslike bestaan op aarde, ander sin en betekenis verleen. Die karakters wat werklik lewe met hierdie vooruitsig se lewens vertoon die kenmerke van aanvaarding, deernis en genade.
- Net soos die Christusnarratief, fokus nie een van die films op etiese uitsprake oor die huwelik, intimiteit en seksualiteit nie, maar, soos hierbo aangetoon, kan daar in al die films spesifieke gevolgtrekkings gemaak word wat op hierdie sake van toepassing is.

Ons het nou die huwelik, intieme verhoudings en seksualiteit deur die lens van die film beskou en sekere basiese waardes uitgelig wat in die films na vore gekom het as publieke teologie. Ek gaan nou die evangeliese beginsels wat ek in die Christusnarratief vind (vgl hoofstuk 4 van hierdie studie) vergelyk met die beginsels wat na vore gekom het uit die publieke teologie van die films om te sien hoedanig dit van mekaar verskil of ooreenstem.

7. BIFOKALE VERSMELTING VAN VERSTAANS- HORISONNE

7.1 Samevatting

Soos aangedui aan die begin van hierdie studie is die navorsingsproblematiek geleë in die verleentheid en onvermoë van die kerk om mense te begelei tot 'n outentieke lewe, veral ten opsigte van die huwelik, intimiteit en seksualiteit. In hoofstuk een het dit uit die navorsing geblyk dat dit inderdaad vir kerke wêreldwyd 'n probleem geword het. Kerke is geneig om tradisionele antwoorde aan mense te bied, maar met die gekte antwoorde slaag die kerk nie werklik daarin om die probleem van ons tyd aan te spreek nie. Die kerk as instituut het in die verlede haarself in 'n outoritêre posisie bevind wat mense gedwing het om te berus by die leerstellings en uitsprake van die kerk. In die tyd waarin ons leef, aanvaar mense nie meer klakkeloos die uitsprake van die kerk nie en staan krities daarteenoor.

Die navorsingsdoel van hierdie studie is 'n poging om te soek na moontlike kontoere vir die kerk in haar teologiebeoefening en pastorale begeleiding van mense. Die hipotese waarvandaan vertrek is, berus op die vermoede dat die kerk vars en nuut na hierdie saak sal moet kyk. Om daarin te slaag kan die publieke teologie ons dalk help om relevant te bly en met nuwe oë na die probleem te kyk.

In Afdeling 1.1.3 is met behulp van die begrip “film as hermeneutiese gebeure” op 'n wetenskaplike wyse beredeneer aan die hand waarvan die gemelde probleem opnuut ondersoek kan word. In die konkrete hermeneutiese besprekings van die drie films, *Roepman*, *As it is in heaven* en *Les misérables*, is 'n weg gevolg wat beskryf kan word as 'n roete vanaf die film na die teks en nie in die eerste plek vanaf die teks na die film nie. Laasgenoemde metode word gewoonlik in “teologiese kinematografie” aangetref waar die doel van die ondersoek fokus om die film as vertrekpunt te gebruik om Bybelboeke en –tekste beter te verklaar en te verstaan. In my

oorsig van bestaande navorsing in Afdeling 1.2 van die studie is hierdie fokus uitgewys, maar ook 'n spesifieke leemte. Dit is naamlik die afwesigheid van refleksie op die hermeneutiese proses as sodanig in bestaande “teologiese kinematografie”. Die “tweeringting” van benaderings, te wete van *film na teks* en van *teks na film*, veronderstel die hermeneutiese aanname van die begrip “hermeneutiese sirkel”. In die studie is daar wat hierdie aanname betref, by die “nuwe hermeneutiek” van Gerhard Ebeling en Ernst Fuchs aangesluit.

Vir beide Fuchs en Ebeling (kyk Lategan 2009a:41-45) is dit van die allergrootste belang dat die teks van die Bybel opnuut aan die woord moet kom vir die mens van vandag. Hulle meen egter dat die institusionele kerk te veel dogmatiek by postsekulêre mense – wat steeds spiritueel is en hulle geloof óf in die kerk as instituut óf in die “publieke markplein” buite die kerk uitleef – veronderstel. Hierdie “fout” veroorsaak dat die institusionele kerk in geykte “hermeneutiek” gestol het wat rigied as slegs 'n taal- en woordgebeure verstaan en nie hierdie hermeneutiese gebeure uitbrei om ook onder andere filmhermeneutiek in te sluit nie. Die gevolg is dat die kerk se tradisionele prediking slegs 'n boodskap herhaal oor wat tradisioneel geglo word – terwyl dogmatiek ironies as “kognitiewe basis” as 'n soort “kort begrip” in die individuele en kollektiewe geheue van selfs aktiewe lede van Christelike geloofsgemeenskap ontbreek.¹³⁵

Die teks van die Bybel – of soos die begrip in die studie gebruik is, die *Sache Jesu* – behoort opnuut in die hede tot die mens van vandag te spreek. Die oorspronklike woorde in die Bybel sal nie sonder meer slegs *herhaal* kan word nie. So-iets sal vir die mens in die huidige omstandighede niks sê nie.

¹³⁵ Vergelyk die seining van 'n voormalige Hervormde dogmatikus, G C Velthuysen, wat in 1989 die volgende opmerking maak na aanleiding van die raakpunte tussen die Heidelbergse Kategismus en die sogenaamde dogmatiese “Kort Begrip” (wat tot die begin van die sewentigerjare 'n belangrike rol in die kategetiese van lidmate van die Afrikaanssprekende kerke in Suid Afrika gespeel het): “Dit is nou al reeds meer as 'n dekade dat die Kort Begrip nie meer deur die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika as kategetehandboek gebruik word nie. Dit het trouens geen status meer in dié kerk nie. Dit word hoogstens nog waardeer as 'n interessante historiese dokument terwyl daar dalk hier en daar iemand sal wees wat met 'n mate van nostalgic daaraan sal terugdink omdat hy sy katkisasiedae daarmee identifiseer. Alles dui daarop dat dit kort voor lank in die vergetelheid sal verdwyn sodat dit niks meer sal wees nie as 'n voetnoot in die kerkgeskiedenis” (Velthuysen 1989:645).

Bernard Lategan (2009b:79) haal soos volg vir Paul Ricoeur (1976:75) aan: “This leads to what Ricoeur calls an ‘asymmetric’ relationship between text and reader. Understanding does not consist of merely repeating the original speech event. It is ‘to generate a new event beginning from the text to which the initial event has been objectified’”.

Dieselfde *Sache Jesu* kan alleen vir 'n ander tyd verstaanbaar gesê word as dit *anders* gesê word. So 'n uitgangspunt is vir die “nuwe hermeneutiek” 'n belangrike aangeleentheid. Nie alleen moet die saak waarom dit in die teks gaan, tot spreke gebring word nie, die *plek* moet ook gevind word waar hierdie saak vandag sprekend kan tref. Vir die “nuwe hermeneutiek” is hermeneutiek as 'n teorie van verstaan nie 'n klomp reëls of eksegetiese stappe nie. Tog gaan dit ook nie om hermeneutiek as *teorie* nie, maar die *praktyk* wat verstaan moontlik maak. Verstaan gebeur omdat daar 'n voorafgaande lewensverhouding en lewenssamehang tussen die interpreteerder en die saak wat gekommunikeer word, bestaan. Daarom het die gelykenisse van Jesus 'n gewilde “teks” vir verstaan in “nuwe hermeneutiese” kringe geword (vgl onder andere Eta Linnemann [1966] [1975], student van Fuchs, se doktorsale proefskrif, gepubliseer as *Parables of Jesus*).

Jesus het veral in die gelykenisse gebruik gemaak van taal waardeur Hy sy hoorders betrek het, deurdat Hy gebruik gemaak het van beelde en voorbeelde uit die bekende alledaagse lewe. Die *horisonne* van die wêreld van spreker en hoorder *smelt saam* om so 'n gemeenskaplike wêreld of terrein van verstaan tot stand te bring. Hierdeur ontstaan in werklikheid 'n *nuwe wêreld* en deur hierdie nuwe wêreld word die mens se ou wêreld verander en word daar 'n einde gemaak aan die mens se ou norme en voorkeure. 'n Voorbeeld hiervan kan ook in die gelykenisse duidelik bespeur word (kyk onder andere Dieter Reinstorf & Andries van Aarde [1998:603-622], “Jesus' kingdom parables as metaphorical stories: A challenge to a conventional worldview”). Die gelykenisse skep vir die hoorders 'n nuwe wêreld waarin hulle vind dat die rolle omgekeer is en dat hulle vorige oortuigings en oordele as nutteloos of verkeerd uitgewys word, en hulle tot

ander insigte gebring word. Hulle moet nou beslis of kies in 'n heeltetal nuwe situasie.

Dit is 'n eenvoudige tree om vanaf die *plek van die prent* in 'n gelykenis na die *plek van 'n prent* in 'n film te beweeg. In die hermeneutiese sirkelproses word van teks na saak en van saak na teks en omgekeerd beweeg. In terme van “visuele hermeneutiek” beteken dit dat die “prent in die gelykenis” die wêreld van die *Sache Jesu* openbaar wat in die tekste van die Bybel opgesluit is. Dit is dus 'n beweging van prent – ofte wel film – na *Sache Jesu* in tekste. In die studie is die *film* ontleed en die eksplisiete of implisiete *teks* is blootgelê. Die saak waarop gefokus is, is seksualiteit, intimiteit en die transformasie in etiek wat gevolg het, is 'n veranderende perspektief op die huwelik.

Die navorsingsmetode wat gebruik is, is om deur die twee lense van die Christusnarratief en die films as uitdrukking van publieke teologie die probleem te ondersoek. Uit die studie het dit duidelik geword dat daar inderdaad 'n horisonversmelting kan plaasvind as 'n mens deur hierdie twee lense bifokaal na die probleem kyk. In hoofstuk 6 is tot die verrassende gevolgtrekking gekom dat die publieke teologie, soos dit neerslag gevind het in die films, uiteindelik basies dieselfde waardes beklemtoon as die Christusnarratief. Hierdie waardes, wat vir die kerk lewensbelangrik behoort te wees, is egter verwaarloos. Dit het daartoe gelei dat mense dikwels meer liefde buite die instituut van die kerk ervaar het as binne die kerk self.

7.2 Uitkomst

In hierdie hoofstuk van die studie sal daar nou gepoog word om op grond van die konklusies wat in die loop van die ondersoek gemaak is, die belangrikste aspekte rakende die huwelik, intimiteit en seksualiteit te belig.

7.2.1 Vorm en inhoud

Deel van die kerk se verleentheid met die huwelik in vandag se konteks is dat die uiterlike vorm van die huwelik deur die eeue heen verhef is tot die absolute norm wat vir alle tye geld. My navorsing het egter uitgewys dat die uiterlike vorm van die huwelik 'n kultureel-sosiale aangeleentheid is. Die

instelling van die huwelik kom ook voor in kulture buite die Bybelse tradisies. In die geskiedenis het dit duidelik geword dat selfs in sulke gemeenskappe die uiterlike vorm van die huwelik gewissel het na gelang van die omstandighede waarin mense hulleself bevind het. Die ondersoek wys dat selfs in die Bybelse tradisies daar uiteenlopende vorme van die huwelik gemanifesteer het soos wat die konteks verander het. Hierdie huwelikstrategieë hou verband met die situasie en verskuiwing van sosiale kodes van die volk Israel. In hoofstuk 3 is byvoorbeeld gewys op drie huwelikstrategieë wat in die Bybel teruggevind kan word, naamlik 'n defensiewe-, offensiewe- of 'n versoenende strategie. Die huweliksvorm soos ons dit vandag ken is 'n baie laat ontwikkeling wat eintlik eers met die reformasie geleidelik in ons tradisie neerslag gevind het. Op grond hiervan kan 'n mens nie anders as om tot die gevolgtrekking te kom dat die uiterlike vorm van die hedendaagse huwelik as instelling in baie opsigte verskil van die huweliksvorme wat ons in die Bybel aantref.

Alhoewel die uiterlike vorm van die huwelik deur die eeue heen gewissel het kom daar in die Christusnarratief sekere basiese waardes na vore wat die kerninhoud van die huwelik weergee. Vanuit die Christusnarratief en die publieke teologie word die belangrikheid van hierdie waardes vir die intieme verhouding tussen man en vrou, konstant beklemtoon. Beide lense fokus dus nie op die uiterlike vorm nie, maar op die innerlike verhouding tussen twee individue.

Die kerk het dikwels in die verlede die fokus verskuif van die inhoud na die vorm. Die uiterlike vorm en instelling van die huwelik was die bepalende vir korrekte etiese gedrag. Wanneer mense in die huwelik bevestig is, het dit seksuele intimiteit gelegitimeer en was dit aanvaarbaar in die oë van die kerk en die gemeenskap. Alhoewel die uiterlike vorm dus in stand gehou is, was dit dikwels die aanleidende oorsaak dat mense binne die huwelik uitgebuit, verneder en misbruik is. Solank as wat die uiterlike vorm in stand gehou is, is die verhouding in die oë van die kerk en die gemeenskap gelegitimeer. Die kerk en die gemeenskap het hulle dan dikwels blind gehou vir wat binne die

huwelik gebeur het omdat die uiterlike vorm in ooreenstemming was met die gevestigde gebruike en konvensies van die kerk.

Seksuele omgang voor die huwelik is as sonde beskou omdat die uiterlike vorm die voorwaarde was vir seksuele intimiteit. Baie mense in ons samelewing staan krities teenoor hierdie siening van die kerk en verkies saamwoon bo die instelling van die huwelik. Die kerk se veroordeling van saamwoon voor die huwelik lei dikwels by mense tot 'n vyandigheid teenoor die kerk en 'n vervreemding van die kerk omdat die kerk se siening by hulle skuldgevoelens wek asook die ervaring dat hulle veroordeel en geëtiketteer word.

Op grond van die insigte verkry uit die navorsing, sal die kerk, indien sy relevant wil wees in die huidige konteks, die fokus weer moet verskuif vanaf die uiterlike vorm na die inhoud van die verhouding. Die kerk moet weer mense opgewonde maak om die innerlike waardes van intimiteit in verhoudings te ontdek en te koester. Waar mense weer ontdek dat hierdie waardes aan hulle verhoudings 'n nuwe dimensie verleen, kan die kerk hulle makliker begelei op weg na die huwelik as instelling wat hierdie waardes verder sal beskerm en uitbou. Die uiterlike vorm van die huwelik is egter nie waardeloos nie. Al verskil die uiterlike vorm van die huwelik in verskillende kontekste kan ons ook nie in vandag se konteks sonder die keuse vir 'n instelling die samelewing orden nie. Ook in ons samelewing van vandag kan die huwelik as kultureel-sosiale instelling tog daartoe bydra dat mense se regte en waardigheid beskerm kan word. Dit word egter nie deur die uiterlike instelling gewaarborg nie, maar deur die gesindheid van mense wat binne hierdie huwelik die Christelike waardes uitleef. Die juridiese betekenis van die huwelik is 'n aangeleentheid wat sorteer onder die staat. Vir die kerk is dit egter van belang dat daar ook 'n ander dimensie in die huwelik is as net juridies. Vir gelowiges is dit van groot belang dat twee mense wat in 'n intieme verhouding lewe ook voor God hulle beloftes van wedersydse trou en liefde sal aflê. Dis 'n keuse wat mense in die geloof maak omdat hulle verhouding vir hulle kosbaar is en hulle verbintenis aan mekaar toon deur dit in die openbaar voor God te bely.

Miskien kan die uitspraak van Jesus in Matteus 9:17 ook op die huwelik van toepassing gemaak word: “’n Mens gooi ook nie nuwe wyn in ou velsakke nie. As jy dit doen, bars die sakke, die wyn loop uit en die sakke is daarmee heen. Nee, ’n mens gooi nuwe wyn in nuwe sakke en so behou jy altwee” (vgl Johan Buitendag 2006:343-362). Het dit nie tyd geword dat die kerk besef dat die nuwe wyn wat Jesus gebring het ook ten opsigte van die verhouding in die huwelik dalk vra na nuwe sakke wat die nuwe wyn sal bewaar nie?

7.2.2 Liefde en gelykheid

In die vroegste tye was dit nie liefde wat die huwelik geïnisieer het nie omdat die huwelik ’n saak van onderhandeling tussen twee families was waarin die belange van die verskeie families beskerm en uitgebou moes word. Die bruid en bruidegom het eintlik geen sê gehad om die moontlike verbintenis tot stand te bring nie, maar dit was ’n saak wat beklink is tussen die patriarge van die twee families. Dit beteken nie dat daar nie mettergaan dalk liefde kon ontwikkel tussen man en vrou nie, maar dit is nooit gesien as voorwaarde om in die huwelik te tree nie. In die boek van Stephanie Coontz, *Marriage, a history: How love conquered marriage* (2006) waarvan ek in hoofstuk 3 gebruik gemaak het, toon sy aan dat vir die afgelope vyf duisend jaar die idee van ’n huwelik gebaseer op liefde as absurd beskou sou word. Sy is van oordeel dat die gedagte van liefde en romantiese intimiteit eers gedurende die negentiende eeu na vore gekom het.

Burridge (2007:28-30) is van mening dat ons die evangelies moet lees soos ’n antieke biografie (vgl hoofstuk 4) om die totaliteit te verstaan, en daarom kan ons nie werk met selektiewe tekste waarin Jesus uitsprake maak oor die huwelik as instelling nie. Jesus het klem geplaas op die nabyheid van die koninkryk van God wat weer ’n effek gehad het op die etiese implikasies van Jesus se woorde en daede. Die nabyheid van die koninkryk vra ’n aktiewe verandering van die eskatologiese gemeenskap en dit het daarom ook implikasies vir die verhouding tussen man en vrou. Jesus het die basis van die dubbele liefdesgebod daargestel met die byvoeging van die liefde vir die vyand. Hy verkies liefde, vergifnis en deernis telkens bo die kultiese tradisies

van die wet. Die begrip, liefde, waarmee Jesus werk, is die Bybelse *agapé*-liefde. Hierdie liefde is nie in die eerste plek gebaseer op 'n romantiese emosie nie, maar op die gehoorsaamheid aan en navolging van Jesus Christus. Hierdie liefde maak dit moontlik dat 'n mens selfs jou vyande kan liefhê, nieëenstaande negatiewe emosies wat die vyand by jou wek nie. Die kern van die navolging (*mimesis*) van Christus word in al drie Sinoptiese evangelies weergegee as selfverloëning (Matt 16:24-28; Mark 8:34-38; Luk 9:23-27). Selfverloëning beteken dan volgens die evangelies die bereidheid om jouself op te offer ter wille van ander (vgl onder andere Malina 1994:106-119; Santos 2003:61-280). In plaas van 'n egoïstiese liefde wat die eie belang soek, dikwels ten koste van die ander, is selfverloëning 'n altruïstiese liefde tot voordeel van die ander. Hierdie selfverloënde liefde moet altyd verstaan word in die lig van die gelykheid van mense om uitbuiting en misbruik te voorkom. Destruktiewe gedrag binne 'n verhouding wat van mense slagoffers maak, kan nie op grond van selfverloëning goedgepraat word nie. Selfverloëning kan jou dalk selfs voor die uitdaging plaas om standpunt in te neem teen destruktiewe gedrag, al kan dit tot jou nadeel strek al is dit dalk makliker om dit binne 'n destruktiewe sisteem te verdra.

Alhoewel Jesus nêrens pertinent sê dat man en vrou mekaar moet liefhê nie, is dit ingebed in die liefdesgebod wat 'n sentrale plek beklee in Jesus se prediking. Die Christusnarratief word immers gekenmerk deur die liefde en deernis wat Hy betoon en wat ons ook teenoor mekaar moet bewys. Jesus se uitsprake oor egskeiding moet verstaan word in die lig van die liefdesgebod. Die praktyke van egskeiding wat in die tyd geheers het, was gebaseer op ongelykheid en die minderwaardigheid van die vrou teenoor die man. Dit het daartoe gelei dat vroue dikwels die slagoffers geword het van manlike willekeur en egskeiding. Wanneer die Christelike liefdesgebod in 'n mens se lewe bepalend is, kan daar nie meer sprake wees van ongelykheid en uitbuiting nie.

Beide in die Christusnarratief en die films word marginalisering en onderdrukking van mense sterk afgewys as strydig met die liefdesgebod. Liefde beteken immers onvoorwaardelike aanvaarding van die ander, selfs al

is hy of sy “anders” as jy. Aanvaarding van die ander met sy/haar uniekheid, is juis uitdrukking van die liefdesgebod en deernis vir die persoon.

In Efesiërs 5:21-33 probeer die deuteropauliniese skrywer om die waardes van die Christelike narratief van toepassing te maak op die huwelik, as hy sê dat mans hulle vrouens moet liefhê soos Christus sy kerk liefgehad het. Die skrywer van Efesiërs was ’n kind van sy tyd wat binne ’n patriargale sisteem en in die konteks van die vroeg-katolieke institusionalisering van die kerk gelewe het (kyk John H Elliott 1969:213-223; Ubieta 2001:260-280). Die skrywer kon hom nie heeltemal losmaak van die ongelykheid tussen man en vrou nie. Tog skemer daar in die deuteropauliniese Efesiërbrief iets deur van Paulus se siening dat man en vrou uit eerbied vir Christus *aan mekaar* onderdanig moet wees (vgl Elna Mouton 2003:65; Nancy Koyzis & Heather Weir 2009:264). In Galasiërs 3:26-29 spreek hy die ongelykheid aan wat daar in gemeentes bestaan het tussen Jode en Grieke, slawe en vry mense, mans en vroue en beklemtoon dit dat almal in Christus “een” is en daarom gelykes is van mekaar (vgl onder andere Carolyn Osiek 2006:211).

Hedendaagse intieme verhoudings en huwelike word begrond op twee mense se liefde vir mekaar. Die probleem is egter dat liefde en verliefdheid met mekaar verwar word. Verliefdheid is die emosionele en fisiese aangetrokkenheid van twee mense tot mekaar wat lei tot ’n gevoel van behaaglikheid en euforie. Hierdie verliefdheid is dikwels die aanleiding dat mense bereid word om in ’n vaste verhouding hulle aan mekaar te verbind. In die harde werklikheid van die lewe taan die emosies van verliefdheid en dit lei dikwels daartoe dat mense van mekaar vervreemd raak en mekaar misbruik. Alhoewel ons in ’n postmoderne samelewing leef, is ons nog nie volledig bevry van die patriargale strukture van ongelykheid nie. Wanneer daar onmin en verdeeldheid in ’n verhouding kom, is mense veral geneig om terug te val in die patriargale struktuur van ongelykheid en gebruik dan selfs Bybelse tekste om hulle optrede te regverdig. Daarom moet ’n mens versigtig wees om byvoorbeeld die verbondsmodel van die huwelik te gebruik omdat dit die persepsie van ongelykheid kan versterk. Die kerk sal in haar begeleiding van mense in intieme verhoudings, en op pad na ’n moontlike huwelik, hulle moet

help om te begryp wat die Christelike *agapé*-liefde behels. Jesus sê pertinent dat selfverloëning dikwels lyk asof jy alles gaan verloor, maar as jy bereid is om jousef te verloën ter wille van Jesus Christus en die evangelie sal jy die lewe behou. Al drie films en die Christusnarratief verwys op verskillende maniere na 'n lewe na die dood, wat ook reeds aan die menslike bestaan op aarde ander sin en betekenis gee. Die karakters wat werklik lewe met hierdie vooruitsig, se lewens vertoon die kenmerke van aanvaarding deernis en genade. Hierdie uitsig bring ook by mense geloof en hoop vir die toekoms, ook 'n toekoms na die dood. Dan is selfverloëning nie 'n verlies van die lewe nie, maar ook 'n verwagting van 'n ware lewe, wat nodig is vir 'n outentieke bestaan.

Die vrees vir selfverloëning en seerkry is soms die aanleidende rede om liewer in 'n saamwoonverhouding te bly as om in die huwelik te tree. Eers wanneer 'n mens werklik iets verstaan van selfopofferende liefde, kom daar die bereidheid om jousef kwesbaar te maak deur 'n lewenslange verbintenis in die openbaar voor God aan te gaan. Binne so 'n verbintenis groei die bereidheid om mekaar in deernis te koester, al beteken dit soms selfverloëning vir een of albei partye.

7.2.3 Vergifnis en genade

In die versmelting van verstaanshorisonne tussen die Christusnarratief en die publieke teologie wat in die films na vore kom, sien 'n mens deur beide lense dat die betoning van genade en vergifnis die lewens van mense radikaal kan verander. In ons samelewing geld die reël van 'n oog vir 'n oog en 'n tand vir 'n tand nog steeds. Vir ons beteken dit dat geregtigheid moet geskied. As ek benadeel word, het ek dus die reg om wraak te neem, wat dikwels neerkom op die veroordeling van ander mense. In die Christusnarratief word die plig om te vergewe geïllustreer in die gelykenis van die koning wat saam met sy amptenare sy boeke nagegaan het (Matt 18:21-35). Die koning het die volste reg gehad om die man wat hom miljoene geskuld het, te veroordeel, maar toe die man smeek om genade word hy vergewe en sy skuld kwytskeld (vgl onder andere Daniel Scholz 2009:94).

Die verwagting sou wees dat hierdie man wat vergewing en kwytskelding gekry het ook so teenoor sy medeamptenaar sou optree, wat hom net 'n klein bedrag geskuld het, maar hy eis vergelding. Jesus wil met hierdie gelykenis beklemtoon dat so 'n optrede in stryd is met die waardes van die koninkryk van God en eintlik die vergewing van God dwarsboom.

In al drie films kom die betoning van genade en die bereidheid tot vergifnis, sterk na vore. In die film, *Les Misérables*, sien ons raak dat vergifnis nie in die eerste plek 'n reaksie is op die ander persoon se berou nie, maar op die vergewing van God, selfs soms ten spyte van iemand anders se optrede. Dit is genade. Ek betoon nie genade omdat die ander persoon dit verdien nie, maar omdat God aan my genade bewys het.

In die films en in die Christusnarratief kom dit na vore dat die kerklike instituut dikwels genadeloos is omdat hulle op grond van die letter van die wet, soos geïnterpreteer deur die Fariseërs en sekere kerkleiers, mense veroordeel en uitsluit.

Toegepas op intieme verhoudings en die huwelik, beteken dit dat die enigste manier om veroordeling te bowe te kom, is om op grond van die genade van Christus ook bereid te wees om genade te betoon en te vergewe. Die genade van God leer 'n mens om nie die letter van die wet toe te pas wanneer jy wil nie, maar om die onderskeidingsvermoë te openbaar, om, wanneer nodig, genade te betoon en te vergewe. Die letterlike toepassing van die verbod op egskeiding het soms daartoe aanleiding gegee dat die kerk nie kon onderskei dat daar wel situasies is wanneer egskeiding die enigste uitweg is om mense te beskerm teen uitbuiting en misbruik nie. So gesien word egskeiding dan juis die betoning van genade, maar die omgekeerde is ook waar: soms is versoening in 'n huwelik, selfs ten spyte van iets soos egsbreuk, die bewys van genade.

Hedendaags word egskeiding gesien as die enigste en soms maklikste uitweg om uit 'n verbrokkelende verhouding te kom. Die kerk sal egter dit altyd moet beklemtoon dat die betoning van genade, versoening en vergifnis

die eerste opsie moet wees. Selfs al lyk dit menslik onmoontlik om 'n verhouding te herstel, leer Christus ons dat by Hom, alle dinge moontlik is, wanneer 'n mens bereid is om in selfopofferende liefde, genade te betoon. Egskeiding moet dus nie die eerste nie, maar die laaste uitweg wees. In hoofstuk 4 het ons gesien dat Jesus en Paulus egskeiding op grond van redes uit Ou Testamentiese tekste toegelaat het, maar die “no-fault” egskeidings van die Hilleliete en Grieks-romeinse kultuur verwerp het.

Volgens die Jesus-narratief en die siening van Paulus is die huwelik opsioneel, maar as mense verkies om in die huwelik te tree, moet dit monogaam en lewenslank wees (hoofstuk 4.2). Dit behoort ook in ons konteks as ideaal te geld. Waar twee mense 'n verbintenis aangaan om mekaar te koester met deernis in die gees en bedoeling van 'n selfopofferende liefde, skep dit die verwagting dat dit 'n lewenslange verbintenis sal wees.

7.2.4 Seksuele intimiteit

In die Israelitiese tradisies in die Ou Testament is seksualiteit “prinsipieel” tot die huwelik beperk, maar in praktyk is seks vir mans buite 'n huweliksverhouding toegelaat en is dit aanvaarbaar geag dat mans op hierdie wyse hulle seksuele drang buite die huwelik om kon uitleef. Die beskouing van heteroseksuele omgang by die Jode in die intertestamentêre periode was baie oper as die beskouing van die vroeë Christendom. 'n Bruid se maagdelikheid was belangrik vir die aanstaande skoonfamilie omdat die uitruil van eiendom 'n faktor was. 'n Bruid se maagdelikheid was belangrik, maar voorhuwelikse seks is nie totaal verbied nie.

Soos in hoofstuk 3 beredeneer, is hartstog en liefde in die huwelik vir 'n lang periode in die geskiedenis as iets “negatief” beskou omdat die doel van seks primêr prokreasie was en verder eintlik as nadelig gesien is. Die filosofie van dié tyd het ook die vroeg-Christelike huweliksbeskouing beïnvloed. Die dualistiese siening van die Platonisme het daartoe gelei het die liggaamlike drange en begeertes negatief en as 'n bedreiging vir die siel beskou is. Die Stoïsyne het ook beweer dat mense hulle drange moet beheer en hulle

seksualiteit op prokreasie moet fokus. Dit het ook in die Christelike tradisie aanleiding gegee tot 'n asketiese houding waarin seksuele drange gesien is as 'n bedreiging vir 'n mens se selfbeheersing.

Bogenoemde siening het daartoe aanleiding gegee dat die kerk seksuele omgang negatief bejeën het en uiteindelik tot 'n "groot" sonde verhef het (hoofstuk 4). Dit het veroorsaak dat gesprekke oor seksuele omgang en intimiteit 'n taboe-onderwerp geword het en vir baie gelowiges gelei het tot skuldgevoelens oor seksuele aktiwiteit. In die film, *As it is in heaven* het hierdie siening van die kerk daartoe gelei dat selfs seksuele omgang binne die huwelik as sonde beskou is. Alle seksuele kontak buite die huwelik was 'n ergerlike sonde en sulke mense is veroordeel en was nie in die kerklike gemeenskap welkom nie. Die wêreldse vergunningsmodel (hoofstuk 4) ondersteun die siening dat die huwelik slegs 'n lisensie is om seksueel aktief te raak.

Die passievolle wedersydse liefdesmodel is eintlik 'n vreemde verskynsel gesien in die lig van die res van die Bybelse tradisie. Hier kry ons 'n meer gelyke verhouding tussen man en vrou en erotiese liefde word gevier as 'n gawe van God wat selfs deur die vrou geïnisieer kan word. Hierdie genot van die erotiese seksualiteit word egter altyd verbind aan die wedersydse selfopofferende liefde tussen man en vrou. Die vreemdheid van hierdie geskryf word duidelik uit die feit dat in Hooglied self, daar duidelik tendense is dat hierdie mense wat 'n ander siening oor seksualiteit gehad het, gemarginaliseer is.

Die passievolle wedersydse liefdesmodel is eintlik tiperend van die beskouing van seksualiteit en intimiteit in die postmoderne samelewing met die verskil dat die erotiese dikwels losgemaak word van die onderlinge liefdes-verbondenheid. Erotiek en seksuele omgang word dan slegs die bevrediging van drange waarin die vrou gewoonlik gedegradeer word tot 'n seksuele objek. Pornografie, promiskuïteit en losbandige seksuele verhoudings is die gevolg van so 'n siening van seksualiteit. Die elektroniese media maak dit

deesdae moontlik dat jy ook in 'n virtuele kuberruimte seksuele losbandigheid kan uitleef.

Die ondersoekresultate van die studie het uitgewys hoe belangrik seksualiteit en intimiteit in onderlinge verhoudings is. Teenoor die tydsgees van vandag onderstreep hierdie horisonversmelting van die publieke teologie van die films en die Jesusnarratief dat opregte liefde uiteindelik die voorwaarde is vir ware intimiteit en seksuele eenwording. Selfopofferende liefde beskerm beide partye teen seksuele uitbuiting en losbandigheid. Binne hierdie intieme verhouding van *agapé*-liefde, kan die erotiese tot sy volle reg kom en as 'n gawe van God geniet word sonder dat mense gedegradeer word tot seksuele objekte.

Die probleem dat mense nie meer deur die kerk se uitsprake bevredigend begelei word tot outentieke verhoudings binne die hedendaagse samelewing nie, hou verband met die feit dat die kerk dikwels nog gesien word as 'n instituut wat seksuele intimiteit negatief bejeën en veroordeel.

Skuldgevoelens word sodoende by mense wat saamwoon en voor die huwelik seksueel aktief is, geprojekteer. Hierdie navorsing het my tot die besef gebring dat die kerk in die verlede te veel gefokus het op die uiterlike vorm van die huwelik as instelling wat aan mense die reg gee om seksueel aktief te raak. Die uiterlike vorm waarborg egter nie dat daar binne en buite die huwelik nie seksuele wanpraktyke en losbandigheid sal manifesteer nie. Die diskoers oor intimiteit en seksualiteit sal in ons tyd eerstens moet fokus op die onontbeerlike rol van selfopofferende liefde wat die ruimte skep vir ware intimiteit en seksuele eenwording. Hierdie liefde en intimiteit sal van nature mense beskerm teen uitbuiting en die weerhouding van seksuele losbandigheid.

Saamwoon is 'n gegewe in ons samelewing. Miskien moet die kerk dit oorweeg om in die lig van die ondersoek saamwoon te sien as 'n voorbereiding tot die formele huweliksbevestiging. In plaas daarvan om saamwoon te veroordeel en by mense skuldgevoelens te wek en van die kerk te vervreem, kan die kerk op 'n sinvolle wyse vanuit die perspektief van die

liefde mense begelei om uiteindelik op grond van hulle liefde die sinvolheid in te sien om hulle liefde in 'n openbare permanente verbintenis voor God en mense te verklaar.

Saamwoon word veral problematies wanneer daar uit die verbintenis kinders gebore word, want dit is juis dikwels die kinders wat daaronder ly wanneer die saamwoonverhouding willekeurig verbreek word. Alhoewel dit in die geval van egskeiding ook kan gebeur, is mense in 'n saamwoonverhouding meer blootgestel aan uitbuiting. Om vir kinders 'n geborge ruimte te skep waar hulle liefde en sekuriteit ervaar, word 'n amptelike permanente verbintenis eintlik die voorwaarde.

7.3 Epiloog

7.3.1 Probleemoplossing

Na aanleiding van die probleemstelling in die inleidingshoofstuk, het dit verder in die studie duidelik geword dat die huwelik wel in 'n krisis is, veral as gevolg van die kernwaardes wat bevraagteken word in 'n postmoderne paradigma. Dit het egter ook duidelik geword dat hierdie krisis nie noodwendig hoef te dui op die einde van die huwelik as instelling of op die einde van die geïnstusionaliseerde nie. Wat wel duidelik geword het, is dat die kerk sal moet wegbeweeg van 'n outoritêre posisie wat onherroeplike uitsprake lewer. Die kerk behoort postteïstiese denke in ag te neem en 'n spiritualiteit ontdek wat nuwe inhoud aan ou vorme sal kan gee. In hierdie geval is die huwelik, intimiteit en seksualiteit as voorbeeldstudie gebruik en is daar getoon dat daar aan die huwelik in die geskiedenis verskeie vorme en inhoude toegeken is. Hierdie vorme en inhoude was dikwels destruktief van aard en het soms min indien enige verband met die liefde gehad. Dit kan nie meer in die postmoderne tyd gebruik word as maatstaf vir intieme verhoudings nie. Filmhermeneutiek as hermeneutiese gebeure is beskou as die manifestasie van hierdie postmoderne populêre kultuur en daarom is dit geïnterpreteer as publieke teologie en is die kongenialiteit met die *Sache Jesu* ondersoek.

Dit het duidelik geword dat die moontlikhede vir outentieke bestaan in die postmoderne paradigma nie meer geskep kan word deur ekklesiale proposisies wat verwys na “gebeure” wat slegs empiries waarneembaar in die verganklike werklikheid plaasvind nie. Outentisiteit binne die postsekulêre kan steeds gevind word in die ervaring van geloof wat ’n gawe van buite die menslike natuur is. Daarom is die metaforiese taalgebeure, narratiewe met ’n eie wêreld wat nie noodwendig ’n spieëlbeeld van die reële wêreld is nie, asook visuele interaksie, so belangrik vir hierdie ondersoek omdat dit juis die moontlikhede skep vir outentieke bestaan. In die filmhermeneutiek as hermeneutiese gebeure is merkwaardige kongenialiteit gevind met die *Sache Jesu* (soos in 7.1 genoem is).

7.3.2 Vul van navorsingsleemte

Die eerste leemte wat na vore gekom het in bestaande studie is dat filmhermeneutiek dikwels nie Bybels-historiese navorsing ernstig opneem nie. Ek het in hierdie studie probeer om juis deeglik rekening te hou met bestaande navorsing aangaande die historiese agtergrond sowel as Bybelse tekste aangaande die huwelik om daarmee die films hermeneuties te benader en ook te gaan kyk na proposisies wat voorheen vanuit hierdie tekste aangaande die huwelik, intimiteit en seksualiteit gevorm is. Die volgende leemte wat geïdentifiseer is, is die navorsingsleemte van draaiboekkritiek en filmplokkritiek wat nie rekening hou met ’n hermeneutiek van suspisie nie. Ek het in die studie met filmhermeneutiek gewerk as ’n hermeneutiese gebeure en kongenialiteit ondersoek as publieke teologie. Verder het die leemte na vore getree dat die films wel kritiek teenoor die huwelik as instelling lewer, maar dat daar nie ’n verband getrek word tussen veranderende seksuele waardes en die *Sache Jesus* nie. Hierdie verband kom duidelik in die kongenialiteit in die studie na vore.

7.3.3 Toepassing van hermeneutiese metode

In die inleiding van hierdie studie het ek ’n hermeneutiek van suspisie bepleit wat impliseer dat ’n mens bereid moet wees om jou eie vooronderstellings te erken en krities te evalueer. Aanvanklik was ek self ook maar huiwerig om die publieke teologie van die films as ’n lens te gebruik. Die verrassende is dat ek

in die loop van die studie self ontdek het dat die publieke teologie van die films my oë geopen het om werklik weer die grondwaarhede van die Christusnarratief te ontdek.

Daar is talle films wat seksuele losbandigheid en promiskuiteit propageer. In my keuse en ontleding van die drie films het dit geblyk dat die kerk egter nie byvoorbaat teenoor films en publieke teologie negatief behoort te wees nie, maar dat daar talle uiteenlopende films is wat op 'n ander wyse mense bewus kan maak van die evangeliese waardes omdat die film eintlik die teks is van die postgeletterde individu. Verder het die nuwe hermeneutiek die weg geopen om die film ook as narratief te beskou.

Narratiewe is reeds deur Jesus baie effektief gebruik en gelowiges moet daarom versigtig wees om toe te laat dat film-vrese veroorsaak dat hierdie “buite-kerklike” bron geïgnoreer word en kan dit liever gebruik word om die publieke teologie van die anti-institusionele publiek beter te verstaan. Daarom is daar van die metode gebruik gemaak om van die film na die teks te beweeg wat bygedra het tot verrassende uitkomst.

7.3.4 Persoonlike bydrae

Soos reeds gemeld kan die kerk en die teologie nooit volstaan by finale uitsprake nie, maar is hierdie studie hoogstens 'n poging om 'n bydra te maak tot die teologiese diskoers van ons tyd en om gesprek te stimuleer tussen die geïntitutionaliseerde kerk en publieke teologie. Soos aan die begin gestel, kan ek dit nie doen los van my eie konteks en vooronderstellings nie. Juis daarom is hierdie ondersoek ook 'n poging om die kerk en predikante te help om vars en nuut oor hierdie saak te dink en eerlik en krities te wees oor hulle eie vooronderstellings wanneer hulle met die teologie besig is. Sonder om mense te vervreem of doelbewus te skok kan die resultate van hierdie ondersoek tog help om gelowiges weer bewus te maak van die dieperliggende waardes van die Christusnarratief in 'n nuwe konteks.

8. LITERATUURVERWYSINGS

- Abrantes, A M 2010. *Meaning and mind: A cognitive approach to Peter Weiss' prose*. Peter Lang Verlag: Frankfurt a M.
- Adams, N 2006. *Habermas and theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adler, E J 1990. *The background for the metaphor of covenant as marriage in the Hebrew Bible*. PhD dissertation. (UMI Dissertation Services).
- Ahearne-Kroll, S 2007. *The psalms of lament in Mark's passion: Jesus' Davidic suffering*. Cambridge University Press: Cambridge. (Society for New testament Studies Monograph Series 142).
- Akenson, D H 1992. *God's peoples: Covenant and land in South Africa, Israel, and Ulster*. Cornell University Press: Ithaca, NY.
- Alejandro, R 1993. *Hermeneutics, citizenship, and the public sphere*. State University of New York Press: Albany, NY.
- Alliance College-Ready Middle Academy 4 [nd]. *Movie Review Worksheet*, geraadpleeg op 4 Februarie 2013 by <http://crma4.org/ourpages/auto/2013/4/5/52098573/Movie%20Review%20Worksheet.pdf>.
- Anderson, B W 1993. Covenant, in Metzger, B M & Coogan, M D (eds), *The Oxford Companion to the Bible*. Oxford University Press: Oxford.
- Aries, P 1985. Love in Married Life, in Aries, P and Bejin, A (eds). *Western sexuality*, p 134. Blackwell: Oxford.
- Armour, M C & Browning D, 1995. *Systems-sensitive leadership: Empowering diversity without polarizing the church*. College Press: Missouri, MO.
- Arnold, C E 2009. *Powers of darkness: Principalities & powers in Paul's letters*. InterVarsity Press: Downers Grove, IL.
- As it is in heaven*, 2007, DVD, Pathe Films.
- Astley, J & Savage, M 2000. Music and christian learning, in Astley, J, Horne, T & Savage, M (eds), *Creative chords: Studies in music, theology and christian formation*, 219-238. Antony Rowe Ltd: Chippenham, Wiltshire.

- Augustinus [1857]. *Exposition of the Books of Psalms*, translated, with notes and indices, in six volumes, Volume VI. John Henry Parker: Oxford.
- Augustinus [2003a], De bono coniugali, in Brooten B J 2003. Nature, law, and custom in Augustine's *On the good of marriage*, in Matthews, S et al. (eds), *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, 181-193. Trinity Press International: Harrisburg, PA. (A Continuum imprint).
- Augustinus [2003b]. *De nuptiis et conupiscentia*, in Brooten B J 2003, Nature, law, and custom in Augustine's *On the good of marriage*, in Matthews, S et al. (eds), *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, 181-193. Trinity Press International: Harrisburg, PA. (A Continuum imprint).
- Augustinus [1999]. *The works of saint Augustine, part. 1, vol. 9: Marriage and virginity*, translated by R Kearney. New City Press: Hyde Park, NY.
- Baban, O 2006. *On the road encounters in Luke-Acts Hellenistic mimesis and Luke's theology of the way*. Paternoster Press: Bletchley, Milton Keynes (UK) (Paternoster Biblical Monographs).
- Baggett, J 2008. *Seeing through the eyes of Jesus: His revolutionary view of reality and his transcendent significance for faith*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Baggs, M, 7 Maart 2011. *As it is in heaven (Så som i himmelen) -- loving others, living life*, in Faith & Film Mosaic Movie Connect Group, geraadpleeg op 3 Julie 2013 <http://mosaicmovieconnectgroup.blogspot.com/2011/03/as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen.html>.
- Barrett, C K 1962. *The Gospel according to St. John*. SPCK: London.
- Barth, K 1960. *Die Kirchliche Dogmatik, Vierter band: Die Lehre von der Versöhnung*, Erster Teil. EVZ-Verlag: Zürich.
- Barth, K 1961. *Kirchliche Dogmatik*, III. Zürich: EVZ-Verlag.
- Barton, S C 1996. Is the Bible good news for human sexuality? Reflections on method in Biblical interpretation, in Thatcher, A & Stuart, E (eds), *Christian perspectives on sexuality and gender*, 4-13. Eerdmans: Grand Rapids, MI.

- Barton, S C 1997. The relativisation of family ties in the Jewish and Graeco-Roman traditions, in Moxnes, H (ed), *Constructing early Christian families: Family as social reality and metaphor*, 81-100. Routledge: London.
- Batey, R 1961. *The church, the bride of Christ*. University Microfilms: Ann Arbor, MI.
- Bauckham, R J (ed) 1999. *God will be all in all: The eschatology of Jürgen Moltmann*, 123-47. T&T Clark: Edinburgh.
- Baugh Lloyd, S J 1997. *Imaging the Divine: Jesus and Christ-figures in film* Sheed and Ward: Kansas City, NJ.(Communication, Culture, and Religion).
- Berger, P L & Luckmann, T 1987. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Doubleday: New York.
- Berger, P L 1961. *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment in America*. Doubleday: Garden City, NY.
- Berger, P L 1967. *The sacred canopy: Elements of a social theory of religion*. Doubleday: Garden City, NY.
- Berkouwer, G C [1962] 1968. *Man: The image of God*, tr by D W Jellema. Eerdmans: Grand Rapids, MI. (Studies in Dogmatics).
- Berquist, J L 2002. *Controlling corporeality: The body and the household in ancient Israel*, 58-68. Rutgers University Press: New Brunswick, NJ.
- Berrends, P B 1997. *Whole child / Whole parent*, 170-172. HarperCollins Publishers: New York.
- Beutel, A 2012. *Gerhard Ebeling: Eine Biographie*. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Billingsley, K L 1989. *The seductive image: A Christian critique of the world of film*. Crossway Books: Westchester, IL.
- Bishop, C 2004. *Seksualiteit en spiritualiteit: Ekstase, rituele en taboes*. Textcase Uitgeverij: Groningen.
- Björling, G, 31 Mei 2006. *As it is in Heaven – a review for healthcare staff*, in CNS Forum geraadpleeg op 26 Junie 2013 by <http://www.cnsforum.com/educationalresources/filmforum/heaven/>
- Black, J 2004. "Sanctity" and sanctimony in, Baird, R M & Rosenbaum, S E (eds), *Same sex marriage: The moral and legal debate*, 97-98. Prometheus Books: Amherst, NY.

- Blanton, W, Crossley, J G & Moxnes, H (eds) 2010. *Jesus beyond nationalism: Constructing the historical Jesus in a period of cultural complexity*. Acumen Publishing: Cambridge, MA..
- Blizek, W L 2009. *The Continuum Companion to religion and film*. Continuum: London.
- Boatwright, F [nd]. 'MOVIES: 'Les Mis' is year's 'most gut-wrenching, yet profound film'. Baptist Press, geraadpleeg op 8 Augustus 2013 by <http://bpnews.net/BPFirstPerson.asp?ID=39402>
- Bockmuehl, M 1994. *Jesus: Martyr, Lord, Messiah*. T & T Clark: Edinburgh.
- Borg, M J 2003. *The heart of Christianity. Rediscovering a life of faith*. Harper Collins: San Francisco, CA.
- Borg, M J & Crossan, J D 2007. *The first Christmas: What the Gospels really teach about Jesus' birth*. HarperCollins Publishers: New York.
- Børresen, K E [1968] 1981. *Subordination and equivalence: The nature and role of woman in Augustine and Thomas Aquinas*, transl by C H Talbot. University Press of America: Washington, DC.
- Boshoff, H (Cules) J & Van Aarde, A G 2005. Grieks-Romeinse apokaliptiek en die Christelike kerugma. *HTS Teologiese Studies* 61(4), 1131-1148.
- Bosman, D 1979. Ezra's marriage reform: Israel redefined. *Biblical Theology Bulletin* 9, 32-38.
- Botha, A & Dreyer, Y 2007. 'n Feministiese narratief-pastorale perspektief op die huwelikbevestigingsformuliere van die Nederduitsch Hervormde Kerk. *HTS Teologiese Studies* 63(3), 1276-1298.
- Botha, A. & Dreyer, Y, 2013, Huwelik en huweliksrolle in Afrikaanse kultuur- en kerklike konteks. *HTS Teologiese Studies* 69(1), Art. #1965, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.1965>.
- Botha, P J J 2006. Die lyf: Fasette van die erotiese en seksuele in die Romeinse Ryk. *Verbum et Ecclesia* 27 (1), 107-130.
- Bowald, M A 2007. The eclipsing and usurping of divine agency in Enlightenment epistemology and their influence on Scriptural hermeneutics, in Bowald, M A, *Rendering the Word in theological hermeneutics*, 2-23, Ashgate Publishers: Burlington, VT.
- Bradley, K R 1991. *Discovering the Roman family: Studies in Roman social history*. Oxford University Press: New York.

- Branick, V P 1998. *Understanding the New Testament and its message: An introduction*. Paulist Press: New York.
- Braun, W 1991. The historical Jesus and the mission speech in Q 10: 2–12. *Foundations & Facets Forum* 7, 279–316.
- Brawley, R L 2003. Evocative allusions in Matthew: Matthew 5: 5 as a test case. *HTS Theological Studies* 59, 597–619.
- Brode, D 1995. *The films of Steven Spielberg*. Citadel Press: New York, NY.
- Brooten, B J 2003. Nature, law, and custom in Augustine's *On the Good of Marriage*, in Matthews, S et al (eds), *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, 181-193. Trinity Press International: Harrisburg, PA. (A Continuum imprint).
- Brown, P 1989. *The body and society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. Faber & Faber: London.
- Brown, R E 1977. *The birth of the Messiah: A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke*. Doubleday: New York.
- Brownstein, B, 31 Augustus 2010. *Being conducted*, in Giving up control: Commentaries on Economics, Leadership and the inner journey, geraadpleeg op 30 Julie 2013 by <http://givingupcontrol.wordpress.com/tag/daniel-dareus/>
- Broyde, M J en Ausubel, M (eds) 2005. *Marriage, sex and family in Judaism*. Rowman and Littlefield Publishers: Baltimore, MD.
- Brueggemann, W 2002. *Spirituality of the Psalms*. Fortress Press: Minneapolis. MN.
- Brueggemann, W 2005. The re-emergence of Scripture: Post-liberalism, in Ballard, P & Holmes, S R (eds), *The Bible in pastoral practice: Readings in the place and function of scripture in the church*, 153-173. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Brueggemann, W 2008. Vulnerable children, divine passion, and human obligation, in Fretheim, T E & Gaventa, B R (eds), *The child in the Bible*, 399-422. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Brussat, F & Brussat M [n.d]. Fil Review: As it is in heaven, in Spirituality and Practice, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://www.spiritualityandpractice.com/films/films.php?id=19648>.

- Buitendag, J 2006. "Nuwe wyn in nuwe sakke en die behoud van altwee": 'n Herbedinking van die Hervormde Kerk se identiteit aan die begin van die 21e eeu in Suid-Afrika. *HTS Teologiese Studies* 62(2), 343-36.
- Buitendag, J 2007. Marriage in the theology of Martin Luther – worldly yet sacred: An option between secularism and clericalism. *HTS Teologiese Studies* 63(2), 446-461.
- Buitendag, J 2008. "God met ons": Gelowige nadink oor die Skrif. *HTS Teologiese Studies* 64(3), 1131-1154.
- Bultmann, R [1941] 1968. *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentliche Verkündigung*, hrsg von E Jüngel. Kaiser Verlag: München.
- Bultmann, R [1950] [1968] 1993. Das problem der Hermeneutik, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Band 2, 211-235. 2. Auflage. Tübingen: Mohr. (UTB 1761).
- Bürger, J 1984. *Theory of the avant-garde*, transl by M Shaw. Manchester University Press: Manchester. (Theory of History of Literature, Volume 4).
- Burridge, R A 2007. *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament ethics*. W B Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI.
- Cahill, L S 1996. *Sex, gender and Christian ethics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Campbell, R H & Pitts, M R 1981. *The Bible on film: A checklist, 1897-1980.*: The Scarecrow Press: Metuchen, NJ..
- Cantarella, E 1981. *Pandora's daughters: The role and status of women in Greek and Roman antiquity*. Jons Hopkins University Press: Baltimore, MD.
- Cantarella, E 1991. *Bisexuality and the Ancient World*. Second Edition. London/New Haven: Yale Nota Bene.
- Capellanus, A 1969. *The art of courtly love*, 106-107. W W Norton: New York.
- Carroll, J 2001. *The Western dreaming: The Western world is dying for want of a story*. HarperCollinsPublishers: Sydney.
- Casson, L 2002. Head, heart, and Hollywood: Engaging film and visual media. *NET Result* 23(2), 5-12.

- Cine International 2011. *As it is in heaven/ Sa som i himmelen*, geraadpleeg op 24 Junie 2013 by <http://cineinternational.blogspot.com/2011/10/as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen.html>.
- Cinema in Action [nd]. *Production notes: As it is in heaven*, geraadpleeg op 24 Junie 2013 by www.static.thecia.com.au/.../as-it-is-in-heaven-sa-som-i-himmelen-production-notes.
- Classicoscaduto [nd]. *Motion Picture Analysis Worksheet*, geraadpleeg op 4 Februarie 2013, by www.classicoscaduto.it/web/.../motion_picture_analysis_worksheet.doc
- Clayton, P 2003. "Theism", "Deism", "Monotheism", and "Emergence". *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan.
- Clements, K 1995. *Learning to speak. The church's voice in public affairs*. T&T Clark: Edinburgh.
- Cochran, R F & Willard, D 2013. The kingdom of God, law and the Bible, in Cochran, R F & VanDrunen, D (eds), *Law and the Bible: Justice, mercy and legal institutions*, 151-182. InterVarsity Press: Downers Grove, IL.
- Coggins, R J 1975. *Samaritans and Jews: The origins of Samaritanism reconsidered*. John Knox Press: Atlanta, GA.
- Colijn, B 2010. *Images of salvation in the New Testament*. InterVarsity Press: Downers Grove, IL.
- Colman, F 2014. *Film theory: Creating a cinematic grammar*. Wallflower Press: London. (Imprint of Columbia University Press: New York).
- Cooke, B. Indissolubility: Guiding ideal or existential reality?, in Roberts W P (ed), *Commitment to partnership: Explorations of the theology of marriage*, 64-78. New York: Paulist Press.
- Coontz, S J 2006. *Marriage, a history: How love conquered marriage*. Penguin Books: New York.
- Corley, K E & Webb, R L (eds) 2004. *Jesus and Mel Gibson's The passion of the Christ: The film, the Gospels and the claims of history*. Continuum: London.
- Countryman, L W 1988. *Dirt, greed and sex: Sexual ethics in the New Testament and their implications for today*. Fortress: Philadelphia, PA.

- Covell, K & Covell, J 2005. The world's most influential mission field, in Barbara Nicolosi, B & Lewerenz, S (eds), *Behind the screen: Hollywood insiders on faith, film, and culture*, 83-90. Baker Books: Grand Rapids, MI.
- Crispin, K 1988. *Divorce: The forgivable sin?* Hodder & Stoughton: London.
- Crossan, J D 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. HarperSanFrancisco: San Francisco, CA.
- Cullmann, O 1986, *Unity through diversity*. Fortress Press: Philadelphia, PA.
- Davies, J (ed) 1993. From household to family to individualism, *The family: Is it just another lifestyle choice?* Institute of Economic Affairs, Health and Welfare Unit: London.
- Davies, W D & Allison, D C [1991] 2004. *The Gospel according to saint Matthew, Volume II: Matthew 8-18*. T&T Clark International: London. (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments).
- De Reuver, R 2004. *Eén kerk in meervoud: een theologisch onderzoek naar de ecclesiologische waarde van pluraliteit*. Boekencentrum: Zoetermeer.
- De Vaux, R 1991. *Ancient Israel: Its life and Institutions*. Darton, Longman & Todd: London.
- Deacy, C [2014]. Review of Erin Runions, *How hysterical: Identification and resistance in the Bible and film*, New York & Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2003, viewed on 25 January 2014, at kar.kent.ac.uk/6448/3/Review_of_Erin_Runions.pdf.
- Deacy, C 2001. *Screen christologies: Redemption and the medium of film*. University of Wales Press: Gwasg Prifysgol, Cymru/University of Chicago Press: Chicago. IL,
- Deist, F 1984. *A concise dictionary of theological terms, with an English-Afrikaans and an Afrikaans-English list*. Van Schaik: Pretoria.
- Dick, B F 1998. *Anatomy of film*. 3rd edition. St. Martin's Press: New York.
- Die Bybel Nuwe Vertaling* 1983. Suid-Afrika: Bybelgenootskap Van Suid-Afrika.
- Dilthey, W [1894] [1900] 1924. Der Entstehung der Hermeneutik, in Dilthey, W, *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Gesammelte Schriften, V-Band*, 317-358. Teubner Verlag: Stuttgart.

- Dingemans, G D J 2001. *De stem van de Roepende: Pneumatologie*. 3^e druk. Kampen: Kok.
- Dixon, S 1992. *The Roman family*. Johns Hopkins University Press: Baltimore, MD.
- Dodd, C H 1963. *Historical tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Donahue, J R & Harrington, D J 2002. *The Gospel of Mark*. The Liturgical Press: Collegeville, MN. (Sacra Pagina Series, Volume 2).
- Dreyer, A E en Van Aarde, A G 2007. Bybelse modelle van die huwelik: 'n Kritiese perspektief. *HTS Teologiese Studies* 63(2), 625-651.
- Dreyer, J S 2011. Public theology and the translation imperative: A Ricoeurian perspective. *HTS Teologiese Studies* 67(3), 87-94.
- Dreyer, T F J 2006. Die akkommodering en bestuur van diversiteit in gemeenteverband. *HTS Teologiese Studies* 62(4), 1291-1309.
- Dreyer, T F J 2009. 'n Kerk met karakter: Die perspektief van Gerben Heitink. *HTS Teologiese Studies* 65(1), Art. #315, 5 pages.
DOI:10.4102/hts.v65i.315.
- Dreyer, Y 2002. "Love-patriarchalism" in the New Testament in light of ethnography. *HTS Teologiese Studies* 58(2), 502-519.
- Dreyer, Y 2005. Sexuality and shifting paradigms – setting the scene. *HTS Theological Studies* 61(3), 729-751.
- Dreyer, Y 2008. The "sanctity" of marriage – an archaeology of a socio-religious construct: Mythological origins, forms and models. *HTS Theological Studies* 64(1), 499-527.
- Du Toit, C (ed) 2006. Secular spirituality versus secular dualism: toward postsecular holism as model for a natural theology, in C du Toit & C Mayson (eds), *Secular spirituality as a contextual critique of religion*, 49-73. University of South Africa, Pretoria.
- Duling, C 2003. *The New Testament: History literature, and social context*. Thomson Learning: Wadsworth, TX.
- Dunn, J D G [1977] 2006. *Unity and diversity in the New Testament: An inquiry into the character of earliest Christianity*. Third edition. SCM Press: London.

- Ebeling, G [1958] 1967. Jesus und Glaube, in Ebeling, G, *Wort und Glaube*, Band I. 3rd Edition, 208-238. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Ebeling, G 1959. Wort Gottes Hermeneutik. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, 224-251.
- Ebeling, G [1959] 1967. Die Frage nach dem historischen Jesus und das problem der Christologie, in Ebeling, G, *Wort und Glaube*, Band 1, 300-318. 3. Auflage. J. C. B. Mohr (P. Siebeck): Tübingen
- Ebeling, G [1959] 1967. Wort Gottes und Hermeneutik, in Ebeling, G, *Wort und Glaube, Band I*, 319-348. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Ebeling, G [1960] 1967. Die Welt als Geschichte, in Ebeling, G, *Wort und Glaube, Band I*. 3rd Edition, 381-392. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Ebeling, G [1961] 1969. Hauptprobleme der protestantische Theologie in der Gegenwart: Anfragen an die Theologie, in Ebeling, G, *Wort und Glaube, Band II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, 56-71. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Ebeling, G [1962] 1963. *Theologie und Verkündigung: Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. 2. Durchgesehe auflage. J. C. B. Mohr (P. Siebeck): Tübingen.
- Ebeling, G [1965] 1969. Hermeneutische Theologie, in Ebeling, G, *Wort und Glaube, Band II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, 99-120. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Ebeling, G 1967. Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", in Ebeling, G, *Wort und Glaube, Band 2: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, 343-371. J. C. B. Mohr (P. Siebeck): Tübingen
- Ebeling, G 1969. *Wort und Glaube, II*. Tübingen: Mohr.
- Ebrey, P 1993. *The inner quarters: Marriage and the lives of Chinese women in the Sung period*, 45-50. University of California Press: Berkeley, CA.
- Eckermann, K W 1999. Augustinians, in Fahlbusch, E (ed), *Encyclopedia of Christianity, Volume 1*, 164-165. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Eckstein, Y 1998. *Editorials: Hollywood's anti-Christian bias*. <<http://ifcj.org/edit2.htm>>, 1-3.
- Ehrman, B 1988. Jesus and the adultress. *New Testament Studies* 34, 24-44.

- Eichrodt, W [1965\88] 1970. *Ezekiel: A commentary*, transl by C Quin. SCM Press: London. (The Old Testament Library).
- Eilberg-Schwartz, H 1990. *The savage in Judaism: An anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*. Indiana University Press: Bloomington, IN.
- Ellerbe, H [1995] 1998. *The dark side of Christian history*. 4th Printing. Morningstar and Lark: Orlando, FL.
- Elliott, J H 1969. A catholic gospel: Reflections on “early catholicism” in the New Testament. *Catholic Biblical Quarterly* 31, 213-223.
- Elliott, J H 1993. *What is social-scientific criticism?* Fortress Press. Minneapolis, MN. (GBS NT Series).
- Ellis, R 2001. Movies and meaning. *The Expository Times* 112(9), 304-308.
- Enroth, R M 1992. *Churches that abuse*. Zondervan, Grand Rapids, MI.
- Epstein, LM 1942. *Marriage laws in the Bible and Talmud*. Harvard University Press: Cambridge, MA. (Harvard Semitic Series 12).
- Erin Brokovich 2000. Geraadpleeg op 20 Maart 2014, by cinema-fanatic.com/.../movie-quote-of-the-day-erin-brockovich-2000-di.
- Esler, P F & Piper, R A 2006. *Lazarus, Mary and Martha: Social-scientific approaches to the Gospel of John*. Fortress Press: Minneapolis, MN.
- Evans, C A & Porter, S E 2000. *Dictionary of New Testament background*. Intersity Press: Downers Grove, IL.
- Ferguson, E 1996. *The church of Christ: A biblical ecclesiology for today*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Fischer, E 1977. *Everybody steals from God: Communication as worship*. University of Notre Dame Press: South Bend, IN.
- Forbes, B D 2003. Mickey Mouse as icon: Taking popular culture seriously. *Word & World* 23(3). 242-252.
- Ford, J C 1984. *Toward an anthropology of mutuality: A critique of Karl Barth's doctrine of the male-female order as A and B with a comparison of the panentheistic theology of Jürgen Moltmann*. PhD dissertation, Northwestern University. University Microfilms International: Ann Arbor, MI.
- Forman, R K C 2004. *Grassroots spirituality: What it is, Why it is, Why it is here, Where it is going*. Imprint Academic: Charlottesville, VT.

- Forster, G 1995. *Healing love's wounds: A pastoral approach to divorce and to remarriage*. Marshall Pickering: London.
- Foucault, M [1976] 1978. *The history of sexuality*, Vol 1: An introduction, tr by R Hurley. New York: Random House.
- Fowler, R M 2011. In the boat with Jesus: Imagining ourselves in Mark's story, in Iverson, K R & Skinner, C W (eds), *Mark as story: Retrospect and prospect*, 233-269. Society of Biblical Literature: Atlanta, GA.
- Fowler, R M, Blumhofer, E & Segovia, F (eds) 2004. *New paradigms in Bible study: The Bible in the third millennium*. T&T Clark: London.
- Francis, L J & Pearson, P R 1985. Extraversion and religiosity. *The Journal of Social Psychology* 125, 269-270.
- Frayser, S 1985. *Varieties of sexual experience: An anthropological perspective on human sexuality*. HRAF Press: New Haven, CT.
- Frias, A 2004. Plot summary: As it is in heaven, geraadpleeg op 24 Junie 2013 by http://www.imdb.com/title/tt0382330/plotsummary?ref_=tt_ov_pl.
- Frost, M, & Hirsch, A 2003. *The shaping of things to come: Innovation and mission for the 21st century church*. Hendrickson: Peabody, MA.
- Fuchs, E [1954] 1959. Das Problem der theologischen Hermeneutik: Ein Gruß an Rudolf Bultmann anlässlich der Beendigung seiner akademischer Tätigkeit in Marburg (1951), in Fuchs, E, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie: Die existentielle Interpretation. Gesammelte Aufsätze*, Band I, 116-137. Mohr: Tübingen.
- Funk, R W & The Jesus Seminar 1998. *The acts of Jesus: What did Jesus really do? The search for the authentic deeds of Jesus*. HarperSanFrancisco: New York.
- Gadamer, H G [1966] 1976. The universality of the hermenutical problem, in *Philosophical essays*, transl by D E Linge. University of California Press: Berkeley, CA.
- Gallagher, M P 1997. Theology, discernment and cinema, in J R May (ed), *New image of religious film*, 151-160. Sheed & Ward: Kansas City, NJ.
- Garland, D E 2003. *1 Corinthians*. Baker Academic: Grand Rapids, MI. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Garrett, G 2007. *The gospel according to Hollywood*. Westminster John Knox Press: Louisville, KY.

- Geivett, R D & Spiegel, J S (eds) 2007. *Faith, film and philosophy: Big ideas on the big screen*. Intervarsity Press: Downers Grove, IL.
- Genette, G 1980. *Narrative discourse: An essay in method*, trans by J E Lewin. Cornell University Press: Ithaca, NY.
- Giere, S D 2010. "This is my world!" Son of Man (Jezile) and Cross-Cultural Convergences of Bible and World, SBL Annual Meeting, Bible & Film, Atlanta, 22 November 2010, geraadpleeg op 22 Maart 2014, by Journal of Religion & Film, 2011 - search.ebscohost.com,, wartburgseminary.edu.
- Godawa, B 2002. *Hollywood worldviews: Watching films with wisdom & discernment*. InterVarsity Press: Downers Grove, IL.
- Godsdienstonderwijs Thomas (Theologie, Onderwijs en Multimedia: Actieve Samenwerking) [nd]. *As it is in Heaven*, geraadpleeg op 3 Julie 2013 by <http://www.kuleuven.be/thomas/page/as-it-is-in-heaven/>.
- Goodman, B 2008. Priest-cosmologist Wins \$ 1.6 Million Templeton Prize: published March 13, 2008, posted at HZR.
- Gossard, J M, 14 Januarie 2013. Why is Anne Hathaway so sad? The history behind "Les misérables", in "Not Even Past", geraadpleeg op 31 Julie 2013 by <http://www.notevenpast.org/watch/why-anne-hathaway-so-sad-history-behind-les-mis%C3%A9rables>.
- Gossard, J M 2013.

- Gray, P 2007. Introduction: Teaching the Bible with film, in Roncace, M & Gray, P (eds), *Teaching the Bible through popular culture and the arts*, 87-96. Society of Biblical Literature: Atlanta, GA.
- Groenewald, A 2006. Drink met vreugde uit die liefdesfontein! 'n Ou-Testamentiese perspektief op menslike seksualiteit. *Verbum et Ecclesia* 27(1), 42-69.
- Grondin, J [1991] 1994. *Introduction to philosophical hermeneutics*, transl by J Weinsheimer. Yale University Press: New Haven, CT..
- Guindon, A 1977. Case for a “consummated” sexual bond before a “ratified” marriage. *Eglise et Theologie* 8, 137-181.
- Habermas, J, 1981. Modernity versus postmodernity. *New German Critique* 22, 3–14.
- Habermas, J 1987. *Toward a rational society*. Polity Press: Cambridge, MA.
- Habermas, J 1989. *The structural transformation of the public sphere*. Polity Press: Cambridge, MA.
- Habermas, J 1991. *The theory of communicative action*, vol 1 & vol 2. Polity Press: Cambridge, MA.
- Habermas, J 2002, in E Mendieta (ed), *Religion and rationality: Essays on reason, God, and modernity*. Polity Press, Cambridge, MA.
- Halliwell, S 2009. *The aesthetics of mimesis: Ancient texts and modern problems*. Princeton University Press, Princeton. NJ.
- Hamman, K [2009] 2013. *Rudolf Bultmann: A biography*, transl by P E Devenish. Polebridge Press: Salem, OR.
- Hammann, K 2009. *Rudolf Bultmann: Eine Biographie*. Mohr Siebeck: Tübingen.
- Hartmann, P C 2001. *Kulturgeschichte des heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1806: Verfassung, Religion und Kultur*. Böhlau Verlag: Wien. (Studien zu Politik und Verwaltung 72).
- Hawley, J C 2001. *Encyclopedia of postcolonial studies*. Greenwood Publishing Group: Westport, CT.
- Hays, R B 1996. *The moral vision of the New Testament: a contemporary introduction to New Testament ethics*. HarperSanFrancisco: San Francisco, CA.

- Heidegger, M [1927] 1978. *Being and time*, transl by J Macquarrie & E Robinson. Basil Blackwell: Oxford.
- Heil, J P 1991. The story of Jesus and the adulteress (John 7,53–8,11) reconsidered. *Biblica* 182–191.
- Heitink, G 2007. *Een kerk met karakter: Tijd voor heroriëntatie*. Kok: Kampen.
- Hendrix, S 2004. Luther on marriage, in Wengegert, T J (ed), *Harvesting Martin Luther's reflections on theology, ethics and the church*, 169-184. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Hilbert, P, 24 Julie 2012. *As it is in heaven – review – around the world*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://elitescreenwriting.com/movie-reviews/as-it-is-in-heaven-review-around-the-world/>.
- History through film 2013. *Les misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by <http://historythroughlesmis.weebly.com/index.html>.
- Hoefner, H 2001. *Churchless Christianity*. Rev edition. William Carey Library: Waynesboro, GA.
- Hollander, H W 1981. *Joseph as an ethical model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Brill: Leiden. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha).
- Holloway, D, 13 Desember 2012. *5 Things you should know about Les Miz*, geraadpleeg op 8 Augustus 2013 by <http://www.crosswalk.com/culture/features/5-things-you-should-know-about-les-miz-i.html>
- Horrel, D G 1996. *The social ethos of the Corinthian correspondence*. T&T Clark: Edinburgh.
- Horsley, R A 2012. *The prophet Jesus and the renewal of Israel: Moving beyond a diversionary debate*. Wm. B. Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI.
- Hubbard, M V 2002. *New creation in Paul's letters and thought*. Cambridge University Press: Cambridge. (Cambridge Monograph Series).
- Hugenberger, G P 1994. *Marriage as a covenant: A study of Biblical law and ethics governing marriage developed from the perspective of Maleachi*. Brill: Lieden. (VT Sup 52).
- Huisgenoot, 13 Mei 2011. *Fliek: Roepman*, geraadpleeg op 14 Mei 2013, by <http://huisgenoot.com/vermaak/fliek-roepman/> .

- Instone-Brewer, D 2002. *Divorce and remarriage in the Bible: The social and literary context*. William B Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI.
- Jackson, G 2002. "Have mercy on me": *The story of the Canaanite woman in Matthew 15: 21-28*. Sheffield Academic Press. Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 228. Copenhagen International Seminar 10).
- Jackson, M, 22 Julie 2011. *Gabriella's Song*, in Music and Social Change geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://musicandsocialchange.wisrville.org/2011/07/22/gabriellas-song/>.
- Jacobitti, S D 1991. The public, the private, the moral: Hannah Arendt and political morality. *International Political Science Review* 12(4), 281-293.
- Jasper, D 1999. Literary readings of the Bible: Trends in modern criticism, in Jasper, D, Prickett, S & Hass, A (eds), *The Bible and literature: A reader*, 44-64. Blackwell: Oxford.
- Jasper, D 2004. *A short introduction to hermeneutics*. Westminster John Knox Press: Louisville, KY.
- Jenkins, G 1992. *Cohabitation: A biblical perspective*. Grove Books: Nottingham.
- Jenkins, J 2003. Christians and the media: Touching the spirit of our culture. *Nurture: Journal for Home and School* 37(3), 20-22.
- Jesson, G 2007. Defining love through the eye of the lens: Romance, sex and the human condition in *Pretty woman*, *Legends of the fall* and *The bridges of Madison county*, in by R. Douglas Geivett, R D & Spiegel, J S (eds), *Faith, film and philosophy: Big ideas on the big screen*, 52-70. Intervarsity Press: Downers Grove, IL.
- Johnson, D & Vanvonderen, J 1991. *Subtle power of spiritual abuse: The recognizing and escaping spiritual manipulation and false spiritual authority within the Church*. Bethany house Publishers: Minneapolis, MN.
- Johnston, R K 2000. *Reel spirituality: Theology and film in dialogue*. Baker Book House Company: Grand Rapids. MI.
- Kappelman, T A 2000. Film and the christian, in J Solomon (ed), *Arts, entertainment, & Christian values: Probing the headlines that impact your family*, 119-130. Kregel Publications: Grand Rapids, MI.

- Käsemann, E [1965]1969. Unity and multiplicity in the New Testament doctrine of the church, in Käsemann, E, *New Testament questions of today*, 252-259. SCM Press: London. (New Testament Library).
- Keener, C S 2009. *The Gospel of Matthew: A socio-rhetorical commentary*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Keith, B G 2007. *Film genre: From iconography to Ideology*. Wallflower Press: New York. (Imprint of Columbia University Press).
- Kelly, K T 1996. *Divorce and second marriage: Facing the challenge*. Geoffrey Chapman: London.
- Kerényi, F K 1964. Hermeneia und Hermeneutik: Ursprung und Sinn der Hermeneutik, in F K Kerényi, *Griechische Grundbegriffe: Fragen und Antworten aus der hetigen Situation*, 42-52. Rhein Verlag: Zürich.
- Khatib, L (ed) 2013. *Storytelling in world cinemas: Contexts*, Volume 2, Wallflower Press: London. (Imprint of Columbia University Press: New York).
- Kim, S 2007. Editorial. *International Journal of Public Theology* 1, 1-4.
- King, C 2006. Song of Songs, in Guest, D et al (ed), *The Queer Bible Commentary*, 356-370. SCM Press: London.
- Kloppenborg, J S 1990. Alms, debt and divorce: Jesus's ethics in their Mediterranean context. *Toronto Theological Studies* 6 (2), 182-200.
- Koester, H 1992. Jesus the victim. *Journal of Biblical Literature* 111(1), 3-5.
- Koester, H 2007. *Paul & his world: Interpreting the New Testament in its context*. Fortress: Minneapolis. MN.
- Kollmann, R 1996. Bibliodrama in Praxis und Theorie. *Der evangelische Erzieher* 48, 20-41.
- Koosed, J L 2006. Ecclesiastes/Qohelet, in Guest, D (ed), *The Queer Bible Commentary*, 325-337. SCM Press: London.
- Koperski, V 2001. *What are they saying about Paul and the law?* Paulist Press: Mahwah, NJ.
- Koyzis, H E & Weir, H 2009. *Strangely familiar: Protofeminist interpretations of patriarchal biblical texts*. Society of Biblical Literature: Atlanta, GA.
- Kozlovic, A K 2003a. Religious film fears 1: Satanic infusion, graven images and iconographic perversion. *Quodlibet: Online Journal of Christian*

- Theology and Philosophy*, 5(2-3), 1-19. [<http://www.quodlibet.net/kozlovic-fears.shtml>].
- Kozlovic, A K 2003b. Religious film fears 2: Cinematic sinfulness. *Quodlibet: Online Journal of Christian Theology and Philosophy*, 5(4), 1-20. [<http://www.quodlibet.net/kozlovic-fears2.shtml>].
- Kozlovic, A K 2004. Postmodernism, Christianity and the Hollywood Hermeneutic, in *Kritikos* 1(1), <http://intertheory.org/kozlovic.htm>.
- Kozlovic, A K 2007. Christian education and the popular cinema: The creative fusion of film, faith and fun. *McMaster Journal of Theology and Ministry* 9, 50-71. [http://www.mcmaster.ca/mjtm/pdfs/vol9/articles/MJTM_9.4_Kozlovic_XnREFilm.pdf].
- Kraemer, C H 2004. From theological to cinematic criticism: Extricating the study of religion and film from theology. *Religious Studies Review* 30(4). 243-250.
- Kratz, R 2001. The visions of Daniel, in Collins, J J & Flint, P W (eds) 2001. *The Book of Daniel: Composition and reception*, Volume 1, 91-113. Brill: Leiden.
- Kreitzer, L J 1993. *The New Testament in fiction and film: On reversing the hermeneutical flow*. JSOT Press: Sheffield.
- Kupp, D D 1996. *Matthew's Emmanuel: Divine presence and God's people in the First Gospel*. Cambridge University Press: Cambridge. (Society for New Testament Studies. Monograph Series 90).
- Labuschagne, J P 2008. Die Reformasie en Skrifinterpretasie: Die nuwe wat die Reformasie gebring en ook moontlik gemaak het. *HTS Teologiese Studies* 64(3), 1187-1212.
- LaCoque, A 1998. *Romance she wrote: A hermeneutical essay on the Song of Songs*. Trinity Press International: Harrisburg, PA.
- Lämmert, E 1972. *Bauformen des Erzählens*. 5th edition. Metzlersche Verlagsbuchhandlung: Stuttgart.
- Lang, K 1999. Women in ancient literature, in Vivante, B (ed), *Women's roles in ancient civilizations: A reference guide*. Greenwood Press: Westport, IL.

- Larkin, P 2011. A thoughtful but *skeptical* view of Christian faith, in Spencer, J (ed), *Fictional religion: Keeping the New Testament new*, 109-120. Polebridge Press, Salem, OR.
- Lategan, B 2009a. New Testament hermeneutics (Part I): Defining moments in the development of biblical hermeneutics, in Du Toit, A (ed), *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods*, 13-63, Protea: Pretoria.
- Lategan, B 2009b. New Testament hermeneutics (Part II): Mapping the hermeneutical process, in Du Toit, A (ed), *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods*, 65-105, Protea: Pretoria.
- Le Roux, J H 2006. Die lyf se troos. *Verbum et Ecclesia* 27(1), 26-41.
- Leach, E 1995. The social anthropology of marriage and mating, in Reynolds, V & Kellet, J (eds), *Mating and marriage*. Oxford University Press: Oxford.
- Leaves, N 2006. *The God problem: Alternatives to fundamentalism*. Polebridge Press: Santa Rosa, CA.
- Leersen, S J 2006. *National thought in Europe: A cultural history*. Amsterdam University Press: Amsterdam.
- Les misérables* 2013. DVD, Universal Pictures. Universal Studios Home Entertainment: Les Miserables, www.prnewswire.com/.../universal-studios-home-entertainment.
- Liddell, H G & Scott, R (eds) [1843] 1961. *A Greek-English lexicon*. A new edition revised and augmented. New ninth edition. Clarendon Press: Oxford.
- Liedboek van die Kerk* 2001. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Lindars, B 1972. *The Gospel of John*. Oliphants Publishers, Marshall. Morgan & Scott: London. (New Century Bible).
- Lindvall, T & Quicke, A 2011. *Celluloid sermons: The emergence of the Christian film industry, 1930-1986*. New York University Press: New York.
- Linnemann, E [1966] 1975. *Parables of Jesus: Introduction and exposition*, transl by J Sturdy. SPCK Publishing: London.
- Lipinski, E 2014. Cult prostitution in ancient Israel. *Biblical Archaeology Review* 40(1), 48-56.

- Litnet [nd]. *Roepman*, geraadpleeg op 14 Mei 2013 by http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_custom&cause_id=1270&page=roepman
- Loader, J A 1979. *Polar structures in the book of Qohelet*. Berlin: De Gruyter.
- Loader, W G 2002. *Jesus' attitude towards the law: A study of the Gospels*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Loader, W G 2010. *Sexuality in the New Testament: Understanding the key texts*. Westminster John Knox Press: Louisville, KY.
- Lohse, B 1985. A short history of Christian doctrine. (F. Ernest Stoeffler's translation of "Epochen der Dogmengeschichte" by Bernard Lohse). Fortress Press: Philadelphia, PA.
- Lohse, E 1995. The church in everyday life: Considerations of the theological basis of ethics in the New Testament, in Rosner, B S (ed), *Understanding Paul's ethics*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Lotter, G A & Steyn, R S 2005. Hooglied: Hedendaagse paradigma vir romantiese verhoudings. *Verbum en Ecclesia* 26(3), 70-89.
- Loubser, J A (Bobby) 2007. *Oral and manuscript culture in the Bible: Studies on the media texture of the New Testament, explorative hermeneutics*. African SunMedia: Stellenbosch.
- Louw, D J 1984. *Versoening in die huwelik*. Butterworth: Pretoria.
- Love, S 2009. *Jesus and the marginal women: The Gospel of Matthew in social-scientific perspective*. Wipf & Stock: Eugene, OR. (Cascade Books).
- Luhmann, N. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp: Frankfurt a M.
- Luz, U [1989] 2005. *Matthew 21-28: A commentary*, transl by J E Crouch and edited by H Koester. Fortress Press: Minneapolis, MN. (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Luz, U 2010. Ortsgemeinde und Gemeinschaft im Neuen Testament. *Evangelische Theologie* 70(6), 404-415.
- Lyden, J (ed) 2009. *The Routledge Companion to religion and film*. Routledge: London. (Routledge Religion Companions).
- Lyden, J C 2003. *Film as religion: Myths, morals, and rituals*. New York University Press: New York.
- Lynch, W F 1960. *The image industries*. Sheed and Ward: London.

- Lyons, C 1996. The paradox of protest: American film, 1980-1992, in Couvares F G (ed), *Movie censorship and American culture*, 277-318. Smithsonian Institution Press: Washington, DC.
- Mabry, J R 2003. The care and feeding of the Gen-X soul, in N Vest (ed), *Tending the holy: Spiritual direction across traditions*, 170-185. Morehouse/Continuum: Harrisburg, PA.
- Mader, E O 2005. *Die letzten "Priester der Gerechtigkeit": Die Auseinandersetzung der letzten Generation von Richtern des Reichskammergerichts mit der Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*. Akademie Verlag: Berlin
- Malina, B J & Neyrey, J H 1988. *Calling Jesus names: The social value of labels in Matthew*. Polebridge Press: Sonoma, CA.
- Malina, B J & Pilch, J J 2013. *Social science commentary on the Deutero-Pauline letters*. Fortress Press: Minneapolis, MN.
- Malina, B J 1981. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. John Knox Press: Louisville, KY.
- Malina, B J 1994. "Let him deny himself" (Mark 8: 34 and parallels): A socio-psychological model of self-denial. *Biblical Theology Bulletin* 24, 106-119.
- Malone, P & Pacatte, R 2003. *Lights, camera...faith! A movie lover's guide to Scripture. A movie lectionary - cycle C*. Pauline Books and Media: Boston, MA.
- Malone, P 1988. *Movie Christs and antichrists*. NSW: Parish Ministry Publications. Eastwood.
- Malone, P 2007. *Through a Catholic lens: Religious perspectives of 19 film directors from around the world*. Rowman & Littlefield Publishers: Plymouth.
- Mapenzauswa, S 2013. No tears but grudging respect for Mandela in white Afrikaner enclave. Viewed at 4 January 2014, at in.reuters.com/article/.../mandela-afrikaners-idINDEE9B607Y20131207
- Marineau, R 1989. Jacob Levy Moreno, 1889-1974: *Father of psychodrama, sociometry, and group psychotherapy*. Tavistock: London.
- Marrow, S B 1988. Marriage and divorce in the New Testament. *Aglican Theological Review* 70 (1), 3-15.

- Marrs, T 1988. *Dark secrets of the new age: Satan's plan for a one world religion*. Crossway Books: Westchester, IL.
- Martin, D B 1997. Paul without passion: On Paul's rejection of desire in sex and marriage, in Moxnes H (ed), *Constructing early Christian families*. Routledge: London.
- Martin, J W 2012. Review: Review of *Seeing and believing: Religion and value in the movies* by Margaret R. Miles (1997). *Journal of the American Academy of Religion* 65(2), 498-501
- Marty, J 1997. Toward a theological interpretation and reading of film: Incarnation of the word of God - relation, image, word, in May J R (ed), *New image of religious film*, 131-150. Sheed & Ward: Kansas City, NJ.
- Matera, F J 1996. *New Testament ethics: The legacies of Jesus and Paul*. Westminster John Knox Press: Louisville, KY.
- Mathewes, C 2008. *A theology of public life*. Cambridge University Press: Cambridge. (Cambridge Studies in Christian Doctrine).
- May, H G 1932. The fertility cult in Hosea. *Languages and Literatures* 48, 73-89. (American Journal of Semitics).
- McFadyen, A I 1990. *The call to personhood: A Christian theory of the individual in relationships*. Cambridge University Press: Cambridge.
- McGrath, A 1991. In what way can Jesus be a moral example for Christians?, *Journal of the Evangelical Theological Society* (34), 289-298.
- McLean, B H 2012. *Biblical interpretation and philosophical hermeneutics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- McMinn, L G 2009. Learning from *Secular Nations*: Review of P Zuckermann, *Society without God*. Christianity Today, geraadpleeg op 6 Januarie 2014, by www.christianitytoday.com › *Media+Culture* › *Books* › *Reviews*

- Mennen, C 2004. *Bibliodrama - religiöse Erfahrungen im Kontext der Lebensgeschichte: eine qualitativ-empirische Studie*. Academic Press Freiburg: Freiburg. (Praktische Theologie im Dialog).
- Mercadante, L A 2001. The God behind the screen: *Pleasantville & The Truman Show*. *The Journal of Religion and Film* 5(2), 1-12.
- Metzger, B 1971. *A textual commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies: New York.
- Meylahn, J A 2011. Religion and modernity in a secular city: A public theology of différance. *HTS Theological Studies* 67(3), 414-420.
- Middleton, J R & Walsh B J 1995. *Truth is stranger than it used to be: Biblical faith in a postmodern age*. InterVarsity: Downers Grove, IL.
- Miles, M 2001. Signs of the times: Religion and the movies. *New Theological Review* 14(3), 70-71.
- Miles, M R 1996. *Seeing and believing: Religion and values in the movies*. Beacon Press: Boston, MA.
- Miller, J W 1997. *Jesus at thirty: A psychological and historical portrait*. Fortress Press: Minneapolis, MN.
- Miller, R J 2003. *Born divine: The births of Jesus & other sons of God*. Polebridge Press: Santa Rosa, CA.
- Milner, B C 1970. *Calvin's doctrine of the church*. Brill: Leiden.
- Mitchell, J & Plate, S B (eds) 2007. *The religion and film reader*. Routledge: London.
- Moltmann, J 1999. *God for a secular society*. SCM Press: London.
- Montgomery, J A [1907] 1968. *The Samaritans: The earliest Jewish sect. Their history, theology and literature*, with an introduction by A S Halkin. KTAV Publishing House: New York..
- Moore, S D 2000. Postcolonialism, in Adam, A K M (ed), *Handbook of postmodern Biblical interpretation*, 182-188. Chalice Press: St Louis, MO.
- Mouton, E 2003. (Re)describing reality? The transformative potential of Ephesians accorss times and culture, in Levine, A-J & *Blickenstaff, M* (eds), *Feminist companion to Paul: Deutero-Pauline writings*, 59-87. T&T Clark: London.

- Mouton, J & Marais, H C 1988. *Basic concepts in the methodology of the social sciences*. HSRC: Pretoria. (HSRC Studies in Research Methodology 4).
- Mouton, J 1987. Thomas S Kuhn, in Snyman, J J & Du Plessis, P G W (reds). *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, 57-59. RGN: Pretoria. (RGN-studies in NavorsingsNavorsingsmetodologie 1).
- Moxnes, H 2003. *Putting Jesus in his place: Radical vision of household and kingdom*. Westminster John Knox Press: Louisville, KY.
- Moxnes, H 2012. *Jesus and the rise of nationalism: A new quest for the nineteenth-century historical Jesus*. L.B. Tauris: New York.
- Murphy, R E 1990. *A commentary on the book of Canticles or Song of Songs*. Fortress: Minneapolis.
- Nardin, T (ed) 1996. *The ethics of war and peace: Religious and secular perspectives*. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- New York Times 2004. *Review: As it is in heaven*, geraadpleeg op 24 Junie 2013 by <http://movies.nytimes.com/movie/314756/As-It-Is-in-Heaven/overview>.
- Newbigin, L 1997. The Trinity as public truth, in Vanhoozer, K J (ed), *The Trinity in a pluralistic age*, 1-8. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Nicklas, T 2013. Die andere Seite: Das Judasevangelium und seine Polemik im Kontext Altkirchlicher Diskurse, in Schröter, J (ed), *The apocryphal gospels within the context of early Christian theology*, 127-156 Peeters: Leuven, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 260).
- Nolland, J 2005. *The Gospel of Matthew: A commentary on the Greek text*. Eerdmans: Grand Rapids, MI. (The New International Greek Testament commentary).
- Nord, P G 1995. *The republican moment: Struggles for democracy in nineteenth-century France*. Harvard University Press: Cambridge, MA.
- O'Gillom, J 2011. *Walking on water: Sermons on the miracles of Jesus*. Abingdon Press: Nashville, TN.
- O'Pray, M 2003. *Avant-garde film: Forms, themes and passions*. Wallflower Press: London.
- Okorie, A M 1996. Divorce and Remarriage among he Jews in the time of Jesus. *DELTION BIBLIKWN MELETWN* 25, p 64-73.

- Osiek, C 2006. *A woman's place: House churches in earliest Christianity*. Fortress Press: Minneapolis, MN.
- Osiek, C 2006. The New Testament teaching on family matters. *HTS Theological Studies* 62(3), 819-843.
- Osiek, C 2008. Women, honour and context in Mediterranean antiquity. *HTS Theological Studies* 64(1), 321-337.
- Osri, R A 2005. *Between heaven and earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- Pagden, P 2008. *World's at war: The 2,500-year struggle between East and West*. Random House: New York..
- Palmer, J 2012. *Being Jesus in Nashville: Finding the courage to live your life (whoever and wherever you are)*. Unverse Publications: Bloomington, IN.
- Palmer, P F 1972. Christian marriage: Contract or covenant? *Theological Studies* 33, 617-665.
- Parker, D 1993. The early traditions of Jesus' sayings on divorce. *Theology*, 96 (773), 372-383.
- Parker, S 2008. *Review: As it is in heaven* in *Spectrum Magazine*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by <http://spectrummagazine.org/review/2008/03/31/it-heaven>.
- Patterson, A 2013. *Reborn in adversity - memoir excerpt and review of resiliency research: Risks and traits*. Masters of Liberal Studies Theses, Paper 43. Rollins College. Viewed on 4 December 2014, at <http://scholarship.rollins.edu/mls>.
- Patterson, S J 2004. *Beyond the passion: Rethinking the death and life of Jesus*. Fortress Press: Minneapolis. MN.
- Pierce, C 1957. The logic of abduction, in Peirce, C, *Essays in the philosophy of science*. The Liberal Arts Press: New York.
- Pelikan, J 1985. *Jesus through the centuries: His place in the history of culture*. Yale University Press: New Haven, CT.
- Petersen, N R 1980. Literary criticism for New Testament critics, in R.A. Spencer (ed), *Orientation by disorientation: Studies in literary criticism and biblical literary criticism: Presented in honor of William A, Beardslee*, 25- 50, Pickwick Press, Pittsburgh, PA.

- Philipse, H 2008. Godsgeloof in het tijdperk van wetenschap: een epistemologisch drama. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 62(3), 177-195.
- Pietsch, M 2001. Culture vulture: Popular media -- friend or foe? *The Lutheran* 35(6), 23-24.
- Pilch, J J 2011. Paul, a change agent: Model for the twenty-first century, in Spitaler, P (ed), *In celebrating Paul: Festschrift in honor of Jerome Murphy-O'Connor, OP, and Joseph A Fitzmyer, SJ*, 81-99. Catholic Biblical Association of America: Washington, DC. (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 48).
- Piper, J 1979. *Love your enemies: Jesus' love command in the synoptic gospels and in the early Christian paraenesis: A history of the tradition and interpretation of its uses*. Cambridge University Press: Cambridge. (SNTSMS 38).
- Piper, J 2012. *The power of "Les miserables"*, in Churchleaders.com, geraadpleeg op 8 Augustus 2013 by <http://www.churchleaders.com/pastors/pastor-blogs/164730-the-power-of-les-miserables.html>
- Plate, S B 2009. *Religion and film: Cinema and the re-creation of the world (short cuts)*. Wallflower Press: London. (Imprint of Columbia University Press: New York). :
- Pokorný, P 2011. *Hermeneutics as a theory of understanding*, transl by A B Gustová. Eerdmans. Grand Rapids, MI.
- Postman, N 1985. *Amusing ourselves to death*. Penguin: New York.
- Production Notes 2012. *Les misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by http://www.lesmiserablesfilm.com/assets/les_mis_production_notes.pdf, 1-62.
- Puckett, D L 1998. John Calvin (1509-1564), in McKim, D K (ed), *Historical handbook of major biblical interpreters*, 171-179. Intervarsity Press: Downers Grove, IL.
- Rand, E K 1943. *The building of eternal Rome*. Harvard University Press: Cambridge, MA
- Rappler 2013. *Tom Hooper's 'Les Mis' reinvents the musical film genre*, geraadpleeg op 2 Augustus 2013 by http://www.lesmiserablesfilm.com/assets/les_mis_production_notes.pdf

[//www.rappler.com/entertainment/19793-tom-hooper%E2%80%99s-%E2%80%98les-miserables%E2%80%99-reinvents-the-musical-film-genre](http://www.rappler.com/entertainment/19793-tom-hooper%E2%80%99s-%E2%80%98les-miserables%E2%80%99-reinvents-the-musical-film-genre).

- Reinhartz, A 2003a. Jesus on the silver screen, in N N Perez (ed), *Revelation: Representations of Christ in photography*, 186-189). London: Merrell. (The Israel Museum, Jerusalem).
- Reinhartz, A 2003b. *Scripture on the silver screen*, in Reinhartz, A, *Revelation: Representations of Christ in photography*, 186-189. London: Merrell. (The Israel Museum, Jerusalem).
- Reinhartz, A 2013a. Introduction, in Reinhartz, A (ed), *Bible and cinema: Fifty key films*, xvi-xx. Routledge: New York.
- Reinhartz, A 2013b. *Bible and cinema: Fifty key films*. Routledge: New York.
- Reinhartz, A 2013c. *Bible and cinema: An introduction*. Routledge: New York.
- Reinstorf, D & Van Aarde A 1998. Jesus' kingdom parables as metaphorical stories: A challenge to a conventional worldview. *HTS Theological Studies* 54(3/4), 603-622).
- Rhoads, D & Michie, D 1982. *Mark as story: An introduction to the narrative of a Gospel*. Fortress Press: Philadelphia, PA.
- Ricoeur, P 1976. *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas University Press: Fort Worth, TX.
- Ricoeur, P 1978. Metaphor and symbol, trans D Pellauer, in Ricoeur, P, *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*, 45-68. Texas Christian University Press: Fort Worth, TX.
- Ricoeur, P 1981. *Hermeneutics and the human sciences*, edited by J B Thompson. Cambridge University Press: Cambridge.
- Ricoeur, P [1989] 1995. Pastoral praxeology, hermeneutics, and identity, in Ricoeur, P 1995, *Figuring the sacred: Religion, narrative and imagination*, tr by D Pellauer, edited by M I Wallace, 303-315> Fortress: Minneapolis, MN.
- Robert, A, Spivey, R A, Smith, D M & Black, C [2007] 2010. *Anatomy of the New Testament: A guide to its structure and meaning*, 6th edition. Fortress Press: Minneapolis. MN.
- Roepman 2011. DVD, Bosbok Ses Films, The Film Factory, geraadpleeg op 21 Maart, by www.worldcat.org/title/roepman/oclc/759388167.

- Roetzel, C J 1999. *Paul: The man and the myth*. Continuum: New York.
- Rogers, J 2006. *Jesus the Bible and homosexuality*. John Knox: Louisville, KY.
- Rosell Nebraska, S 2011. *Christ identity: A social-scientific reading of Philippians 2: 5-11*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen. (Forschung zur Religion und Literatur des alten und neues Testaments 240).
- Roth, D T 2012. Missionary ethics in Q 10: 2–12. *HTS Theologiese Studies* 68(1), Art. #1215, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1215>.
- Rotten Tomatoes 2004. *As it is in heaven (Så som i himmelen)*, geraadpleeg op 25 Junie 2013 by http://www.rottentomatoes.com/m/saa_som_i_himmelen/.
- Rousselle, A 1988. *Porneia: On desire and the body in antiquity*, transl by F Pheasant. Blackwell: Oxford.
- Runions, E 2003. *How hysterical: Identification and resistance in the Bible and film*. Palgrave Macmillan: New York.
- Russo, M L 2013. *The via dolorosa*. Xulon Press: Maitland, FL.
- Safford Unified School District [nd]. *Film Study Worksheet*, geraadpleeg op 4 Februarie 2013 by www.saffordusd.k12.az.us/exec/eStaffDocumentsEXE.asp?id=4390&filename=film-study-worksheet.doc.
- Salier, B 2003. Should Christians watch R-rated movies? *Nurture: Journal for Home and School*, 37(3), 4-6.
- Santos, N 2003. *Slave of all: The paradox of authority and servanthood in the Gospel of Mark*. Continuum: New York.
- Saraglou, V & Jaspard, J M 2000. Personality and religion: From Eysenck's taxonomy to the five-factor model. Belgian National Fund for Scientific Research, Catholic University of Leuven, geraadpleeg op 6 Januarie 2014, by www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/psyreli/.../2000.ArchiveEysenck.pdf.
- Satlow, M 2001. *Jewish marriage in antiquity*, 131-136. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- Scheffler, E 1993. *Suffering in Luke's Gospel*. Theologischer Verlag : Zürich. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 81).

- Schlegel, A 1990. Status, property and the value of virginity. *American Ethnologist* 18, 719-34.
- Schleiermacher, F D E [1805] 1989. *Hermeneutics and criticism and other writings*, translated and edited by A Bowie. Cambridge University Press: Cambridge.
- Schleiermacher, F D E [1829] 1835. Über den *Begriff der Hermeneutik* mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch, in L Jonas (ed), *Friedrich Schliermacher's sämtlich Werke: Kurze darstellung des theologische studiums*, Dritte Abtheilung. Zur Philosophie, Dritter Band. G. Reimer: Berlin.
- Schleiermacher, F D E, [1830] 1928, *The Christian faith*, translation of the Second edition by H.R. Mackintosh & J.S. Stewart, T & T Clark, Edinburgh.
- Schleiermacher, F D E [1832] 1864. *Das Leben Jesu, Vorlesungen*, edited by K.A. Rügenik. G Reimer Verlag. Berlin.
- Schlier, H 1957. *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar*. Patmos-Verlag: Düsseldorf.
- Schloßberger, M 2005, *Die Erfahrung des Anderer: Gefühle im menschlichen Miteinander*. Oldenbourg Akademieverlag, Berlin.
- Schmithals, W 1980. *Das Evangelium nach Lukas*. Theologischer Verlag: Zürich. (Zürcher Bibelkommentare).
- Schneider, T J 2008. *Mothers of promise: Women in the Book of Genesis*. Baker Academic: Grand Rapids. MI.
- Scholz, D J 2009. *Jesus in the Gospels and Acts: Introducing the New Testament*. Saint Mary's Press: Winona, MN.
- Schrage, W [1982] 1988. *The ethics of the New Testament*, transl by D E Green. Fortress: Philadelphia, PA.
- Schreiner, J 1969. Verlangen nach Gottes Nähe und Hilfe: Auslegung von Psalm 42/43. *Bibel und Leben* 10, 254-164.
- Schreiner, T R 1984. Is perfect obedience to the Law possible? A re-examination of Galatians 3: 10. *Journal of the Evangelical Theological Society* 27, geraadpleeg op 19 Februarie 2014, by

- Schüssler Fiorenza, E 2000. *Jesus and the politics of interpretation*.
Continuum: New York.
- Scott, B B 1994. *Hollywood dreams and biblical stories*. Fortress:
Minneapolis, MN.
- Scott, B B (ed) 2008. *Resurrection of Jesus: A sourcebook*. Polebridge: Santa
Rosa, CA.
- Scully, M 1997. *The message of film 5: Jesus in modern media*. Hi-Time
Publishing: Milwaukee, WI.
- Seerveld, C G 1994. Historical perspectives on the reformed view of the arts
in worship, in Webber R E (ed), *The complete library of Christian worship*,
490-493. StarSong: Nashville, TN.
- Seneca, L A [4 -65 n C] 2011. On Marriage [*de Matrimonio*], geraadpleeg op
21 Maart 2014, by izgloyn.wordpress.com/.../senecas-de-matrimonio-or-on-marriage-a-disc.
- Senior, D 2012. Viewing the Jewish Jesus through the lens of Matthew's
gospel, in Chilton, B, LeDonne, A & Neusner, J (eds), *Soundings in the
religion of Jesus: Perspectives and methods*. Fortress: Minneapolis, MN.
- Setterlind, B 2006. *As it is in Heaven – a review for healthcare staff*,
geraadpleeg op 24 Junie 2013 by [http:
//www.cnsforum.com/educationalresources/filmforum/heaven/](http://www.cnsforum.com/educationalresources/filmforum/heaven/).
- Shelton, J 1988. *As the Romans did: A sourcebook in Roman social history*.
Oxford: Oxford University Press.
- Sherbrooke, A 2001. The parish in contemporary culture. *Priests & People*,
15(7), 265-269.
- Simmons, E L 2003. Theology of the cross and popular culture. *Word &
World* 23(3), 253-262.
- Simpson, D P [1959] 1966. *Casell's New Latin Dictionary*. Fourth edition.
Norwich: Jarrold & Sons Ltd.
- Sitney, P A 2002. *Visionary film: The American avant-garde, 1943-2000*.
Oxford University Press: Oxford.
- Skinner, C W 2011. Telling the story: The appearance and impact of Mark as
story, in Iverson, K R & Skinner, C W (eds), *Mark as story: Retropect and
prospect*, 1-18. Society of Biblical Literature: Atlanta, GA.

- Smit, D J 2007a. What does “public” mean? Questions with a view to public Theology, in Hansen L (ed), *Christian in public: Aims, methodologies and issues in public theology*, 11-46. African Sun Media: Stellenbosch.
- Smit, D J 2007a. *Essays in public theology: Collected Essays, 1*. African Sun Media: Stellenbosch. (Study Guides in Religion and Theology 12).
- Smith, J A 2001. Hollywood theology: The commodification of religion in twentieth-century films. *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 11(2), 191-231.
- Smith, G A [1894] [1910] 1966. *The historical geography of the Holy Land: Especially relation history Israel early church*. Reprint of the 16th edition. Collins: London.
- Smith, M 1990. Kinship is relative: Mark 3: 31-35. *Forum* 6, 80-94..
- Snodgrass, K M 2008. *Stories with intent: A comprehensive guide to the parables of Jesus*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Son of Man* 2010. Lorber Digital / Alive Mind Productions, New York City.
- Soukup, P A & Hodgson, R (eds) 1997. *From one medium to another: Communicating the Bible through multimedia*. American Bible Society: New York.
- Soukup, P A & Hodgson, R (eds) 1999. *Fidelity and translation: Communicating the Bible in new media*. American Bible Society: New York.
- Soukup, P A 2004. Transforming the sacred: The American Bible Society New media translation project. *Journal of Media and Religion* 3(2), 101-118.
- SparkNotes Editors 2002. *SparkNote on Les misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013, by <http://www.sparknotes.com/lit/lesmis/>.
- Spectrum Magazine* [nd]. Review: *As it is in heaven*, geraadpleeg op 18 Junie 2013 by <http://spectrummagazine.org/review/2008/03/31/it-heaven>.
- Spong, J S 1988. *Living in sin? A bishop rethinks human sexuality*. Harper & Row: San Francisco, CA.
- Stackhouse, M L 2004. Civil religion, political theology and public theology: What’s the difference? *Political Theology* 5(3). 275-293.
- Stam, R 2007. *Film theory: An introduction*. Wiley-Blackwell: Malden, MA.

- Stanfield, P 2011. Going underground with Many Faber and Jonas Mekas: New York's subterranean film culture in the 1950's and 1960's, in R Maltby D Biltereyst & P Meers (eds). *Explorations in new cinema history: Approaches and case studies*, 2012-225. Blackwell John Wiley & Sons: Oxford
- Stanger, M 2004. Walking the via dolorosa with Mel Gibson, in *The Witness Magazine*, 19 March 2004, geraadpleeg op 19 Februarie 2014, by www.thewitness.org/agw/stanger

- Tatum, W B 2004. *Jesus at the movies: A guide to the first hundred years*. Polebridge Press: Santa Rosa, CA.
- Taylor, C 1989. *The sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Taylor, C 2007. *A secular age*. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Telford, W R 1997. Jesus Christ movie star: The depiction of Jesus in the cinema, in Marsh C & Ortiz G (eds), *Explorations in theology and film: Movies and meaning*, 115-139. Blackwell: Oxford.
- Terminator 2: Judgment Day 1991. dir. James Cameron, geraadpleeg op 21 Maart 2014, by cinema-fanatic.com/.../movie-quote-of-the-day-terminator-2-judgement-.
- Terrien, S L 2003. *The Psalms: Strophic structure and theological commentary*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Thatcher, A 1999. *Marriage after modernity: Christian marriage in postmodern times*. Sheffield Academic Press: Sheffield. (Studies in Theology and Sexuality 3).
- The art of film, 7 Januarie 2013. *The elephant in Les misérables*, geraadpleeg op 1 Augustus 2013 by <http://theartofilm.blogspot.com/2013/01/the-elephant-in-les-miserables.html>.
- The Church of England Report 1995. *Something to celebrate: Valuing families in church and society*. Church House Publishing.
- The day after tomorrow* 2004. dir. Roland Emmerich, geraadpleeg op 21 Maart 2014, by en.wikipedia.org/wiki/The_Day_After_

<http://articles.latimes.com/2012/dec/24/entertainment/la-et-mn-les-miserables-20121225>.

- Tymieniecka, A T 2001. *Passions of the earth in human existence, creativity, and literature*. Kluwer Academic Publishers: Utrecht. (Analecta Husserliana).
- Ubieta, C B 2001. Neither *xenoi* nor *paroikoi*, *sympolitai*, and *oikeioi tou theou* (Eph 2,19): Pauline Christian communities. Defining a new territoriality, in Pilch, J J (ed), *Social scientific models for interpreting the Bible: Essays by the Context Group in honor of Bruce J. Malina*, 260-280, Brill, Leiden. (Biblical Interpretation Series 53).
- Ulpian's rules [nd], aangehaal in Ant, E (ed), *Women's lives in medieval Europe: A sourcebook*. Routledge: New York.
- Unforgiven* 1992. dir. Clint Eastwood, geraadpleeg op 21 Maart 2014, by nayagorrawiya.wordpress.com/.../unforgiven-1992-dir-clint-eastwood/.
- Uspensky, B 1973. *A poetics of composition: The structure of the artistic text and typology of a compositional form*, transl by V Zavarin and S Wittig. Berkeley University Press: Berkeley, CA.
- Van Aarde, A G 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Pradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS Teologiese Studies* 51(1), 13-38.
- Van Aarde, A G 1995b. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS Teologiese Studies* 51(1), 39-64.
- Van Aarde, A G 1998. Jesus' father: The quest for the historical Joseph. *HTS Theological Studies* 54, 315-333
- Van Aarde, A G 2001a. The "cause of Jesus" (*Sache Jesu*) as the Canon behind the Canon. *HTS Theological Studies* 57(1/2), 148-171.
- Van Aarde, A G 2001b. *Fatherless in Galilee: Jesus Child of God*. Trinity Press International: Harrisburg, PA:
- Van Aarde, A G 2002a. *Studiehandleiding OTW 451: Teologiese Hermeneutiek*. Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G 2002b. Gevorderde studie van inleidingsvraagstukke van die Pauliniese korpus. Module 453. Ongepubliseerde Studiemateriaal in

- Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G 2004a. Jesus' affection towards children and Matthew's tale of two kings. *Acta Theologica* 24, 127-146.
- Van Aarde, A G 2004b. Vanaf die romantiek tot postmoderniteit. TEO 871 Ongepubliseerde Besprekingsdokument, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G 2005. Interdissiplinêre module: Teologiese Hermeneutiek. Ongepubliseerde Studiemateriaal OTW 451. Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G 2006a. Genre en plot georiënteerde narratief-kritiese eksegeese van evangeliemateriaal: Inleiding tot narratiewe kritiek. *HTS Teologiese Studies* 62(2), 657-677.
- Van Aarde, AG 2006b. Vertellersperspektiefanalise van Nuwe-Testamentiese tekste. *HTS Teologiese Studies* 62(3), 1111-1143.
- Van Aarde, A G 2008. What is "theology" in "public" theology" and what is "public" about "public theology"? *HTS Theological Studies* 64(3), p 1213-1234.
- Van Aarde, A G 2009a. Postsecular spirituality, engaged hermeneutics, and Charles Taylor's notion of hypergoods. *HTS Theological Studies* 65(1), p 209-216.
- Van Aarde, A G 2009b. Narrative criticism, in Du Toit, A B (ed), *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods*, 381-418. Protea: Pretoria.
- Van Aarde, A., 2009c. Theological trends in our postsecular age. *Verbum et Ecclesia* 30(3), 47-54.
- Van Aarde, A G 2011. "On earth as it is in heaven": Matthew's eschatology as the kingdom of the heavens that has come, in Van der Watt (ed), *Eschatology of the New Testament and some related documents*, 35-63. Mohr Siebeck: Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 315).
- Van Aarde, A G 2012. The use and origin of the (Old and) New Testament as Christianity's canon. *HTS Theological Studies* 68(1), Art. #1262, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1262>.

- Van Aarde, A G 2013a. Transnationalism: Halvor Moxnes on Jesus studies from Schleiermacher to Habermas. A review. *Annali di storia dell' esegesi* 30(1), 215-224
- Van Aarde, A G 2013b. *Fatherless in Galilee*: 'n Outobiografiese refleksie. *Verbum et Ecclesia* 34(2), Art. #856, 8 pages.
- Van Belle, G & Godecharle, D R M 2013. St John's knowledge of Matthew revisited, in Thatcher, T & Williams, C (eds), *Engaging with C. H. Dodd on the Gospel of John: Sixty years of tradition and interpretation*, 86-107. Cambridge University Press: Cambridge.
- Van der Merwe, D 2010. Domestic architecture: Culture, fictive kinship and identity in the First Epistle of JohnActa. *Patristica et Byzantina* 21(2), 207-226.
- Van der Merwe, W J 1957. Die via dolorosa. *Koers. Bulletin vir Christelike Wetenskap* 24(5), 201-207.
- Van Eck, E 2007a. Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (I): Die vrou in 'n man se wêreld. *HTS Teologiese Studies* 63(1), 81-101.
- Van Eck, E 2007b. Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (II): huwelik, egbreuk, egskeding en hertrou. *HTS Teologiese Studies* 63(2).
- Van Eck, E 2007c. Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld (III): Jesus en die huwelik. *HTS Teologiese Studies* 2007(3), 481-513.
- Van Nierop, L, 14 Mei 2011, 'Roepman' – die flik wat 'iets met jou laat gebeur', geraadpleeg op 14 Mei 2013 by <http://www.rapport.co.za/printArticle.aspx?iframe&aid=18a6dbcc-4027-40ac-af65-f36e355f5a97&cid=2317>
- Van Staden, P 2013. Bakens, drumpels en webbe: (Hervormde) Teologie as kreatiewe onderneming. *HTS Teologiese Studies* 69(1), Art. #1981, 10 pages. [http:// dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.1981](http://dx.doi.org/10.4102/hts.v69i1.1981)
- Van Tonder, J 2005. *Roepman*. Human en Rossouw: Kaapstad.
- Van Wingerden, L, 19 Mei 2011. 'n Reis na Verlossing, geraadpleeg op 14 Mei 2013 by <http://www.dekat.co.za/?p=2146&lang=af>.
- Van Wyk, D J C jr 2002. Die huwelik en seksualiteit in 'n postmoderne samelewing. *HTS Teologiese Studies* 58(1), 264-282.

- Van Wyk, I W C 2011. Wat is reformatoriese teologie?: Nadenke na aanleiding van 'n kerklike beswaarskrif. *HTS Teologiese Studies* 67(3), Art. #1156, 11 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1156>.
- Van Wyk, T 2013. Kerk as heterotopiese ruimte: 'n Trinitariese model vir die derde millennium. DD proefskrif, Departement Dogmatiek en Christelike Eiek, Universiteit van Pretoria.
- Vardy, P 1997. *The puzzle of sex*. HarperCollins Publishers: London.
- Veldsman, D P 2011. Wat op dees (van) aarde beteken die einde van tradisionele metafisiese taal oor God? In gesprek met die Nuwe-Testamentikus, Andries Gideon van Aarde oor sy verstaan van 'n postsekulêre spiritualiteit. *HTS Teologiese Studies* 67(1), 41-46.
- Velthuisen, G C 1989. Die verhouding tussen die Heidelbergse Kategismus en die Kort Begrip van Faukelius – met besondere verwysing na die teologiese klemverskuiwings in laasgenoemde. *HTS Teologiese Studies* 45(3), 645-654.
- Verhey, A 2005. *Remembering Jesus: Christian community, Scripture, and the moral life*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Verheyden, J 2011. A son in heaven, but no father on earth: A note in the margin of a "Tale of Two Kings". *HTS Theological Studies* 67(1), Art. #928, 6 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.928>.
- Verheyden, J 2011. Rock and stumbling block: The fate of Matthew's Peter, in Senior, D P (ed), *The Gospel of Matthew at the crossroads of early Christianity*, 263-312. Peeters: Leuven, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 243).
- Verhoeven, P [2008] 2010. *Jesus of Nazareth*, in collaboration with Rob van Scheers, transl by S Massotty. Seven Stories Press: New York.
- Veyne, P 1978. La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain. *Anales ESC* 33, p 33-49.
- Vidal, G 1993. *Screening history*. London: Abacus.
- Viviers, H 2006. Huwelik of nie – wat van Hooglied? *Verbum et Ecclesia* 27(1), 90-106.
- Von Rad, G [1957] 1965. *Old Testament theology*, Volume 2. Harper & Row: New York.

- Voorwinde, S 2005. Jesus' emotions in the Fourth Gospel, in *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler*. Continuum: New York.
- Wallace, M I [1990] 1995. *The second naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*. Mercer University Press: Macon, GA. (Studies in American Biblical Hermeneutics 6).
- Wallace, M I 2006. The rule of love and the testimony of the Spirit, in Padgett, A G & Keifert, P R (eds), *But is it all true?: The Bible and the question of truth*, 66-85. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Walsh, R 2003. *Reading the gospels in the dark: Portrayals of Jesus in film*. Trinity Press International: Harrisburg, PA..
- Ware, K 1991. The sacrament of love: The orthodox understanding of marriage and its breakdown. *Downside Review* 109, 79-93.
- Watkins, G J 2008. *Teaching religion and film*. Oxford University Press: Oxford.
- Webster, T D 2009. A review of grassroots spirituality: What it is, Why it is here, Where it is going. *Journal of Religion and Popular Culture* 21 (2), Summer 2009.
- Weems, R J 1989. Gomer: Victim of violence or victim of metaphor? *Semeia* 49, 87-104.
- Wengst, K [1986] 1987. *Pax Romana and the peace of Jesus Christ*, transl by J Bowden. SCM Press: London.
- Whedbee, J W 1993. Paradox and parody in the Song of Solomon: Towards a comic reading of the most sublime song, in Brenner, A (ed), *A feminist companion to the Song of Songs*, 266-278. Sheffield Academic Press: Sheffield.
- White, D R 1987. *Cultural diversity database*. National Collegiate Software Clearinghouse.
- Wikipedia 2012. *Les misérables (2012 film)*, geraadpleeg op 31 Julie 2013 by [http://en.wikipedia.org/wiki/Les_Mis%C3%A9rables_\(2012_film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Les_Mis%C3%A9rables_(2012_film)).
- Wikipedia, 15 November 2013. *Secularization*, geraadpleeg op 25 November 2013 by <http://en.wikipedia.org/wiki/Secularization>.
- Wikipedia, 6 November 2013. *Populism*, geraadpleeg op 11 November 2013 by <http://en.wikipedia.org/wiki/Populism>.

- Wikipedia 14 Januarie 2014. *Hendrik Verwoerd*. Geraadpleeg op 14 Januarie 2014 by wikipedia.org/wiki/Hendrik_Verwoerd
- Williams, S D 28 November 2010. *As it is in heaven: Can we pursue a passion too hard?*, in The Moral Premise Blog, geraadpleeg op 2 Julie 2010 by <http://moralpremise.blogspot.com/2010/11/as-it-is-in-heaven.html>
- Witherington, B 2011. *Paul's letter to the Philippians: A socio-rhetorical commentary*. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Witherington, B 2009. *The indelible image: The theological and ethical world of the New Testament, Vol. 1. The individual witnesses*. Intervarsity Press: Downers Grove, IL.
- Wolff, H W 1974. *Hosea: A commentary on the book of the prophet Hosea*. Fortress: Philadelphia, PA.
- Wolfson, E R 1997. *Through a speculum that shines: Vision and imagination in medieval Jewish mysticism*. Princeton University Press: Princeton, NJ.
- Wolter, M 2008. *Das Lukas-evangelium*. Mohr Siebeck: Tübingen. (Handbuch zum Neuen Testament 5).
- Woodson, L & Batschelet, M W 1995. *Writing in three dimensions*. Pearson Allyn & Bacon Publishers: Boston, MA.
- Woodson, L 1979. *A handbook of modern rhetorical terms*. National Council of Teachers of English: Urbana, IL
- Wright, N T 1990. The New Testament and the "State". *Themelios* 16(1), 11-17.
- Wright, N T 1993. On becoming the righteousness of God: 2 Corinthians 5: 21, in Hay, D M (ed), *Pauline theology, Volume II*, 200-208. Augsburg Fortress: Minneapolis, MN..
- Wright, N T 1996. *Christian origins and the question of God, vol. 2: Jesus and the victory of God*. SPCK: London.
- Wright, N T 2008. *Surprised by hope: Rethinking heaven, the resurrection, and the mission of the church*. HarperCollins Publishers: New York.
- X-Men 2 2003. dir. Bryan Singer, geraadpleeg op 21 Maart 2014, by [en.wikipedia.org/wiki/X2_\(film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/X2_(film)).
- Young, R C 1996. *Torn halves: Political conflict in literary and cultural theory*. Manchester University Press: Manchester..

Youtube, 17 Desember 2006. *Kay Pollack interview: "As it is in heaven"*,
geraadpleeg op 2 Julie 2013 by <http://www.youtube.com/watch?v=iW70YQrTpvl>.

Zuckerman, P 2008. *Society without God: What the least religious nations
can tell us about contentment*. University of New York Press: New York.

SUMMARY

TITLE:

FILMHERMENEUTICS: MARRIAGE, INTIMACY, SEXUALITY AND THE CHRIST NARRATIVE

BY

ANNA ELIZABETH (DREYER) KRUGER

SUPERVISOR: PROF DR ANDRIES G VAN AARDE

DEPARTMENT OF NEW TESTAMENT STUDIES, FACULTY OF THEOLOGY, UNIVERSITY OF PRETORIA

DEGREE: PHILOSOPHIAE DOCTOR (NEW TESTAMENT STUDIES)

This thesis is an attempt to contribute a fresh perspective on marriage and related subjects, making use of public theology in dialogue with the Christ narrative. The phenomena of post secularism, postmodernism and film hermeneutics are explored. Critical hermeneutics are used as a point of departure. This study aims to bridge the gap between the Christ narrative and public theology as it surfaces in the cinema.

In Chapter 2 the terms of the concepts public theology and posttheism are investigated. Public theology is understood as the contribution of people in the public sphere participating in “God-talk”, as an exponent of post theism.

Chapter 3 investigates the historical development of marriage. This investigation shows that social-political and philosophical influences caused different forms and models of marriage to evolve. It becomes clear that it is practically impossible to define one specific form of marriage that dominated history.

Chapter 4 is divided into two parts. The first part explores New Testament texts related to the themes of marriage and relationships. It is shown that these New Testament texts are part of a broader context and therefore cannot be applied directly to marriage in modern times. On the other hand the Christ narrative, seen as an ancient biography, does outline important values applicable to marriage, intimacy and sexuality. These values were identified and are used in following chapters to define intimate relationships.

The investigation of biblical models in the second part of this chapter shows that biblical models of marriage were also rooted within a historical situation. Certain values that are found within these models can still serve as guidelines for relationships, while others are influenced by an androcentric background.

Chapter 5 is a theoretical investigation using Gerhard Ebelings' "new hermeneutics" as model, applied to the field of the public theology of film. From a hermeneutical perspective recent films with biblical themes are important to communicate the gospel and morals in our times as the postmodern generation is primarily influenced by visual media.

In Chapter 6 three films are discussed as examples of film hermeneutics and public theology: *Roepman*, *As it is in heaven* and *Les misérables*. Similarities with the Christ narrative surfaced, for instance: critique is expressed against destructive ideologies; selfless acts are commendable and unconditional love and acceptance, forgiveness, faith and hope are essential for an authentic existence. These films do not focus on ethical dogmas about marriage, intimacy and sexuality, although some ethical values can be derived.

In the concluding chapter a bifocal melting of horizons, based on the findings of the research, are described. Both the public theology of film hermeneutics and the *Sache Jesu* highlight the importance of the inner values that constitute a meaningful relationship. The study argues that the church should reconsider their traditional view on marriage and sexual relationships by emphasizing the values found in the *Sache Jesu* instead of concentrating on enforcing the outward form of wedlock. In doing so, the church will help

postmodern and postsecular people to again understand the meaning of a loving relationship in the presence of God.

9. KEYWORDS

Film hermeneutics

Sache Jesu

Christ narrative

Public theology

Marriage

Intimacy

Sexuality

Institutionalized church

Postmodernity

Postsecularism

Postfoundationalism

Posttheism

Fideism

Visual communication

Culture and tradition

Models of marriage

Genre

Congeniality

Film plot

Story line

Hermeneutic of suspicion

Hermeneutic circle

Marginalisation and equality