

## HOOFSTUK 5: DIE IDENTITEIT VAN DIE BYBEL: HISTORIES- EN SISTEMATIES-TEOLOGIESE OORWEGINGS

### 5.1 Vol vrae/*Thick questions*

Browning (1996:134-135) wie se navorsingsmodel die ruggraat van hierdie studie uitmaak, skryf dat deskriptiewe teologie moet uitloop op die formulering van *thick questions* wat die koersaanwysers is vir die daaropvolgende bewegings (historiese en sistematiese teologie) in fundamenteel-praktiese teologie. In die lig van die voorafgaande, wat is die *thick questions* wat verdere aandag verdien?

Vir my was die “studiereis” tot hiertoe besonder boeiend. In my omgaan met die stof is my opvattinge en oortuigings herhaaldelik uitgedaag en het daar talle vrae by my ontstaan. Sommige vrae het met verloop van tyd antwoorde gekry. Ander het nie. Is elkeen van die moontlik oorblywende vrae op hierdie punt van die navorsing ewe relevant? Behoort alle/elke vraag gelug te word?

Müller, Van Deventer en Human (2001) se verduideliking van die narratiewe navorsingsproses bied bruikbare insigte met die oog op die beantwoording van die vraag na watter kwessies aangesny moet word. Genoemde skrywers gebruik Anne Lamott se model vir die skryfkuns as metafoer vir navorsing (Müller et al 2001:76). Soos in die geval van die skryfkuns, het die narratiewe navorsingsproses vyf bewegings: Aksie, agtergrond, ontwikkeling, klimaks en einde (Müller et al 2001:78). Hierdie vyf bewegings toon belangrike ooreenkomste met Don Browning se vier bewegings van ’n fundamenteel-praktiese teologie (Müller et al 2001:83). Die eerste twee bewegings van die narratiewe navorsingsproses (aksie en agtergrond) is vergelykbaar met Browning se eerste drie bewegings, naamlik deskriptiewe teologie, historiese teologie en sistematiese teologie.

My eie vergelyking van Müller, Van Deventer en Human se beskrywing van die narratiewe navorsingsproses met Browning se vier bewegings bring my egter tot ander gevolgtrekkings. Dit kan skematies as volg voorgestel word:

<b>Narratiewe navorsing</b>	<b>Browning</b>
Aksie, Agtergrond, Ontwikkeling	- Deskriptiewe teologie
Klimaks	- Historiese en Sistematiese teologie
Einde	- Strategies-praktiese teologie

Müller, Van Deventer en Human (2001:84) haal byvoorbeeld Lamott aan oor die derde beweging, ontwikkeling: “Then you develop these people, so that we learn what they care most about. The plot – the drama, the actions, the tensions – will grow out of that.” (Karakter)ontwikkeling moet ons dus van die *plot* voorsien. Die *plot* is die drama, die aksies, die spanning. Is dit nie juis die drama en die spanning wat in Browning se *thick questions*, as die spits van deskriptiewe teologie, vasgevang moet word nie?

Müller, Van Deventer en Human (2001:87) skryf in verband met die klimaks: “We are talking here of the curiosity and patience of the good researcher. He or she sets the scene in motion and waits anxiously for the climax to develop. The fake or quasi researcher on the other hand, is a propagandist who knows the answers to the questions and therefore doesn’t really need to do any research.” Sou ’n mens uit hierdie aanhaling kon aflei dat die klimaks die navorsingsmoment verteenwoordig waar die spanning, aksie en drama uitloop op ’n resoluëie, waar die vrae van goed nagevorste “antwoorde” voorsien word? In dié geval is historiese en sistematiese teologie parallel aan die klimaks van die narratiewe navorsingsproses, want historiese en sistematiese teologie wil juis werk met die vrae wat deskriptiewe teologie oplewer.

Dié kursoriese vergelyking van Müller, Van Deventer en Human se ontwerp van ’n narratiewe navorsingsproses met Browning se vier bewegings van ’n fundamenteel-praktiese teologie het ten doel om groter helderheid te kry oor die

*thick questions* wat moet voortvloei uit deskriptiewe teologie. Indien my vergelyking gehandhaaf word, kom Browning se *thick questions* ooreen met die *plot*; die drama, die aksies en die spanning van Müller, Van Deventer en Human se narratiewe navorsingsproses. Die vraag waarmee ek dus gelaat word, is: Waarin lê die drama en die spanning in die voorafgaande hoofstukke? Wat is die *plot* wat in die voorafgaande hoofstukke ontwikkel?

As ek as navorser voortgaan om 'n paar punte aan te stip waar die spanning opgevoer word, doen ek dit uiteraard vanuit my eie *effective histories*. Die *effective histories*, soos Browning (1996:91) die term gebruik, het te doen met die tradisies waardeur die navorser gevorm is en wat 'n werklike invloed op sy/haar navorsing het.<sup>41</sup> Dit in ag genome, kan die plekke waar ek die spanning die sterkste aanvoel in drie punte saamgevat word.

- **Die posisie van nie-weet versus die Bybel as moontlike kenbron.** In hoofstuk 3 van dié proefskrif is terapie as sosiale konstruksionisme behandel. In die eerste onderafdeling van dié hoofstuk is die posisie van die terapeut aan die orde gestel. In 'n sosiaal-konstruksionistiese raamwerk neem die terapeut 'n houding van nie-weet teenoor sy gespreksgenoot in. Dit beteken ondermeer dat die terapeut nie 'n voorskou het van terapeutiese benutbare verhale nie (Gergen 1994:243-244). Terapeute wat sosiaal-konstruksionisties werk verwag dat nuwe en hopelik bruikbare verhale tydens die terapeutiese gesprek na die oppervlak sal kom (Hoffman 1992:18). Sulke verhale ontstaan spontaan in dié sin dat die gesprek, en nie die terapeut nie, die outeur daarvan is.

In hoofstuk 4 is verskillende modelle en tipologieë aangebied wat die gang van pastoraat oor die afgelope eeu verduidelik. Terugskouend blyk dit dat al die voorstellings 'n (meerdere of mindere) rol aan die Bybel in pastoraat toeken. Wat is die rol van die Bybel in pastoraat? Die Bybel bevat hoofsaaklik verhalende literatuur (Hargreaves 1996:291). Wat is die funksie van die Bybelse verhale in die pastorale gesprek? Gee die Bybel vir die pastor 'n voorskou op terapeuties

---

41. In hoofstuk 1, oor die kontekstualisering van die tema, het ek probeer om iets omtrent my *effective histories* te laat deurskemer.

benutbare verhale? Bevat die Bybel gietvorms waarin lewens gestalte moet kry? Indien die pastor die Bybel in 'n gesprek hanteer, is dit by implikasie onversoenbaar met die sosiaal-konstruksionistiese terapeut se houding van nie-weet?

- **Die lokale gesprek versus die Bybel as 'n gesagvolle boek.** Harlene Anderson (1997:109) sien die terapeutiese proses as 'n dialogiese gesprek.<sup>42</sup> 'n Dialogiese gesprek is die veranderingsagent. 'n Dialogiese gesprek word veral gekenmerk deur gesamentlike ondersoek (*shared inquiry*) (Anderson 1997:112). Gesamentlike ondersoek is 'n responsiewe, interaktiewe (*in-there-together*) gebeure waar die gespreksgenote deurlopend met mekaar in gesprek is en nie 'n posisie buite die gesprek inneem nie. Een van die eienskappe van 'n dialogiese gesprek is gesamentlike eksplorasië en ontwikkeling. Dit behels dat wat ook al in die terapeutiese gesprek geopper word, sy ontstaan binne die gesprek het en tussen die gespreksgenote voortgebring word eerder as wat dit deur eksterne teorieë voorgeskryf word (Anderson 1997:114). Hierdie *in-there-together* karakter van die gesprek of die gesamentlike eksplorasië en ontwikkeling van die gesprek, word vir Anderson en Goolishian (1992:33) saamgevat in die begrip "lokaal". 'n Terapeutiese gesprek is 'n lokale dialoog waaruit lokale betekenis groei. "Local refers to the language, the meaning, and understanding developed between persons in dialogue, rather than broadly held cultural sensibilities" (Anderson & Goolishian 1992:33).

Hoewel hy die woord nie gebruik nie, is die terapeutiese gesprek vir Tom Andersen (vergelyk 1990:61) ook lokaal van aard. Dit word ondermeer duidelik uit laasgenoemde skrywer se opvatting oor terapeutiese vrae. Die vrae wat die onderhoudvoerder stel, word deur die gesprek self bepaal. Elke vraag word gebore uit die laaste respons wat die onderhoudvoerder gekry het. Dit bring mee dat die gang van die gesprek nie vooraf bepaal kan word nie. "Since we have to wait and see what the last sequence of talking contains, we can never know the

---

42. Sien hoofstuk 3.4 oor die terapeutiese proses.

paths the dialogue will take. We can only go from word to word” (Andersen 1990:61).

In die terapeutiese gesprek word ’n hegte, situasiespesifieke woordketting gesmee waar woord (die terapeut se woord) op woord (die gespreksgenoot se woord) volg en die eerste of leidende woord altyd aan die gespreksgenoot behoort. Die terapeut skaar haar by die gespreksgenoot en eksplorieer saam met die gespreksgenoot laasgenoemde se ervarings en verstaan (Anderson & Goolishian 1992:30). Die terapeut gee prioriteit aan die gespreksgenoot se verstaan, posisie en beskouings deur deurgaans daarop te respondeer.

Is daar in só ’n hegte dialoog plek vir ’n derde stem? Kan die Skrif aan die woord kom? In terme van byvoorbeeld Bons-Storm (1989:63) se uiteensetting sou die pastorale proses eerder beskryf kon word as ’n dialoog waarin daar naas die pastor en die ervaringswêreld van mense ook plek is vir die oorlewering aangaande God, God se Woord.

Is daar plek vir die Skrif in die lokale gesprek? Kan die Skrif ter sprake kom sonder om die lokale karakter van die gesprek te skaad? Hoe kan die Skrif aan die woord kom? Stel hy homself aan die woord? (Is dit moontlik?) Moet/mag hy (slegs) aan die woord gestel word deur die pastoraat? Mag/moet die pastor hom aan die woord stel?

• **Die Bybel as senior gespreksgenoot versus die Bybel as ’n geleentheidspreker.** Naas die oënskynlike spanning tussen terapeutiese benaderings (wat sosiaal-konstruksionisties wil werk) en pastoraat rakende die rol van die Bybel, kom dit voor asof die verhale rakende God, die Bybel, nie dieselfde status het onder die pastorale teoloë nie, selfs nie onder diegene wat in vele opsigte na-aan mekaar is nie.<sup>43</sup> In Bons-Storm (sien 1989:63) se werk is die Bybel

---

43. Ek beperk my opmerkings hieroor net tot die pastorale teoloë wat ingesluit kan word onder my derde benadering tot pastoraat (hoofstuk 4.5.3): Pastoraat as die ko-konstruksie van ’n nuwe verhaal. Ek volg hierdie werkwysse omdat dit die benadering is waarin ek myself al hoe meer tuis voel.

oënskynlik uit die staanspoor 'n medegespreksgenoot wie se stem gehoor moet word. Müller (2001:68) weer, wil God nie van buite-af die gesprek binne bring nie, maar wag vir 'n natuurlike plek vir die verhale aangaande God om te ontvou. In die een geval is die Bybel 'n senior gespreksgenoot. In die ander geval is die Bybel 'n geleentheidspreker wat aan die woord kan kom, mits dit op 'n natuurlike wyse geskied.

Al bogenoemde vrae hou op die een of ander wyse verband met die vraag na die aard of identiteit van dié teks wat Christene die Bybel noem, vandaar die opskrif van hierdie hoofstuk. Vervolgens word hierdie saak onder drie hoofde behandel, naamlik die tradisioneel Protestants-gereformeerde opvatting van die identiteit van die Bybel, krisis rondom die identiteit van die Bybel en op soek na 'n nuwe beskrywing van die identiteit van die Bybel.

## **5.2 Die identiteit van die Bybel: 'n Protestants- (neo-)ortodokse Skrifbeskouing<sup>44</sup>**

Die Protestants-ortodokse siening van die Skrif bevat gewoonlik 'n leerstuk oor die eienskappe daarvan (Weber 1981:268). Hierdie eienskappe verwoord die identiteit van die Bybel. "Properly understood, it states what the Church 'has' in the Bible, why it lives out of the Bible, and why the sole lordship of the Word is made manifest in the Church through the Bible" (Weber 1981:268).

My eerste kennismaking met bogenoemde leerstuk was via J.A. Heyns (1976) se *Brug tussen God en die mens*. Tydens my teologiese studiejare is dié boek by twee afsonderlike geleenthede voorgeskryf as handboek. Hierin bespreek Heyns vier eienskappe van die Skrif, naamlik gesagvolheid, genoegsaamheid, betroubaarheid en duidelikheid. Dié vier eienskappe, soos in Heyns (1976) se boek behandel, kry vervolgens aandag.

---

44. Ek verstaan neo-ortodoksie as 'n herinterpretasie van die temas van die Ortodoksie en veral die Reformasie, genoodsaak deur 'n kritiese kultuuranalise (vergelyk Tracy 1991:387).

### 5.2.1 Gesag

Heyns (1976:124) stel dit kategorieë dat die Bybel gesag het. Waarin lê die gesag van die Bybel? Die Bybel het nie gesag omdat dit 'n boek van besondere mense (apostels, profete en konings) is, óf omdat dit die menslike bestaan in sy diepste kern raak nie óf omdat dit 'n boek van die kerk is óf omdat dit 'n boek van groot historiese waarde is nie (Heyns 1976:124-125). Die Bybel het gesag alleen omdat dit die boek is van God se spreke (Heyns 1976:125). Nêrens anders kan die spreke van God hier en nou betroubaar verneem word nie, as behalwe in die Bybel. Daarom is die gesag van die Bybel die gesag wat God daaraan toeken omdat Hy daarin en daardeur die mens aanspreek. Die gesag van die Bybel (as boek) is dus afgeleide gesag en nie absolute gesag nie.

Dit het God behaag om Sy spreke tot die mens in skriftelike vorm vas te lê en die mens voortdurend daaruit aan te spreek (Heyns 1976:126). Ook na die ontstaan van die Bybel is dit God wat die Bybel nog steeds Sý woord maak. In 'n sekere sin is die Bybel nie 'n geslote boek nie, maar 'n oop boek. Dit is oop na God wat dit voortdurend deur sy spreke tot Sy woord maak en daardeur voortdurend aan die Bybel gesag verleen. Dit is ook oop na die mens, wat die gesag daarvan alleen in die geloof kan erken.

In aansluiting by laasgenoemde gedagte, is die gesag van die Skrif geestelik van aard (Heyns 1976:126). Dit vertoon nie die trekke van 'n duistere diktatuur wat die mens teen wil en dank oorrampel nie. Die gesag van die Bybel wat wel onafhanklik van ons staan, word sigbaar en effektief, nie buite alle menslike aktiwiteit om nie, ook nie teen alle menslike reaksie van verwerping in nie, maar in die menslike aksie van die geloof (Heyns 1976:127). Die spreke van God in die Skrif, roep geloof in die hart van die mens op en deur hierdie geloof erken die mens die gesag van die Bybel. Dit beteken egter nie dat die gesag gesag word in die daad van ons erkenning nie. Daar is egter wel 'n subtiele korrelasie tussen die objektiewe gesag van die Skrif en die subjektiewe gehoorsaamheid van die gelowige, wat nie kreatief van aard is nie, maar reseptief, nie skeppend nie, maar ontvangend.

Ook buite 'n ontmoeting met God en 'n omgang met die Skrif het die Skrif nog altyd gesag (Heyns 1976:127). Dan is dit 'n verborge gesag. Hoe meer die mens luister na die spreke van God in die Bybel, hoe meer gesag kry die Bybel vir hom (Heyns 1976:128). Die gesag van die Bybel is met ander woorde dinamies en groeiend (Heyns 1976:127). In die mate waarin die grond van die gesag al duideliker word, in dié mate word ook die gesag al meer en meer gelegitimeer (Heyns 1976:128).

Wie eenmaal die God van die Bybel ontmoet het, keer altyd na die bron van sy spreke terug (Heyns 1976:128). Daarom is die gesag van die Bybel ook absorberend van aard; dit stoot nie af nie, maar trek altyd nader, dit verslaaf nie die mens nie, maar maak hom vry. Waar die vryheid toeneem, in verbondenheid aan die Skrif, daar groei die gesag van die Skrif.

Die gesag van die Skrif het 'n uitdruklik historiese dimensie. In die konkrete toespitsing van die Skrifboodskap op maatskappy en owerheid, wetenskap en kuns, arbeid en spel, word die gesag van die Skrif tot werklikheid gemaak, of misken. Hiermee is ook die universele karakter van die Skrifgesag gekonstateer. Nie alleen die sielelewe van die mens nie, maar die ganse kosmiese lewe en alle fasette van die mens se handeling, tradisies en gewoontes, kerklike dogmas en wysgerige strominge, letterlik alles staan onder die soewereine gesag van die Woord van God (Heyns 1976:129). Oor alles sê die Skrif iets, iets fundamenteels, al sê dit nie alles oor alles nie.

Het die hele Skrif gesag? (Heyns 1976:129). Alles in die Skrif het wel gesag, maar nie op dieselfde wyse nie (Heyns 1976:130). Op grond van die historiese karakter van die openbaring van God het daar nie in die gesag self nie, maar in die geldingskrag van die gesag verskuiwing gekom. Heyns (1976:131) maak 'n onderskeid tussen skopiese en periferiese gesag. Die skopiese gesag is die gesag van die sentrale boodskap van die Bybel, naamlik die koninkryk van God en Jesus Christus as die hart daarvan. Dié skopiese gesag geld vir alle mense te alle tye onder alle omstandighede en vra van ons direkte gehoorsaamheid. Die periferiese

gesag is gesag vanweë sy betrokkenheid op die skopus. Anders gesê, ontleen die periferiese gesag sy gesag aan die feit dat dit in diens staan van die sentrale inhoud van die Skrif en van ons indirekte of middellike gehoorsaamheid vra.

Op hierdie punt voer Heyns (1976:134) twee ander begrippe in om die verskil tussen skopiese en periferiese gesag verder te verhelder, naamlik gehoorsaamheidsmodelle en gehoorsaamheidsnorme. Gehoorsaamheidsnorme is alle waarhede wat direk met die sentrale boodskap (skopus) van die Bybel in verband staan. Die periferie van die Skrif bied vir ons gehoorsaamheidsmodelle, dit wil sê: bewyse en voorbeelde van hoedat mense in bepaalde tye aan God gehoorsaam was.

### **5.2.2 Betroubaarheid**

Heyns (1976:138) noem drie sake wat 'n bedreiging vir die betroubaarheid van die Bybel inhou. Dié drie is: die aard van die historiese stof in die Bybel (Bied die Bybel waardevrye en objektiewe beriggewing oor die geskiedenis, ens.?), die onderskeiding tussen skopus en periferie en die daarmee ooreenstemmende tweeledige aspek in die gesag van die Skrif (Moet die betroubaarheid van die Bybel beperk word tot slegs die skopiese waarhede of ook die periferiese waarhede?) en ten derde die feit dat die Bybel deur mense geskrywe is (Is mense volledig betroubaar?).

Heyns (1976:140) gaan van die standpunt uit dat die maatstaf vir die beoordeling van die betroubaarheid van die Bybel nie van buite die Bybel moet kom nie, maar vanuit die Bybel self moet voorkom. Die motivering hiervoor is dat die Bybel 'n unieke boek is. Dit is nie 'n boek van mense of die kerk nie, maar die boek van God se spreke. In die dialoog tussen God en die Bybelskrywers was dit God wat deur sy Gees die inisiatief geneem het en hierin het die Bybelskrywers Hom gehoorsaam gevolg. Inhoudelik beteken dit hulle was gebonde aan die werklikheid wat Hy daargestel het. Daarom is die betroubaarheid van die Skrif die betroubaarheid van God self en is daar volkome ooreenstemming tussen God se

openbaring en die skriftelik vasgelegde openbaring tussen die Outeur se bedoeling en die teks (Heyns 1976:145).

Wat is hierdie werklikheid wat God meegedeel het dan? Dit is 'n eiesoortige werklikheid: 'n heilswerklikheid, die nuwe lewe in die koninkryk (Heyns 1976:141). God wil ons in die Skrif nie onderrig oor die wetenskap of die geskiedenis nie (Heyns 1976:145). Hy wou die heilswerklikheid van sy skeppende en herskeppende handeling aan ons openbaar.

Die betroubaarheid van die Skrif kan gehandhaaf en verdedig word, ten spyte van die feit dat nie alle historiese gebeure daarin vermeld word nie, nie alles wat meegedeel word, altyd met mekaar geharmoniseer kan word nie en nie alles oor die natuur of die mens meegedeel word nie (Heyns 1976:145-146). Die Bybel pretendeer nie om 'n ensiklopediese werk te wees nie. Die Bybel is 'n tendens boek! Die betroubaarheid van dié boek moet na gelang van sy bedoeling beoordeel word.

Die betroubaarheid van die Bybel moet nie getoets word aan die Griekse waarheidsbegrip nie (Heyns 1976:143). Tussen die Bybelse en Griekse waarheidsbegrip is daar wel 'n formele ooreenstemming. Soos in die Griekse filosofie, so sien die waarheid in die Nuwe Testament ook op die onthulde. Die evangelie openbaar of onthul aan ons wat tevore nie bekend was nie, naamlik God se heilsplan (Heyns 1976:143). Maar anders as by die Grieke gaan dit in die Bybel nie om die onthulling van die werklikheid sonder meer nie, maar om God se wil met betrekking tot die werklikheid. In die lig van Sy wil word dit duidelik dat die werklikheid 'n sondige werklikheid is, maar in Christus ook 'n verlose werklikheid. Die onthulling van die werklikheid is dus tegelykertyd 'n normering van die werklikheid en nie net 'n blote kennisteoretiese herhaling van die werklikheid nie.

Die Hebreëuse woord wat vir waarheid gebruik word (*emeth*) is beter geskik om uitdrukking te gee aan die Bybelse waarheidsbegrip (Heyns 1976:143-145). Dié woord beteken: stewig, vas, onwankelbaar, duursaam. Dinge wat waar is, is dinge

wat nie teleurstel nie en aan die verwagtinge voldoen. 'n Persoon is waar as mens jou op hom kan verlaat, omdat hy in staat is om sy woord en belofte na te kom. 'n Weg van waarheid is 'n weg wat jou nie noodwendig alles leer nie, maar 'n weg wat jou tot 'n bepaalde bestemming lei en daarin volkome betroubaar is. In die volgende aanhaling word die Griekse en Bybelse (Hebreeuse) waarheidsopvattinge duidelik deur Heyns (1976:144) gekontrasteer: "Vir die Griek is waarheid die suiwere weergawe van die egte werklikheid; in die Bybel is waarheid my vertrouwe dat die werklikheid nie sal teleurstel nie, maar my tot my Godgegewe doel sal lei."

Die waarheid van die evangelie sien dus nie net op die evangelie in sy bloot formele identiteit met God se bedoeling daarmee, of op die evangelie in sy onthullende werking nie, maar konkreet op die heilbringende krag van die evangelie (Heyns 1976:143). Op die boodskap van die Bybel kan mens staatmaak om jou na jou bestemming te lei.

Die betroubaarheid van die Skrif is daarin gegrond dat God gespreek het en wat Hy gespreek het (Heyns 1976:146). Net soos in die geval met betrekking tot die gesag van die Bybel, moet ons hier ook onderskei tussen 'n skopiese betroubaarheid en 'n periferiese betroubaarheid. Die hele Bybel is betroubaar, maar is nie in alle opsigte op dieselfde wyse betroubaar nie. Die periferiese betroubaarheid is betroubaar vanweë sy betrokkenheid op die skopus (Heyns 1976:147).

Allerlei historiese gegewens in die Bybel is duidelik nie vry van die interpreterende werksaamheid van die skrywers nie. Net so is allerlei wêreldbeskouslike voorstellings tydgebonde en van voorwetenskaplike aard. Die betroubaarheid hiervan mag vir geen oomblik in twyfel getrek word nie. Dit mag nooit as 'n doelbewuste vervalsing gesien word nie, maar moet via die skopus van die Skrif in sy juiste aard geken word.

### 5.2.3 Genoegsaamheid

Met die genoegsaamheid van die Bybel word bedoel dat die Bybel geen aanvulling of toevoeging nodig het nie (Heyns 1976:149). Die heil wat geopenbaar is en in die Bybel op skrif gestel is, is voldoende (Heyns 1976:150).

Die genoegsaamheid van die Bybel beteken egter nie dat die Skrif op ensiklopediese wyse vir alle situasies alle antwoorde en alle oplossings het nie (Heyns 1976:150). Met betrekking tot die heil van die mens bied die Skrif wel alles wat hy of sy nodig het. Dit beteken nie net waarhede vir sy saligheid in die hiernamaals nie, maar basiese waarhede vir 'n Christelike lewe hier en nou. Omdat dit in die Skrif gaan om die boodskap van die koninkryk van God, is daar géén enkele aspek van die aardse lewe wat nie op 'n grondige wyse deur die Skrif geraak word nie.

Die gestaltegewing aan die Christelike lewe op verskillende lewensterreine, is egter die taak en verantwoordelikheid van die Christen (Heyns 1976:150). So is die wet wel God se wil vir ons lewe en tog is die wet nie die volledige openbaring en formulering van God se wil vir alle moontlike lewenssituasies nie (Heyns 1976:151). Die wet gee nie vir ons klaar resepte wat ons in elke situasie maar net moet toepas nie. Aanvaarding van die genoegsaamheid van die Skrif hou ook in dat die mens in geloofsgehoorsaamheid verder sal vra en soek na God se wil. Bewaring van God se gebod behels dus nie net passiewe ontvanklikheid nie, maar ook 'n aktiewe skepping; 'n wandel in wysheid.

Hierdie taak wat aan die mens opgedra is om die wet ook op hierdie wyse te bewaar en te onderhou, noem Heyns (1976:151) ons positiveringsarbeid en die resultaat van dié arbeid gepositiveerde beginsels. Laasgenoemde beginsels is nie Goddelike wette nie, maar menslike formuleringe van God se wet in die lig van konkrete omstandighede. Beginsels word gevolglik nie langs die weg van suiwer logiese deduksie afgelei nie, maar slegs in 'n lewende kontak met die Woord van God enersyds en andersyds met die historiese werklikheid in 'n Christelike verantwoordelikebesef ontdek.

Die feit dat die Bybel nie alle antwoorde op alle vrae bied nie, mag ons nie daartoe verlei om, naas die Skrif, soos Rome doen, ook nog die tradisie te plaas nie (Heyns 1976:152). Die fout wat Rome maak is om teopneustie en illuminasie te verwar (Heyns 1976:153). Die fundamentele verskil tussen dié twee moet egter voortdurend gehandhaaf word.

Die genoegsaamheid van die Bybel word nie net bedreig deur naas die Skrif die tradisie te plaas, met ander woorde deur objektiewe aanvulling nie (Heyns 1976:153). 'n Bedreiging vind ook plaas deur 'n subjektiewe aanvulling, soos veral in verskillende Christelike mistieke en spiritualistiese ringtings gedoen word. Subjektiewe aanvulling kom neer op die uitbreiding van die openbaring na die innerlike van die mens. Op grond van die innerlike verligting van die Heilige Gees word die waarhede van die Skrif nie net verstaan nie, maar ook aangevul en uitgebrei. Met ander woorde, die Skrif kom te staan naas, en baie dikwels agter die influisteringe van die Gees in die hart van die mens (Heyns 1976:153-154).

Hierop antwoord Heyns (1976:154-155) dat "... die Gees en Christus en ewemin die Gees en die Skrif nie teenoor mekaar geplaas of teenoor mekaar uitgespeel (mag) word nie."

Die Bybel mag nie objektief deur die tradisie of subjektief deur die selfstandig-verliggende werking van die Heilige Gees aangevul word nie (Heyns 1976:155). Maar soos reeds te kenne gegee, sê die Bybel nie alles oor alles nie. Ook hier voer Heyns (1976:155) sy nou reeds bekende begrippe in: "... hier sal ons beslis moet sê dat die *ganse* (hy kursiveer) Skrif wel genoegsaam is, ofskoon ons ook sal moet praat van 'n skopiese en 'n periferiese genoegsaamheid." Skopiese genoegsaamheid beteken dat tot die Skrif se sentrale boodskap van die koninkryk van God, niks bygevoeg kán en mag word. Die boodskap wat God in dié verband vir ons in die Bybel meedeel is substansieel genoegsaam.

Periferiese genoegsaamheid beteken dat alles wat op die gebied van die periferie lê, genoegsaam is, nie op sigself nie, maar wel in relasie tot die skopus van die

Skrif (Heyns 1976:155-156). Die skeppingsverhaal in Genesis is vir Heyns (1976:156) 'n voorbeeld van so 'n periferiese waarheid. Sulke periferiese waarhede, buite hul relasie tot die skopus, kan en mag aangevul word. 'n Gedetailleerde rekonstruksie van die skeppingsgebeure kan byvoorbeeld nie uit die skeppingsverhaal in Genesis gemaak word nie. Met die oog op wat die Bybel daarmee wou sê, hoef sulke periferiese waarhede egter nie uitgebrei te word nie en mag die Bybel selfs nie met verdere derglike periferiese gegewens aangevul te word nie. "... met die oog op en in onlosmaaklike verbintenis met die skopus van die Skrif is ook hierdie periferiese gegewens genoegsaam (hy kursiveer)" (Heyns 1976:156).

In 'n slotparagraaf skryf Heyns (1976:156-157) dat die genoegsaamheid van die Bybel nie die verantwoordelikheid van interpretasie uitsluit nie. Skrifondersoek, teologiese besinning en herformulerende aktiwiteite is in orde, selfs noodsaaklik, mits daardeur niks aan die Skrif self toegevoeg word nie.

#### **5.2.4 Duidelikheid**

Die Bybel is 'n boek van openbaring (Heyns 1976:158). Openbaring is die wegneem van 'n bedekking. Van hierdie openbaring is God die subjek, met ander woorde die Een wat openbaar. Wat Hy aan mense bekend gemaak het, het Hy deur die Bybelskrywers op skrif laat stel. Vanuit die feit dat die Bybel 'n openbaringsboek is, spreek dit al vanself dat die Bybel nie 'n geslote boek kan wees nie.

Die duidelikheid van die Skrif impliseer egter nie dat dié boek so deursigtig is dat alle mense sonder onderskeid dit as 't ware met die eerste oogopslag kan verstaan nie (Heyns 1976:158). Intendeel, dit gaan in die Skrif om verborgenhede wat ver bo die natuurlike menslike verstand uitgaan (Heyns 1976:158-159). Meer nog: Ook die subjektiewe insig van die natuurlike mens is deur die sonde aangetas. Die duidelikheid van die Skrif is dus 'n hoogs gekwalifiseerde eienskap.

Die duidelikheid van die Skrif is nie absoluut nie, dit wil sê die Skrif is nie vanuit homself en in homself duidelik nie (Heyns 1976:159-160). Die Heilige Gees maak die Bybel duidelik en dit doen Hy deur die mens tot omgang met die Bybel aan te spoor. In sy omgang met die Bybel word die saak waaroor dit gaan en die hart waarvoor dié saak bedoel is, so op mekaar betrek dat dié hart spontaan sal weet: Dié saak is my saak (Heyns 1976:159).

Ook hierdie omgang van die gelowige met die Bybel is nie sonder inspanning en arbeid nie (Heyns 1976:161). Die rede hiervoor is geleë in die feit dat die Skrif die historiese openbaring van God weergee. Die gelowige kyk vas teen baie dinge wat vir hom vreemd is: Vreemde mense wat vreemd optree in 'n vreemde wêreld. Juis in hierdie vreemdheid wil die Gees die moderne gelowige tuis laat voel, maar dan moet die gelowige gewillig wees om te soek totdat hy in die mense van die Bybel homself, of dan ten minste iets van homself terugvind.

So verstaan, is die duidelikheid van die Bybel nie net 'n eienskap van die boek wat ons die Bybel noem, omdat dit deur die Gees onafgebroke daaraan toegeken word nie, maar 'n eienskap wat as 't ware reflektief in hulle wat met die Bybel omgaan, teruggevind word (Heyns 1976:161). Die Skrif is 'n spieël waarin die mens homself ontdek. Die duidelikheid van die Skrif lei dus tot 'n duidelikheid van die mens met betrekking tot homself.

Die vraag kan met reg gestel word of dit die duidelikheid van die hele Bybel is wat die hart van die mens aanspreek (Heyns 1976:162). Hierop antwoord Heyns (1976:162) bevestigend. Daarmee wil genoemde skrywer nie sê dat die Bybel in alle dele ewe duidelik is nie. "Ons moet m.i. praat van 'n skopiese duidelikheid en 'n periferiese duidelikheid" (Heyns 1976:162). Skopiese duidelikheid is die duidelikheid van die sentrale boodskap van die Bybel wat met direkte religieuse evidensie die hart van die mens aanspreek en wat met geloof korrespondeer.

Die duidelikheid van die skopiese waarhede mag egter nie as 'n statiese objektiwiteit en logies-sistematiese onveranderlikheid gesien word nie (Heyns

1976:162). Die duidelikheid van hierdie waarhede is konkreet te sien en te verstaan op die weg van God se Woord en die geskiedenis. So verstaan is die skopiese duidelikheid nie 'n statiese begrip nie, maar 'n dinamiese gebeure (Heyns 1976:162-163). Die eintlike saak waarom dit in die Bybel gaan word al duideliker namate die omgang met die Bybel dieper dimensies begin aanneem en die funksionering van die sentrale boodskap in die geskiedenis beter verstaan en begryp word.

Daarteenoor beteken die periferiese duidelikheid dat alles wat op die gebied van die periferie geleë is, nie noodwendig in of op sigself duidelik is nie, maar alleen duidelik is in verhouding tot die skopus van die Skrif (Heyns 1976:163). Die periferiese waarhede is duidelik en is in staat om as duidelike Skrifgedeelte met betrekking tot die menslike bestaan te funksioneer alleen as dit in verband met die skopus van die Skrif gesien word. Omdat hierdie waarhede op die een of ander manier die sentrale boodskap van die Bybel moes dien, het dit 'n plek in die Skrif gekry en ontvang dit vanuit die skopus duidelikheid. Wie dus die periferiese duidelikheid wil verstaan, moet dit vanuit die skopus van die Skrif benader.

In die lig van die voorafgaande spreek dit vanself dat die Rooms-Katolieke toevoeging van die tradisie en die spiritualistiese toevoeging van die selfstandige verligting deur die Gees, die duidelikheid van die Skrif in gedrang bring (Heyns 1976:164). Die gelowige kan sonder die bemiddeling van die teoloog en die kerk die Skrif verstaan, omdat hy deel het aan die verliggende werking van die Heilige Gees. Laasgenoemde is dan ook nie weer van so 'n aard dat die Heilige Gees die saak waarom dit in die Bybel gaan, kan en wil verduidelik sonder die Bybel en sonder Christus nie.

Die duidelikheid van die Bybel bind mens aan die Bybel self (Heyns 1976:164). Die duidelikheid setel daarom nie in iets buite die Bybel, byvoorbeeld die kerklike tradisie of die selfstandige verligting van die Heilige Gees nie (Heyns 1976:165). Wie die duidelikheid van die Bybel soek, soek dit in die Bybel – met 'n gelowige hart.

### 5.2.5 Die inspirasie van die Bybel

Bogenoemde vier eienskappe word aan die Skrif toegesê op grond van die unieke karakter van die Bybel. So skryf Heyns (1976) byvoorbeeld oor die gesag van die Bybel: “Die Bybel het gesag, omdat en alleen omdat, dit die boek is van Gods spreke....” Die dat en die hoe van die Bybel as boek van God se spreke word in Heyns (1976:66-86) se inspirasieleer uitgewerk wat die behandeling van die eienskappe voorafgaan. Nadat genoemde skrywer verskeie inspirasieteorieë behandel en geëvalueer het, gee hy ’n verduideliking van die organiese inspirasieteorie. Hoewel die begrip “organies” vir hom ietwat problematies is (wat hom betref bevat dit ondermeer nog reste van ’n meganiese opvatting) en hy dié begrip liefsvry (hy stel “dialogies” as ’n moontlike alternatief voor), is sy uiteensetting van die teopneustie “... wesenlik nie iets anders... as wat in ortodoks-protestanste kringe met die organiese inspirasie gewoonlik bedoel word nie” (Heyns 1976:76).

Heyns (1976:79) verstaan die teopneustie (inspirasie) as “... *die leiding van die Gees wat die Bybelskrywers in staat gestel het om ’n betroubare gestaltegewing te skenk aan wat God as Sy woord aan mense van alle tye wou laat meedeel* (hy kursiveer).” In hierdie verhouding is God en mense nie konkurrente nie, maar die skrywers was as lewende orgaan, in volle bewustheid en verantwoordelikheid, by die totstandkoming van die Skrif betrokke (Heyns 1976:76). Die teopneustie (wat betrekking het op die ontstaan van die Skrif) is ’n blywende eienskap van die Skrif en ’n onherhaalbare gebeure waaraan slegs die Bybelskrywers deel het. In sy voortbestaan is die Skrif ook van die Gees afhanklik wat deur sy verliggende (illuminasie) werking die Skrif as Woord van God, asook die hart van die mens (die leser) ontsluit, sodat laasgenoemde se hart en verstand oortuig word van die Goddelike gesag van die Skrif.

### 5.3 Krisis rondom die identiteit van die Bybel

Dit was algemene praktyk onder teoloë om in hul uitwerk van ’n Skrifbeskouing terme te gebruik soos “gesag”, “openbaring”, “inspirasie”, “Woord van God”, “kanon” en “onfeilbaarheid” (Goldingay 1994:1). Volgens Goldingay (1994:1) is die

gesprek oor Skrifbeskouing aan die hand van sulke kategorieë in verwarring gebring. Genoemde skrywer verwys na 'n aantal resente teoloë, soos J. Barr, E. Farley, G. Downing, R.P.C. Hanson en W.J. Abraham, by wie begrippe soos “gesag”, “openbaring” en “inspirasie” in onguns geraak het.

Die werk van David Kelsey (1999) *Proving doctrine: The uses of scripture in modern theology* is só 'n kritiese beskouing van die begrip “Skrifgesag”. Kelsey (1999:xii) se doel met dié boek is “... a descriptive study of how scripture, in fact (as opposed to theory), functions as authority in some theologians' practices of theology.” Nadat hy sewe teoloë se skrifgebruik nagegaan het (waaronder Barth, Bultmann en Tillich), kom Kelsey (1999:2) tot die gevolgtrekking dat elke teoloog met 'n eie konstruk werk wat dié bepaalde teoloog “Skrif” noem: “... there is in actual theological practice no one standard concept 'Scripture'. 'Scripture' is not something objective that different theologians simply use differently. In actual practice it is construed in irreducibly different ways.”

Wentzel van Huyssteen (1997:142-143) noteer verskeie faktore wat daartoe aanleiding gee dat die Reformatoriese *sola scriptura* beginsel, wat tot vandag toe die Protestantse teologie kenmerk, in die gedrang kom en wat maak dat die onseker vraag in sommige Protestantse kringe gestel word of dit nog 'n volhoubare uitgangspunt is:

- die groeiende dialoog tussen Protestantse en Rooms-Katolieke teoloë;
- die voortgaande ontwikkeling op die gebied van die histories-kritiese ondersoek van die Bybel;
- 'n skerp reaksie in Protestantse teologie teen die epistemologiese primitiwiteit van alle vorme van fundamentalisme; en

- die komplekse en uitdagende ontwikkelings op die gebied van die moderne literêre kritiek.<sup>45</sup>

### 5.3.1 Die destabilisering van betekenis

Die moderne literêre kritiek het, soos hierbo vermeld, 'n inwerking op ons omgang met tekste (Van Huyssteen 1997:143). Kevin Vanhoozer (1998) het in sy boek *Is there a meaning in this text: The Bible, the reader, and the morality of literary knowledge*, uitvoerig aan dié saak aandag gegee. Die eerste helfte van dié boek bied 'n oorsig oor die ontwikkelinge op die gebied van die literêre kritiek en die invloed daarvan op ons hantering en verstaan van tekste (hermeneutiek), ook die Bybelteks (Vanhoozer 1998:25). Die tweede helfte bevat Vanhoozer (1998:25) se respons hierop.

Die geskiedenis van die literêre kritiek toon 'n agtereenvolgende preokkupasie met die skrywer, die teks en die leser (Vanhoozer 1998:25). Dit korrespondeer met wat genoem word die drie eras van kritiek en voorsien aan Vanhoozer (1998:25) die struktuur van sy boek. Die eerste hoofdeel het daarom 'n drieledige verdeling, naamlik:<sup>46</sup>

- Die ondergang (*undoing*) van die outeur.
- Die ondergang (*undoing*) van die boek.
- Die ondergang (*undoing*) van die leser.

Die invloed van die literêre kritiek op die identiteit van tekste en hoe dit ons omgang met tekste raak, word verder aan die hand van bogenoemde verdeling ondersoek.

#### 5.3.1.1 Die ondergang van die outeur

Die eerste era van kritiek is ingelei deur die modernisme se verskerpte belangstelling in die outeur en sy/haar intensies (Vanhoozer 1998:25). Friedrich Schleiermacher se outeur-gesentreerde hermeneutiek is 'n klassieke voorbeeld

---

45. Ek gee verder net aan hierdie een aspek aandag. My motivering/keuse berus op die groot rol wat taal speel in die literêre kritiese debat sowel as die sosiaal-konstruksionistiese diskoers.

46. Die tweede hoofdeel handel oor die heroprigting van die outeur, die heroprigting van die boek en die heroprigting van die leser.

hiervan. Volgens Schleiermacher verstaan ons 'n teks wanneer ons die outeur se bewussyn herwin het. "The interpreter must step out of his or her own frame of reference and try to place himself or herself 'in the position of the author' " (Thiselton 2001:98). Die doel van interpretasie is dus om 'n teks so goed as sy skrywer te verstaan.

Wat is die verhouding tussen 'n skrywer en sy werk? Watter, indien enige, verbintenis is daar tussen 'n skrywer en (die betekenis van) 'n teks?

In die tradisionele denke is die verhouding tussen die skrywer en die teks een van oorsaak en gevolg (Vanhoozer 1998:44). Die outeur is die historiese oorsaak van 'n tekstuele effek; sy of haar intensies is die beweegrede dat 'n bepaalde teks met 'n spesifieke konfigurasie sy bestaan het. Die teks is 'n surrogaat-teenwoordigheid, 'n betroubare uitdrukking en verlengstuk van die skrywer se wil en bedoeling. Thiselton (1992:61) skryf: "From Aristotle until the end of the eighteenth century texts were seen as vehicles which conveyed the thoughts and ideas of their authors, and by this means also referred to the external world."

Die modernisme het aan hierdie soort denke oor die skrywer-teks-verhouding 'n eiesoortige beslag gegee (Vanhoozer 1998:45). Ingevolge die sekularisasietese is die modernisme 'n getransformeerde weergawe van die Middeleuse Christendom. Die eienskappe van die Middeleuse Godsbegrip, 'n soewereine Subjek wie se wil allesbepalend is, is algaande verplaas na die moderne self. Die moderne subjek wat mettertyd ontluik het, steun nie meer op die tradisie of eksterne gesag nie, maar as kennende en willende individu is hy/sy vry om vir hom-/haarself te dink en te handel. Die moderne mens is outonoom! Hy/sy outoriseer ondermeer waardes, betekenis en waarheid. "The modern subject, in short, has become an *author* (hy kursiveer): a creator of texts and the maker of meaning" (Vanhoozer 1998:45).

Die groot mag wat aan die outeur toegeken is, hang ten nouste saam met 'n korrespondeerteorie oor taal. In die individuele bewussyn kom woord en wêreld byeen. Die denke weerspieël die werklikheid en taal weerspieël die denke. Die

moderne subjek is dus die stabiele tuiste van betekenis (Vanhoozer 1998:45) “Thanks to the light of reason, the knowing subject, like Adam before the Fall, sees the world as it is and names it truly. Consequently, though there obviously were authors before the modern era, only modernity viewed the author as a sovereign subject of meaning” (Vanhoozer 1998:45).

Omdat die outeur betekenis voortbring en beheer het oor taal, het die outeur gesag, seggenskap en skrywersregte ten opsigte van die manuskrip (Vanhoozer 1998:45). Aangesien tekste skrywers het, is die betekenis van tekste nie willekeurig van aard nie (Vanhoozer 1998:47). “Thanks to an author’s willing *this* (hy kursiveer) rather than *that* (hy kursiveer), we can say that there is a definite meaning in texts prior to reading and interpretation” (Vanhoozer 1998:47).

Só ’n verstaan van die betekenis van tekste kongruer met ’n interpretasieteorie waarvolgens die stem van die outeur die leesdoelwit en die leesmetode bepaal (Vanhoozer 1998:45). “Like Alladins’s lamp, a text might contain a genie or a genius. To read is to fraternize with the great minds of the past” (Vanhoozer 1998:45-46).

Hierdie manier van lees, het al vanaf die pre-moderne tyd neerslag gevind in verskeie eksegetiese metodes (Vanhoozer 1998:46-48). Dit word voortgesit in moderne eksegetiese modelle soos historiese kritiek, vormkritiek en redaksiekritiek (Vanhoozer 1998:46). Ondanks verskille, streef die eksegeet aan die hand van sulke modelle daarna om die oorspronklike betekenis van tekste te peil. Die oorspronklike betekenis is in al dié gevalle steeds sinoniem met die skrywer se bedoeling.

Die modernistiese inhoud wat aan die konsep “outeur” gegee is, is problematies vir ’n beduidende groep kontemporêre literêre teoretici (Vanhoozer 1998:25). Die belangrike vraag in dié verband is of betekenis vasgelê word deur die outeur (Vanhoozer 1998:26)? Is daar ’n stem in die teks en is dit die skrywer se stem

(Vanhoozer 1998:43)? Is die skrywer die bron van tekstuele betekenis? Kan 'n skrywer die betekenis van 'n teks beheer?

Diegene wat bevestigend antwoord op bogenoemde vrae, noem Vanhoozer (1998:26) hermeneutiese realiste. Die hermeneutiese realis handhaaf die standpunt dat betekenis interpretasie voorafgaan, dat daar betekenis in die teks is (afkomstig van die skrywer of eie aan die teks) wat geken of ontdek kan word en waarteenoor die interpreteerder 'n verantwoordelikheid het. Wat die "naïewe" realis betref, is die ware interpretasie dié een wat ooreenkom met die werklike betekenis wat, deur die skrywer en/of andersins deur tekstuele eienskappe, weggelê is in die teks (Vanhoozer 1998:48). Agter hierdie siening skuil die opvatting dat daar 'n goeie passing is tussen denke, woord en werklikheid sodat die skrywer/teks en die interpreteerder in staat is tot 'n akkurate weergawe van die werklikheid/teks onder bespreking.

Immanuel Kant het reeds die leuen van die "naïewe" realisme ontmasker deur oortuigend te argumenteer dat die waargenome werklikheid 'n produk is van menslike ervaring soos verwerk deur konseptuele kategorieë (Vanhoozer 1998:49, Beardslee 1999:254). Dié kategorieë waarin ons dink, verbeeld nie die werklikheid nie, maar vorm dit. Met behulp van hierdie denkkategorieë word onderskeide aan ervaring opgedwing wat nie noodwendig eie is aan die werklikheid nie. "For Kant, we cannot know if certain features of the world are mind independent or not, for human knowledge is limited to what we can experience, and experience is always already processed with categories imposed by the mind" (Vanhoozer 1998:49).

Die nie-realis radikaliseer Kant se standpunt deur aan te voer dat die kategorieë waarmee ervaring verwerk en georden word, nie noodsaaklik of aangebore is soos Kant dit wou hê nie, maar gefabriseer en arbitrêr van aard is (Vanhoozer 1998:49). Dit impliseer dat die onderskeide wat onderliggend is aan die "natuurlike orde", nie natuurlike of vaste gegewenes is nie, maar kunsmatig is. 'n Absolute gesigspunt is dus nie moontlik nie, maar slegs 'n aantal begrensde en feilbare menslike

perspektiewe. “In short, there is no ‘authorized version’ of reality” (Vanhoozer 1998:49).

Vir die hermeneutiese nie-realis is die ware betekenis van ’n teks gevolglik nie opspoorbaar nie (Vanhoozer 1998:49). Die betekenis wat die leser aan ’n teks toedig, hang af van die gefabriseerde kategorieë en perspektiewe waarmee die leser na die teks gaan. “The contemporary malaise in post-modern literary theory ultimately stems, I believe, from this non-realist denial of the created order” (Vanhoozer 1998:49).

In die postmodernisme hang hierdie ontkenning van die “geskape orde” ten nouste saam met die kritiese taksering van die (taal)teken (Vanhoozer 1998:43). Die idee dat die wêreld deur tekens betroubaar verteenwoordig word in die denke, word in die postmodernisme sterk betwis. “What postmodernity most puts into question is the notion that signs are reliable indicators of the way things really are” (Vanhoozer 1998:43).

Jacques Derrida lei die aanslag op die teken (Vanhoozer 1998:48). Hy streef daarna om die afgode van die teken te ontmasker en te onttroon (Vanhoozer 1998:39). Die afgode van die teken is:

- die afgod van betroubaarheid (dat die teken korrespondeer met die werklikheid);
- die afgod van bepaaldheid (dat die teken ’n vaste betekenis het); en
- die afgod van neutraliteit (dat die teken ’n deskriptiewe en nie ’n preskriptiewe of politieke instrument is nie).

Derrida gee die versamelnaam “logosentrisme” aan die ideologie, die goderyk wat hy opponeer (Vanhoozer 1998:53). Derrida (1976:74) skryf: “On what conditions is grammatology possible? Its fundamental condition is certainly the undoing (*sollicitation*) (hy kursiveer) of logocentrism.” Logosentrisme “... stands for the

harmonious alliance between reality, thought, and language” (Vanhoozer 1998:60; vergelyk Ward 2000:12). In sy poging om hierdie alliansie te verbreek, dekonstrueer Derrida die beeld van taal as ’n betroubare, vaste, neutrale representant van die wêreld (Vanhoozer 1998:48). “Derrida is an unbeliever in the reliability, decidability, and neutrality of the sign” (Vanhoozer 1998:39). In hierdie proses word die outeur ook van sy bevoorregte posisie ontnem as soewereine heerser oor die teken en betekenis (Vanhoozer 1998:48).

Derrida se aanslag op die afgode van die teken berus grootliks op ’n herbronning van die werk van die Switserse linguïst, Ferdinand de Saussure (Moore 1994:13; Vanhoozer 1998:61). Saussure se kritiese evaluasie van die teken bied veral twee perspektiewe wat vir Derrida van belang is (Moore 1994:14-17; Vanhoozer 1998:61). Beide ondermyn die logosentriese alliansie tussen taal, denke en wêreld.

- Die skakel tussen ’n teken en ’n betekende is arbitrêr van aard. Daar is byvoorbeeld geen noodsaaklike verband tussen die konsep boom en die klanke of tekens wat gebruik word om die boom voor te stel nie. Dieselfde konsep sou goedskiks met ’n ander teken- of klankreeks verbind kon word, soos dit inderdaad ook die geval is. In ander tale word ander tekens of klanke gebruik, onder andere *tree*, *arbre*, *Baum*, *dendron*, ensovoorts. Die moontlike verbindings tussen ’n teken en ’n bepaalde konsep is in beginsel onbeperk.
- ’n Teken kry ’n sin van betekenis op grond daarvan dat dit van ander tekens verskil. Stephen Moore (1994:16) verduidelik:

The sound *tree* (hy kursiveer), for example, is intelligible to an English speaker not because of what it *is* (hy kursiveer), strictly speaking, since there is no resemblance between the sound (or its appearance when written) and the concept of a tree, much less the actual physical object that goes by that name. Instead the sound is intelligible precisely because of what it *is not* (hy kursiveer), which is to say *three*, *thee*, *the*, *tea* (hy kursiveer), and every other sound in the English language. As Saussure puts it, ‘two signs *a* (hy kursiveer) and *b* (hy kursiveer) are never grasped as such by our linguistic consciousness, but, only the difference between *a* (hy kursiveer) and *b* (hy kursiveer)’.

Betekenis is dus die produk van die verskil tussen tekens. "Meaning for Saussure, as well as for Derrida, is always differential, never referential" (Vanhoozer 1998:61). Betekenis het met ander woorde nie betrekking op die betekende nie, maar op die spel tussen tekens (Vanhoozer 1998:61).

Die proses van betekening word vir Derrida saamgevat in die woord *différance*. Ward (1992:264) verduidelik Derrida se gebruik van die begrip *différance* as volg:

*Différance* (hy kursiveer) itself is both a process and the condition for a process....  
The word interweaves two families of meaning – to differ and to defer, and it is the deferral of meaning involved when any one word means something only in its relation to all that it differs from, that is the basis of the process, the economy.

Betekenis resulteer uit die verskil tussen tekens. Dit stabiliseer nooit nie omdat dit voortdurend sydelings verwys word (Beardslee 1999:256). "As soon as a sign emerges, it begins by repeating itself. Without this, it would not be a sign, would not be what it is, that is to say, the non-self-identity which regularly refers to the same. That is to say, to another sign..." (Derrida 1978:297). Betekenis bly dus altyd soek.

Betekenis is nooit teenwoordig in 'n teken nie (vergelyk Derrida 1978:297). Aangesien betekenis afgelei word uit die verskil tussen tekens is dit altyd afwesig van 'n spesifieke teken.

Vir Derrida (1976:158) is daar niks buite die teks nie. Dit wil nie sê dat alles slegs 'n teks is nie, maar Derrida (vergelyk 1976:159, 1978:280) ontken dat daar enige betekenisvolle teenwoordigheid (*presence*) buite die differensiële spel van tekens is. "All texts point to themselves and one another, but not to some presence beyond" (Jeanrond 1991:102-103). Daar is nie 'n oorspronklike grond of tuiste van betekenis buite die kontingente/onvaste taalsisteem nie en daarom niks om betekenis stabiel en beslis te hou nie (Vanhoozer 1998:63). "We never know what a sign is a sign of; when we go to the dictionary we only find other signs. Meaning is differential and hence never settles down in something non-linguistic or extra-linguistic" (Vanhoozer 1998:64). 'n Woordeboek laat ons nie toe om 'n lyn te volg

van teken na betekende nie, maar lei ons sywaarts, van teken na teken (Vanhoozer 1998:62).

Derrida se beoordeling van die teken laat Vanhoozer (1998:64) tot die gevolgtrekking kom: "Meaning is the pot of gold at the end of the rainbow of reading, which continually recedes as one approaches."

Vanhoozer (1998:63) maak Derrida se taksering van die teken en die implikasies wat dit vir betekenis het van toepassing op die eksegete: "If a traditional exegete might say that his interpretation of Mark's Gospel rests on Mark, Derrida would doubtless reply, No, it's *marks* (hy kursiveer) all the way down." Ons kom nooit in kontak met die skrywer deur die teks nie, slegs met tekens wat na ander tekens verwys. Die outeur se intensies of beste pogings is nie voldoende om betekenis te aard of om die interpretasie daarvan te beheer nie (Vanhoozer 1998:62). Die onvaste teken frustreer die bewustelike oogmerke van die skrywer. Die gevolg is: "The author as sovereign subject has been undone..." (Vanhoozer 1998:74).

Volgens Vanhoozer (1998:70) word die saak oor die verhouding tussen skrywer en teks, ook deur Derrida vanuit 'n ander hoek beredeneer. Die modernistiese siening van die outeur kom daarop neer dat taal intensioneel van aard is. Vir Derrida is taal iteratief: Dit kan herhaal word buite sy oorspronklike konteks. 'n Taalstring wat net eenmaal gebruik kan word, kwalifiseer nie as taal nie. Taal kan nie gebind word aan een bepaalde spreker, intensie of konteks nie. "Language both preexists and exceeds the author's intention" (Vanhoozer 1998:78). Aangesien 'n teken of teks in nuwe/ander kontekste hul verskyning kan maak, impliseer dit nie-identiese herhaling van die teken of teks. "Thus the fundamental problem arises: When a sign, or text, is repeated... in a new context, how can we decide which of its significations belong to the original context... and which belong to the new context" (Vanhoozer 1998:79).

'n Teken besit met ander woorde 'n krag wat dit laat breek met sy konteks. Dié nie-identiese herhaling van tekens "... destabilizes their meaning by setting up

differences and deferrals of meaning or identity” (Ward 2000:16). Wat ons gevolglik in ’n ander konteks lees of hoor, is dalk nie wat die outeur in gedagte gehad het nie. “No amount of authorial intention can prevent this ‘contextual drift’. Iterability undoes intentionality” (Vanhoozer 1998:79).

Wat is die implikasie van die ondergang van die outeur vir ’n Christelike Skrifbeskouing? Histories staan die gesag van die Bybel in noue verband met outeurskap (Vanhoozer 1998:85). “It was commonly held that prophetic or apostolic authority was the most important criterion for including a text in the canon” (Vanhoozer 1998:85). Voorts het kommentatore sedert die Renaissance en die Reformasie die outeur se bedoeling hul eksegetiese doelwit gemaak. Hoewel moderne eksegete krities staan teenoor die tradisionele aanspraak op outeurskap van die onderskeie boeke, maak ook hulle die betekenis van die teks afhanklik van ’n outeur se bedoeling (Vanhoozer 1998:85-86).

Vir postmoderne literêre kritici is die outeur se stem onbeslis en nie ontsyferbaar nie. Daar is geen stabiliserende teenwoordigheid in die teks wat die spel van moontlike tekstuele betekenis kan vaslê of tot stilstand bring nie.

In die lig van bogenoemde, stel Vanhoozer (1998:86) die volgende vraag: “How does such authorial laryngitis affect biblical authority? The answer is brief but massive in its implications: *biblical authority is undone* (hy kursiveer).”

### **5.3.1.2 Die ondergang van die boek**

Is daar na die dood van die outeur nog enige vorm van beheer oor betekenis en interpretasie? (Vanhoozer 1998:98). Die Nuwe Kritiek (*New Criticism*) het dié vraag beantwoord met ’n heenwysing na die teks, dat die teks op sy eie staan en betekenis het (vergelyk Thiselton 1992:59). Die teks se betekenis word nie bepaal deur die outeur se intensie nie, maar deur literêre konvensie, deur die inherente eienskappe van die teks (Vanhoozer 1998:98). Deur die binnewerking van tekste te bestudeer, kan die betekenis van tekste geïnterpreteer word (vergelyk Vanhoozer 1998:99).

Dié outonome teks was die primêre fokuspunt van akademiese bedrywigheid tydens die tweede era van literêre kritiek (Vanhoozer 1998:103). 'n Artikel, *The intensional fallacy*, deur Wimsatt en Beardsley (1954:3-18) wat al in 1946 in 'n letterkundige tydskrif verskyn het, signaleer hierdie verskuiwing van die aandag vanaf die outeur na die teks (Thiselton 1992:59). Genoemde skrywers maak melding daarvan dat ander reeds voor hulle die standpunt dat die outeur se intensie 'n deurslaggewende rol moet speel in die literêre kritikus se beoordeling van 'n werk, uitgedaag het (Wimsatt & Beardsley 1954:3). Hierdie bevraagtekening van die soeke na die outeur se bedoeling, het op dié tydstep egter nog nie wye steun geniet nie. Inteendeel: "There is hardly a problem of literary criticism in which the critic's approach will not be qualified by his view of 'intension'" (Wimsatt & Beardsley 1954:3). Wimsatt en Beardsley (1954:4-5) bou die argument teen hierdie werkwyse verder uit aan die hand van 'n paar punte. (Die digkuns is hul spesifieke veld van belangstelling van waaruit hulle skryf.)

- 'n Gedig ontstaan nie toevallig nie. Om toe te gee dat 'n skeppende intellek die oorsaak van 'n gedig is, impliseer egter nie dat die skrywer se intensie of ontwerp as 'n maatstaf moet dien in die beoordeling van die gedig nie. "... judgment of poems is different from the art of producing them" (Wimsatt & Beardsley 1954:9). Ter illustrasie van hierdie punt haal hulle aan uit 'n boek van 'n sekere digter (Housman) waarin hy vertel hoe sy gedigte gebore word:

Having drunk a pint of beer at luncheon – beer is a sedative to the brain, and my afternoon is the least intellectual of my life – I would go out for a walk of two or three hours. As I went along, thinking of nothing in particular, only looking at things around me and following the progress of the seasons, there would flow into my mind, with sudden and unaccountable emotion, sometimes a line or verse, sometimes a whole stanza at once.

(Wimsatt & Beardsley 1954:8)

- Hoe kan 'n kritikus die bedoeling van 'n skrywer vasstel? Hy/sy kan dit net op een van twee maniere doen. Óf die digter het daarin geslaag om sy bedoeling duidelik vas te lê in sy werk, in welke geval die gedig mos voldoende is om betekenis te kommunikeer, óf die digter het nie goed daarin geslaag nie, in welke geval die kritikus hom nie op die teks kan beroep as 'n bewys van intensie nie,

maar agter die gedig moet vra na die skrywer se oogmerk. Wat laasgenoemde betref, die outeur se bedoeling tydens die skeppende oomblik is 'n ontoeganklike domein wat nie buite die teks om kenbaar is nie.

- 'n Gedig het 'n selfstandige werking. 'n Gedig is 'n delikate konstruksie waarin al die dele relevant is en bydra tot die betekenisgeheel. Daarom is dit strydig met die aard van 'n gedig om te vra na die skrywer se intensie asof die betekenis van 'n gedig elders te vind is as in die gedig self.
- Ons moet onderskei tussen die skrywer en die dramatiese verteller in 'n gedig. 'n Gedig kán persoonlike betekenis oordra. Die dramatiese verteller in 'n gedig is egter nie noodwendig identies aan die skrywer nie. "We ought to impute the thoughts and attitudes of the poem immediately to the dramatic *speaker* (hulle kursiveer)..." (Wimsatt & Beardsley: 1954:5).
- Wimsatt en Beardsley (1954:5) opper die vraag of 'n skrywer op 'n vroeëre werk kan verbeter deur dit te hersien? Indien ons dit sou toegee en 'n skrywer dit te kenne sou gee, beteken dit dat die vroeëre werk nie uitdrukking gee aan die skrywer se konkrete intensie nie. En dit plaas juis die voorgestelde verband tussen die skrywer se intensie en die werk onder verdenking.

In plaas daarvan om te vra na die skrywer se bedoeling, wil Wimsatt en Beardsley (1954:10) fokus op die interne getuie van die gedig. Hulle laat wel beperkte ruimte vir die rol wat biografiese gegewens in die interpretasie van 'n gedig speel. Dié is egter nie te vergelyk met die skrywer se bedoeling nie (vergelyk Thiselton 1992:59).

Só is die aanvoorwerk gedoen en die grondslag gelê vir die sogenaamde Nuwe Kritiek "... the New Criticism rested on the model of an autonomous self-contained text which addressed a reader who... presupposed that with uncommitted neutrality, he or she could understand the text purely on its own terms" (Thiselton 1992:59).

“Such an innocent objectivism could not be sustained as the second half of this century advanced,” skryf Thiselton (1992:60) oor die Nuwe Kritiek. Die aanslag op die outeur is slegs een aspek van die hermeneuties nie-realistiese veldtog in die filosofie en die literêre kritiek (Vanhoozer 1998:99). Hul groter teiken is die idee van stabiele betekenis in tekste en die gepaardgaande soeke na hermeneutiese sleutels om betekenis te ontsluit.

Vanhoozer (1998:98) wys daarop dat Derrida se vroeë werk nie soseer gemik is teen die outeur nie, maar teen die nosie van struktuur en stabiliteit in tekste. Daarin betoog Derrida dat die verwysende spel van taal die stabiliteit van linguïstiese struktuur en betekenis versteur. “... *Différance* (hy kursiveer) denies... determinate meaning” (Vanhoozer 1998:98).

Indien betekenis onbeslis is, is dit uiteraard hoogs problematies om steeds vas te hou aan ’n hermeneutiese skema (Vanhoozer 1998:98). “The collapse of the metaphysics of meaning provokes a crisis in the methods of interpretation” (Vanhoozer 1998:99). Hierdie krisis rakende die metodes van interpretasie hou daarmee verband dat hermeneutiek ook gebuk gaan onder die dinamiese onbeslistheid van taal (Vanhoozer 1998:101). Niemand beklee ’n bevoorregte posisie nie, niemand kan die wêreld of tekste sien of beskryf soos dit werklik is nie, niemand kan poog om betekenis “vas te stel” of “te ontdek” losstaande van een of ander vlugtige linguïstiese sisteem nie.

Sommige filosowe en literêre kritici het na die ineenstorting van die metafisika van betekenis en die moratorium wat as gevolg daarvan geplaas is op die konsep “betekenis” as ’n stabiele grootheid, steeds voortgegaan om die outonomie van die teks te handhaaf (Vanhoozer 1998:103). “... these critics insist that the text continues to exert some influence over its interpretation” (Vanhoozer 1998:105). In dié verband maak Vanhoozer (1998:106-108) veral melding van die bydrae van Gadamer en Ricoeur tot die hermeneutiek. Vir Gadamer vloei betekenis uit die versmelting van horisonne, dié van die teks en dié van die leser. Die teks is dus ’n selfstandige grootheid wat, hoewel nie ’n afgeronde betekenis nie, ’n *sense*

*potensial* tot betekenis het wat alleen in die interaksie met die leser/die leesgebeure geaktualiseer word. Nietemin, "Gadamer still believes that there is something in the text that is one of the determining factors in interpretation. By stressing the horizon of the text, Gadamer insists that the act of reading is not a *creatio ex nihilo* (hy kursiveer) but a co-creation; for the text through its verbal sense gives something to the reader" (Vanhoover 1998:107).

Ricoeur se werk versterk en belig Gadamer se beeld van die horison van die teks (Vanhoover 1998:107). Volgens Ricoeur geniet die teks 'n drievoudige semantiese outonomie. Dit is onafhanklik van sy outeur, sy oorspronklike lesers en sy oorspronklike konteks. Hierdie outonomie is die voorwaarde vir die teks se surplus van betekenis, vir die teks se transending van sy oorspronklike situasie sodat dit iets vir sy huidige lesers te sê het (Stiver 2001:92; Vanhoover 1998:107).

'n Teks het egter 'n eie *sense and reference* wat die horison van die teks uitmaak (Vanhoover 1998:107). 'n Teks het 'n strekking (*sense*). Dit is nie net 'n lukrake reeks woorde nie, maar 'n komposisie, 'n werk met 'n spesifieke genre en styl. Dié strukturelemente van 'n teks plaas sekere beperkings op die interpretasiemoontlikhede van die teks.

Op grond van 'n teks se onafhanklikheid van sy oorspronklike konteks het 'n teks ook 'n eie sinspeling (*reference*) of 'n tweede orde verwysing (Vanhoover 1998:107). Dit verwys nie na die oorspronklike konteks waarin die teks sy ontstaan gehad het nie, maar dit het die vermoë om 'n moontlike wêreld te projekteer (Stiver 2001:92; Vanhoover 1998:107-108).

With his revised account of sense and reference, Ricoeur gives a precision to Gadamer's notion of the fusion of horizons. As interpreters, Ricoeur believes, we do not meet a mind *behind* (hy kursiveer) the text, rather, we encounter a possible way of looking at things, a possible world, *in front of* (hy kursiveer) the text.

(Vanhoover 1998:108)

Ricoeur vergelyk 'n teks met 'n stuk bladmusiek (Vanhoover 108). 'n Teks het, soos bladmusiek, iets bepaald omtrent hom. Soos bladmusiek het dit ook iets

onbepaald wat die leser toelaat om dit op 'n verskeidenheid wyses uit te voer. Die teks verskaf egter sekere leidrade oor hoe dit moet geskied. "This analogy with musical performance illustrates the fusion of horizons: the text presents something determinate to be enacted, while at the same time leaving certain choices to the performer" (Vanhoozer 1998:108). Die teks beperk en bevry die leser! "Ricoeur suggests that the text means all that it can mean, but it is nevertheless limited; it cannot mean anything one wants" (Stiver 2001:96).

Derrida ontken die outonomie van die teks (Vanhoozer 1998:111). In Derrida se benadering tot tekste "... the ink is just about the only thing that does not disappear; author, meaning, reference, even context – all vanish" (Vanhoozer 1998:111). Laasgenoemde pleit vir 'n tekstuele perspektief op tekste. "Tekstualiteit" is vir hom 'n tegniese term wat hy terugvoer na die Latynse woord waarvan teks afgelei is, naamlik *textere*, wat beteken "om te weef". 'n Teks is 'n weefsel van tekens wat ingebed is in 'n weefstuk bestaande uit ander weefsels, ander tekste (Beardslee 1999:256; Vanhoozer 1998:111). Tekste bestaan uit die eindelose heropneem van bestaande elemente (Chatelion Counet 1998:44). Elke teks is in werklikheid 'n interteks, want elke teks staan in relasie tot ander tekste.

Tekstualiteit ondermyn die outonomie van die teks (Vanhoozer 1998:111). Om erkenning te gee aan tekstualiteit, is om toe te gee dat 'n teks opsigself onvolledig en onvoltooid is (Beardslee 1999:256). Die teks vorm nie 'n afgeslote geheel nie, is nie 'n naatlose weefstuk nie. Terwyl hermeneutiek probeer om ontslae te raak van die los drade van die teks ten einde 'n geheelbetekenis daaraan te gee, is dekonstruksie daarop uit om die drade en die some los te torring (Vanhoozer 1998:111). Dekonstruksie toon sodoende aan dat die interpreteerder nêrens 'n greep op die weefstuk, die teks, kan kry wat nie verband hou met ander tekste en betekenis nie. Die teks as ingebed in 'n netwerk van tekens en ander tekste is derhalwe radikaal oop en onbeslis. "The text is not a lamp onto our feet that lights our path, but an unending labyrinth that leads everywhere and nowhere at once.... To affirm textuality, then, is to affirm a plurality and undecidability of meaning" (Vanhoozer 1998:111).

### 5.3.1.3 Die ondergang van die leser

Na die dood van die outeur en die ondergang van die boek verskuif die aandag na die leser en breek die derde era van kritiek aan (Vanhoozer 1998:148; Thiselton 1992:60).

Volgens die tradisionele siening is die leser 'n verwyderde waarnemer van die outeur se bedoeling of 'n teks se strekking (Vanhoozer 1998:149). In hierdie weergawe van die leser se rol is die leser beide aktief en passief. Deur 'n teks te bestudeer (aktief), ontvang die leser iets wat nie sy/haar eie skepping is nie (passief). Tot so onlangs as die 1960's het die strukturaliste die leser beskou as 'n passiewe waarnemer van tekstuele kodes en konvensies (Vanhoozer 1998:150).

Die moderne literêre kritiek verwerp die beweerde onpartydigheid van die leser en die objektiviteit van die leser se waarnemings (Vanhoozer 1998:149). Die leser is nie 'n *tabula rasa* nie. Die leser se waarnemings is teoriegelade. Wat die leser in die teks vind is toe te skryf aan wat hy/sy na die teks bring. Elke leser kom met 'n bepaalde interesse na die teks. Interpretasie handel gevolglik nie oor wat die teks sê nie, maar oor wat die leser vanuit sy/haar konkrete belangstelling met die teks doen. Wat die leser met die teks doen is nie soseer om betekenis te reproduseer nie, maar om betekenis te produseer.

Kontemporêre literêre kritiek se fokus op die leser as die setel van betekenis, hoef nie te verbaas nie. "If there is no meaning in the text-in-itself, it stands to reason that what meaning readers find has been put there" (Vanhoozer 1998:149). Die leser is die geïmpliseerde in meegaande aanhaling. Dit is die leser wat betekenis aan 'n teks gee. Elke leser is gesitueer in 'n bepaalde kultuur, tyd en tradisie (Vanhoozer 1998:151). Elke leser gewaar in 'n teks wat hy/sy vanuit sy/haar konteks kan sien. Dit is die Kopernikaanse revolusie wat op die gebied van die literêre teorie voltrek is (Vanhoozer 152). In plaas daarvan dat die leser konformeer met die teks, konformeer die teks met die leser. Dit is dan ook die rede waarom dieselfde teks verskillende interpretasies ondergaan. Elke leser benader

die teks vanuit sy eie konteks, met sy eie behoeftes (vergelyk Vanhoozer 1998:150).

As die leser net so 'n onstabiele element as die teks is, is die logiese afleiding hieruit dat daar geen sprake van 'n korrekte interpretasie van 'n teks is nie (Vanhoozer 1998:153).

In die moderne leser-respons kritiek, word bogenoemde standpunt rakende die leser breedvoerig uitgewerk. McKnight (1999:230) vestig die aandag daarop dat leser-respons kritiek nie 'n verenigde front vorm nie. Vanhoozer (1998:28) onderskei tussen konserwatiewe en radikale leser-respons kritici. Konserwatiewe leser-respons kritici gee erkenning daaraan dat ons altyd vanuit 'n bepaalde tradisie lees, maar hulle wil terselfdertyd die integriteit van die teks bewaar. In die leesgebeure laat die teks ook sy (beperkte) invloed geld. "On this view, meaning is the product of the interaction between text and reader" (Vanhoozer 1998:28). Vir radikale leser-respons kritici bied die teks bloot 'n geleentheid vir die leser om sy eie agenda te volg. "On this view, the text is inactive and the reader is the producer of meaning. What distinguishes the two schools of reader response criticism is that the radicals...deny that interpretation are constrained by the text" (Vanhoozer 1998:28). Wolfgang Iser word verbind met die konserwatiewes en Stanley Fish met die radikales (Vanhoozer 1998:153-154; McKnight 1999:233).<sup>47</sup>

Fish is aanvanklik geskool in die Amerikaanse Nuwe Kritiek (Ward 2000:127). In die inleiding tot sy boek *Is there a text in this class*, gee Fish (1980:1-17) 'n oorsig oor sy ontwikkeling sedertdien. Die eerste aantal opstelle in dié boek weerspieël nog 'n konserwatiewe leser-respons teorie. In die opstel "Interpreting the *Variorum* (hy kursiveer)" maak Fish (1980:147-174) die beslissende oorgang na 'n radikale perspektief. Fish (1980:16) som sy persoonlike reis as volg op:

The distance I have traveled can be seen in the changed status of interpretation. Whereas I had once agreed with my predecessors on the need to control

---

47. Ek gee nie verder aandag aan die konserwatiewe leser-respons teorie nie omdat ek reeds in 5.1.3.2 kortliks vir Gadamer en Ricoeur behandel het wat ook hieronder resorteer (vergelyk Vanhoozer 1998:108).

interpretation lest it overwhelm and obscure texts, facts, authors, and intentions, I now believe that interpretation is the source of texts, facts, authors, and intentions. Or to put it another way, the entities that were once seen as competing for the right to constrain interpretation (text, reader, author) are now all seen to be the *products* (hy kursiveer) of interpretation.

Fish se teorie maak die verstaan van tekste as outonome objekte wat gevul is met betekenis ongedaan (Burnett 1990:56). Die betekenis "in die teks" is 'n konstruk van die leser (Vanhooser 1998:152). Wat die leser in die teks sien, is die resultaat van die interpretasie-strategieë waarmee hy/sy die teks benader (Fish 1980:12-13). "In a real sense, for Fish, the commentary (viz., the work of interpretation) *precedes* (hy kursiveer) the text" (Vanhooser 1998:56). Die formele eienskappe van 'n teks is byvoorbeeld nie inherent aan die teks nie, maar die produk van die leser se omgang met die teks.

... formal units are always a function of the interpretive model one brings to bear (they are not 'in the text')... interpretative strategies are not put into execution after reading; they are the shape of reading, and because they are the shape of reading, they give texts their shape, making them rather than, as is usually assumed, arising from them.

(Fish 1980:13)

Die teks is gevolglik nie die oorsaak van interpretasie nie, maar die effek van interpretasie. Daarom kan Fish (1980:171) sê dat lesers tekste skryf!

Lei Fish se opvatting tot hermeneutiese solipsisme? Is dit die teelaaarde vir ongetemperede relativisme? Wat Fish betref, is 'n leser nie vry om enigiets met 'n teks te doen nie (Burnett 1990:57). Elke leser is deel van 'n lesersgemeenskap (Fish 1980:14). Die leser se leesmetodes het hy/sy gemeen met die leeskring waartoe hy/sy behoort. Dit is die lesersgemeenskap se waardes en strategieë wat die individuele leser se leeservaring bemoontlik en beperk. Fish se posisie kom neer op die volgende:

Fish argues that meanings precede both the text and the reader in the reading strategies of interpretive communities. On the one hand, this means that the reader/critic 'writes' the text. On the other hand, the interpretive conventions of the

community 'write' the reader. In either case, meaning is not grounded in the text or the individual reader; it is grounded in the interpretive conventions of one's reading community, a community which 'pre-exists' both text and reader.

(Burnett 1990:56)

Dit is vanselfsprekend dat daar in Fish se benadering nie sprake is van 'n korrekte interpretasie van 'n teks nie. Teoreties is 'n onbeperkte aantal lesings (*readings*) moontlik (Burnett 1990:57). Die aantal response op 'n teks word in die praktyk slegs beperk deur die bestaande getal lesersgemeenskappe.

In Patrick Chatelion Counet (1998:12-54) se lesenswaardige boek oor postmoderne Bybellees gebruik hy, grootliks in ooreenstemming met Vanhoozer, drie beelde om die modernistiese omgang met tekste te verduidelik. Dié drie beelde korrespondeer met die vroeg-moderne, hoog-moderne en laat-moderne leesstyle. Die vroeg-moderne leesstyl sien tekste as vensters wat die leser toegang gee tot die objektiewe werklikheid agter die teks. Histories-kritiese eksegeese is 'n voorbeeld hiervan. Die hoog-moderne leesstyl se omgang met tekste kom daarop neer dat die teks sierglas is. Die teks word gelees terwille van sy innerlike skoonheid, soos in die geval van struktuur-analise. Die laat-moderne leesstyl hanteer tekste as 'n spieël waarin die leser se subjektiwiteit gereflekteer word, byvoorbeeld feministiese Bybellees. Postmoderniteit beteken versplintering; versplintering van die venster (die ontoeganklike objek), die sierglas (tekstualiteit) en die spieël (die dialogiese self). Die laasgenoemde beeld van die spieël verteenwoordig ook die standpunte wat in die leser-responsteorieë gestel word. Chatelion Counet (1998:35) maak dan ook in dié verband melding van Stanley Fish. Chatelion Counet (1998:35-36) se kritiek teen Fish is dat laasgenoemde die eenheid en afgeslotenheid van interpreterende gemeenskappe veronderstel:

Het is wederom de schijn van subjectiviteit (de eenheid en afgeslotenheid van het subject) die de suggestie dat we maar tot één interpretatieve gemeenschap behoren, ingeeft. Mijn opvatting is dat er geen ten opzichte van elkaar afgescheiden interpretatieve gemeenschappen bestaan.... De postmoderne voorstelling van een interpretatieve gemeenschap is, dat deze een knooppunt is van... wetten en waarden, metafysische en wetenschappelijke vooronderstellingen, sociale en

politieke konvensies. So 'n gemeenskap is geen sektarisch afgesloten sirkel, maar staat open na al kante.

#### 5.4 Refleksie

Die moderne literêre kritiek destabiliseer betekenis deur ons ondermeer attent te maak op die glibberige aard van taal en die onontkombare invloed van die leser se perspektief op dit wat as betekenisvol gesien word. Ek stem saam met Ward (2000:viii) dat dié ontwikkelings teologies verreken moet word. Die vraag is dus: Wat is die implikasie van die destabilisering van betekenis vir die teologie? Of om die vraag meer af te spits op die tema van hierdie hoofstuk: Wat hou 'n nie-realistiese benadering van tekste vir 'n Skrifbeskouing in? Ward (2000:35) gee aan dié saak aandag aan die einde van sy hoofstuk *Theology and representation* en kom tot dié gevolgtrekking: "If language does not simply re-present, if immediacy and presence are questioned by double-nature of language, then some of our theological notions of 'revelation'... are problematized." In 'n vroeëre publikasie oor die belangrikheid van Derrida vir die teologie, stel Ward (1992:266) dit dalk nog sterker: "If *différance* (hy kursiveer) is the play between the presence and the absence of meaning in language... then it follows... that 'revelation' (is) questioned too. Revelation... posit(s) moments of immediate reception, of God speaking to his creation directly, without the distortion of that communication being mediated."

Ek sou hieraan wou toevoeg dat die Protestants-ortodokse beskrywing van die status of identiteit van die Skrif as duidelik, gesagvol, onfeilbaar en genoegsaam ook geproblematiseer word. Indien taal onbeslis van aard en betekenis onstabiel is, is dit immers nie moontlik om genoemde vier as eienskappe van die Boek te sien nie. As betekenis nie gestabiliseer kan word deur die skrywer óf die teks óf die leser nie, kan die Boek/teks tog nie as onfeilbaar, duidelik, gesagvol en genoegsaam gedefinieer word nie, ook al is dit 'n gekwalifiseerde onfeilbaarheid, duidelikheid, gesagvolheid en genoegsaamheid. Daarom is dit nodig om ander taal en formulerings te vind om oor die status en identiteit van die Skrif te praat.

Ek is van oordeel dat Heyns ook nie die bovermelde vier eienskappe van die Skrif as eienskappe van die Boek sien nie. Oor die gesag van die Bybel skryf Heyns (1976:125-126) byvoorbeeld: “Daarom is die gesag van die Bybel die gesag wat God daaraan toeken omdat Hy daarin en daardeur die mens aanspreek.... Die gesag van die Bybel is dus afgeleide of verleende gesag en nie absolute gesag nie.... Ook ná die ontstaan van die Bybel is dit God wat die Bybel nog steeds Sý woord maak.” Net so skryf Heyns (1976:159) oor die duidelikheid van die Skrif: “Daarom is die duidelikheid van die Skrif ’n hoogs gekwalifiseerde eienskap... Daarom is ook die duidelikheid van die Skrif nie absoluut nie, d.w.s die Skrif is nie *vanuit homself en in homself* (hy kursiveer) duidelik nie.... Die duidelikheid word voortdurend deur die Gees aan die Skrif gegee.”

’n Kenteoretiese vraag wat vanuit Heyns se eie werk aan hom gestel moet word, is: Hoe weet Heyns dat God deur sy Gees voortdurend besig is om gesag, duidelikheid, betroubaarheid en genoegsaamheid aan die Bybel te verleen? Het Heyns dalk hiervoor ’n buite-Bybelse verwysingspunt? Of kry hy hierdie kennis uit die Skrif? Dit lyk vir my asof Heyns se organiese/dialogiese inspirasieteorie wat hy uit die Bybel aflei, die onderbou verskaf waarop hy sy uitsprake oor die Skrif begrond. Indien dít waar is, ontstaan ’n paradoksale situasie: Die Bybel wat opsigself nie ’n duidelike, gesagvolle, genoegsame en onfeilbare boek is nie, word gebruik om die duidelikheid, gesagvolheid, onfeilbaarheid en genoegsaamheid van die Bybel te motiveer. Sodoende word verval in ’n selflegitimerende sirkelargument!

### **5.5 Op soek na ’n nuwe beskrywing van die status en identiteit van die Bybel.**

Die gedagtes wat volg, word nie aangebied as ’n volledig uitgewerkte Skrifbeskouing nie. Dit is vir my ’n eerste treë op soek na ’n nuwe manier om oor die Bybel te praat waarin ek steeds erkenning wil gee aan die onmisbare rol van die Bybel in die lewe van die kerk, maar andersins wil wegbeweeg van die stabiele en epistemologies fundamentalistiese taal van gesag, duidelikheid, genoegsaamheid en betroubaarheid. Die beskrywings en metafore wat ek aan die

orde wil stel, het vir my vensters oopgemaak en 'n kort blik gegee op moontlik bewandelbare weë.

### **5.5.1 'n Postfundamentalistiese Skrifbeskouing: W. van Huyssteen**

Van Huyssteen (1997:2) skryf oor die samebindende faktor in sy boek *Essays in postfoundationalist theology* die volgende: "This positive appropriation of some forms of postmodern criticism is the central idea that binds together this collection of diverse essays in philosophical theology." Genoemde skrywer vind veral aanklank by die postmoderne kritiek op epistemologiese fundamentalisme (*foundationalism*). Fundamentalisme is die tese dat ons oortuigings geldigheid verkry deur dit te baseer op een of ander kenniskomponent wat as duidelik en onbetwyfelbaar geld. Oortuigings kom te rus op bewysstelsels wat opgerig is op vaste en onherroeplike fondamente. Daarom behels fundamentalisme, in die epistemologiese sin van dié woord, altyd die inneem van 'n onbuigsame en onfeilbare posisie (Van Huyssteen 1997:3). Postfundamentalisme (*postfoundationalism*), die posisie wat Van Huyssteen (1997:2) voorstaan, is die verwerping van alle vorme van epistemologiese fundamentalisme sowel as die gepaardgaande metanarratiewe wat al ons kennis, oordele, beslissings en aksies legitimeer.

Van Huyssteen (1997:3) distansieer homself egter van 'n nie-fundamentalistiese (*nonfoundationalist*) of anti-fundamentalistiese epistemologie. Nie-fundamentalisme, een van die belangrikste bronne van postmodernisme, "... deny that we have any of those alleged strong foundations for our belief-systems and argue instead that all our beliefs together form part of a groundless web of interrelated beliefs" (Van Huyssteen 1997:3). Nie-fundamentalisme onderstreep ook die groot belang van gemeenskappe in die totstandkoming van kennis, dat elke gemeenskap inderwaarheid sy eie rasionaliteit het. In sy mees ekstreme vorm word interne reëls vir verskillende modi van refleksie die aanvaarde norm en impliseer nie-fundamentalisme 'n totale relativering van rasionaliteit. Só 'n posisie maak die gesprek tussen verskillende dissiplines onmoontlik en is dus ondermeer fataal vir die interdissiplinêre status van die teologie.

Nie-fundamentalistiese epistemologie is, só beskou, dikwels nie te onderskei van fideïsme nie (Van Huyssteen 1997:3). Van Huyssteen (1997:3) beskryf fideïsme as: "... an uncritical, almost blind commitment to a basic set of beliefs." In hierdie sin van die woord kom fideïsme in sommige gevalle neer op 'n gemaskeerde vorm van fundamentalisme.

Teenoor die beweerde objektivisme van die fundamentalisme en die ekstreme relativisme van sekere vorme van nie-fundamentalisme, poneer Van Huyssteen (1997:4) 'n postfundamentalistiese teologie. Postfundamentalistiese teologie gee enersyds erkenning aan kontekstualiteit, die sleutelrol wat interpretasie in die kenproses speel, asook die invloed van tradisie op die waardes waardeur ons nadenke oor God gerig word. Andersyds reik postfundamentalistiese teologie oor die grense van die plaaslike groep en kultuur na die gemeenskaplike in menslike rasionaliteit ten einde interkulturele en interdisciplinêre gesprekvoering te bemoontlik. Van Huyssteen handhaaf dus die hermeneutiese aard van kennis, maar hy wil ook 'n goed verantwoorde epistemologie daarstel wat die toets van interdisciplinêre gesprekvoering kan deurstaan. Postfundamentalistiese teologie wil 'n *creative fushion of hermeneutics and epistemology* bevorder (Van Huyssteen 1997:4).

In 'n essay getitel *The realism of the text: A perspective on Biblical authority*, werk Van Huyssteen (1997:124-161) 'n postfundamentalistiese Skrifverstaan uit. Dié skrywer gaan van die werklikheid uit dat die Bybel 'n sentrale rol speel in die Christelike tradisie (Van Huyssteen 1997:124). Dié feit lei hom tot die vraag na hoe betroubaar die kennis is wat ons op grond van die Bybel verkry (Van Huyssteen 1997:125). Die vraag na die gesag van die Bybel word sodoende 'n vraag na die epistemologiese status van die Bybel in teologiese refleksie. Daarmee word die teologie ingetrek in die interdisciplinêre konteks van die kontemporêre wetenskapsfilosofie. Beide die teologie en die wetenskap is en word diepgaande beïnvloed deur wetenskapsfilosofiese denkskole (Van Huyssteen 1997:127). Die invloed van byvoorbeeld die positivisme (1920 – 1970) en Thomas

Kuhn se sosiaal-gekontekstualiseerde wetenskapsteorie is duidelik aanwysbaar in genoemde dissiplines (Van Huyssteen 1997:128).

Na dekades van positivisme en die daaropvolgende bedreiging van paradigmatische relativisme as uitvloeisel van Kuhn se werk, bied sekere vorme van gekwalifiseerde wetenskaplike realisme opwindende en belowende moontlikhede vir die teologie en die wetenskap en behoort die teologie deeglik van hierdie verwickelinge kennis te neem (Van Huyssteen 1997:129).

Een van die belangrikste wetenskapsfilosofiese vrae waarmee ons gekonfronteer word, is na die verwysende aard van wetenskaplike en teologiese terme. "... To what extent do scientific and theological terms *refer* (hy kursiveer)? Or, to what extent do theology and science respectively describe reality..." (Van Huyssteen 1997:130). Die bydrae wat wetenskaplike realisme tot hierdie gesprek maak, som Van Huyssteen (1997:129) as volg op: "Without losing the validity of the fact that all human knowledge is socially contextualized, realists claim cognitive reference for their proposals." Van Huyssteen (1997:130) voeg hom by hierdie denkstroom en "... propose a modest or qualified form of critical realism combined with a very specific social understanding of cognitive reference."

Aan die basis van kritiese realisme lê twee oortuigings (Van Huyssteen 1997:131). Eerstens, dit wat ons voorlopig in die teologie konseptualiseer, bestaan regtig. Tweedens, die voorwerpe van sowel die wetenskap as die godsdiens lê buite die bereik van letterlike beskrywing. Kritiese realisme wil daarmee die uiterste standpunte van die realistiese-antirealistiese debat vermy waarvolgens die teologie voor die versoeking gestel word om te bewys dat die werklikheid waaroor die teologie praat, regtig bestaan óf om dit af te maak as nuttige fiksie wat mense in staat stel om beter lewens te lei (Van Huyssteen 1997:132). Van Huyssteen (1997:132) skryf in hierdie verband: "Because believers regard themselves as making meaningful assertions about a reality that humans can and do encounter in faith experiences, religion and religious experience has always been and still is

regarded as a 'way to reality', that is as referring to a reality beyond our experience."

Dit lei Van Huyssteen (1997:132) tot sy volgende vraag, naamlik: Wat, binne die konteks van die Christelike geloof, wek egte geloofservaring? Die antwoord hierop is dat die Bybel, as die klassieke godsdienstige teks van die Christendom, in dié opsig 'n sentrale en sleutelrol vervul. "The Bible plays a decisive role in the experience of Christian faith and in the structuring of the language of faith as well as the eventual nature of the theoretical structure of theological statements" (Van Huyssteen 1997:133). Die Bybel vervul hierdie funksie deurdat dit die Christendom voorsien van metafore "... so basic to this faith that they are indeed indispensable" (Van Huyssteen 1997:135). Sommige van dié metafore is: God word beskryf as Vader, Skepper, Koning, Herder en Regter; Jesus word geteken as die Christus, Messias, Seun van die Mens, Seun van God, Bevryder, Verlosser en goeie Herder en die derde persoon van die Drie-eenheid as die Heilige Gees, Trooster en Helper.

Sulke metafore is vergelykbaar met modelle in die wetenskap (Van Huyssteen 1997:135). Die krities-realistiese standpunt is dat modelle in die wetenskap metafoor-gebaseerde *screens or 'grids'* is wat die werklikheid indirek herbeskryf (Van Huyssteen 1997:134). Sulke modelle is voorlopig en ontoereikend, maar terselfdertyd ons enigste manier om na die werklikheid te verwys. "The most fundamental claim of critical realism is therefore that while all theories and models are partial and inadequate, the scientist not only discovers as well as creates, but with good reasons also believes that his or her theories actually refer" (Van Huyssteen 1997:134).

Die modelle en metafore van die teologie en die wetenskap is dus nie letterlike prentjies van die werklikheid nie, maar tog ook meer as nuttige fiksie (Van Huyssteen 1997:135). Die metaforiese taal van die Bybel en die dominante modelle wat ons op grond daarvan gebou het, verteenwoordig vir Christene

aspekte van die werklikheid waartoe ons nie regstreekse toegang het nie. As sodanig moet ons dit ernstig, maar nie letterlik opneem nie.

Die waarde van kritiese realisme in die teologie is dan ook nie daarin geleë dat dit bewys lewer vir die bestaan van God nie (Van Huyssteen 1997:136). Inteendeel, teologiese refleksie vind plaas binne die konteks van 'n geloofsbeslissing. Van Huyssteen (1997:137) wil dit egter nie sien as 'n irrasionele terugtog na *commitment* wat die teologie van die ander wetenskappe isoleer nie. Terwyl hierdie geloofsbeslissing van die teoloog nie vergelykbaar is met die intellektuele of selfs eksistensiële beslissings wat in die ander wetenskappe gemaak word nie, funksioneer dit in die praktyk net soos die realistiese aannames in die ander wetenskappe (Van Huyssteen 1997:137). Beide funksioneer as "... already conceptualized background theories on the level of theoretical reflection" (Van Huyssteen 1997:138). 'n Geloofsbeslissing word op dieselfde wyse, soos 'n eksistensiële beslissing ten gunste van die teorieë van wetenskaplike realisme, deel van die realistiese argument. (Van Huyssteen 1997:136).

Van Huyssteen (1997:138) is van oordeel dat die agtergrondsteorieë van die teologie 'n bepaalde beskouing van die Bybel insluit. "This is so because speaking, reading, and therefore interpreting are human actions that always arise within very specific contexts" (Van Huyssteen 1997:140). Sulke kontekste is altyd teoriegelade. Die kennissosiologie en die na-Kuhnianse wetenskapsfilosofie bevestig dit. Die alomteenwoordigheid van metafore dra verder daartoe by dat daar geen diskoers is wat kan beweer dat dit neutraal en onaangeraak is deur die werklikheid van die mensheidsgeskiedenis nie. Ons beskryf en interpreteer met behulp van die metaforiese *screens* en *grids* wat vir ons aangegee word. Daarom: "Like texts themselves and those who seek to understand them, our interpretations are always part of history" (Van Huyssteen 1997:140). Geen interpreteerder betree gevolglik die veld van interpretasie sonder vooroordele nie (Van Huyssteen 1997:141). "And included in those prejudgments, through the very language we speak and write, is the history of the effects of the traditions forming that language" (Van Huyssteen 1997:141).

Met inagneming van die feit dat ons altyd 'n preteoretiese en gekontekstualiseerde siening van die Bybel het, kan die Bybel nooit voorgelê word as die objektiewe, fundamentele en suiwer basis van teologiesing nie. Teoloë wat voorgee dat die Bybel die basis is van waaruit hulle argumenteer, is in werklikheid besig om die Bybel te gebruik in die konteks van 'n meer omvattende argument. "I regard the validity of this argument as beyond any doubt; theologians are using the Bible or selected biblical texts within the context of broader arguments, in order to support some or other theory, opinion, or doctrine" (Van Huyssteen 1997:144).

In plaas daarvan dat die Bybel die fondament is waarop ons teologiese beredenering gebou word, is dit epistemologies gesproke 'n belangrike deel van ons teologiese argumentering (Van Huyssteen 1997:141).

Terwyl Van Huyssteen die eerste deel van sy essay wy aan die epistemologiese status van die Bybel, kom die hermeneutiek in die tweede deel aan die beurt. Die moderne leser-respons teorie hou vir Van Huyssteen (1997:151) groot moontlikhede in met die oog op die beantwoording van die komplekse hermeneutiese vrae wat die moderne teoloog konfronteer.

Reader response criticism therefore gives a more active role to the reader than other modes of biblical criticism; meaning here is the product of the interaction between text and reader, but in the end the meaning always represents the texts intention. Although there may be several realizations of a specific text, they are always implied, circumscribed, and restricted by the text itself.

(Van Huyssteen 1997:151-152)

Leser-respons teorie laat met ander woorde pluriforme interpretasies van 'n teks toe, maar totale relativisme word vermy deurdat die teks as 'n begrensende grootheid funksioneer. Terselfdertyd word die strakheid van 'n fundamentalistiese interpretasie omseil, aangesien ruimte gelaat word vir meervoudige kontekstualisering van betekenis vanuit die perspektief van die leser.

### 5.5.2 Die Bybel as onvoltooide drama: B. Walsh (vid. N.T. Wright)

In hierdie en die volgende subafdeling hou ek twee metafore aan die leser voor. Ek glo dat beide in staat is om 'n postfundamentalistiese perspektief op die Bybel te verbreed.

Die eerste metafoor is afkomstig van 'n artikel deur Brian Walsh (1996), *Reimagining biblical authority*. Walsh (1996:207) beskryf die postmoderne kultuur as 'n kultuur in krisis: "In place of the grand myth of progress, postmodern culture 'experiences a profound disorientation in which nothing seems to cohere' precisely because we are bereft of an overarching story that can serve to legitimate our historical actions and inspire future hopes and imagination." In dié konteks wil die genoemde skrywer nadink en herbesin oor die gesag van die Bybel. Nadat hy 'n saak daarvoor uitgemaak het dat daar nie 'n finale Bybelse siening van die gesag van die Skrif is nie en dat gesag multidimensioneel van aard is (die gesag wat 'n pa uitoefen is anders as die gesag van 'n polisieman), stel hy die vraag: "What kind of authoritative text is the Bible?" (Walsh 1996:211). Hierop antwoord hy dat die Bybel *questions of ultimacy* (die groot vrae van menswees) aanspreek, soos: Waar is ons?, Wie is ons?, Wat is verkeerd?, ensovoorts.

Hoe beantwoord die Bybel hierdie vrae? Die Bybel beantwoord hierdie vrae in die vorm van 'n narratief (Walsh 1996:212). Die Bybel is wat sy vorm en struktuur betref oorweldigend narratief van aard (Walsh 1996:213). Ook die dele van die Bybel wat nie spesifiek narratief is nie, soos die wetkodekse, is ingebed in verhalende stof en voorveronderstel die verhaal. Na aanleiding van sy vroeëre vraag oor die soort gesag wat die Bybelse teks het, kom Walsh (1996:213) nou tot dié gevolgtrekking: Die Bybel het narratiewe gesag! Die volgende vraag waarmee hy gekonfronteer word, is: Hoe oefen 'n verhaal gesag uit? Watter soort gesag is narratiewe gesag?

Walsh (1996:215) antwoord laasgenoemde vraag deur 'n beeld van die Britse Nuwe Testamentikus, N.T. Wright, op te neem en te verwerk. Die beeld ter sprake

is dat die Bybel 'n onvoltooide drama is. Op analoë wyse onderskei Walsh (1996:215) ses bedrywe wat elk uit 'n aantal tonele bestaan.

- Bedryf 1: Oor die skepping
- Bedryf 2: Oor die sondeval
- Bedryf 3: Oor Israel
- Bedryf 4: Oor Jesus
- Bedryf 5 (toneel1): Oor die vroeë kerk
- Bedryf 6: Oor die einde

Die ongewone omtrent dié drama is dat die draaiboek tussen bedryf vyf en bedryf ses skielik onderbreek word, wat meebring dat daar 'n aansienlike gaping ontstaan tussen bedryf vyf (toneel een), oor die vroeë kerk, en die slotbedryf. Terwyl daar dus aanduidings is van hoe die toneel ten einde gaan loop, is daar geen duidelike dramatiese lyn om te volg tussen bedryf vyf (toneel een) en die eindbedryf nie. Dié deel van die draaiboek ontbreek. "We don't have a script for ActV, scenes 3, 4, 5, etc." (Walsh 1996:216). Dit is juis in hierdie gaping waar ons tans leef! Wat staan ons te doen?

Ons moet die toneelstuk voltooi. Maar hoe moet ons dit doen?

We turn to the Author and ask for more script. And the Author says, "Sorry, but that is all that is written – *you* (hy kursiveer) have to finish the script. But I have given you a very good director who will Comfort you and lead you." So here we are with an unfinished script, a fairly clear indication of the final act, a promise that we are not alone because we have nothing less than the Holy Spirit as our Director (though not a new writer!), and we have to improvise.

(Walsh 1996:216)

Om uit die Bybelse drama te leef, vra verbeeldingryke improvisasie! Daar is egter grense aan sodanige improvisasie. Die grense of perke word gestel deur dié dele van die drama waaroor ons reeds beskik.

Só 'n perspektief op die Bybel het ten minste twee implikasies (Walsh 1996:216). Die eerste is dat 'n rolspeler ontrou sal wees as hy/sy bloot die bestaande, ouer

teks verbatim herhaal. Ons taak is nie soseer om die teks aan te haal nie, maar om die toneel voort te sit. "This requires an imaginative indwelling of the story in which we experience *this* (hy kursiveer) story as *our* (hy kursiveer) story" (Walsh 1996:216).

Die tweede implikasie is dat daar van ons 'n sekere getrouheid gevra word teenoor die bestaande teks (Walsh 1996:216). Ons kan dus nie maar net maak soos ons wil nie. Terwyl ons innoverend optree, moet ons terselfdertyd sorg dra dat ons die strekking van die verhaal eerbiedig. Die manier waarop ons die toneel voortsit moet in lyn wees met dié deel van die verhaal wat reeds ontvou het en die slottoneel wat klaar geskryf is.

Genoemde twee implikasies laat Walsh (1996:217) tot dié gevolgtrekking kom: "Stability and flexibility, fidelity and creativity, consistency and innovation – these are key if a narrative text is to function authoratively in our lives."

Bovermelde standpunt lei Walsh (1996:217) daartoe om die twee uiterstes binne die spektrum van Skrifhantering af te wys. Enersyds verwerp hy die Liberale Teologie wat gekenmerk word deur innovasie sonder om die Bybel ernstig op te neem. Andersyds distansieer hy homself van die *Bible-believing* Christene wat die ou reëls van die teks verbeeldingloos herhaal (Walsh 1996:217).

Die manier waarop Walsh die metafoer oor die Bybel as onvoltooide drama uitwerk, stel my nou in staat om die volgende stellings te maak rakende die waarde van hierdie perspektief vir 'n postfundamentalistiese Skrifbeskouing.

- Die Bybel is nie 'n grondteks wat as fondament kan dien vanwaar ons reglynig of langs 'n ongebroke lyn duidelike en onwankelbare waarhede vir die geloofslewe kan aflei nie. Ons is nie in besit van so 'n grondteks nie. Ons leef in die gaping tussen die Bybelse verledeverhaal en die toekomsverhaal.

- Die Bybel is die onmisbare en unieke dokument van die Christelike geloofsgemeenskap aangesien dit die verhaal vertel van dié bepaalde

geloofsgemeenskap se verlede en toekoms. Alle ander dokumente wat binne die Christelike geloofsgemeenskap sy ontstaan gehad het, is 'n poging om op 'n eietydse manier die gaping te probeer vul tussen hierdie verlede en toekoms.

- Die Bybel speel dus wel 'n deurslaggewende rol in die Christelike geloofsgemeenskap. In dié sin is die Bybel 'n gesagvolle dokument. Die gesag van die Bybel is rigtinggewend (dit bemoontlik geloofsinterpretasie), maar nie preskriptief nie (dit bevat nie gietvorms waarin die geloofslewe gestalte moet kry nie).

### 5.5.3 Die Bybel as kompos: W. Brueggemann

Ons epistemologie en hermeneutiek word diepgaande beïnvloed deur die kultuur waarbinne ons onself bevind (Brueggemann 1993:1-8). Daarom beteken die wending van 'n moderne na 'n postmoderne kultuur dat ons in 'n nuwe *interpretative situation* is wat teologies-hermeneuties verreken moet word (Brueggemann 1993:2). Die kenmerke van die postmoderne intellektuele klimaat is:

- Kennis is kontekstueel bepaald (Brueggemann 1993:8). "It is, however, now clear that what one knows and sees depends upon where one stands or sits" (Brueggemann 1993:8). Kontekstualisme se argument is dat die sosio-ekonomiese-politieke werklikheid waarin die kennende persoon haar-/homself bevind, konstituerend is in die kenproses.
- Aangesien kontekste plaaslike werklikhede is, is kennis lokaal van aard (Brueggemann 1993:9). Die lokaliteit van kennis beteken dat ons nie groot, omvattende waarhede kan verwoord nie. "All one can do is to voice local truth and propose that it pertains elsewhere" (Brueggemann 1993:9).
- Kontekstualiteit en lokaliteit bring mee dat kennis inherent pluralisties is (Brueggemann 1993:9). "... pluralism is the only alternative to objectivism once the dominant center is no longer able to impose its view and to silence by force all alternative or dissenting opinion" (Brueggemann 1993:9).

Brueggemann (1993:9) is bewus daarvan dat sy argument ten gunste van kontekstualiteit, lokaliteit en pluraliteit vertolk kan word as 'n toegewing aan relativisme. Hierop antwoord genoemde skrywer dat hy nie soseer die ondergang van objektivisme bepleit nie, maar bloot die huidige toedrag van sake beskryf (Brueggemann 1993:10). Voorts beskou hy relativisme nie as 'n werklike bedreiging nie. In die praktyk is daar oor elke saak hoogstens 'n paar gesigshoeke wat met mekaar meeding. Dit is allermins dieselfde as 'n relativistiese *anything goes*. Vir hom hou objektivisme inderwaarheid groter gevaar in: "I regard relativism as less of a threat than objectivism, which I believe to be a very large threat among us precisely because it is such a deception" (Brueggemann 1993:10).

Brueggemann (1993:10) probeer sy weg vind tussen objektivisme en relativisme. Hierdie derde moontlikheid noem hy perspektivisme. Perspektivisme gaan van die oortuiging uit dat ons waarneming van die wêreld geprosesseer en geartikuleer word vanuit een of ander perspektief. Sodanige perspektief maak dus sin van die rou ervaringsdata. Dié sinskonstruk kan nie bewys word of bo alle redelike twyfel vasgestel word nie.

As ek Brueggemann se gedagtegang van hieraf verder probeer volg, lyk dit vir my asof hy perspektief en verbeelding min of meer gelykstel, asof ons perspektiewe gevorm word deur verbeeldingsinhoude en verbeeldingsprosesse die hartaar is waarlangs ons 'n bepaalde werklikheid konstrueer.<sup>48</sup> Hy skryf byvoorbeeld: "Thus all knowing, I insist, including 'male', right-brain knowing, is *imaginative construal* (ek kursiveer), even if disguised or thought to be something else" (Brueggemann 1993:13). En verder: "The formal premise I urge is that our knowing is essentially imaginative, that is, an act of organizing social reality around dominant, authoritative images" (Brueggemann 1993:18).

---

48. Hier neem Brueggemann 'n tema (verbeelding) op wat 'n sleutelrol speel in baie van sy geskrifte (Bartholomew 1998:99). Sien byvoorbeeld *Finally comes the poet* (1989) oor profeties/poëtiese prediking en 'n vroeë werk *The prophetic imagination* (1978) oor die transformerende krag van die profetiese verbeelding.

Wat Brueggemann (1993:17) betref, is dit juis eie aan ons tyd dat ons tot die besef gekom het dat die moderne wêreld wat ons as vanselfsprekend aanvaar het 'n konstruk van die verbeelding is. Hand aan hand hiermee het die insig gedy dat, indien dit 'n konstruksie is, dit ook (moontlik) anders gekonstrueer of verbeeld kan word. Die postmodernisme is só 'n eietydse poging om die werklikheid nuut te verbeeld (vergelyk Brueggemann 1993:19). Dit bring egter groot verwarring en onsekerheid mee. Enersyds is die verbeelde wêreld van die modernisme vir ons verlore, hoewel dit steeds sterk gekoester word. Andersyds word die postmoderne kultuur gekenmerk deur "... the presence of other, rival, and competing acts of imagination, none of which can claim any formal advantage or privilege" (Brueggemann 1993:19).

In hierdie postmoderne konteks sien Brueggemann (1993:17-18) vir die kerk 'n bedieningsgeleentheid raak: "It is the claim of our faith, and the warrant for our ministry, to insist that our peculiar memory in faith provides materials out of which an alternatively construed world can be properly imagined." Die bedieningstaak van die kerk behels nie om 'n komplette alternatiewe wêreld te konstrueer nie "... for that would be to act as preemptively and imperialistically as all those old construals and impositions" (Brueggemann 1993:19-20). Die kerk het 'n meer beskeie taak, naamlik om die postmoderne verbeelding te befonds (*fund*). Dit behels die verskaffing van die stukkies en brokkies, die materiaal, aan die hand waarvan 'n nuwe wêreld verbeeld kan word. "Our responsibility, then, is not a grand scheme or a coherent system, but the voicing of a lot of little pieces out of which people can put life together in fresh configurations" (Brueggemann 1993:20).

Brueggemann (1993:21-22) vergelyk die praktyk van *funding* met die terapeutiese gebeure. Die terapeut hoef nie vooraf alles te weet nie. Die terapeutiese gesprek is ook nie daarop gemik om groot, allesomvattende lewenswaarhede of skemas te formuleer nie. Die terapeut en sy gespreksgenoot laat gewoon toe dat klein verhaalbrokkies gelug word. Die onbewaakte oorpeinsing van sulke brokkies kan 'n insig oplewer, 'n verband vorm, verheldering meebring wat bevry en genees.

In die befondsing van die postmoderne verbeelding speel die Bybel 'n sentrale rol (Brueggemann 1993:57). Brueggemann (1993:61) gebruik 'n metafoor om die status en rol van die Bybel in dié verband uit te klaar. Die metafoor ter sprake is dat die Bybel kompos is!<sup>49</sup> Dié metafoor bied verskeie betekenismoonlikhede.

- Die Bybel is nie die plek waar nuwe groei uitdrukking kry nie. Dit is die oorblyfsels van ou groei en lewe. Vir die verryking van ons dikwels onvrugbare lewe gaan ons terug na hierdie "... deposits of old growth... that continue to ferment and may contain resources for a way to new life" (Brueggemann 1993:62). Met hierdie metafoor wys Brueggemann (1993:62) die gedagte af dat die Bybel 'n "handboek vir die tuinier" is. Ons lewe word nie in die Bybel gespesifiseer nie. "Its only guidance is that this material is dangerously generative and that the life it can produce is limited by what is in the deposit" (Brueggemann 1993:62).

Dit is hoegenaamd nie moontlik om die Bybel te lees as 'n instruksiehandleiding wat direkte toepassing in ons lewe moet vind nie (Brueggemann 1993:62). 'n Belangrike rede hiervoor is dat daar nie 'n onbelemmerde deurgang van die inset van die teks na die uitkoms is nie. Tussen die teks en die uitkoms van die leesgebeure is 'n persoonlike verbeeldingsone (*zone of imagination*). Hierdie verbeeldingsone wat deels deur die lesersgemeenskap, maar ook deur ander strydige stemme gevorm word, is 'n "... busy, occupied, teeming place, so that the new stuff of the text must mingle, interact with, and compete with what is already there" (Brueggemann 1993:62).

Die Bybel is eerder roumateriaal (*biodegradable material*) wat die leser in staat stel om vanuit sy/haar verbeeldingsone 'n alternatiewe werklikheid te konstrueer (Brueggemann 1993:62). Hierdie roumateriaal laat meer as een konfigurasie toe. Dit is dan ook nie die taak van die pastor of prediker om die uitkoms van die teks te probeer beheer nie. "... the pastor or interpreter is enormously free of anxiety about and responsibility for the outcome with the listener to the text" (Brueggemann 1993:63). Die pastor het 'n eenvoudige taak. Sy/hy moet net sorg

---

49. Later hanteer Brueggemann (1993:65) ook die metafoor van die Bybel as draaiboek (*script*). "This model evokes playful open-endedness which is appropriate to our present liminality..." skryf Bartholomew (1998:102) rakende hierdie metafoor.

dat die teks aan die orde gestel word. Daarna is die hoorders verantwoordelik vir die verdere prosessering van die teks.

- Die lewe wat deur die Bybel gestimuleer word, is nie binne ons beheer nie. 'n Komposhoop bevat gewoonlik sy eie sade wat uitbreek en groei "... more than and other than we had in mind" (Brueggemann 1993:62). Volgens Brueggemann (1993:58) is dit veral die klein verhale (*little stories*) wat dié potensiaal het om weerbarstige groei te bevorder. Waar sulke klein verhale, vry van 'n sistematiese perspektief en histories-kritiese vooroordeel, gelees word sodat die vreemde, irrasionele, embarrasserende en selfs aanstootlike die geleentheid kry om ge-uit te word, vind soms verrassende groei plaas. "So in the Bible, I propose, the liberating, healing word of the text is not in the grand themes that serve our various reductionisms, but in the acts and utterances that are odd, isolated, and embarrassing" (Brueggemann 1993:60).

Hierdie klein verhale "... have a certain pull or inclination about how they flow together, and some modestly larger constructs seem to be almost unavoidable for this material" (Brueggemann 1993:20). Brueggemann (1993:20) dring nietemin daarop aan dat die taak van die kerk nie daarin bestaan om 'n groot geordende geheel vir sy hoorders aan te bied nie, maar om die klein, ongeordende deeltjies/verhale beskikbaar te stel waaruit meer as een groot konstruksie gemaak kan word.

Hierdie klem op die klein verhale hang vir Brueggemann (1993:24-25) saam met hoe hy verandering verstaan:

Transformation is the slow, steady process of inviting each other into a counterstory about God, world, neighbour, and self...The new world is not given whole, any more than the new self is given abruptly in psychotherapy. It is given only a little at a time, one text at a time, one miracle at a time, one poem, one healing, one pronouncement, one promise, one commandment. Over time, these pieces are stitched together into a sensible collage, stitched together, all of us in concert, but each of us idiosyncratically, stitched together in a new whole – all things new!

### **5.6 Die vol vrae/*thick questions* herbesoek!**

Die vol vrae wat in hoofstuk 5.1 uiteengesit is, het betrekking gehad op die volgende:

- Is die terapeut/pastor wat sosiaal-konstruksionisties werk se houding van nie-weet versoenbaar met die Bybel as moontlike kenbron?
- (Hoe) kan die Bybel ter sprake kom sonder om die lokale karakter van die gesprek te skaad?
- Is die Bybel in die pastorale gesprek 'n senior gespreksgenoot of 'n geleentheidspreker?

Die Bybel kan en word inderdaad op verskillende maniere geles. Indien die Bybel byvoorbeeld op 'n fundamentalistiese wyse hanteer word, as 'n boek wat ons direkte toegang gee tot die Woord van God aan ons, sou dit nie moontlik wees vir 'n pastor om 'n houding van nie-weet in te neem nie. Die pastor se opleiding in die Bybelkunde plaas dan vir hom of vir haar in die posisie van ekspert wat bevoorregte toegang het tot die Woord van God. Alvorens die vraag beantwoord kan word of die pastor wat sosiaal-konstruksionisties werk se houding van nie-weet versoenbaar is met die eie aard van die Bybel, is dit eers nodig om te vra: Wat is die identiteit van die boek wat Christene die Bybel noem?

Walsh se metafoor dat die Bybel 'n onvoltooide drama is, open vir my sinvolle en bruikbare perspektiewe op die identiteit en funksionering van dié teks. Indien die Christen in die gaping leef tussen die Bybelse verlede en toekoms, beteken dit dat kennis van hierdie teks die pastor nie in 'n bevoorregte posisie plaas vanwaar hy/sy voorkennis het van die lewensverhale van mense nie. Die Bybel neem dus nie in 'n modernistiese sin die plek in van die sielkundehandboek wat deur middel van sy diagnoses en prognoses die eintlike verhale oor menswees vertel nie. Die Christen (en dit sluit die pastor in) se taak is dan nie om die ou woorde van die drama net te herhaal nie, maar om die drama verder te skryf. Hoewel die pastor moontlik ekspertkennis kan hê van hoe die drama verloop het en wat die

slottoneel behels, vereis die getroue voltooiing van die drama kreatiewe arbeid van die deelgenote. Die pastor weet dus ook nie vooruit hoe die drama verder geskryf moet word nie! Só beskou, is kennis van die Bybel nie in stryd met die sosiaal-konstruksionistiese posisie van nie-weet nie. Laasgenoemde posisie impliseer immers ook nie dat die pastor of terapeut niks weet nie, maar bloot dat hy/sy nie by voorbaat oor die verhale beskik wat die gespreksgenoot se situasie die beste beskryf of deur die gespreksgenoot nageleef moet word nie.

Die fokus op die lokale karakter van die gesprek kan die keersy genoem word van die sosiaal konstruksionistiese standpunt dat die terapeut of pastor 'n nie-wetende posisie inneem. As die pastor nie in beheer is van verstaan en betekenis nie, hoe word verstaan en betekenis voortgebring in die terapeutiese gesprek? Die antwoord op hierdie vraag is: deur die lokale gesprek. Deur die interaktiewe en responsiewe verloop van die gesprek tussen die pastor en sy gespreksgenote word unieke, nuwe verstaan en betekenis gegeneer. Die pastor beskik met ander woorde nie byvoorbaat oor die betekenis en verhale wat verandering fasiliteer nie. Sulke verhale word nie van buite-af die gesprek ingedra nie, maar ontwikkel binne die gesprek. Die vraag wat in dié verband rakende die Bybel ontstaan, is: Is die Bybel 'n buitestem wat onvermydelik die lokale karakter van die gesprek skaad?

My antwoord op bogenoemde vraag is: Ja en nee! Brueggemann se beeld van die Bybel as kompos, wat in baie opsigte oorvleuel met die beeld van die Bybel as onvoltooide drama, maak dit duidelik dat die Bybelse verhale nie gelees moet word as meestersverhale wat ons lewensverhale moet vervang nie, maar dat die Bybel die roumateriaal verskaf waaruit ons ons lewensverhale nuut kan verbeeld. Die Bybel maak dus nie die konstruering van ons eie lewensverhale oorbodig nie, maar stimuleer en bevorder dit. Die Bybel is gevolglik nie 'n eiewillige derde stem wat van buite die gesprek wil domineer nie, maar dit verskaf stukkies en brokkies wat meer as een konfigurasie toelaat. In dié sin hou die Bybel nie 'n bedreiging in

vir die lokale karakter van die gesprek nie.<sup>50</sup> Dit gee aan die gespreksgenote vryheid, hoewel sekerlik nie onbeperkte vryheid nie, en bemagtig hulle juis om 'n eie lewensverhaal te konstrueer.<sup>51</sup>

Terselfderyd moet toegegee word dat die Bybel nie in 'n vakuum gelees word nie. Dit is 'n teks wat reeds duisende jare se interpretasie ondergaan het en Bybelse begrippe is om dié rede altyd betekenisgelade begrippe, veral vir diegene wat deel vorm van die kerklike gemeenskap. Dit is feitlik nie moontlik om die Bybel in 'n pastorale situasie aan te hoor sonder dat die teks vergesel word van omringende betekenis wat 'n beslissende invloed het op die lees van dié teks nie. Om 'n uitdrukking van Harlene Anderson (1992:33) te gebruik: Die teks is omring met *cultural sensibilities*. In 'n modernistiese kultuur is die betekenis saamgesnoer in groot dominante verhaalskemas wat behorende betekenis oor menseleuens verkry het (vergelyk Brueggemann 1993:19-20). Hierdie *cultural sensibilities* wat aan die teks gekoppel is, ondermyn gewis die lokale karakter van die gesprek.

Die pastor wat bedag is hierop sal in haar hantering van die Bybel doelbewus dekonstruerend moet werk ten opsigte van die groot kultuur-Christelike verhale ten einde ruimte te skep vir lokaliteit, kontekstualiteit en pluraliteit in die verbeelding van lewensverhale. Brueggemann (vergelyk 1993:58) se omgang met tekste bied bruikbare moontlikhede wat die kultuurgebonde interpretasies en verhaalkonstrukte kan uitdaag en teenwerk.

- Fokus op die klein verhale (Brueggemann 1993:58). Dit beteken 'n enkele verhaal of spesifieke teks kry in-diepte aandag. Een teks op 'n keer word noukeurig gelees sodat die besonderheid, veelsinnigheid en kompleksiteit daarvan gehonoreer word (Brueggemann 1993:59). Dit staan teenoor 'n leesmetode waarin tekste tematies of skematies aan mekaar gebind word om 'n sistematiese

---

50. Dit is insiggewend dat die narratiewe terapeut, Michael White (vergelyk 1995:90), byvoorbeeld soms aan sy kliënte 'n boek voorskryf om te lees wat hy van oordeel is hulle kan help met die herinterpretasie van hul ervarings! Hy gee nie 'n teoretiese verduideliking vir dié optrede nie, behalwe dat hy dit nuttig vind in die proses van herinterpretasie.

51. Die lokale gesprek, sosiaal-konstruksionisties verstaan, laat tog ook nie algehele vryheid toe nie. Die agtergrondgesprek, saam met die wyse waarop die terapeut en sy/haar gespreksgenote aan die gesprek deelneem, is alles beperkende faktore in die gesprek (vergelyk Shotter 1993:180).

perspektief te ondersteun. In só 'n sistematiese perspektief verloor 'n teks sy uniekheid ten gunste van die dominante interpretasie. "It is evident that this approach is congenial to postmodern perspective, as it focuses on 'little' stories to the disadvantage of the 'great story' " (Brueggemann 1993:58).

- Bied verskeie klein verhale op 'n ongeordende wyse aan. "I shall insist, however, that the work of funding consists not in the offer of large, ordered coherence, but in making available lots of disordered pieces..." (Brueggemann 1993:20). Ek verstaan hieronder dat doelbewus gepoog word om teksgedeeltes aan die orde te stel wat mekaar nie wedersyds ondersteun nie. Brueggemann (1993:58) pleit in dié opsig vir 'n Joodse lees van die teks: "For Jewish reading honors texts that are disjointed, 'irrational,' contradictory, paradoxical, ironic, and scandalous." Sulke tekste wat die sistematiese geheel ontwrig, laat juis die moontlikheid toe vir meer as een ordening van die stof.
- Luister veral na die verwaarloosde, gemarginaliseerde stemme/verhale in die Skrif. Ons het geleer om die Bybel te lees in terme van 'n bepaalde denksisteem of teologie (Brueggemann 1993:58). Só 'n benadering laat toe dat een teks 'n ander beoordeel, evalueer en selfs uitskakel. "My insistence is that the little story that 'does not fit' needs to be taken seriously..." (Brueggemann 1993:58).

Vir my is die vraag nie soseer óf die Bybel in die pastorale gesprek moet funksioneer en wíé die Bybel aan die woord moet stel nie, maar hóé die Bybel ter sprake kom of hóé die Bybel hanteer word. Om die Bybel in 'n postmoderne konteks te lees, is nie 'n eenvoudige taak nie. Chatelion Counet (1998:24) se opmerking dat daar nie 'n postmoderne metode vir Bybellees bestaan nie, moet toegegee en ter harte geneem word: "Er bestaan volgens mij wel postmoderne bijbellezingen, maar een postmoderne *methode* (hy kursiveer) van bijbellezen die gestreken en al uit de kast kan worden getrokken voor een toepassing op bijbelteksten, bestaat niet." Chatelion Counet (1998) behandel 'n aantal tekste in sy boek. Hy gebruik bestaande eksegetiese metodes, maar span dit in om as 't ware teen die teks en teen die dominante interpretasies van die teks te lees.

Vir die Bybel om werklik kompos te wees, lyk dit vir my nodig om dié teks dekonstruerend te lees. Dít kan geskied deur gebruikmaking van bestaande leesmetodes, te fokus op die klein verhaal, teen die sistematiese perspektief te lees en aan die gemarginaliseerde stemme aandag te gee.

Ek wil hierdie punt graag illustreer aan die hand van twee lesings van die gelykenis van die goue muntstukke.

14. "Verder gaan dit soos met 'n man wat op reis wou gaan. Hy het sy slawe bymeakaargeroep en sy besittings aan hulle toevertrou.
15. Vir een het hy vyf goue muntstukke gegee, vir 'n ander twee, en vir 'n derde een. Hy het aan elkeen volgens sy bekwaamheid gegee en toe op reis gegaan.
16. "Die een wat vyf goue muntstukke ontvang het, het dadelik daarmee gaan werk en 'n wins gemaak van nog vyf.
17. So ook die een wat twee gekry het: hy het 'n wins gemaak van nog twee.
18. Maar die slaaf wat een gekry het, het 'n gat in die grond gaan grawe en sy eienaar se geld daarin weggesteek.
19. "Na 'n lang tyd het die eienaar van daardie slawe teruggekom en van hulle rekenskap gevra.
20. Die een wat vyf goue muntstukke ontvang het, kom toe en bring die ander vyf saam, en sê: `Meneer, vyf goue muntstukke het u aan my toevertrou. Hier is dit met vyf ander wat ek wins gemaak het.'
21. Toe sê sy eienaar vir hom: `Mooi so! Jy is 'n goeie en getroue slaaf. Oor min was jy getrou, oor baie sal ek jou aanstel. Kom in en deel in my vreugde!'
22. "Toe kom die een met die twee goue muntstukke en sê: `Meneer, twee goue muntstukke het u aan my toevertrou. Hier is dit met twee ander wat ek wins gemaak het.'
23. Sy eienaar sê toe vir hom: `Mooi so! Jy is 'n goeie en getroue slaaf. Oor min was jy getrou, oor baie sal ek jou aanstel. Kom in en deel in my vreugde!'
24. "Toe kom die een wat een goue muntstuk ontvang het, en sê: `Meneer, ek ken u en weet dat u 'n harde man is, wat oes waar u nie gesaai het nie, en pluk waar u nie geplant het nie.
25. Omdat ek bang was, het ek u muntstuk in die grond gaan begrawe. Hier het u u geld terug.'
26. Toe sê sy eienaar vir hom: Jy is 'n slegte en 'n lui slaaf! Jy het geweet dat ek oes waar ek nie gesaai het nie, en pluk waar ek nie geplant het nie.

27. Dan moes jy my geld in die bank gesit het, en ek sou dit by my koms met rente teruggekry het.
28. Vat die muntstuk van hom af weg en gee dit aan die een wat die tien het.
29. Aan elkeen wat het, sal meer gegee word, en hy sal oorvloed hê; maar van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.
30. En gooi die nuttelose slaaf uit in die diepste duisternis daarbuite. Daar sal hulle huil en op hulle tande kners."

(Matteus 25:14-30)

### **Die eerste lesing**

Hierdie lesing steun grootliks op die hantering van die teks deur H.J.B. Combrink (1987:69-82) in *Woord teen die lig II/2: Riglyne vir die prediking oor die gelykenisse en wonderverhale*.

Om dié gelykenis te verstaan, is dit belangrik om te let op die breër verband waarin dit voorkom. In Matteus 24 –25 is Jesus se laaste groot toespraak opgeteken. Hierin praat Hy oor die tekens van die tye en sy tweede koms. Terwyl Hy oor sy tweede koms praat, gee Hy ook aandag aan die vraag oor wat in die tyd voor sy tweede koms moet gebeur. Die gelykenis oor die tien meisies in Matteus 25:1-13 wil byvoorbeeld hierdie vraag beantwoord. Dié gelykenis sluit in vers 13 af met die woorde: Waak dan! Wat beteken dit om te waak? Hoe moet daar gewaak word? Die gelykenis oor die goue muntstukke of talente, soos dit vroeër bekend gestaan het, in Matteus 25:14-30, wil hierop 'n antwoord gee. Die antwoord is: Ons moet woeker met ons talente. Wat beteken dit? Wie is "ons"? Wat is 'n "talent"? Wat beteken dit om met 'n talent te "woeker"? "Ons," is almal wat in Jesus glo en sy navolgers is. 'n Talent is 'n baie waardevolle muntstuk of gawe. Die talente wat ons ontvang, moet nie vereenselwig word met aangebore of natuurlike begaafdhede nie. Die slawe van die gelykenis ontvang hul talente uit die hand van die huisheer. Die talente is spesifieke gawes wat ons uit die hand van die Heer ontvang. Christus, die Huisheer wat weggaan, gee aan sy navolgers spesifieke gawes wat ons in diens van sy koninkryk moet gebruik. Almal ontvang nie dieselfde gawes nie. Party ontvang vyf en 'n ander slegs een. Ook diegene wat slegs een gawe ontvang, kry steeds 'n baie kosbare gawe.

Waarom “moet” ons woeker met ons talente? Die voorafgaande gelykenis oor die tien meisies word in Matteus 25:1 ingelei met hierdie woorde: “Dan sal dit met die koninkryk van die hemel gaan soos met tien meisies...” Die gelykenis van die goue muntstukke of talente sluit in sy openingswoorde hierby aan: “Verder gaan dit soos met ’n man wat op reis wou gaan” (Matteus 25:14). Met ander woorde, só gaan dit met die koninkryk. Dit gaan met die koninkryk soos met ’n man wat sy slawe nader roep en aan hulle talente uitdeel. Die koninkryk is dus nie ’n vaste grootheid nie, maar ’n dinamies groeiende gebeurtenis wat in dié opsig volgens ekonomiese beginsels werk. Waar ons die gawes gebruik wat ons van die Heer ontvang het, dáár kom die koninkryk. Daarom “moet” ons woeker met ons talente.

Hóé woeker ’n mens met jou talente? Die gelykenis gee nie hierop ’n antwoord nie, of is die afwesigheid van ’n antwoord dalk juis die antwoord? Die man roep sy slawe. Hy gee vir hulle gawes. Dit is al. Beteken dit nie dat hy hulle vertrou nie? Hy gee nie vir hulle voorskrifte oor wat hulle met die gawes moet doen nie. Hy laat dit aan hulle oor. Hy gee vir hulle groot vryheid in die aanwending van die gawes.

Almal kan blykbaar nie vertrou word met soveel vryheid nie. Die derde slaaf het sy vryheid nie goed gebruik nie. Wie is die derde slaaf? Kortweg: Hy is een van ons. Hy het net soos die ander slawe ’n gawe uit die hand van sy heer ontvang. Hy is nie ’n slegte slaaf nie. Anders as die jongste seun in die gelykenis van die verlore seun en anders as die ontroue slaaf van die gelyknamige gelykenis in Matteus 24, het hy nie die gawe van die heer deur ’n roekelose lewe verkwis nie. Die derde slaaf is in ons tyd die tipiese goeie gesinsman wat ’n heel gewone lewe lei. Hy word vasgevang in die sleurgang van die alledaagse bestaan en in die proses verloor hy sy verbeelding en bereidheid om risiko’s te loop. Ek was bang, sê die derde slaaf, bang om dit met sy een gawe te waag. Uiteindelik blyk die derde slaaf se vrees ongegrond te wees. Die ander twee, die wat bereid was om dit met hul gawe te waag, het ’n wins gemaak. Die paradoks van die gelykenis is dat dit ’n geweldige risiko inhou om nie risiko’s te loop nie. Die slawe wat dit met hul gawe gewaag het, beleef veiligheid. Die een wat wou veilig speel, loop toe die werklike

risiko. Hy word uitgewerp in die buitenste duisternis. Die Heer is oënskynlik baie ernstig daaroor dat ons dit moet waag met ons gawes.

### **Die tweede lesing**

Hierdie tweede lesing is gebaseer op Malina en Rohrbaugh (1992:148-150) se behandeling van die teks in hul *Social science commentary on the Synoptic Gospels*.

Ons ondervind gewoonlik min probleme met dié gelykenis. Dit is omdat ons deur Westerse oë, waar dit normaal is om buitensporige winste te maak, na die gelykenis kyk. Deur die oë van 'n Nuwe-Testamentiese Oosterling gesien, is die optrede van dié rykman en sy handlangers allermens normaal. Die Oosterling se voorstelling van die ekonomie kom neer op 'n koek waaruit 'n vaste aantal skywe gesny kan word. As iemand vir homself 'n groter deel van die koek opeis, doen hy dit ten koste van ander. Dié sienswyse is daagliks aan die eie lyf ervaar. Die wat het, het steeds meer gekry en die wat nie het nie het ook die bietjie wat hulle gehad het, verloor. Die rykes het steeds ryker geword en die armes armer. Die groot landhere het hul grondgebied vergroot deur ook die grond van die kleinboere in te palm. Die geldskieters het hul rykdom vermeerder deur buitensporige rentekoerse te hef wat die armes nie kon bekostig nie sodat laasgenoemde ook die bietjie wat hulle nog gehad het, verloor het. Om hul goeie aansien te behou, het die rykes dikwels aan slawe die opdrag gegee om namens hulle aan hierdie ekonomiese praktyke deel te neem. Die dissipels en die vroeë hoorders van hierdie gelykenis sou geskok wees oor hierdie rykman en sy handlangers wat sulke buitensporige winste neem.

In hierdie konteks word die derde slaaf deur Jesus op die toneel gebring. Hy verset hom teen sy baas. Hy weier om volgens die reëls van die groot korporasie op te tree. Al weet hy sy baas is 'n harde man en al is hy bang, weier hy om mee te doen aan die uitbuiting van mense. Hiervoor betaal hy 'n prys. Hy word beledig, uitgeskel as 'n vrotsige werker en uitgewerp in die buitenste duisternis. Ons verstaan hierdie duisternis gewoonlik as die hel. Dit is die hel, maar dit is die hel

van hierdie wêreld waar die uitgeworpenes en verstotenes hulle bevind, weg van die blink liggies en prestasie-aande, buite, op straat, saam met die Lasarusse. Dit is dan ook insiggewend dat die toets vir Christenskap wat in die volgende gelykenis (Matteus 25:31-45) oor die skeiding tussen die skape en die bokke aangelê word, juis vra na hoe ons teenoor hierdie uitgeworpenes van die samelewing optree.

Om waaksaam te wees, beteken volgens hierdie gelykenis om soos die derde slaaf met oop oë te leef, te sien hoe die reëls van die wêreld werk en jou daarteen te verset.

Jesus het kort nadat Hy hierdie gelykenis vertel het, die pad van die derde slaaf geloop. Hy is óók gemeet aan die reëls van hierdie wêreld. Hy het óók nie die toets geslaag nie. Hy is óók gevloek, beledig, geslaan en as 'n opstandeling uitgewerp in die buitenste duisternis, die duisternis van Golgota.

Hierdie tweede lesing van die gelykenis dekonstrueer die dominante interpretasie. Dit fokus op die klein verhaal, is gevoelig vir die gemarginaliseerde stem (die derde slaaf) en lees die gelykenis teen die gesistematiseerde perspektief deur gebruik te maak van gangbare eksegetiese metodes soos kontekstualisering of sosiale analise. Die meervoudige betekenis wat deur bogenoemde twee lesings gebied word, skep 'n nuwe openheid ten opsigte van die gelykenis. Die gelykenis kan as kompos dien wat verskillende lewensmoontlikhede fasiliteer.

As bogenoemde die soort Skrifhantering is wat in die pastorale situasie nodig is, sal die pastor nie minder vaardig nie, maar eerder meer vaardig met die Woord moet wees.

'n Vraag wat nog onbeantwoord is, is dié oor die Bybel as senior gespreksgenoot versus die Bybel as geleentheidspreker. Dit is vir my uitermate moeilik om dié vraag te beantwoord. Die rede is dat ek simpatie het met beide posisies en van oordeel is dat beide geëerbiedig en gehandhaaf moet word. Van Huyssteen se

postfundamentalistiese Skrifbeskouing maak dit duidelik. Enersyds is die Bybel die unieke boek van die Christendom wat om dié rede sekerlik 'n uitsonderlike en belangrike plek in ons nadenke en gesprekke behoort te hê. Andersyds kan die Bybel nooit die fondament wees waarop ons nadenke en gesprekke berus nie, maar vorm dit deel van ons teologiese argument. Vir my hou laasgenoemde standpunt tog weer 'n relativering in van die rol en funksie van die Bybel. Daarom is ek van oordeel dat die rol en funksie van die Bybel in die pastorale gesprek teoreties nie veel nader uitgeklaar kan word as om dié spanningsvolle situasie te erken nie.