



**‘N PRAKTIES-TEOLOGIESE MODEL VIR DIE VERHOUDING  
OU TESTAMENT/NUWE TESTAMENT**

**DEUR**

**WILLEM GABRIEL THIRION**

**VOORGELê TER GEDEELTELIKE VERVULLING VAN DIE VEREISTE VIR  
DIE GRAAD**

**DOCTOR DIVINITATIS**

**AAN DIE TEOLOGIESE FAKULTEIT (AFDELING B)**

**UNIVERSITEIT VAN PRETORIA**

**PROMOTOR: C J A VOS**

**1999**



*Opgedra aan  
wyle professor  
Riempies Prinsloo*

## VOORWOORD

Hierdie proefskrif is 'n hermeneuties-teologiese poging om die Ou Testament tot sy reg te laat kom binne die kommunikatiewe praxis van die prakties-teologiese handelingsvelde - *mens en religie, kerk en geloof en godsdiens en samelewing*. Dit wil 'n hermeneuties-teologiese teorie ontwikkel wat gebaseer is op die model van 'n *prakties-teologiese handelingsteorie* (Heitink 1993) vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Die taak van die ondersoek was nuut en uitdagend in die sin dat daar nog nie iets soortgelyks onderneem is nie. Die moontlikheid op verbetering ten opsigte van velerlei aspekte sal dus sekerlik uitgewys kan word, maar die resultate van die ondersoek sal in vele opsigte 'n bydrae kan lewer tot die kommunikasie van die Christelike geloof in die praxis van die geloofsgemeenskap (kerk) en die moderne samelewing.

Hierdie ondersoek het sy oorsprong uit die belangstelling wat Professor Riempies Prinsloo as Ou-Testamentikus by my as sy student gekweek het. Hy het aanvanklik met die gedagte van 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament na vore getree, maar het dit nooit ten volle as 'n model vir die Teologie ontwikkel nie. Dit is dan ook vir my 'n besondere voorreg om hierdie proefskrif aan wyle Prof Riempies op te dra as 'n blyk van waardering vir die vertrouwe wat hy altyd in my as sy student gestel het en vir die voorsiening wat hy persoonlik getref het om my studies moontlik te maak.

Ek wil graag die volgende persone bedank vir hulle hulp en bystand met die duur van hierdie ondersoek. Eerstens my promotor, Professor Cas Vos - baie dankie vir die inspirasie wat u vir my was toe u Prof Riempies se plek moes inneem. Hy sou dit sekerlik ook so wou hê. By u het ek nie minder liefde en entoesiasme vir die Teologie aangetref nie. Baie dankie vir die vertrouwe wat u in my gestel het vir die duur van hierdie ondersoek. Uit dankbaarheid vir u ondersteuning en leiding met betrekking tot so 'n ingewikkelde saak soos die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, poog ek om die Praktiese Teologie, en die Homiletiek in besonder, altyd na aan my hart te laat leef. In die tweede plek 'n groot dank aan Japie Gerber, 'n vriend en gemeentelid, wat met soveel erns die manuskrip geïllustreer het.



**My vrou Annette en ons drie dogters, Annelie, Estelle en Mariëtte - baie dankie vir al julle liefde, geduld en ondersteuning oor so 'n lang periode met my teologiese studies. En laaste maar nie die minste nie - my skoonouers, Dirk en Freda Heyns - dankie dat julle vir my 'n vader en 'n moeder was toe ek dit nodig gehad het.**

**Aan God drie-enig, baie dankie vir U liefde en genade wat ek in Christus Jesus deelagtig is. Uit dankbaarheid teenoor U wil ek die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap en die moderne samelewing bedien met U ontferming vanuit 'n teosentriese benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.**

**"Wanneer alles dan aan die Seun onderwerp is, sal Hy Hom ook self onderwerp aan die Vader wat alles aan Hom onderwerp het. So sal God alles wees vir alles" (1 Kor 15:28).**

**Willie Thirion,  
Pretoria.  
Oktober 1999.**



# INHOUDSOPGAWE

## INLEIDING TOT DIE ONDERSOEK

### HOOFSTUK 1

1.	INLEIDING	1
1.1	PROBLEEMSTELLING	1
1.2	DOELSTELLINGE	8
1.3	HIPOTEESES	9
1.4	NAVORSINGSPROSEDURE	10
1.4.1	Vertrekpunt vir die ondersoek	10
1.4.2	Die interpretasiemodel van die ondersoek	11
1.4.3	Metodologie van die ondersoek	13
1.4.4	Afbakening van die studieveld	22
1.4.5	Voorveronderstellinge	23
1.4.6	Aktualiteit van die ondersoek	24

# AFDELING A : HERMENEUTIES

## HOOFSTUK 2

<b>2.</b>	<b>'n HERMENEUTIESE PERSPEKTIEF</b>	
2.1	WIE DOEN WAT: WAAROM/WAAROO?	31
2.1.1	Die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament	32
2.1.2	Die Ou Testament as Bybel van die vroeë Christene	34
2.1.3	'n Hermeneutiese sleutel tot die Ou Testament vir die vroeë Christene	35
2.2	DIE GEBRUIKLIKE HOMILETIESE MODELLE VIR DIE VERHOUDING OU TESTAMENT/NUWE TESTAMENT	39
2.2.1	Christologiese interpretasies van die Ou Testament	40
2.2.2	Die Nuwe Testament as eksegetiese model	45
2.2.3	Die Ou Testament - die wet, teenoor die Nuwe Testament - die evangelie	50
2.2.4	Die struktuuranalitiese benadering	55
2.2.5	Diakroniese eksegeses van die Ou Testament	59
2.2.6	'n Tematiese benadering	61
2.2.7	Die <i>sensus plenior</i> benadering	63
2.2.8	Kanoniese benadering	65
2.2.9	Tradisie-historiese/heilshistoriese benadering	68
2.2.10	Die <i>teologiese</i> interpretasiemodel	77
2.3	SAMEVATTING	84

## HOOFSTUK 3

<b>3.</b>	<b>'n TEOSENTRIESE MODEL: 'n HERMENEUTIES-TEOLOGIESE BASISTEORIE</b>	<b>86</b>
<b>3.1</b>	<b>DIE KONTOERE VAN 'N TEOSENTRIESE MODEL IN PERSPEKTIEF</b>	<b>90</b>
	3.1.1 Één God vir twee Testamente	95
	3.1.2 Een geloofstruktuur en heilsorde	108
	3.1.3 Een erediens vir twee Testamente	123
	3.1.4 Teologieë vir twee Testamente	127
	3.1.5 'n Christologiese en Pneumatologiese grondslag	133
	3.1.6 Samevatting	138
<b>3.2</b>	<b>'n EKSEGETIESE WEG</b>	<b>141</b>
	3.2.1 'n Komprehensiewe eksegetiese model	144
	3.2.2 Die hermeneutiese arbeid	154
<b>3.3</b>	<b>SAMEVATTING, AFDELING A: HERMENEUTIES</b>	<b>158</b>

## AFDELING B : STRATEGIES

### HOOFSTUK 4

<b>4.</b>	<b>'n STRATEGIESE TEORIE - 'n VERSTELDE PRAKTYKTEORIE</b>	
<b>4.1</b>	<b>WIE DOEN WAT: HOE/WAARTOE?</b>	<b>160</b>
4.1.1	Waarom is die Ou Testament nodig vir die Christen en die kerk? - 'n Rationeel-empiriese strategie	162
4.1.2	'n Aprioristiese lees van die Ou Testament - 'n Normatiewe reëdukatiewe strategie	173
4.1.3	Samevatting	180
<b>4.2</b>	<b>PRAKTIES-TEOLOGIESE DIFFERENSIASIE</b>	<b>181</b>
4.2.1	Handelingsvelde	183
4.2.2	Teorievorming	184
4.2.3	Vakgebiede	185
4.2.3.1	Antropologiese vakgebiede	185
	4.2.3.1.1 Pastoraat	
	4.2.3.1.2 Godsdiensoonderrig	
	4.2.3.1.3 Spiritualiteitsonderrig	
4.2.3.2	Ekklesiologiese vakgebiede	187
	4.2.3.2.1 Gemeentebou	
	4.2.3.2.2 Kategese	
	4.2.3.2.3 Liturgiek	
	4.2.3.2.4 Homiletiek	





4.2.3.3	Diakonologiese vakgebiede	189
4.2.3.3.1	Evangelistiek	
4.2.3.3.2	Diakoniek	
4.2.3.3.3	Amp van die gelowige	
4.3	TEOSENTRIESE PRAKTIES-TEOLOGIESE HANDELINGSVELDE	192
4.3.1	Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie	192
4.3.2	Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekkesiologie	203
4.3.3	Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese diakonologie	218
4.4	SAMEVATTING, AFDELING B: STRATEGIES	225

## AFDELING C : EMPIRIES

### HOOFSTUK 5

<b>5.</b>	<b>EMPIRIESE PRAKTYKMODELLE</b>	
5.1	WIE DOEN WAT: <i>WAAR EN WANNEER?</i>	227
5.1.1	Doel van die empiriese praktykmodelle	228
5.1.2	'n Verkennende ondersoek	228
5.2	TEOSENTRIESE PRAKTYKMODELLE VIR PRAKTIES- TEOLOGIESE ANTROPOLOGIE	229
5.2.1	'n Praktykmodel vir pastoraat	
5.2.1.1	Model 1: Job se verhaal	230
■	Kommentaar op praktykmodel 5.2.1.1	238
5.2.1.2	Model 2: Gen 22:1-14a,19	239
■	Kommentaar op praktykmodel 5.2.1.2	243
5.2.2	'n Praktykmodel vir godsdiensoonderrig	
5.2.2.1	Spreuke 9:9-12	244
■	Kommentaar op praktykmodel 5.2.2.1	247
5.2.3	'n Praktykmodel vir spiritualiteitsonderrig	
5.2.3.1	Psalm 127 - 'n Wysheidpsalm	248
■	Kommentaar op praktykmodel 5.2.3.1	252
5.2.4	Samevatting	252



<b>5.3</b>	<b>TEOSENTRIESE PRAKTYKMODELLE VIR PRAKTIES- TEOLOGIESE EKKLESIOLOGIE</b>	<b>253</b>
5.3.1	'n Praktykmodel vir gemeentebou	
5.3.1.1	Model 1: Jesaja 52:13-53:12	254
■	Kommentaar op praktykmodel 5.3.1.1	258
5.3.1.2	Model 2: Psalm 130	259
■	Kommentaar op praktykmodel 5.3.1.2	262
5.3.2	'n Praktykmodel vir kategese	
5.3.2.1	Jona 3	263
■	Kommentaar op praktykmodel 5.3.2.1	267
5.3.3	'n Praktykmodel vir liturgie	
5.3.3.1	Model 1	268
5.3.3.2	Model 2	275
■	Kommentaar op praktykmodelle 5.3.3.1 en 5.3.3.2	282
5.3.4	'n Praktykmodel vir homiletiek	
5.3.4.1	2 Sam 6:11-20	283
■	Kommentaar op praktykmodel 5.3.4.1	289
5.3.5	Samevatting	289



<b>5.4</b>	<b>TEOSENTRIESE PRAKTYKMODELLE VIR PRAKTIES- TEOLOGIESE DIAKONOLOGIE</b>	<b>290</b>
5.4.1	'n Praktykmodel vir evangelisasie	
5.4.1.1	Jona 4	291
■	Kommentaar op praktykmodel 5.4.1.1	294
5.4.2	'n Praktykmodel vir diakonaat	
5.4.2.1	Rut se verhaal	296
■	Kommentaar op praktykmodel 5.4.2.1	301
5.4.3	'n Praktykmodel vir die amp van gelowige	
5.4.3.1	Jesaja 5:1-7	302
■	Kommentaar op praktykmodel 5.4.3.1	308
5.4.4	Samevatting	308
<b>5.5</b>	<b>SAMEVATTING, AFDELING C: EMPIRIES</b>	<b>310</b>

# HOOFSTUK 6



<b>6.</b>	<b>KONKLUSIE</b>	<b>311</b>
6.1	Evaluering van die ondersoek se hipoteses	312
6.2	Was die ondersoek se doelstellinge haalbaar?	315
6.3	Slotwoord	316
<input type="checkbox"/>	Opsomming	318
<input type="checkbox"/>	Summary	321
<input type="checkbox"/>	Bronne geraadpleeg	324

# INLEIDING TOT DIE ONDERSOEK

## HOOFSTUK 1

### 1. INLEIDING

#### 1.1 PROBLEEMSTELLING

Die Bybel bestaan vir alle Christene uit twee dele: Die Ou Testament en die Nuwe Testament, maar die verhouding tussen die twee dele skep probleme in die *kommunikasie van die Christelike geloof in die praxis van die geloofsgemeenskap (kerk) en die moderne samelewing* (Heitink 1993:18). J P Gabler, soos aangehaal deur Prinsloo (1987:29), Reventlow (1985:3) en Van Zyl (1987b:47), het in 1787 met sy Altdorfse intreerede, *Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* (die korrekte onderskeid tussen Bybelse en Dogmatiese teologie en die presiese afbakening van hulle doelstellings), onderskei tussen a) Bybelse teologie as 'n induktiewe, historiese en deskriptiewe dissipline en b) Dogmatiek as 'n didaktiese en normatiewe dissipline. Hasel (1989:22) reken dat die noodwendige gevolg hiervan was dat G L Bauer (1796) met sy publikasie, *Theologie des Alten Testaments*, die Ou Testament en Nuwe Testament Teologie van mekaar kon skei. Dit het onmiddellik die probleem van die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament in die fokus geplaas.

Die rede waarom die verhouding tussen die twee Testamente probleme verskaf, is daarin geleë dat twee derdes van die Christelike kanon uit pre-Christelike Judees-Israelitiese literatuur bestaan wat talle Christene nie

aanvaar dat dit nie *Christelik* van aard is nie. Gunneweg (1978:2) stel dit so: "The many different and often contradictory possibilities of understanding the Old Testament as part of the canon or even of refusing to acknowledge it as being un-Christian were expressed long before the various outlines of theology which are to be found today; they have developed in the course of a long history." Die ironie van die saak is egter dat diegene wat die pre-Christelike Judees-Israelitiese literatuur wil ver-Christelik, sowel as diegene wat dit as sodanig beskou, allerweë probleme ondervind ten opsigte van die funksionering en interpretering daarvan in verhouding tot die Nuwe Testament. Wat die probleem vererger, is dat die Joodse geloofsgemeenskap sowel as die Christene daarop aanspraak maak dat die Ou Testament tot hulle kanon behoort - die een groep vind Christus daarin, terwyl die ander groep net vir Moses, die Wet en die Profete daarin vind.

Die debat oor die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament het met verloop van tyd in twee uiteenlopende benaderinge gestalte gevind: "One type of explanation emphasizes continuity and unity, whilst a second type is mainly concerned with the aspect of discontinuity and contrast" (Hogenhaven 1987:44). Von Rad (1965:364-374) en later Gese (1974:11-30; 1981:32-58) is onder andere eksponente van eersgenoemde benadering: Vir albei lê die eenheid en kontinuïteit tussen die twee Testamente in die diakroniese groeiproses van tradisiegeskiedenis. Hierdie benadering loop nogtans die gevaar om die Ou Testament te devalueer omdat die Nuwe Testament dien as die vertrekpunt om terug te kyk op die tradisiegeskiedenis se groeiproses totdat dit eindig met Christus se koms (Hasel 1989:156).

Baumgärtel (1952:7-16) en Bultmann (1964:8-35) se teologie verteenwoordig die tweede benadering: Kontras en diskontinuïteit tussen die twee Testamente. Dit kom daarop neer dat die Ou Testament 'n boek van mislukkings is wat alleen vir die Christen van waarde is in soverre dit 'n 'belofte' bevat wat in Christus (Nuwe Testament) gerealiseer het. Hierdie

benadering dra niks daartoe by om die gelykwaardigheid van die Ou en Nuwe Testament te handhaaf nie.

'n Meer resente ontwikkeling op die gebied van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is dié van Childs (1970:99): Die kanon van die Christelike kerk bind die twee Testamente saam. Hierdie kanoniese benadering werk Childs (1993:70-79) in sy nuutste Bybelse Teologie verder uit aan die hand van temas in die "Christian Bible". Childs se benadering kan ook nie die hermeneutiese probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament oplos nie, aangesien sy 'kanoniseringsbeginsel' uit die geskiedenis van die Christelike kerk afgelei en op die Ou Testament toegepas word - met ander woorde, die kanon van die Christelike kerk word die konteks vir die beoefening van Ou Testament Teologie. Die unieke historiese en teologiese konteks van die Ou Testament raak verlore in die proses.

In 'n soeke na 'n gekontroleerde en kontroleerbare hermeneutiese beginsel vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament sal die Praktiese Teologie moet vra na 'n *empiries-georiënteerde teologiese teorie in 'n hermeneutiese raamwerk vir die effektiewe kommunikasie* (die intensionele handeling met die bedoeling om langs agogiese weg verandering teweeg te bring) van die boodskap van die Ou Testament in die *praxis van die Christelike geloofsgemeenskap* (Heitink 1993:18). God kommunikeer met die mens deur die kommunikasiehandelinge van die mens daarvoor in te span: "Gods handelen door bemiddeling van menslik handelen, vormt het teologisch zwaartepunt van die praktische theologie" (Heitink 1993:20).

Vos (1996a:6-53), *Die Volheid Daarvan I: Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*, het baie aandag aan die probleem en die moontlike oplossings van die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament vir die Christelike geloofsgemeenskap geskenk deur die ontwikkeling en daarstelling van 'n hermeneuties-kommunikatiewe preekteorie



waarin hy die *verbond*, die *wet* en die *koninkryk* as teologiese konsepte kies om 'n homiletiese teorie uit te werk.

Homiletiese wegwysers vir die interpretasie van die Ou Testament (sonder om Christus op 'n gedwonge wyse daar in te lees) in die Christelike prediking is dun gesaai. Selfs Buttrick (1987), *Homiletic: Moves and Structures*, slaag nie daarin om die hermeneutiese probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament in sy "moves and structures" te oorbrug nie, want hy werk met 'n Christosentriese apriori op die Ou Testament: Die hele Ou Testament is God se plan in die geskiedenis wat nou in Christus 'n werklikheid geword het.

Voorbeelde van Buttrick se Christosentriese apriori op die Ou Testament is oral in sy werk te bespeur: "The Spirit is the true 'hermeneutist' of the Word, who brings to mind and interprets Jesus Christ to us" (Buttrick 1987:234); "The narrative of God-with-us constructed by the Hebrew scriptures is *our* narrative and the story in which Christ comes to us" (Buttrick 1987:248). Die hoofstuk, *A Brief Theology of Preaching* (Buttrick 1987:449-459) getuig ook van 'n Christosentriese homiletiese teorievorming. Die uiteindelige bewys dat Buttrick met 'n Christosentriese homiletiese teorie met betrekking tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament te werk gaan, is te vinde in sy preekskets (Buttrick 1987:354-362) uit Genesis 22:1-19 wat hy tesame met Openbaring 5:11-14 lees. In die hermeneutiese benadering tot die spesifieke teks sê Buttrick (1987:357): "In a proper Christian hermeneutic of the Hebrew scriptures, Christ may well interpret, illustrate, and even discriminate, but *not* annihilate. Our strategy then implies that the Hebrew scriptures will form the structure of our sermons into which Christ may enter as analogy, illumination, or as support for the Hebrew scriptures' own internal corrections". In die preekskets kom die volgende uitdrukkings voor: "*Isaac is hope*, hope wrapped up in human flesh"; God said, 'Kill him'; "Abraham obeyed"; "suddenly, Abraham caught sight of the trapped lamb"; "The picture shows the stone hill

and the wood-stick cross, but, instead of hung Jesus, there's a huge nailed lamb on the crossbar: Lamb of God!" Enige ander hermeneutiese model (allegorie, tipologie of belofte-ervulling) sou met dieselfde homiletiese resultate en toepassings as Buttrick geëindig het.

Poensgen (1990), *Was macht die christliche Predigt aus dem Alten Testament* laat hom sterk uit ten gunste van die ontginning van die Ou-Testamentiese literatuur en sluit gekwalifiseerd aan by Preuss (1984) se *struktuuranalogie* as hermeneutiese toegang tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Poensgen (1990:15) sê: "Die Schrift Israels (Ou Testament, my verduideliking - WGT) wird also nur noch im Schein der Offenbarung in Jesus Christus wahr- und ernstgenommen." Dit kom egter daarop neer dat die Ou Testament in die sogenaamde verrykende perspektief van die Christusgebeure gelees moet word. So 'n benadering lei sonder uitsondering altyd tot een of ander vorm van devaluasie van die Ou Testament. Die openbaring in Christus kan nie die hermeneutiese toegang tot die teks van die Ou Testament wees nie, want dit kom weer neer op 'n Christologiese interpretasie van die boodskap van die Ou Testament.

Dingemans (1991:98-101) beskryf op 'n bondige wyse die "verskillende benaderingswyses om binne die christelike gemeente uit die Oude Testament te kunnen preken." Sonder om vir 'n bepaalde benaderingswyse te kies, kom Dingemans (1991:100-101) tot die volgende konklusie: Die groot paradigmitiese modelle (soos hy dit noem) van Bybelinterpretasie verskaf aan die hoorders van verskillende tye sleutels om die relevansie van die Bybel vir die eietyd te ontdek. Hierin het die ondersoek 'n groot waarheid gevind met betrekking tot die voortdurende soeke na 'n geskikte hermeneuties-teologiese model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Dit kom daarop neer dat 'n spesifieke paradigmitiese model net so goed en bruikbaar is insoverre dit aan die eietydse behoeftes kan voorsien en sal daarna, wanneer die teologiese konteks verander, weer in onbruik verval. Alle paradigmitiese

modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament word gekenmerk deur een en dieselfde swakheid. Dingemans (1991:100) verduidelik dit so: Sodra 'n spesifieke model die nuwe verlangde Bybels-teologiese antwoorde in bepaalde omstandighede verskaf het, "metselen ze natuurlik ook een muur om de bijbel en om het beleven van mensen ... interpretatiemodellen hebben op den duur de neiging een insnoerend kader te worden zowel voor de pluriformiteit van het bijbelse getuigenis als voor de diversiteit van het menslijk beleven en ervaar."

Die gereformeerde tradisie in Suid-Afrika bevind hom nie net in 'n post-moderne samelewing nie, maar ook in 'n *post-apartheidsera*. Die vorige modelle van die Bybelwetenskap het apartheid vanuit die Ou Testament gelegitimeer en in stand help hou, terwyl die nuwe era gekenmerk word aan groot hermeneuties-teologiese verandering ten opsigte van apartheid. Maar dit is nie net die teologie wat verander het nie - die mense self beleef onsekerheid en angs in hierdie veranderde omstandighede. Daarom verg dit 'n nuwe benadering, veral op die gebied van pastorale sorg.

Müller (1991:77-88) stel 'n *eko-hermeneutiese model* vir pastorale sorg in die post-apartheidsera van Suid-Afrika voor: *Hermeneuties* poog dit om die mens (en sy soeke na die wil van God) te verstaan en *eko-sistemies* poog dit om die betrokke mens in die konteks waar hy/sy moet funksioneer, te verstaan. "In eco-hermeneutical pastorate we work with two texts. We try to understand people as 'texts'. On the other hand, we try to understand the gospel in its significance for a specific situation. The aim of interpretation is to understand what this text means for people living their lives here and now within a certain ecosystem" (Müller 1991:84). Nicol (1994:17vv) vra vanuit 'n etiese perspektief na 'n Christelike lewenstyl in 'n post-moderne samelewing. Samevattend stel hy dit so: Kragte in die modernisme het ons verlei om oral en alles te verdeel - kragte in die post-modernisme maak dit moontlik om weer heel te maak. Volgens Nicol (1994:118) vind hierdie heelmaakproses ten



opsigte van ses terreine plaas: Die godsdiens, die mens, die aarde, die verhouding tussen die geslagte, die samelewing en die gemeenskap. Daarom sal die Praktiese Teologie voortdurend op soek moet wees na nuwere interpretasiemodelle vir die voortdurende veranderende omstandighede waarin die Christelike geloof bemiddel moet word, en wanneer 'n geskikte model ontwikkel word, in gedagte te hou dat die lewensduur daarvan ook beperk sal wees. Ons lewe in 'n post-moderne samelewing waarin die strukture en modelle van die vorige eeuse Bybelwetenskap nie meer al die vrae kan beantwoord nie: "... de grote inspiratie- en interpretatiemodellen van het verleden ons leven niet langer inhoud en gestalte lijken te kunnen geven ..." (Dingemans 1991:101). Die ondersoek kan tereg die aanname maak dat daar voortdurend 'n soeke sal bestaan ten opsigte van 'n hermeneuties-teologiese teorie vir die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament in die voortdurend veranderende kommunikatiewe situasie van die onderskeie *handelingsvelde* (Heitink 1993:238) van die Praktiese Teologie.

## 1.2 DOELSTELLINGE

Hierdie ondersoek wil 'n hermeneuties-teologiese teorie ontwikkel wat gebaseer is op die model van 'n *prakties-teologiese handelingsteorie* (Heitink 1993) vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament wat die hermeneuties-teologiese praxis in die verskillende kommunikatiewe handelingsvelde kan dien. Prinsloo (1994:1-15; 1995:374-392) het aanvanklik met die gedagte van 'n **teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament na vore getree, maar het dit nooit ten volle tot 'n hermeneuties-teologiese model ontwikkel nie. In die lig hiervan is die **doel** van hierdie navorsing gerig op die volgende:

- i Die ontwikkeling en daarstelling van 'n hermeneuties-teologiese teorie as **basisteorie** vir die handeling in die kommunikatiewe situasie van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie.
- ii Die daarstelling van 'n verstelde **praktykteorie** met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe situasie van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament, gemodelleer op 'n **teosentriese** model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.
- iii Die skep van **praktykmodelle** met die Ou Testament as teks en gerig op die handelingsvelde binne die Praktiese Teologie: *mens en religie; kerk en geloof, godsdiens en samelewing* (Heitink 1993:238).

### **1.3 HIPOTEESES**

- 1.3.1 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* plaas die twee Testamente op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God.
- 1.3.2 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* verhoed die praktyk van 'twee-preke-in-een-preek' in 'n poging om die boodskap van die Ou Testament in die kommunikatiewe praxis van die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie toepaslik te maak.
- 1.3.3 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* is by uitstek daartoe in staat om die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en die moderne samelewing te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees.

## 1.4 NAVORSINGSPROSEDURE

### 1.4.1 Vertrekpunt vir die ondersoek

Die vertrekpunt van die ondersoek is die finale, gekanoniseerde teks van die Bybel soos in die gereformeerde belydenisskrifte aanvaar word. Gekwalifiseerd, neem hierdie ondersoek Heitink (1993:18-21) se definisie van Praktiese Teologie as basis vir die ontwikkeling van 'n prakties-teologiese handelingsteoretiese model binne 'n hermeneutiese raamwerk vir die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap: *Praktiese Teologie as kommunikatiewe handelingswetenskap is 'n empiries-georiënteerde teologiese teorie in 'n hermeneutiese raamwerk van die bemiddeling (praxis 1) van die Christelike geloof in die praxis van die moderne samelewing (praxis 2).*

Vir 'n omskrywing van die *kommunikatiewe handeling* in diens van die evangelie neem die ondersoek die volgende definisie by Vos (1996a:146) oor:

Die preek is 'n manier waardeur God na die mens en die wêreld kom. In dié koms gebruik Hy ook mense om sy heil te bemiddel. Die heilsbemiddeling is daarop gerig om hoorders in hulle bestaan te raak, om by hulle liefde vir God en die naaste te wek, om hulle tot diens aan Hom en ander mense aan te moedig, en om hulle te beweeg om vir die geloofsgemeenskap en samelewing om te gee en te sorg. Wanneer God se heil hoorders tref, word hulle deelnemers aan en mededelers van die heilsproses. Die preek kan ook gesien word as 'n manier waardeur God se koningskap in die lewens van mense, die kerk en die samelewing gevestig word.

#### 1.4.2 Die interpretasiemodel van die ondersoek

Die ondersoek maak gebruik van Heitink (1993:154) se interpretasiemodel vir die omskrywing van die kommunikatiewe handeling ten einde 'n *handelingsteorie* te ontwikkel. Heitink bekom insig in die struktuur van 'n kommunikatiewe handeling deur die volgende vrae te stel: **Wie doen wat** (ten opsigte van wie), **waar**, **wanneer**, **waarom** en **hoe**? Elke kommunikatiewe handeling kan volgens hierdie interpretasiemodel geïnterpreteer word en wel op die volgende wyse: "De vraagzin verwijst naar (1) de actor - *wie* deed het? (2) het type van handeling - *wat* deed hij? (3) de modaliteit - *hoe* deed hij het? (4) de kontekst - *waar*, *wanneer* en onder welke omstandigheden deed hij het? En (5) de reden van de handeling - *waarom* deed hij het?". Vanuit hierdie neergelegde struktuur van 'n kommunikatiewe handeling ontwikkel Heitink (1993:156-159) dan 'n interpretasiemodel: **Wie doen wat?** Vanuit hierdie vraag ontwikkel drie perspektiewe wat die interpretasiemodel modelleer: **Wie doen wat: waarom/waaroor?** **Wie doen wat: waar/wanneer?** **Wie doen wat: hoe/waartoe?**

**Wie doen wat?** Onder die begrip wat word 'n *handeling* verstaan wat gerig is op die deelnemer in die kommunikasieproses om sodoende "begryp" te bewerkstellig. Vanuit 'n deelnemersperspektief in die kommunikasieproses moet die *wat* "verklar" kan word - die betekenis moet opgespoor kan word, sodat dit weer kan lei tot 'n nuwe vorm van handeling. Die begrip wie verwys na 'n identiteitsvraag: "De dimensie van waarachtigheid in relatie tot die van waarheid en juistheid". Die drie perspektiewe wat uit hierdie *wie - wat* vraag ontwikkel, kan só verduidelik word:

- i **Wie doen wat: waarom/waaroor?** Hierdie vraag hang ten nouste saam met die *hermeneutiese* perspektief op die handeling van Praktiese Teologie. Die *waarom*-vraag is *intensioneel* van aard en wil oortuiging en geloof tot stand bring. Die *waaroor*-vraag is *referensieel* van aard: Wat is die inhoud van 'n bepaalde verwysing in 'n



kommunikatiewe handeling? Gesien vanuit hierdie perspektief, gaan dit in die interpretasie van 'n bepaalde handeling oor "**begryp**": "Wat is de zin of betekenis van een tekst of handeling?"

- ii **Wie doen wat: *waar/wanneer?*** Hierdie perspektief op interpretasie is *empiries* van aard: Die *wat* word verbind met die *situasionele* aspekte van die kommunikatiewe handeling - plek en tyd word as konteks van die handeling uitgewys. Gevolglik kan die omstandighede waarin die handeling plaasvind, geïnterpreteer word. Hierdie perspektief interpreteer ook die *veranderlikes* in die handelingstruktuur, bv. die prediker en die hoorders. Omrede 'n *empiriese* metodologie beslag aan hierdie perspektief verleen, staan die begrip "**verklaar**" sentraal.
- iii **Wie doen wat: *hoe/waartoe?*** Deur die hoe/waartoe-vraag te beantwoord, word die *instrumentele* (handelingstrategieë) en *teologiese* (beoogde kommunikatiewe doel) aspek van die betrokke handeling sigbaar. Kommunikatiewe handeling vanuit hierdie perspektief geïnterpreteer, dra 'n *strategiese* waarde: Al dié betrokke handeling is gerig op "**verandering**".

Opsommend kan die interpretasiemodel vir die ondersoek so uiteengesit word: Die perspektief van "**wie doen wat**": *waarom/waaroor* funksioneer deurentyd in hoofstukke 1, 2 en 3 as interpretasieperspektief om 'n hermeneuties-teologiese basisteorie daar te stel. In hoofstuk 4 word verstellingslyne vanuit die hermeneutiese perspektief ontwikkel en dien die vraag, "**wie doen wat**": *hoe/waartoe* as onderbou om 'n strategiese teorie met die oog op verandering te ontwikkel. In hoofstuk 5 funksioneer die vraag: "**Wie doen wat**": *waar/wanneer* om sodoende praktykmodelle te skep vir die kommunikatiewe handeling in die verskillende handelingsvelde van die Praktiese Teologie.

### 1.4.3 Metodologie van die ondersoek

In aansluiting by Van der Ven (1994:29-44) kan daar nou tereg gevra word of Praktiese Teologie oor 'n metodologie moet beskik? Praktiese Teologie werk en verwys tog na die 'waarheid' - waarom prosedures en tegnieke? Kan God se praxis in der waarheid metodologies ondersoek word? Van der Ven (1990;1993) het 'n standaardwerk met betrekking tot die *metodologie* en *praxis* van die Praktiese Teologie die lig laat sien. Daarin verwys Van der Ven (1993:34) na drie oriëntasies tot die vakgebied:

a) "... if theology in general is to be as a practical science, then practical theology can be nothing else than the application of this theology. From this point of view practical theology may be defined as a collection of "how-to" rules and a number of pastoral methods and techniques." So 'n metodologie in die Praktiese Teologie het net te make met pastorale tegnieke en instrumente. Hoe beter die tegniek, hoe meer effektief is die pastorale aktiwiteit.

b) Teen die beswaar dat Praktiese Teologie nie slegs "poeisis"-georiënteerd mag wees nie, is dié oriëntering vervang met "a church-orientated practical theology" (Van der Ven 1993:36). Die fokus is verskuif vanaf die pastor se modelle en tegnieke na die kerk: "... these tasks are now placed in the larger context of the life of the church" (Van der Ven 1993:36).

c) Die derde oriëntasie tot die vakgebied, "can be described as practical theology breaking out of the ecclesiological framework. In this orientation, a practical theology is no longer located within the boundaries of the church, but rather within the system of coordinates [sic] that made up of society, Christianity and the church. The task of the church is to trace and to think through the interactions or lack thereof between Christianity inside the church and that outside of it, as well as between religious and non-religious phenomena in society. Two factors underly this broadening of the scope of

practical theology, which we consider necessary, namely the development of Christianity and the secularization of society” (Van der Ven 1993:38).

Die metodologie van Heitink (1993:17-18) - Praktiese Teologie as ‘n kommunikatiewe handelingswetenskap wat langs drie perspektiewe (hermeneuties, strategies en empiries) antropologiese-, ekklesiologiese- en diakonologiese teorievorming tot gevolg het - en dié van Van der Ven (1993:38) het duidelik gemenedelers: “The task of the church is to trace and think through the interactions or lack thereof between Christianity inside the Church and that outside of it.”

Van der Ven (1993:41) kies uiteindelik vir ‘n oriëntasie van *hermeneuties-kommunikatiewe praxis*: “... the universal solidarity of hermeneutic-communicative praxis serves as the basis of the ecclesiological orientation in practical theology.” Volgens Van der Ven is by so ‘n metodologie vier basiese funksies van die kerk betrokke: ‘kerygma’, ‘leiturgia’, ‘koinonia’ en ‘diaconia’ (vergelyk ook Burger 1999:111). Aan elkeen van hierdie vier basiese funksies (“handelingsvelde” - Heitink 1993:238, 262, 277) ken Van der Ven (1993:41-42) bepaalde fokuspunte toe (“vakgebiede” - Heitink 1993:237-241). Uit die bespreking van die fokuspunte van elk van die vier funksies is dit duidelik dat nie een van die vier funksies metodologies gereduseer kan word tot slegs ‘n hermeneuties-kommunikatiewe praxis nie. Daarom voeg Van der Ven (1993:60-62) ‘n verdere twee dimensies tot die werkswyse van die Praktiese Teologie toe, wat hy noem: “*Normative principles* (equality, freedom, universality and solidarity) on which interpersonal hermeneutic communication is based”, en “*Normative methods* (argumentive-communicative cognitivism) that are used in order to ensure that these principles are applied in an adequate manner.” Van der Ven (1993:77) verkies ook die weg van *empirisme* as komplementêrend tot die metodologie van Praktiese Teologie: “The empirical approach is concerned with describing and explaining hermeneutic-communicative praxis as it occurs in reality. However it is also

concerned with examining and modifying this praxis with a view to transcending its limits and moving towards the normative and eschatological perspectives. Finally, the empirical results obtained through this process must be evaluated in the light of hermeneutic-communicative praxis.”

Na aanleiding van die besondere *probleemstelling* en *doelstelling* van die ondersoek, sal die *empiriese toetsing* van Van der Ven (1993:77) se metodologie nie gebruik word nie. Die ‘waarheid’ van stelling ten opsigte van ‘n spesifieke interpretasiemodel vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament word in hierdie ondersoek vasgestel, nie deur kwantitatiewe of kwalitatiewe ondersoekstrategieë nie, maar op ‘n basis van ‘n *hermeneuties-teologiese* analise van die *praxis* - in die ondersoek se geval, die “bemiddeling van die Christelike geloof” met die Ou Testament as teks. Hierdie metode van ondersoek word deur Pieterse (1993:190) ondersteun: “In ‘n bipolêre kritiese verhouding tussen teorie en praxis kan ons teologiese teoretisering oor die praxis van die evangelie spiraalvormig groei.”

Wat die *hermeneuties-kommunikatiewe* aspekte van die praxis soos Van der Ven dit definieer betref, sluit die ondersoek slegs by die *hermeneutiese* aspek daarvan aan: “Hermeneutic work therefore implies the decoding of the historical meaning of the text in question, from the text in its context” (Van der Ven 1993:46). Die *kommunikatiewe* aspek van Van der Ven se metodologie word nie deur die ondersoek opgeneem nie, aangesien daar in die ontwikkeling van ‘n prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie spesifiek aan *kommunikatiewe handelingsteorie* (“exchange, understanding, and striving for consensus” - Van der Ven 1993:50) aandag gegee word nie.

Vir Zeffass (1974:167) verloop die ondersoek in die Praktiese Teologie langs die weg van ‘n bi-polêre spanningsverhouding tussen teorie en praxis: Die teorie word deur die praxis bevraagteken en op sy beurt moet die teorie weer krities besin oor die praxis - dus ‘n kreatiewe kritiese interaksie. Ook hierdie

wetenskaplike weg van ondersoek word nie in die ontwikkeling van 'n prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament gevolg nie, en dan nie omdat hierdie ondersoek van mening is dat daar 'n praxis sonder 'n teorie kan bestaan nie, maar om die volgende rede: In Zeffass se model word die *teologiese teorie* en die huidige *praxis* deur *empiriese analises* op mekaar betrek ten einde nuwe teorievorming tot gevolg te hê, en wat weer op sy beurt lei tot vernuwende praxis. Omdat hierdie ondersoek 'n *empiries-georiënteerde teologiese teorie* binne 'n *hermeneutiese raamwerk* as *prakties-teologiese model* vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament wil ontwikkel, word daar gekies vir die metodologie van Heitink (1993):

Die ondersoek is wel *empiries georiënteerd* omdat die ondersoek ten doel het om 'n besondere teorie (basisteorie) in praktykmodelle te laat gestalte kry. Maar dit is tegelyk ook 'n *teologiese teorie* omdat die objek van die besinning beperk word tot die kerklike konteks en *hermeneuties*, omdat die bestaande praxis (in die ondersoek se geval, die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament in 'n Christelike geloofsgemeenskap) nie empiries gemeet gaan word nie, maar hermeneuties geanaliseer word. *Metodologie* so gesien, verduidelik die drie perspektiewe op Praktiese Teologie as kommunikatiewe handelingswetenskap (hermeneuties, strategies en empiries). Die totale prakties-teologiese vraagstelling van hierdie ondersoek sal in geheel vanuit hierdie drie perspektiewe in een integratiewe benadering beantwoord word (Heitink 1993:238). Die *metodologie* van die ondersoek sal dus die wetenskaplike weg wees waarlangs die hermeneutiese, strategiese en empiriese resultate vir die praxis bereik word:

***Hermeneuties*** sal dit wentel om 'n bepaalde verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament (basisteorie). Heitink (1993:179-181) sluit in sy hermeneutiese perspektief op die metodologie by die denke van Gadamer en Ricoeur aan: Gadamer met sy uitgangspunt van 'n hermeneutiese sirkel en

gepaardgaande voorveronderstellinge en Ricoeur met sy dialektiese leerproses - die eksegeet moet verstaan én verklaar, maar ook beseft dat die proses nooit afgehandel word nie. Dit is veral ten opsigte van die hermeneutiese perspektief dat die ondersoek ook van Van der Ven (1993:49) se bydrae gebruik maak: "Texts from the past therefore must also be subjected to an ideology-critical analysis. In a critical hermeneutic the texts are not simply actualized, but also criticized: 'Understanding of the tradition as opposed to the tradition'. The aim of hermeneutic work is not merely to reveal the meaning of traditional texts, but especially to bring out their transformative power. The texts contain the news of liberation: things cannot and must not go on as they are; things can and must change." Vos (1996a:11) se mening ten opsigte van die hermeneutiese perspektief op die metodologie is ook verhelderend vir hierdie ondersoek: "Met die oog op egte spiritualiteit is 'n kritiese hermeneutiek nodig. Dit vra 'n vertolking van God se Woord vir hierdie tyd wat moderne mense kan aanspreek, indien hulle bereid is om hulle hele bewuste en onbewuste bestaan op die spel te plaas."

**Strategies** sal verstellingslyne vanuit die hermeneutiese resultate regulatiewe aktiwiteite (verstelde praktykteorie) tot gevolg hê. Heitink (1993:195) stel dit soos volg: Praktiese Teologie as 'n teorie van die bemiddeling van die Christelike geloof in die praxis van die moderne samelewing, is uit haar aard gerig op verandering langs die prosesmatige weg van begeleiding en beïnvloeding.

**Empiries** sal die navorsing uitmond in praktykmodelle vir die drie handelingsvelde in die Praktiese Teologie. Daarom word daar deurgaans gewerk met 'n empiries-georiënteerde metodologie met uitgangspunt die ervaringswêreld van die mens en die situasie van die kerk en samelewing. Die *empiriese* in die ondersoek maak, soos reeds vermeld, nie gebruik van Van der Ven (1994:29-44) se kwalitatiewe en kwantitatiewe empiriese metodologie nie, maar ontwikkel empiriese praktykmodelle vanuit die

hermeneuties-strategiese arbeid. Die *empiriese* van die ondersoek sal gevolglik “exploratief” van aard wees (Heitink 1993:220).

Die ondersoek sal egter ook *teologies* van aard wees omdat die hipoteses daarna vra: Die bemiddeling van die Christelike geloof in die kerk en moderne samelewing wat van ‘n teologiese teorie voorsien moet word - hierdie bemiddeling gaan uiteraard om ‘n kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie (Heitink 1993:154), daarom die *teologiese* perspektief.

Die *teologisering* van hierdie ondersoek sluit by die uitgangspunte van Dunn (1998:18) aan: “In more general terms we could distinguish three phases or levels in any theologizing. The *first* or deepest level is that of inherited convictions or traditional life patterns. At this level we are dealing with axioms and presuppositions, often hidden and undeclared. An important part of theological education is to enable and facilitate critical self-reflection on these presuppositions.” In die ondersoek se geval sal daar op hierdie vlak spesifiek krities gekyk word na die gebruiklike homiletiese modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament tesame met die voorveronderstellinge waarvandaan uitgegaan word. Hierdie *eerste* vlak van teologisering van Dunn (1998) kom baie ooreen met die hermeneutiese perspektief van Heitink (1993:179) op die Praktiese Teologie en daarom vind die teologisering van hierdie ondersoek ook vanuit ‘n hermeneutiese perspektief plaas in die ontwikkeling van ‘n teosentriese model as ‘n hermeneuties-teologiese basisteorie.

“The *second* is the sequence of transformative moments in the individual’s (or community’s) growth and development. These window-opening experiences usually generate other insights or corollaries and can shape attitudes and determine important life choices. They will be much nearer the surface of the persons theology and more obvious to the onlooker.” Hierdie *tweede* vlak van teologisering volgens Dunn (1998) kom ooreen met die strategiese perspektief

van Heitink (1993:195) en sal derhalwe teologies gemoed wees met die ontwikkeling van 'n verstellde praktykteorie.

“The *third* level is, of course, that of immediate issues and current reflections.” Hierdie derde vlak van teologisering korreleer met die empiriese perspektief van Praktiese Teologie en sal gemoed wees met die ontwikkeling van empiriese praktykmodelle vir die prakties-teologiese handelingsvelde.

Die ondersoek het nie ten doel om in diepte krities-analities met alle moontlike modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament om te gaan nie. 'n Literatuur-ondersoek sal dus selektief aangewend word ter staving van die ondersoek se hipoteses en die ontwikkeling van die **teosentriese** model vir die prakties-teologiese kommunikatiewe handelingsvelde in die Praktiese Teologie.

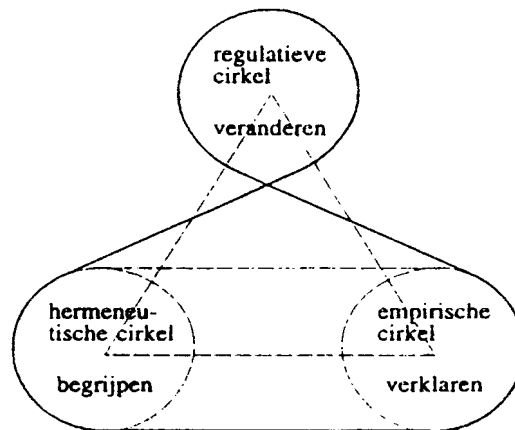
Die ondersoek sluit by Heitink (1993:159-161) aan wat sy metode aan die hand van drie begrippe uitwerk: ***begryp, verklaar en verander***. Die perspektief “begrijpen ('verstehen') staat sentraal in de hermeneutische interpretatietheorie, de sich primair rich op het verstaan van teksten, maar binne de menswetenschappen kan worden toegepast op het verstaan van handelingen.” In die geval van hierdie ondersoek sal hierdie perspektief uitgebou word rondom die ***verstaan*** van die huidige ontoereikende hermeneutiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament in die Praktiese Teologie en die gepaardgaande devaluasie en relativisering van die Ou Testament in die praxis van die bemiddeling van die Christelike geloof. Voorts sal vanuit hierdie perspektief gepoog word om 'n **teosentriese** hermeneuties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding tussen die Ou Testament en Nuwe Testament daar te stel. “... via argumentatie worden aangetoond dat de ene interpretatie meer aanspraak kan maken op geldigheid, vanuit de gezichtspunten van waarheid, juistheid en waarachtigheid, dan de andere” (Heitink 1993:160).



Die perspektief **verklaar** staan sentraal in die empiriese benadering tot die ontwikkeling van 'n verstellde praktykmodel vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. “Dit vraag om toetsingsprocedures vergelykbaar met die binne de rechtspraak. Daar heeft men te maken met verschillende interpretaties van een bepaalde vorm van wraakbaar handelen, maar om geldigheid, vergelykbaarheid en rechtvaardigheid in het bepalen van de strafmaat te bereiken, is toetsing noodzakelijk” (Heitink 1993:160). Alle handeling vanuit hierdie perspektief is situasioneel: Dit speel af in bepaalde ruimte en tyd en beskik oor 'n eie konteks wat deur uiteenlopende omstandighede en faktore bepaal word (Heitink 1993:212).

Met betrekking tot die perspektief **verklaar** (empiriese) onderneem hierdie ondersoek 'n empiriese toetsing van die **teosentriese** model in die praxis van die bemiddeling van die Christelike geloof (vanuit die Ou Testament as teks) met betrekking tot die onderskeie vakgebiede binne elkeen van die drie handelingsvelde van Praktiese Teologie: Antropologie, ekklesiologie en diakonologie. Die empiriese toetsing sal langs die weg van 'n “exploratief ondersoek” verloop: “In alle gevallen is exploratief onderzoek gericht op de uitwerking van een theorie of van bepaalde veronderstellingen (in hierdie geval die teosentriese model - my verduideliking, WGT), die kunnen uitlopen op hypothesen” (Heitink 1993:221).

Ten opsigte van die perspektief **verandering** gaan dit om die regulatiewe oogmerke in hierdie ondersoek (strategies): Daar sal beleidmatige, planmatige en metodiese handeling (Heitink 1993:196) uitgespel word. Dit kom dus daarop neer dat daar verstellingslyne tussen die hermeneutiese en empiriese perspektiewe getrek sal word. Skematies stel Heitink dit só voor (1993:161):



“De drie cirkels corresponderen met de verschillende doelstellingen van het vak: het interpreteren van menselijk handelen (in die onderzoek se geval die interpretasie van die gebruiklike, sowel as die voorgestelde teosentriese hermeneutiese model - WGT) in het licht van de christelike traditie (het hermeneutisch perspectief),

het analyseren van het handelen (toetsing van die teosentriese hermeneutiese model aan die hand van die Ou Testament as teks - WGT) ten aanzien van feitelijkheid en potentialiteit (het empirische perspectief),

het ontwikkelen van handelingsmodellen en -strategieën (die ontwikkeling van verstellingslyne vir die toetsing van die teosentriese-hermeneutiese model - WGT) voor de verschillende handelingsvelden (het strategisch perspectief) (Heitink 1993:162).

Die **teosentriese** model sal die relevansie van die eksegetiese boodskap van die Ou Testament vir die Christen en die kerk baie duidelik moet uitspel. Dit sal egter net moontlik wees as die model homself kan verantwoord ten opsigte van 'n gekontroleerde en kontroleerbare hermeneuties-teologiese verhouding met betrekking tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

*Hermeneuties* sal dit daarop neerkom dat die model die Christen en die kerk sal moet begelei in die proses van *verstaan*. *Teologies* sal dit beteken dat die model die kerk moet bystaan in die ontdekking van hulle eie teologiese *voorveronderstellinge* waarmee hulle die Ou Testament lees. Só 'n begeleiding sal net slaag indien die Christen bereid is om sy/haar voorveronderstellinge waarmee hy/sy die Ou Testament lees, aan hom/haar te laat uitwys. "Hoe meer 'n mens bewus is van die funksie van jou eie subjektiwiteit, hoe meer reg kan daar dalk geskied aan ware "objektiwiteit" of saaklikheid van en rondom die teks" (Vos 1996b:4; vergelyk ook Smit 1987:34-37 in die verband). Die Christen sal bereid moet wees om krities om te gaan met en selfondersoek te doen na sy/haar eie denkprosesse om sodoende verantwoording te kan doen ten opsigte van sy/haar eie teologiese teorievorming.

#### **1.4.4 Afbakening van die studieveld**

*Hermeneuties* word die ondersoek beperk tot die teologiese verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament, *strategies* tot die verandering in die teorie van die bemiddeling van die teosentriese boodskap vanuit die Ou Testament vir die Christelike geloofsgemeenskap en *empiries* tot die skep van praktykmodelle vanuit die Ou Testament as ervaringswêreld van die mens vir die situasie van die kerk en samelewing vandag. Die ondersoek sal noodwendig op die terrein van Ou en Nuwe Testament Teologie beweeg, maar dan nie met die doel om 'n teologie vir enige een van die twee Testamente te skrywe nie. Die teologie wat ter sprake kom, is die teologie wat die verhouding tussen die twee Testamente hermeneuties kan reflekteer.

#### 1.4.5 Voorveronderstellinge

Die volgende voorveronderstellinge speel deurentyd 'n rol in die ondersoek:

- i Die handelingsvelde wat hierdie ondersoek as voorveronderstellinge het, is die van Heitink (1993:238): *Mens en religie, kerk en geloof, godsdiens en samelewing*.
- ii Hierdie ondersoek vind binne die *gereformeerde* tradisie van die Christendom plaas, aangesien die Pinkstertradisie veel meer die rol van die Heilige Gees in die Nuwe Testament beklemtoon en daarmee saam die belofte-vervullingskema as hermeneutiese sleutel tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aanwend.
- iii Die ondersoek aanvaar dat die universele heilswil van God in 'n dialektiese spanning met sy partikuliere heilsdaad in Christus staan.
- iv Die ondersoek het verder as voorveronderstelling dat Praktiese Teologie 'n teologiese en handelingswetenskaplike dissipline is (Heitink 1993:108vv; Pieterse 1993:52,107). 'n *Teologiese wetenskap* omdat die objek beperk word tot die kerklike lewe, naamlik die bemiddeling van die Christelike geloof (agogies). Hierdie *teologiese* karakter van die Praktiese Teologie word langs 'n hermeneutiese perspektief uitgewerk (Heitink 1993:114; Vos 1996a:7; Dingemans 1991:30; 1996:79). 'n *Handelingswetenskap* omdat die handeling ook die objek van Praktiese Teologie is: Die intermidiêre handeling (bemiddeling van die Christelike geloof) binne die konteks van die moderne samelewing (Heitink 1993:131vv).

#### 1.4.6 Aktualiteit van die ondersoek

Die aktualiteit van hierdie ondersoek word gemotiveer en gedra deur die paradigmatische skuif wat besig is om op die terrein van die Bybelwetenskap plaas te vind. Dit is so dat nuwe paradigmas altyd besig is om die oues te vervang in 'n poging om nuwe vrae beantwoord te kry. "... a paradigm governs in the first instance, not a subject matter but rather a group of practitioners" (Kuhn 1970:180). In die Bybelwetenskap is hierdie paradigmaverskuiwing reeds waar te neem (Van Aarde 1988:49-61; Zeffass 1974:164).

Die betekenis van die term *paradigma* kan omskryf word "as dié van 'n eksemplaar of probleem-oplossingsmodel waardeur die wetenskaplike dié deel van die werklikheid wat hom interesseer, benader. So 'n paradigma kan dan ook gesien word as 'n verwysingsraamwerk, 'n navorsingstradisie wat op duidelike en bepaalde implisiete voorveronderstellings berus" (Van Huyssteen 1986:66). Enige navorsing moet egter daarteen waak om nie 'n nuwe paradigma as dié paradigma vir die enigste waarheid aan te bied nie. 'n Bepaalde paradigma mag op 'n stadium van die Bybelwetenskap inderdaad die enigste toegang tot die verstaan van die Bybelteks wees, maar dit op sigself kan nooit die rede wees waarom hierdie paradigma die enigste ware een is nie. Die gereformeerde tradisie sal moet beseef dat die situasie waarin daar in die verlede geteologiseer was, sodanig verander het dat dit feitlik onmoontlik geword het om sito-sito terug te val op ou 'waarhede' as die enigste waarheid (Van Huyssteen 1986:86).

In Van Huyssteen (1998:13-49) se nuutste bydrae tot die debat met betrekking tot 'n geskikte rasionaliteitsmodel vir die kontemporêre situasie waarin die teologie as wetenskap hom bevind, stel hy 'n model van "postfoundationalism" voor. Volgens hom is dit 'n alternatief op die rasionaliteitsgeoriënteerde modernisme (foundationalist), sowel as op die relativistiese-georiënteerde post-modernisme (nonfoundationalist). Van Huyssteen meen nogtans dat die post-modernisme, ten spyte van die skeptisisme, nie die teologie sonder

rasionele kriteria gelaat het nie en is daarom nie te blameer vir enige krisis in die beoefening van die teologie as 'n wetenskap nie. Daarenteen is dit eerder die positivistiese oortuiging van die modernisme wat 'n slegte nalatenskap vir die teologie as wetenskap gehad het: "Theology has suffered much from the fallout of the modernist dilemma in which 'objective', universal scientific claims were highlighted in glaring contrast to allegedly less superior and subjective, 'irrational' theological beliefs, and which always resulted in the relentless pressure to completely polarize science and all forms of religion" (Van Huyssteen 1998:13). Van Huyssteen (1998:22) se *'postfoundationalist model of rationality'* vir die beoefening van teologie as 'n wetenskap, vertoon die volgende kenmerke:

a) "... thoroughly contextual, but which at the same time would reach beyond the limits of one's own group or culture ..."

b) "... capture those features of science which indeed make it a paradigmatically rational enterprise without falling back into the kind of epistemological foundationalism so typical of the classic view of rationality."

c) In 'n wetenskaplike ondersoek word daar nie meer gewerk met "approximation of truth" nie, maar met "estimation of truth" - 'n goed beredeneerde oordeel ten opsigte van wat die waarheid kan wees, eerder as 'n skatting van wat die waarheid moet wees. Watter bydrae tot die ondersoek se aanspraak op aktualiteit kan hierdie insigte van Van Huyssteen (1998), as dit as alternatiewe rasionaliteitsmodel reeds eie is aan ons tyd, lewer? Van Huyssteen (1998:46) gee self die antwoord: "In a postfoundationalist Christian theology the focus will always, and first of all, be on a relentless criticism of uncritically held crypto-foundationalist assumptions. This should allow us to explore freely and critically the experiential and interpretative roots of all our beliefs, and to be open to the fact that, even in matters of faith, religious commitment, and theological reflection, we relate to our world only through interpreted experience. The theologian is thus freed to speak and reflect from

within a personal faith commitment, and in cross-disciplinary conversation with the scientist, to discover patterns that might be consonant with the Christian world view.”

Wat die aktualiteit van hierdie ondersoek betref, word daar ook onder andere by enkele gedagtes van Dingemans (1991:88) aangesluit: “Elke tijd zoekt haar eigen sleutelwoorden om binnen te dringen in het hart van de bijbelse boodschap en in het hart van de mensen van de bepaalde tijd.” In die loop van die geskiedenis van die Christelike kerk het daar heelwat interpretasiemodelle gefunksioneer om sodoende die Bybelse boodskap relevant vir die tyd te maak. Die eerste Christene het met ‘n Christologiese aanslag op die Ou Testament na vore gekom: Jesus is die *vervulling* van die Ou Testament en die *begin* van die Nuwe Testament. “... bijbelse woorden as ‘*verlossing*’, ‘*verzoening*’, ‘*vergeving van de zonden*’, en het ‘*eeuwige leven*’ de functie gehad van een soort geloofsamenvatting” (Dingemans 1991:89).

Temas wat met verloop van die kerkgeskiedenis as interpretasiemodelle gefunksioneer het, was (Hefner 1988:21-24; Dingemans 1991:88): Die opstanding van Christus wat sterk verbind was met die *onsterflikheid* van die mens; in die middeleeue het die skema *natuur en genade* (die vraag na die wyse waarop die mens deel kry aan die saligheid) die fokuspunt bepaal; in die tyd van die Reformasie het *regverdiging deur die geloof alleen* as hermeneutiese sleutel gefunksioneer om in dié nuwe tyd die Bybelse teks te laat spreek; in die gereformeerde tradisie het die paradigma, *ellende, verlossing en dankbaarheid* die interpretasie bepaal. “Een goede preek bestond uit drie delen en begon met het tekenen van de menselijke situatie als die van ‘ellende’; vervolgens legde de preek alle nadruk op de ‘verlossing’ in Christus; om te eindigen in het leven van christenen in de toonzetting van de ‘dankbaarheid’” (Dingemans 1991:88). Die agtiende en negentiende eeu het *paradigmatiese brugwoorde* in die begrip ‘vooruitgang’ gesoek. Die resultaat: ‘n Paradigma wat deur sosialisme, liberalisme én die Christelike geloof gedeel

was - 'n geloof in 'n goue toekoms waarin die gelowige meewerk aan die bespoediging van die koms van die koninkryk van God.

Die post-moderne mens het egter nie die koms van die koninkryk van God gesien realiseer nie en word gevolglik nie meer deur die paradigma, *weens my skuld kan ek nie voor God bestaan nie*, aangespreek nie. Dingemans (1991:89) verwoord die *problematiek* van die post-moderne bewussyn só: "Onze tijd komt niet in de eerste plaats met hen *optimisme* van de vorige eeuw naar de bijbel. Ook niet met de existentiële vraag van de persoonlijke *schuld*, maar met de even existentiële vraag van de persoonlijke en collectieve *angst*. Hoe kunnen wij leven in een waanzinnige wereld? Bestaat God eigenlijk wel en is Hij opgewassen tegen de hybridische machten, die de mensheid over zichzelf heeft opgeroepen?"

Maar hoe sien die post-moderne *konteks* wat vra na 'n nuwe paradigma werklik daar uit? Twee bydraes in dié verband lewer waardevolle insigte: Dingemans (1996:117-134) en Jodock (1989:71-88). Eersgenoemde verduidelik die *konteks* só: Dit is 'n *konteks* met 'n oorweldigende informasie-aanbod, pluriformiteit en 'n gebrek aan enige samebindende ideologie tussen mense in die samelewing. Alle sisteemdwang het plotseling weggeval: Teologiese en ideologiese sisteme as ontologiese strukture het verkrummel. "... de kerkelijke instituten en het christendom-als-sluitend-systeem zijn op de schroothoop van de geschiedenis terecht gekomen." Voorts is die "grote verhaal" van "kapitalisme als bevrijding uit armoede" reeds aan die verdwyn. Mense is eintlik in verset teen enige oorkoepelende ideologie of 'n allesomvattende metafisiese begrip. "Niet alleen de grote verhalen zijn voorbij, ook de hemel is ondergegaan in de verwarrende pluriformiteit van de aarde." In die *moderne samelewing* het die tradisionele dogmatiese sisteme "teksten maar al te vaak voortijdig geannexeerd en tegenstemmen het zwijgen opgelegd." Meer nog as die voorafgaande kenmerke van die post-moderne *konteks*, is die vraag: "Wie ben ik?" - dit gaan in dié *konteks* nie meer om



subjektiwisme waar 'n outonome “ek” besluite neem nie, want die “ek” het 'n medespeler in die konteks geword (Jodock 1989:76).

Die enigste paradigma wat tot dusver werklike impak op die post-moderne bewussyn gehad het, was dié van *bevrydingsteologie* (Eksodus-model): *Christus bevry die mens uit die greep van onderdrukking*. Die resultaat hiervan: Preke wat handel oor die politieke situasie waaraan elkeen iets moet en kan doen - maar mense met hulle persoonlike vrae en angs kom nie ter sprake nie. Wat die Christelike kerk betref, het al die voorafgaande beredenering betrekking, maar toevoegend hiertoe, staan dit voor die enorme uitdagings wat meegebring word deur die geweldige sosio-maatskaplike en politieke-ekonomiese veranderinge in die land wat heroriëntering van die kerk gaan vra. In die lig van hierdie veranderinge en verskuiwinge op die kerklike werf is dit insiggewend om na Gous (1993:183), wat Morgan (177:365) aanhaal, te luister: “Every religion has come into existence at a point of crisis in the meaning of a community, and remains in existence as long as it continues to make possible the positive confrontation of succeeding crisis.” Dít sal ook vir die veranderende omstandighede in Suid-Afrika geld.

Die Christene bevind hulle al hoe meer in 'n multireligieuse konteks omdat, waar die verskillende godsdienste in die apartheidsera (deur wetgewing) apart van mekaar “gewoon” het, hulle nou in 'n toenemende mate in dieselfde woonbuurt aangetref word. Hierdie toenemende diverse godsdienssamestelling onder die land se inwoners, bring mee dat Christene duidelik standpunt moet inneem teenoor ander godsdienste.

Daar is veral drie godsdienste in Suid-Afrika teenoor wie die Christene 'n groot getuienisverantwoordelikheid dra en dit is die *Tradisionele godsdienste van Afrika*, die *Judaïsme* en *Islam*. Met betrekking tot die *Tradisionele godsdienste van Afrika* sal die Christene aan die volgende aspekte aandag moet gee (Parrinder 1969:25-77; Oosthuizen 1977:264-274, 280-283; Crafford 1996:22-26): Eerstens, die verandering van 'n godsbegrip vanaf *monisme* (die

skepping is nie iets wat geskape is nie, maar leef op 'n organiese wyse - alles het een oorsprong en keer ook weer uiteindelik daarna terug) na *teïsme* (God het die skepping geskape uit niks en hou dit deur sy genade in stand - die skepping is stoflik en aan die mens se opsig en verantwoordelikheid onderworpe). Vervolgens moet daar aandag gegee word aan die verandering vanaf 'n geslote, sakrale kosmos na 'n oop gedesakraliseerde kosmos. God moet as 'n persoonlike God gesien word en die mens as God se gevolmagtigde om oor die skepping te regeer. Die mens moet bevry word van die idee dat 'n gees- en kragbelaaide natuur oor hom heers.

Die geloof in 'n mitologiese oorsprong van alles moet verander na 'n historiese perspektief op die skepping. Die mens moet beseft dat hy in die tyd saam met God op weg is na 'n sinvolle toekoms. Die ontwikkeling van 'n morele verantwoordelikheid teenoor God, die medemens en die natuur moet bevorder word. Die mens moet leer en verstaan dat die kwaad sy oorsprong in die hart van die mens het ('n sondebeseft). Ten opsigte van al vier hierdie aspekte sal 'n teosentriese benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament 'n waardevolle bydrae kan lewer.

Die dialoog tussen Christene en *Judaïsme* het, wat die ondersoek betref, veral te make met twee baie belangrike aspekte: Eerstens, sowel Judaïsme as Christene aanvaar die Ou Testament as die Woord van God, maar hoe gemaak met die Nuwe Testament vir die Jode? Daar sal vir die Judaïs verduidelik moet word waarom die Ou Testament alleen nie algenoegsaam is vir sy redding nie. Die eenheid, en in besonder die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, sal hermeneuties-teologies vir hulle begrond en aan hulle verduidelik moet word. Tweedens sal die drie-eenheid van God waarin die Christene glo, en wat vir die Judaïs (en vir die Moslems) onbegryplik en onaanvaarbaar is, verduidelik moet word. Hulle vra, hoe kan die Christene van Deut 6:4 se één God prakties "drie" Gode maak? (Meiring 1996:127-128; Scullion 1992:1042). Enige interpretasiemodel vir die



verhouding Ou Testame die Ou Testament devalueer tot 'n voorlopige Boek, of wat die Ou Testament in die lig van die sogenaamde verrykende perspektief van die Christusgebeure wil lees, sal nie vordering maak in die dialoog met Judaïsme nie.

Die dialoog tussen Christene en *Moslems* sluit aan by aspekte van die dialoog tussen Christene en Judaïsme. Die Moslems se geloofsbelydenis lees so: "Daar is geen god behalwe God nie, en Mohammed is die boodskapper van God." Die Koran is die *ipsissima verba* van God - hulle gaan dus uit van 'n meganiese inspirasieteorie. Naudé (1996:192) stel die volgende vir 'n dialoog met die Moslems voor: Ontmoet jou medemens in sy nood, eerder as om in dogmatiese wyskede betrokke te raak. Christene sal moet leer om gesprek te voer vanuit die boodskap van die Bybel en nie vanuit latere dogmatiese interpretasies van die kerk nie. Vir Christene is dit nodig om te beseef dat die Bybel (nie soos die Koran vir die Moslems) nie die letterlike eie woorde van God is nie, maar 'n veelvormige getuienis van die openbaring van God - eers dan sal daar met die dialoog begin kan word.

Wat dus die aktualiteit van die ondersoek betref, is daar genoeg rede om te soek na 'n geskikte hermeneuties-prakties-teologiese model vir die praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie, naamlik *mens en religie, kerk en geloof en godsdiens en samelewing* (Heitink 1993:93).

# AFDELING A : HERMENEUTIES

## HOOFSTUK 2

### 2. 'n HERMENEUTIESE PERSPEKTIEF

#### 2.1 WIE DOEN WAT: WAAROM/WAAROOR?

'n Hermeneutiese perspektief op die handeling in die kommunikatiewe situasie verbind die "wie doen wat" met die *waarom/waaroor*-vraag van die interpretasiemodel vir die prakties-teologiese handeling. "Zo worden de intentie en motivatie, die aan een handeling ten grondslag liggen, zichtbaar" (Heitink 1993:174). Om 'n handeling te *begryp*, moet daar deeglik verstaan word *waarom/waaroor* mense beweeg word om op 'n bepaalde wyse gestalte aan hulle handeling te gee. Met betrekking tot hierdie ondersoek moet daar tot verstaan gekom word *waarom/waaroor* die Nuwe-Testamentiese skrywers beweeg was om die Ou Testament op 'n spesifieke wyse te interpreteer en 'n Christologiese gestalte daaraan te gee. Heitink (1993:192) noem dit "... *patrone van interpretasie*, die vanuit die huidige situasie als zingevingskader funksioneer en toegang gee tot een praxis van geloven en handelen." Met betrekking tot 'n hermeneutiese perspektief op die handeling van die Nuwe-Testamentiese skrywers sal daar aangetoon kan word dat die Christelike tradisie waarin hulle gestaan het en die kontemporêre lewenservaring op mekaar ingespeel het. Ook vir hulle was sulke *interpretasie-patrone* "... onmisbaar om de situasie van nu te kunnen interpreteren in het licht van de Schrift en zo de afstand tussen de tekst en hoorder te overbruggen" (Heitink 1993:194).

### 2.1.1 Die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament

Hermeneutiek kan gedefinieer word as die teorie van wetenskaplike verstaan, maar so gesien “word net die Bybelteks (gedeeltelik) en die metode van uitleg belig (en dan sonder om terug te vra na die wysgerige en wêreldbeskoulike basis daarvan, dit wil sê die aard, voorwaardes en funksie van die interpretasieproses). In omvattende sin dui die term op die verstaan van die historiese konteks van die Bybelteks (die wêreld agter die teks), die sosiaal-kulturele en godsdienstige konteks van die Bybelteks (die wêreld rondom die Bybelteks), die inter-, intra- en ekstekstuele konteks van die Bybelteks, die verskillende metodes om die teks te verklaar, die uitlegger van die teks (sy godsdienstige, sosiaal-kulturele, politieke en ekonomiese opvatting), en die wêreld voor die teks (die hoorder en sy leefwêreld)” (Vos 1996b:2-3).

Van der Ven (1993:46) stel dit ook duidelik dat *hermeneutiek* gesien moet word as ‘n proses wat aspekte en faktore insluit soos spreker en outeur, luisteraar en leser, die pragmatiek van die teks, die koderingsstelsel van die teks, sowel as die kommunikasiesituasie van die outeur en luisteraar: “Hermeneutic work therefore implies the decoding of the historical meaning of the text in question, from the text in its context.”

Hermeneutiek het gevolglik te doen met die aktiwiteit van vertolking en interpretasie tydens ‘n kommunikasieproses. “... al onze uitingen, ons weten en onze wetenskap zijn ‘interpretatie van werkelijkheid in taal’. Interpretaties zijn mogelijk, omdat wij op een ... menselijke wijze in de werkelijkheid zijn gegrond en met de werkelijkheid een diepe band hebben” (Dingemans 1991:82). Die leser of ontvanger van ‘n boodskap moet ‘n bewuste verstaanpoging aanwend om die vreemdheid en verduistering van die boodskap op te klaar. Slaag die leser nie daarin nie, word interpretasie vir hom/haar ‘n probleem: Die hermeneutiese probleem betreffende hoe om dit wat gegee word, op ‘n gekontroleerde en kontroleerbare wyse te verstaan (Vos 1996b:3; Smit 1987:19). “Under the older view, hermeneutics was

concerned with the formulation of “rules” to insure that a particular understanding of a text was an accurate one” (Thiselton 1980:16). Bybelse hermeneutiek het spesifiek te doen met die vraag oor hoe die Bybel behoort verstaan te word. Verstaan van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament is dus by uitstek ‘n Bybelse hermeneutiese probleem. “Indeed, it would be no exaggeration to understand the hermeneutical problem of the Old Testament as *the* problem of Christian theology, and not just as one problem among others.” (Gunneweg 1978:2).

Longenecker (1987:22) verduidelik die probleem só: “In fact, one’s understanding of relations between the testaments - whether articulated or not; assumed or consciously explicated - determines in large measure what kind of Christian theology one espouses, what kind of Christian gospel one proclaims, and what kind of Christian lifestyle one practices.” Tog bestaan hierdie probleem net vir Christene, aangesien die een deel van hulle kanon van Joodse afkoms is. “The problem of the hermeneutic circle is not new. It is already found in the origins of Christianity, for the first Christians read and understood the writings of Judaism in a new way that was shaped by their understanding of the life and death of Jesus” (Van der Ven 1993:47). Daarom is die vraag wat ons moet beantwoord die volgende: Hoe moet Christene in die gereformeerde tradisie die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament verstaan sodat nie een van die twee Testamente daardeur gedevalueer word nie?

Greidanus (1988:119) is ‘n eietydse voorbeeld van ‘n homileet wat nie die Bybelse hermeneutiese probleem kan oorbrug nie. In sy werk, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, probeer hy die probleem oplos maar eindig uiteindelik tog maar weer met ‘n Christosentriese lees van die Ou Testament: “The New Testament teaches throughout that Jesus Christ is the fulfilment of Old Testament history, promises, and prophecies ... it means that we must now move beyond strictly historical interpretation and interpret the Old

Testament in the light of its fulfilment in the New Testament.” Greidanus se probleem is daarin geleë dat hy steeds die gebruik van en aanhalings uit die Ou Testament deur die Nuwe-Testamentiese skrywers as eksegetiese model vir die interpretasie van die Ou Testament toepas.

### **2.1.2 Die Ou Testament as Bybel van die vroeë Christene**

Die Bybel as “twee-boeke-in-een” het nie eensklaps uit die hemel geval nie, maar is die resultaat van ‘n eeu-lange historiese ontwikkeling. Die eerste Christene moes hulleself in ‘n konteks van Judaïsme, waar die Ou Testament as die Heilige Geskrifte aanvaar was, definieer. Die eerste Christene het dus grootliks die Nuwe Testament geskep deur hulle spesifieke interpretasie van die “Ou Testament” vanuit die Jesusgebeure. “This Jesuological or Christological interpretation then resulted in the production of new texts, which created for the Christians - not for the Jews - the hermeneutic problem of the first and second testaments” (Van der Ven 1993:47).

Wanneer hier van “Ou Testament” gepraat word, moet daarop gelet word dat dit op hierdie stadium ‘n vae omskrywing uitdruk, aangesien die Ou Testament soos ons dit ken eers waarskynlik teen die jaar 100 n.C. finaal in die Judaïsme as kanonies aanvaar is (Gunneweg 1978:8; Reventlow 1986:133). Wat nog meer is, is dat die “Ou Testament” waarvan ons op hierdie stadium praat, in twee skriftelike tradisies in omloop was: Die een was die *Hebreeuse tradisie* wat verdeel was in die Wet, die Profete en die Geskrifte en was hoofsaaklik deur *Palestynse Jode* gebruik (Reventlow 1986:134); die ander een was die *Griekse tradisie* wat ‘n vertaling was van Hebreeuse dokumente, wat ‘n baie ouer *Vorlage* in die Hebreeuse tradisie verteenwoordig het, tesame met die sogenaamde Apokriewe boeke. Hierdie vertaling staan algemeen bekend as die Septuagint en was grotendeels in omloop onder die *diaspora-Jode* (Preuss 1984:11-22). Omdat die Christendom ‘n ontwikkeling vanuit die Judaïsme was

en die groei van die kerk hoofsaaklik buite die grense van Palestina plaasgevind het, was die Septuagint gevolglik die Bybel van die vroeë kerk (Ellis 1988:653-690; 1991:12; Septuagint 1991: i-iv).

### **2.1.3 'n Hermeneutiese sleutel tot die Ou Testament vir die vroeë Christene**

Wat egter van gróót belang is, is om daarop te let dat die vroeë Christene se hermeneutiek van die Ou Testament (Septuagint) radikaal van hulle "Ou Testament-genote" verskil het. "The early church in fact proclaimed the Christ event as a fulfilment of Old Testament expectations simply by bestowing on Jesus the honorific titles of Israelite and Jewish religion ... and by transferring to him the divine predicate 'Kyrios'" (Gunneweg 1978:25). Die eerste Christene het Jesus se terugkoms binne hulle eie tydvak verwag (Mark 13:10; 1 Kor 7:29; 1 Tess 4:15) en daarom nie so baie waarde aan die Ou Testament geheg as die Jode nie. Die rede daarvoor - elke leser interpreteer 'n teks in relasie tot sy eie eksistensie: "The reader and the listener seek the meaning of the text for their own personal and social life (Christologiese apriori, my verduideliking - WGT) ... one seeks to better understand one's own existence in the mirror of the texts. Hermeneutics creates the relationship between text and existence" (Van der Ven 1993:47).

Die eerste Christene se Skrifbeskouing is bepaal deur hulle geloof in Jesus as die langverwagte Messias en gevolglik het hulle die Ou Testament grootliks gelees as 'n *profesie* wat met die koms van Jesus in vervulling gegaan het (Gunneweg 1978:26; Steyn 1997:146-153). Die wyse waarop die Ou Testament as *profesieë* gelees was, was deur dit *Christologies* te interpreteer: Alle uitleg was gedoen met die oog op 'n vooruitwysing na Jesus. "If the New Testament writers approached the Old Testament in the light of a preunderstanding that was theologically informed (for example, by



Christology), does this not mean that in order to be true to the tradition of the New Testament itself the interpreter will consciously approach the text from a particular theological angle?" (Thiselton 1980:23).

Die hele Ou Testament het vir die eerste Christene God se plan in die geskiedenis geword wat nou in Jesus 'n werklikheid geword het: Christosentries - "Jesus' news of the coming of the kingdom of God was a new interpretation of the old Jewish texts. Jesus was considered the last eschatological prophet, who taught how the Jewish writing must be interpreted" (Van der Ven 1993:47; vgl. ook Von Rad 1965:328). Spoedig het die Nuwe-Testamentiese skrywers eksegetiese metodes (tipologie, allegorie, belofte-vervulling) aan hulle eie tyd ontleen om sodoende skriftelike neerslag te verleen aan hulle eie identiteit wat in Jesus as persoon gesetel was, sowel as aan hulle profeties-eskatologiese interpretasie van die Ou Testament (Preuss 1984:62, 69, 85, 112; Gunneweg 1978:25-35).

Wat egter nie uit die oog verloor moet word nie, is dat die Christologiese interpretasie (aan die hand van eitydse eksegetiese metodes) van sekere dele van die Ou Testament deur die eerste Christene 'n onherroeplike hermeneuties-teologiese greep op die Ou Testament uitoefen. Die herinterpretasie van groot dele van die Ou Testament in die lig van die Jesusgebeure kan nie as teks (Nuwe Testament) weer ongedaan gemaak word nie, ongeag of die eksegetiese metodes waarmee dit gedoen was, steeds legitiem is al dan nie.

Van Zyl (1986:64) stel dit so: "... die 'paradystoestand' van 'n Christologiese gesuiwerde Ou Testament is vir altyd verlore. Die vraag vir die Christeneksegeet is dus nie of hy die Ou Testament Christologies mag benader nie - hierdie keuse is reeds vir hom gemaak, maar alleen *hoe* hy dit sal doen." Ten einde hierdie *hoe* (die Ou Testament Christologies te benader) uit te werk, sluit Van Zyl (1986:65) by Hanson (1983:189vv) aan en som dit dan so op: Die Nuwe Testament-skrywers "het daardie areas in die Ou

Testament aangestip wat die mees relevante vir die Christendom is, naamlik die profete, psalms en sekere dele van die wysheidsliteratuur. Hulle het daardie simbole en beelde uit die Ou Testament gekies wat geblyk het die mees effektiewe te wees in die verstaan en aanbieding van die Christelike evangelie: Die lam, die Woord van God, die seun van God, die tweede Adam, die draak, die bruidegom, die hoëpriester, die leeu van Juda, die bruid van Christus.” Hierdie *hoe* plaas dan volgens Van Zyl die Ou Testament binne ‘n groter heilshistoriese raamwerk. Wat hierdie ondersoek betref stem dit saam met Van Zyl (1986:64) as hy sê hierdie keuses kom op ‘n “tonnelvisie” van die Ou Testament neer, want wat dan nou van dié Ou-Testamentiese gedeeltes (die areas, simbole en beelde) wat nie as sogenaamd relevant vir die Christendom aangestip kan word nie?

Om uiteindelik gestalte te gee aan die *hoe*, sonder om die Nuwe-Testamentiese gebruik van die Ou Testament as norm vir hedendaagse eksegetiese te laat geld, neem Van Zyl (1986:72) ook ‘n Christologiese benadering tot die teks van die Ou Testament in, maar noem dit dan ‘n geloofstandpunt (‘n standpunt wat nie rationeel bewys kan word nie). Van Zyl is eerlik as hy erken: “Met hierdie geloofstandpunt neem ons dus die basiese uitgangspunt en oogmerk van die Nuwe-Testamentiese outeurs oor: Ons glo dat Jesus Christus die vervulling van God se diepste intensie met die ou volk Israel is, en ons beoog om die sinvolheid hiervan met ons metodes vanuit die Ou Testament waar te maak.” Die ondersoek deel egter nie in hierdie hermeneutiese greep van Van Zyl op die teks van die Ou Testament nie.

Jesus se totale lewe (vanaf ‘n geslagsregister uit die Ou Testament tot by sy hemelvaart) moes uit die Ou Testament gesanksioneer word, sodat die kerk homself kon onderskei van die Jodedom wat hulself afgegrens het van die Christene wat as bedreigend tot die tradisies van die Judaïsme beskou is (Reventlow 1986:133). Van Zyl (1996:66) is reg as hy sê: “Dit hang saam met hulle apologetiese motief: Christus moet ‘ten alle koste’ vanuit die Ou

Testament bewys word. Hulle het dus basies nie 'n eksegetiese belangstelling in die Ou Testament gehad nie, maar 'n apologetiese.” Die rede vir die afgrensing van die Ou Testament deur die Jode was daarin geleë dat Jesus nou die hermeneutiese sleutel tot die interpretasie van die Ou Testament vir die Christene geword het (Van der Ven 1993:47).

Die feit dat die toepassing van die Jode en die Christene se onderskeie hermeneutiese invalshoeke op die Ou Testament vir elk 'n totaal verskillende homiletiese inhoud oplewer, is 'n onomwonde bewys daarvan dat 'n hermeneutiese *apriori* uiteindelik die interpretasie van die teks bepaal: Vir die Jode was hulle *apriori* die *wet van Moses*, terwyl die Christene *Jesus* as *apriori* gehad het (Preuss 1984:140vv). Die resultate van beide groepe se eksegese was dus grotendeels bepaal deur hulle historiese gesitueerdheid, eerder dan deur die teks self. Dit is dus baie duidelik dat die eerste Christene se hermeneutiese sleutel tot die Ou Testament nie sonder meer as model vir die twintigste-eeuse kerk se Skrifinterpretasie gebruik kan word nie. Barr (1966:140) verduidelik ook dat Christus as Persoon nie die hermeneutiese sleutel tot die Ou Testament is nie, maar dat die Ou Testament gesien moet word as 'n boek wat die kerk besit, “... to ask in what way the guidance it affords help us to understand and discern and obey the Christ more truly.”

“Ons moet dus die Nuwe Testament-skrywers se Christologiese interpretasie van die Ou Testament beoordeel presies vir wat dit werd is, naamlik aan die een kant 'n heilshistoriese deurbraak, maar aan die ander kant onderworpe aan die spesifieke oogmerk vir daardie tyd en daarom eensydig en onvolledig” (Van Zyl 1986:67).

## **2.2 DIE GEBRUIKLIKE HOMILETIESE MODELLE VIR DIE VERHOUDING OU TESTAMENT/NUWE TESTAMENT**

In hierdie afdeling wil die ondersoek na die hermeneuties-teologiese modelle wat voortgaande aangewend word ten einde die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament op te los, maar die Ou Testament devalueer, verwys. Die ondersoek wil voortdurend daarteen waak om in 'n literatuur-ondersoek soos die van Baker (1991), *Two Testaments, One Bible* te verval. Daarin het hy reeds byna alle relevante modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament krities-analities bespreek en by elke model 'n uitgebreide bibliografie toegevoeg.

Die kritiek wat die ondersoek op gebruikelike modelle lewer, word ter verheldering van die ondersoek se probleemstelling gedoen. Vir 'n diepgaande insig in die historiese ontwikkeling en die verskeidenheid van modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament kan onder andere Gunneweg (1978), Preuss (1984:62-139), Reventlow (1985; 1986), Zeffass/Poensgen (1990:9-26), Dingemans (1991:84-101) en Zenger (1991) bestudeer word.

Alhoewel daar in hierdie hoofstuk na eksegetiese metodes verwys word, sal daar nie 'n krities-analitiese ondersoek na verskillende metodes se vermoë om die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament op te klaar, onderneem word nie - dit val buite die skopus van hierdie ondersoek. Dit is slegs die *diakroniese metode* wat geëvalueer gaan word (afd 2.2.5) omrede dit baie pertinent aanspraak maak op die sogenaamde 'oorspronklike betekenis' van die teks van die Ou Testament (Steck 1995:2).

### 2.2.1 Christologiese interpretasies van die Ou Testament

Verskeie Christologiese modelle maak hulle skuldig aan devaluasie van die Ou Testament in 'n poging om die boodskap daarvan vir Christene relevant te maak. Voorbeelde hiervan sou wees die gesogte allegorie, tipologie en belofte-vervullingskema (Dingemans 1991:98). Die ironie van die saak is juis daarin geleë dat hierdie modelle in hulle poging om die Ou Testament relevant te maak, juis tot gevolg het dat die Ou Testament nie tot sy reg kom nie.

Die oorsprong van hierdie modelle lê by die pogings van die Alexandrynse Vaders wat die Ou Testament wou red van Marcionisme: “Building on the deep desire of early Christians to keep the Jewish Scriptures for the Church (*a la* Irenaeus and Tertullian) - which meant, in turn, minimizing the negative and maximizing the positive features of Paul’s attitude toward the Mosaic law - the Alexandrian Fathers developed a distinctive approach to matters having to do with the relation of the testaments, particularly Clement of Alexandria and Origen” (Longenecker 1987:24).

Dit was veral met betrekking tot die **allegoriese uitleg** dat die kerkvaders 'n prominente rol gespeel het. “Origen (c.185 - c.254), perhaps the greatest biblical scholar of the early church, and Clement of Alexandria (c.150 - c.215) added their voices to the defence of the Old Testament against Marcion, dealing with many of its difficult texts by means of allegorical or spiritual interpretation” (Baker 1991:35). Die basiese uitgangspunt van die allegorie is dat 'n teks uit verskillende betekenislae bestaan en dat die letterlike, uitwendige betekenis eintlik maar net die omhulsel is waaragter die ware betekenis verskuil lê.

Die taak van die eksegeet is dan om deur hierdie omhulsel te breek om by die ware, verborge, mistieke betekenis van die teks uit te kom (Prinsloo 1994:5; 1995:379). “This method is not Israelite or Jewish, ... but Hellenistic in origin”

(Gunneweg 1978:32). Enige homileet wat vandag nog die Ou Testament gebruik deur dit te vergeestelik in die lig van die Nuwe Testament of Christelike gevolgtrekkings daaruit maak, is besig met 'n bedekte vorm van allegorie. Dit is veral die historiese tekste van die Ou Testament wat op hierdie wyse 'diensbaar' gemaak word vir die Christelike prediking. Dit mag egter nie gedoen word nie, want die geskiedenis kan tog nie opgehef word deur dit te vergeestelik nie.

'n Goeie voorbeeld hiervan is die *Goeie Samaritaan* wat deur Greidanus (1988:159) aangehaal word: "The traveler (Adam) journeys from Jerusalem (heaven) to Jericho (the world) and is assaulted by robbers (the devil and his helpers). The priest (the law) and the Levite (the prophets) pass by without aiding the fallen Adam, but the Samaritan (Christ) stops to help him, sets him on his beast (Christ's body) and brings him to an inn (the church), giving the innkeeper two denarii (the Father and the Son), and promising to come back (Christ's second coming)." Die allegoriese interpretasie van die Ou Testament is totaal onderhewig aan 'n subjektiewe en onkontroleerbare lees van die teks. Die *historiese konteks* tesame met die teks as *literatuur*, word totaal geïgnoreer.

**Tipologie** gaan van die voorveronderstelling uit dat die *tipe* eers sy werklike vervulling in die *antitipe* beleef (Evans 1992:862-866). "A type is an institution, historical event or person, ordained by God, which effectively prefigures some truth connected with Christianity" (Reventlow 1986:18). Hiervolgens vind die Ou Testament (die *tipe*) eers sy vervulling in die Nuwe Testament (die *antitipe*) (Poensgen 1990:22; Goppelt 1982). Gevolglik word die Ou Testament gesien as die voorafskaduwing van die Nuwe Testament - totaal gerelativeer en gedevalueer met betrekking tot die boodskap.

Alle tipologie loop uit op gedwonge Christologie: Die verlossingsgebeure van die Ou Testament (bv. Die uittogverhaal) het nie werklike betekenis sonder die antitipe in die Nuwe Testament nie. Preuss (1984:112vv) en Von Rad

(1965:364-369) beskryf ook die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament in terme van tipologie, maar dan op 'n gekwalifiseerde wyse: Die handeling van God in die Ou en Nuwe Testament vind op analoë wyse plaas. Die fout wat Preuss en Von Rad egter albei maak, is dat hulle hierdie tipologie (analogie) slegs op historiese tekste en kontekste in die Ou Testament kan toepas. Ander literatuur in die Ou Testament met byvoorbeeld 'n wysheids- of regspektief kan nie by wyse van *analogie* geïnterpreteer word nie.

'n Voorbeeld van tipologie wat nog dikwels in die prediking gehoor word is die offerlam (die tipe) in Gen 22 wat sy vervulling in die kruisdood van Christus (die antitipe) vind. “Die gevaar met die tipologiese duiding van die offerlam in Gen 22 is dat die *voorsiening* en die *trou* van God in sy historiese handeling met die aartsvaders uit die oog verloor word” (Vos 1996b:112).

'n Derde benadering wat die Ou Testament totaal relativeer, is die **belofte-*vervullingskema*** (Poensgen 1990:21). Hiervolgens gaan die Ou Testament (as belofte) in die Nuwe Testament in *vervulling*. Von Rad (1965:382-384) en Westermann (1991:218-230) is albei voorbeelde wat hierdie interpretasiemodel toepas (Hasel 1989:164). “... the various events which took place within the Old Testament sometimes look away from their own standpoint in time and forward to Jesus Christ, to be subsumed in him as their final fulfilment” (Von Rad 1965:382). “De belofte op de messias door de profeten diende ertoe om te bevestigen, dat het Nieuwe Testament de vervulling ervan verkondigde. Maar zou dat alles zijn, wat de profeten te betekenen hadden voor de komst van Christus, dan zou dat met de centrale opdracht van de profeten, namelijk de aankondiging van het gericht over het volk Israël, niets te maken hebben” (Westermann 1991:223). Albei hierdie Ou-Testamentici kwalifiseer egter dat alles in die Ou Testament nie gereduseer kan word tot belofte en alles in die Nuwe Testament tot vervulling nie (Vos 1996b:110).

'n Voorbeeld van hierdie skema is die uitleg van Gen 3:15 wat as voorlopige beloftes in Christus in vervulling gegaan het. Homiletiese voorbeelde van hierdie teks wat as die eerste profesie oor Christus in die Ou Testament uitgelê is, kom algemeen onder die opskrif *Protoevangelium* voor (Westermann 1984:260; Wenham 1987:79). Hierdie benadering kom waarskynlik die meeste van alle benaderinge onder Christene voor. Die Ou Testament word hierdeur gerelativeer en slegs die Nuwe Testament as die *vervulling* verkry homiletiese waarde.

Verhoef (1989:16-20) is eksponent van 'n eksegeet en homileet wat 'n Christologiese interpretasie van die Ou Testament voorstaan. In sy homiletiese kommentaar oor die boek Haggai in die kommentaarreeks *Skrifuitleg vir Bybelstudente en Gemeente* sê hy die volgende onder die opskrif, *Die inhoud van die boodskap*:

*Haggai 2:6-8 vertel ons wat God van plan was om in belang van sy tempel te doen, en ook daaruit blyk sy almag en soewereine beskikking oor almal en alle dinge: Hy sal die natuur laat bewe en die nasies laat wakker skrik; Hy sal sorg dat die skatte van die nasies tot die beskikking van die tempelbouers gestel word; Hy sal die tempel met groter roem beklee as selfs dié van Salomo, want Hy beskik oor al die silwer en al die goud ... In belang van Serubbabel, sy uitverkore seëlring, sal Hy die heelal laat bewe, trone van konings omvergooi, die mag van die koninkryke van die nasies vernietig, ... om sodoende die ruimte te skep vir die voorspoedige heerskappy van sy seëlring, uiteindelik van sy Seëlring by uitnemendheid, Jesus Christus, aan wie Hy alle mag sou gee (Mt 28:18; Flp 2:5-11) ... Die beloftes rondom die herbou van die tempel is in fases vervul, ook in aansluiting by die oorgang van die Ou-Testamentiese openbaringsgeskiedenis na die nuwe bedeling ... Die terme van die belofte sal eers by die wederkoms ten volle vervul word, wanneer ons 'n "onwankelbare koninkryk" sal ontvang (Heb 12:26-28). Daarheen sal die konings van die aarde hulle skatte bring (Op 21:24,26). Dit is waar dat die tempel as sodanig*



*uit die nuwe Godstad sal verdwyn (Op 21:22), maar die kern van die belofte sal vervul word in die nuwe Jerusalem, waar die woonplek van God by die mense sal wees (Op 21:3) ... Die tweede gesigspunt is dat die belofte van die toekomstige rol van Serubbabel saamhang met die Bybelse perspektief op die koms van die groot uitverkore Seun van God, aan wie die heerskappy oor al die nasies en die hele aarde gegee sal word (Pss 2, 110; Mt 28:18; Flp 2:9-11; Heb 1). Selfs toe Serubbabel van die toneel verdwyn het, het hierdie verwagting nie verdwyn nie. Serubbabel was 'n belangrike profetiese baken op pad na die **sentrale** en **finale** vervulling van die belofte in Christus ... In Christus het al hierdie en dergelike voorstellings vir God se uitverkore volk volle werklikheid geword: Hy is Immanuel, God-by-ons (Jes 7:14-16; 8:8; Mt 1:23); Hy is die "Vredevors" (Jes 9:5), en sy Gees is op pinkster uitgestort om altyd in en by ons te wees.*

Ten opsigte van modelle wat die Ou Testament devalueer kan die volgende samevattend gesê word: "Preken die dergelyke hermeneutiese sleutels hanteren, ontkomen er in de praktijk van de prediking niet aan om een dubbel subject aan te nemen: de HEER - in het eerste deel van de preek (*Ou-Testamentiese deel* - my verduideliking, WGT) - en Christus - in het afsluitende en belangrikste deel van de preek (*Nuwe-Testamentiese deel* - my verduideliking, WGT)" (Bos 1998a:3). Dit is tog 'n bedenklike wyse van formulering van die verkondigingsinhoud as daar aan elke Ou-Testamentiese teks gevra word: Wat sê dit oor die Christusgebeure? Bright (1977:92) is reg as hy sê: "The Old Testament cannot be appealed to as authoritative in the church, or proclaimed with authority, unless its plain meaning is adhered to, and adhered to plainly. Once the plain meaning has been abandoned, control over interpretation is gone and Scripture may mean anything the spirit (and who shall say it be the Holy Spirit or the preacher's) may see in it. The sky is the limit!"

## 2.2.2 Die Nuwe Testament as eksegetiese model

Volgens hierdie benadering word die Nuwe Testament gebruik om betekenis aan die Ou Testament te gee (Dingemans 1991:100). Die legitimering van die Nuwe Testament as eksegetiese model berus op die verskynsel dat die Nuwe-Testamentiese skrywers op kontinuïteit met *Moses en die profete* aanspraak gemaak het. "These sayings ... illustrate the deep conviction that there was an indisputable connection between Christianity and the Old Testament" (Guthrie 1970:22). Hierdie interpretasie van die Ou Testament deur die Nuwe-Testamentiese skrywers is in 'n soortgelyke ondersoek deur Thirion (1996:90-105, 128-130) bespreek. Uit daardie ondersoek het dit duidelik geblyk dat só 'n benadering nie sonder meer gebruik kan word om vandag tekste in die Ou Testament te eksegetiseer nie. 'n Voorbeeld van so 'n eksegetiese model in die Nuwe Testament is: *Toe sê Hy vir hulle: "Wat 'n gebrek aan begrip en wat 'n traagheid van gees! Glo julle dan nie al die dinge wat die profete gesê het nie? Moes die Christus nie hierdie dinge ly om in sy heerlijkheid in te gaan nie?" Daarna het Hy by Moses en al die profete begin en al die Skrifuitsprake wat op hom betrekking het, vir hulle uitgelê* (Lukas 24:25-27).

Hierdie ondersoek wil enkele aspekte ten opsigte van hierdie aangeleentheid beklemtoon. Hierdie gebruik van die Ou Testament kom geforseerd voor: Vergelyk byvoorbeeld die kontekste van Matteus 2:14-15 met die van Hosea 11:1, tesame met die uitspraak: "Uit Egipte het Ek my Seun geroep." Dit is duidelik dat die eksegeses van die Ou Testament op hierdie wyse die boodskap en konteks van Hosea totaal ignoreer en ophef (Prinsloo 1986:378-385; Vosloo 1992:244-251). Nog só 'n voorbeeld van geforseerdheid uit die Ou Testament is die berig oor die kindermoord deur Herodus (Matteus 2:17-18): "Toe is die woord vervul wat die Here deur die profeet Jeremia gesê het: '... Ragel treur oor haar kinders ... omdat hulle nie meer daar is nie'" (Prinsloo 1994:10; 1995:385).

Vir die eerste Christene was die Ou Testament egter die enigste getuienisbron om Jesus mee te legitimeer. “It should be remembered that for the earliest Christians who inherited the Old Testament from Judaism and revered it as their sole Scriptures, its witness was unquestionably authoritative, and in such *testamonia* logical connection was not always looked for” (Guthrie 1970:22). Hierdie eksegeese berus nie op enige wetenskaplike uitleg nie, maar op ‘n beslissing wat in die geloof geneem is (Versteeg 1977:21). ‘n Goeie voorbeeld hiervan is die aanhaling in Matteus 2:23: “Hy sal Nasarener genoem word.” Dit is volgens Matteus ‘n profesie wat in vervulling gegaan het, maar tog is dit nêrens in die Ou Testament te vinde nie.

Die Nuwe-Testamentiese skrywers het nie ‘n eksegetiese model daar probeer stel waarmee alle eksegeese van alle tye gedoen behoort te word nie. Elkeen van die evangelieskrywers se eksegetiese model van die Ou Testament het in diens van sy ideologiese perspektief gestaan (Van Aarde 1982:60; Thirion 1996:60-65) en kan daarom nie sonder meer as kriterium gebruik word om vandag gegewens in die Ou Testament te kontroleer of te eksegetiseer nie (Ellis 1988:692). Indien dit wel toegelaat sou word, ontstaan die volgende vrae: As gedeeltes van die Ou Testament wat oorspronklik nie as profesieë bedoel was nie (byvoorbeeld Jesaja 53:4 in Matteus 8:17, vgl. Odendaal 1982:64-72; Burden & Prinsloo 1987:104; Koch 1982:140), maar tog só deur die Nuwe-Testamentiese skrywers aangewend is, as eksegetiese modelle moet dien, wat was hulle norm om die betrokke gedeeltes in profesieë te verander? Sal slegs dan dié *nie-profetiese* gedeeltes wat só deur hulle uitgewys is as *profesieë*, die enigste *verborge* profesieë in die Ou Testament wees?

Nog voorbeelde hiervan is: Jeremia 31:15 in Matteus 2:17; Hosea 11:1 in Matteus 2:15; Sagaria 9:9 in Matteus 21:5; Sagaria 11:12 in Matteus 27:9; Psalm 78:2 in Matteus 13:35. Kan latere wetenskaplike eksegetiese metodes nie dalk nog van hierdie tipe profesieë in die Ou Testament ontdek nie, of het,

met respek gesê, die Heilige Gees dit volledig aan die Nuwe-Testamentiese skrywers uitgewys? Indien die antwoord hierop negatief is, wat verhoed dan enige eksegeet om na willekeur nog profesieë te ontdek? Sou die antwoord bevestigend wees, kom daar 'n nuwe probleem na vore: Waarom gebruik die Nuwe-Testamentiese skrywers dan nie die betrokke gedeeltes uit die Ou Testament eenvormig nie? (Gunneweg 1978:21-31). “'n Voorbeeld hiervan is Psalm 2, een van die tekste wat die meeste deur die Nuwe Testament aangehaal word (vergelyk bv. Hand 4:25-26; Hand 13:33b; Hebr 1:5; Hebr 5:5; Openb 2:26-27; Openb 12:5; Openb 19:5). Om bogenoemde stelling te motiveer kan Psalm 2:7b (“Jy is my seun, vandag het ek jou vader geword”) as voorbeeld geneem word. In Handeling 13:33b word die teks met die opstanding van Jesus Christus in verband gebring, terwyl Hebreërs 5:5 dieselfde teks ‘aanhaal’ om die voortreflikheid van Jesus Christus bo die engele aan te toon” (Prinsloo 1994:10; 1995:386) (vergelyk ook Prinsloo 1988:24-48). Al dergelyke gebruike van die Ou Testament kom daarop neer dat daar volgens hierdie model met 'n kanon binne 'n kanon gewerk word.

Dit is veral argumente soos: *Jesus, Paulus en die Evangelieskrywers haal die Ou Testament in die Nuwe Testament aan wat probleme skep vir 'n Bybelse hermeneutiek*. As antwoord hierop kan net gesê word dat elkeen van hulle wat van Ou Testament-*aanhalings* gebruik gemaak het, in eie reg verstaan moet word. Elkeen moet binne sy eie tradisie-historiese raamwerk geplaas en verstaan word. Die *aanhalings* is nie almal op dieselfde hermeneutiese vlak geleë nie. Ter ondersteuning van hierdie argument sluit die ondersoek by die volgende uitsprake aan: “Die eerste Christene het vanuit hul Christusbepaaldheid *terug*-gekyk op die Ou Testament en verbande gelê tussen hulle eie situasie en dié van die Ou Testament. Dit het hulle gedoen vanuit die oortuiging dat wat met hulle gebeur het, 'n bepaalde *voorspel* in die Ou Testament gehad het. Die Ou Testament is dus vanuit hulle bepaalde historiese situasie geïnterpreteer” (Van der Watt 1989:63).

Combrink (1980:85) verduidelik die *aanhalings* deur Matteus só: “Die gesag van die aangehaalde werk kan ter ondersteuning van sy eie standpunt dien, óf hy vind die formulering van die sitaat meer sprekend as sy eie, óf hy wil deur die sitate ‘n hele aantal assosiasies wat met die sitate of hul breëre verband saamhang, voor die gees roep. Vir effektiewe kommunikasie is dit egter noodsaaklik dat die skrywers en die lesers ‘n gemeenskaplike agtergrond en verwysingsraamwerk moet hê, anders sal die assosiasies met die breëre konteks, asook allerlei subtiele toespelinge op die Ou Testament nie tot die leser deurdring nie.”

Paulus is seker die skrywer wat met die grootste omsigtigheid aangehaal moet word vir getuie as dit by *aanhalings* van die Ou Testament kom - veral met betrekking tot sy tipologie en allegorie. ‘n Baie waardevolle bydrae in die verband is dié van Ellis (1991). Paulus is uniek in sy gebruik van die Ou Testament en moet derhalwe in eie reg verstaan word: “The Pauline use of the Old Testament appears in three distinct forms: quotations proper, intentional and casual allusion, and dialectic and theological themes. The task of defining *quotation* in the Pauline literature is rather difficult, and the decision in the end is somewhat arbitrary. The apostle probably did not have our concept of quotation marks; he certainly did not give to it the sanctity which characterises our literary usage.” Op ‘n ander plek in sy boek druk Ellis (1991:148) hom so uit ten opsigte van Paulus se gebruik van die Ou Testament. “The problem posed by Pauline quotations lies in the variations of the Pauline text and the application given the passage by the apostle. The essential problem appears to be more one of interpretation than of a purely textual nature.”

Markus maak weer om ‘n ander rede gebruik van Ou Testament-*aanhalings*. Elke skrywer van ‘n Nuwe Testament-tekst het sy eie gebruik van die Ou Testament nagevolg. Vorster (1981:69) verduidelik Markus se gebruik van die Ou Testament so: “Rather than making use of a hermeneutical framework of

promise and fulfilment of the Old Testament in the New, Mark uses Old Testament quotations and allusions in the same way as he does with narrative commentary to substantiate a particular train of thought: he uses the Old Testament material to tell his story of the life and work of Jesus.”

Die gevaar is dat, indien hierdie *aanhalings* nie korrek verstaan word nie, die Ou Testament gedevalueer word tot slegs ‘n tipe en belofte. Die *aanhalings* sou dan kon bewys dat daar met ‘n belofte-ervullingskema gewerk mag word. Dit is duidelik dat die hermeneuties-teologiese model van die Nuwe-Testamentiese skrywers nie kan dien as basisteorie vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie. Nie een van die skrywers se aanwending van Ou-Testamentiese gegewens in hulle eie tekste het hoegenaamd rekening gehou met die oorspronklike gegewens se literêre, historiese of teologiese kontekste nie. Derhalwe sluit die ondersoek by Vorster (1981:71) aan: “The authors of the writings of the New Testament were, as far as the use of the Old Testament is concerned, children of their time. Judged by modern standards they did not attach importance to historical or literary context.”

Buttrick (1987:279) is ‘n voorbeeld van ‘n homileet wat apriori-gewys die Nuwe Testament as kriterium vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aanwend: “But, likewise, the story line of scripture cannot truly be grasped except as it is read in the light of the awesome disclosure of God-love through the Living Symbol of Jesus Christ.” Pieterse (1988:2-6) stel dit ook min of meer so: “As hermeneutiese sleutel vir die verstaan van die Skrif vir die prediking in ons situasie, kies ek dus Jesus Christus ... indien ‘n mens Jesus Christus in die middelpunt in die prediking plaas, en Hy die hermeneutiese sleutel is vir die verstaan van die Skrif vir die prediking aan die mens in sy konkrete situasie, moet jy jou afgrens van ander hermeneutiese sleutels wat in ons huidige situasie gebruik word ... Die hele Skrif moet dus vir die prediking steeds in sy eenheid geïnterpreteer word - weer eens, vanuit die eindpunt van die besondere openbaring van God in

Jesus Christus ... As ons weer eens terugkeer na die Ou Testament vanuit die perspektief van die Nuwe Testamentiese verkondiging van Jesus Christus, merk ons dat Jesus sélf sê dat die Ou Testamentiese verkondiging op Hom betrekking het.”

### **2.2.3 Die Ou Testament - die wet, teenoor die Nuwe Testament - die evangelie**

Hierdie homiletiese model met die benadering van die *evangelie* teenoor die *wet* het sy oorsprong in Marcionisme. Longenecker (1986:22) verduidelik dit: “Claiming fidelity to Paul, Marcion laid stress on Paul’s critique of the Mosaic law and concluded (1) that the revelation that came in Jesus is opposed to the teaching of the Jewish Scriptures, (2) that the God of the New Testament is entirely other than the God of Judaism, and (3) that therefore Christians must repudiate everything associated with the Jewish law ...”

In Heyns (1992:291-296) se *Inleiding tot die Dogmatiek aan die hand van die Nederlandse Geloofsbelydenis* lewer hy kommentaar op Artikel 25. Heyns argumenteer soos volg: In die Ou Testament is daar ‘n groot hoeveelheid wette aanwesig wat reeds van vroeg af in drie onderskeibare groepe georden is: Die burgerlike wette wat dui op die reëlings, bepalinge en voorskrifte rakende die staatkundige en maatskaplike lewe van Israel; die seremoniële wette wat die godsdienstige handeling tot verering en aanbidding van Jahwe gereël het en die sedelike wette wat die lewe van die mens en sy verhouding tot sy naaste gereël het. Heyns verduidelik dan verder dat die Fariseërs en die Skrifgeleerdes van hierdie wette ‘n nuwe heilsweg gemaak het: Die mens se prestasie om die wet te gehoorsaam, en nie God se soewereine verkiesende liefde nie, het die basis geword van die verhouding tussen God en mens. Jesus se kritiek op die wet was gerig teen hierdie wanopvatting dat die wet ‘n middelaarsposisie tussen God en mens verkry, want daardeur het

die wet algaande 'n posisie verkry wat alleen aan Hóm, die ware en enigste Middelaar, toegeken is. Heyns vervolg deur te verduidelik dat Jesus wel hierdie wet vervul het: Die wet eis gehoorsaamheid en dit het Jesus gedoen, maar die wet straf ook elkeen wat ongehoorsaam is en dit het Jesus ook ondergaan. Jesus het volgens Heyns aan die *eis* en die *straf* van die wet vervulling gebied. “Die gevolg hiervan is duidelik: die wet eis nie van ons wat dit van Hom geëis het nie, en die wet straf ons nie soos dit Hom gestraf het nie” (Heyns 1992:295). Die probleem met hierdie dogmatiese dwang op die Ou-Testamentiese wette is daarin geleë dat dit aan die einde sê wat die wet nie in die Ou Testament bedoel het om te sê nie.

Heyns (1992:294) verduidelik dat die Fariseërs en Skrifgeleerdes se “ordemaking” van die bedoeling van die wet (vanaf die bewys van die vrug van Gods heilshandeling met sy volk tot 'n voorwaarde vir die ontvangs van die heil) uiteindelik daartoe gelei het dat die wet 'n heel ander funksie begin vervul het as wat God self in die gang van Israel se geskiedenis daaraan toegeken het. Die vraag is nou: Gee Heyns se “dogmatisering” van die wet nie ook weer aan die wet 'n ander funksie, naamlik 'n toesig en dreigende oordeel (*eis* en *straf* om Heyns se woorde te gebruik) as wat God self in die gang van sy openbaring aan die volk Israel daaraan toegeken het nie? Of het die Ou-Testamentiese wet eers met die teologiesing van die Jesusgebeure 'n eis- en straffunksie of bedoeling verkry? 'n Bedoeling wat nie rym met die heilshandeling van God in die Ou Testament nie. Die probleem kan ook andersom geargumenteer word: As die wet dan alreeds in die Ou Testament die eis- en straffunksie gedra het, wat kon die gelowige daar doen om aan die eis te voldoen en die straf vry te spring - of het net diégene in die Ou Testament wat honderd persent gehoorsaam was aan die wet, die straf vrygespring?

Die gereformeerde tradisie is blykbaar tevrede met hierdie soort dogmatiese leerstellinge - maar die feit van die saak is, die *wet* van die Ou Testament



word geteologiseer met 'n Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament. Let op hoe stel Heyns (1992:294) dit: "Met Christus se vervulling van die wet het dit duidelik geword dat die wet eintlik nooit sonder Christus was nie en ook nie bedoel was om sonder Hom te funksioneer nie. Met Christus se gehoorsaamheid aan die eis en onderwerping aan die straf van die wet, het Hy die volle rekening van die wet betaal."

Wat die ondersoek betref, was die Ou-Testamentiese wet nooit deur God aan sy volk gegee as 'n soort balansstaat wat uiteindelik net 'n opgehoopte verlies ("die volle rekening van die wet" - Heyns 1992:294 se woorde) na die nuwe boekjaar (die koms van Christus) kon oordra nie. In baie gevalle is die dialektiese spanning wat daar by homilete tussen *wet* en *evangelie* voorkom, terug herleibaar tot hierdie verstaan van die wet in die Ou Testament. Die oorsprong van hierdie spanning kan onder andere daaraan toegeskryf word dat die eksegetiese metodes van die Nuwe-Testamentiese skrywers as normatief vir die interpretasie van die Ou Testament aanvaar word (hierdie saak is reeds in afd 2.2.2 volledig bespreek). Heyns self het veral gebruik gemaak van die Hebreërbrief: "Sy dood het plaasgevind om mense te verlos van die oortredinge wat onder die eerste verbond begaan is, sodat dié wat geroep is, die beloofde ewige erfenis kan ontvang" (9:15b). "Die wet van Moses is slegs 'n skadubeeld van die weldade wat sou kom, nie 'n werklike beeld daarvan nie. Voortdurend, jaar na jaar, word dieselfde offer gebring, en tog kan die wet dié wat die offers bring, nooit volkome van sonde vry maak nie" (10:1).

Die vroegste tekens van hierdie spanning tussen *wet* en *evangelie* is sekerlik by Luther te vinde. Baker (1991:37) haal uit *Prefaces to the Old Testament in Luthers Works* (1960:333), die volgende aan om die kontras by Luther uit te wys: "The Old Testament is a book of laws, which teaches what men are to do and not to do ... just as the New Testament is gospel or book of grace, and teaches where one is to get the power to fulfil the law. Nevertheless just as

the chief teaching of the New Testament is really the proclamation of grace and peace through the forgiveness of sins in Christ, so the chief teaching of the Old Testament is really the teaching of laws, the showing up of sin, and the demeaning of good.”

Heyns (1982:293) verduidelik die spanning tussen wet en evangelie by Luther, na aanleiding van ‘n bydrae uit *Coram Deo. Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie*, (1956:25): “Die probleem met die wet en met name van die dekaloo, is vir Luther nie die feit dat dit uitdrukking is van Gods heilige wil, en na sy inhoud dus norm is vir ons lewe nie, maar dat die wet die mens tref in sy gebodsvorm. Die wet eis en roep op. ‘Doen dit en jy sal lewe.’ Die wet vra gehoorsaamheid, en die mens kan dit nie gee nie. En daarmee het die botsing tussen God en mens ‘n werklikheid geword. Die mens kan die wet nie ontvlug nie, want daarmee sal hy die heilige God self, ontvlug.” Die kritiek teenoor hierdie verstaan van die wet (dekaloo) is weereens daarin geleë dat die wet juis nie dít is wat hier gesê word nie. Eksodus 20:1 begin tog uitdruklik met die indikatief - die gawe en dan volg die imperatief - die opgawe. Heyns (1982:293) verduidelik Luther se spanning tussen wet en evangelie verder: “Die stem van God in die wet appelleer op hierdie verlore verhouding, maar wat deur die mens self nie herstel kan word nie. En dit is juis hierdie heilige en goeie karakter van die wet mét sy dodende en verskriklike werking, wat die wet vir die sondaar so onverdraaglik maak.”

Dit is nie so dat die Ou-Testamentiese wet gegee is om te appelleer op ‘n verlore sondaar wat nie die verlore verhouding self kan herstel nie. Die totale korpus van Ou-Testamentiese literatuur het aan die volk behoort met wie God reeds in ‘n verbondsverhouding gestaan het (die indikatief). Daarom is die ervaring van hierdie spanning tussen die Ou Testament se *wet* en die Nuwe Testament se *evangelie* so onnodig. Heyns (1982:294) beaam Luther se ervaring met die woorde: “Wet en evangelie wat van één God kom, ... is twee wêrelde en God alleen kan die mens oorplaas van die een na die ander.”

Vos (1996a:74) kom met nuwe perspektiewe op die *wet* na vore, naamlik die *vreugde*-aspek: “ Omdat die wet van die Here sy aard weerkaats, ervaar die mens soveel wins uit die onderhouding daarvan.” Vos (1997a:238) stel dit goed in sy resensie op die boek van Cilliers (1996), *Die uitwissing van God op die kansel*: “In dié verband dink ek aan die vreugde wat die wet bring in Psalm 19 en 119. Die wet verkwik die lewe; dit gee aan ons wysheid; dit maak ons bly; dit verlig ons oë sodat ons insig kan hê in dit wat reg en verkeerd is; dit bring eerbied vir God; dit leer ons dat God se uitsprake regverdig is; dit toets en beoordeel ons lewe in die lig van die wet; dit bewaar ons van die verkeerde pad deur ons daarop te wys en daarteen te waarsku. In die wet leer ons dat die liefde die hoogste goed en moraliteit verteenwoordig. Die klem is nie op die wet wat die heil skenk nie, maar die vreugde in die wet omdat God die heil bewerk het. In die Ou en Nuwe Testament spruit moralisme uit die misbruik van die wet.” Cilliers (1996:9) vra die vraag: “Wat veroorsaak wettiese prediking?” Vir Cilliers lê die hooforsaak in “... ‘n wanbegrip van die verhouding tussen wet en evangelie.” Cilliers (1996:11-12) noem egter ook nog ‘n paar ander oorsake. Hierdie ondersoek is egter die mening toegedaan dat die hooforsaak vir wettiese prediking ten diepste geleë is in ‘n onkunde en wanbegrip van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Christus (en die evangelie) staan nie teenoor die Ou Testament (en die wet) nie, maar is die Woord van God wat vlees geword het (Joh 1:14; Fil 2:5-8) en onder ons kom woon het. Omdat daar ‘n verbondsverhouding tussen God en sy bondgenote bestaan, is daar sprake van gawe én opgawe (beloftes én eise) in beide Testamente. Bos (1998a:6) stel dit duidelik: “Zonder in moralisme te vervallen plaats de christelike prediking de mens in het spanningsveld van het verbond met God ... De prediking nodigt de hoorders telkens uit en roept hen terug naar een leven uit de ‘vrijspraak-uit-genade-alleen’... Wie zichzelf niet hoeft te bewijzen, te bevestigen, te rechtvaardigen met woorden en/of daden, die is vrij om iets te betekenen voor de Ander en voor anderen.”

Von Rad (1965:405) neem ook 'n duidelike standpunt ten opsigte van die verhouding *wet-evangelie* in:

There is no basis in the Old Testament for the well-known idea which early Lutheranism exalted to almost canonical status, that Israel was compelled by God's law to an ever greater zeal for the Law, and that it was the Law and the emotions it evoked which prepared the way for true salvation in Christ. Had the Old Testament writers believed that the Law's function was to expose sin they would necessarily have presented sin as easy to understand in theological terms, or at least would have shown an awareness of it as something that was to be made manifest through divine instruction. Certainly, the Old Testament tells of many judgments which overtook the disobedient nation. But who was their author? Was it the Law? It was God himself acting on Israel, and not a legal system of salvation which worked out according to a prearranged plan. In particular, it was God himself who always remained Lord even over Israel's sin, and whose judgments even the pre-exilic prophets - and their successors even more clearly than they - represented as being at the same time evidence of his faithfulness to his chosen people.

Israel was dus deur God uitverkies nog voor die "wet" aan hulle gegee was. Dit is duidelik dat menslike gehoorsaamheid reeds in die Ou Testament nie 'n voorwaarde vir redding was nie, maar 'n dankbaarheidsreël. Die profete se oproep op die volk het juis gehandel oor hulle mislukking om te antwoord op Jahwe se heilsdade - tesame hiermee verkondig die profete dat daar 'n nuwe heilsinisiatief van Jahwe op hande is en waardeur Israel se mislukking oorbrug sal word.

#### **2.2.4 Die struktuuranalitiese benadering**

Preuss (1984:120-140), *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, ontwikkel 'n *struktuuranalitiese* model waarmee hy die verhouding tussen die twee Testamente onder woorde bring (vergelyk ook in die verband Poensgen 1990:23-26 en Dingemans 1991:99). Sonder om Preuss se bydrae in die verband volledig te herhaal, gee die ondersoek die kern daarvan weer omdat Preuss 'n bykans volledige bydrae ten opsigte van 'n oplossing van die probleem Ou Testament/Nuwe Testament verhouding lewer en wanneer dit

by die *empiriese* kom, die kommunikatiewe handeling in diens van die kommunikasie van die evangelie in die praxis van die moderne samelewing (Heitink 1993:18), slaag hy nie die toets waarvan hyself die reëls gemaak het nie. Dit gaan vir Preuss in die Bybelse hermeneutiek om die betrekking van die *geskiedenis* op die teenswoordige tyd. Hy neem die verhouding tussen die Testamente as 'n *struktuuranalogie* op, en daarom is die geskiedenis en die teenswoordige op gelyke wyse vir hom medebepalend. Tussen die kanonvolgorde van die Ou Testament en die van die Nuwe Testament bestaan daar ook 'n struktuuranalogie. Preuss vind 'n indeling in albei Testamente volgens, soos hy dit noem, 'n grondbeginsel van *verlede, hede toekoms*. Daarmee sê Preuss, word die geloofseksistensie van latere hoorders en lesers aangedui.

Bybeltekste is volgens Preuss binne die kanon gesitueerd: Dit is gebonde aan hulle oorsprongsituasie en deur hulle plek in die kanon bewaar om verder en nuut in nuwe omstandighede te kan spreek. Hierdie voortgaande spreke vind dus analogies plaas - grondstrukture van die Bybelse getuienisse laat die mens grondervaringe van die werklikheid raaksien. Dit gaan in *struktuuranalogie* om analogie van eksistensie: 'n *Tipologie* van eksistensie. Daarom bly die uitleg van 'n teks altyd 'n historiese uitleg. Dit vergelyk terugwaarts, sywaarts, maar ook voorwaarts en stuur so af op 'n nuwe verkondiging in 'n nuwe situasie wat nie identies nie, maar analoog is. Ook die Ou Testament lei dus die kerk in sy reis op pad na die einde toe en vind ons in die vromes van die Ou Testament vanuit die Nuwe Testament *analogies* reisgenote op die weg na en saam met Christus. So word die eenheid van die Testamente in kontinuïteit en analogie verklaar.

Volgens Preuss gaan dit in die Ou Testament om *tipiese* handeling van God. Alhoewel Preuss hier met *tipologie* vorendag kom, maak hy daarop aanspraak dat hy verskil van die tradisionele siening van tipologie. Hy beweer hy devalueer nie die Ou Testament tot 'n *tipe* of voorafskaduwing van Christus

nie, maar tot analoë handeling van God in die Ou sowel as die Nuwe Testament. Tipologie so gesien, beskrywe God se handeling nie as 'n herhaling nie, maar as *ooreenstemming*. *Struktuuranalogie* fokus op die grondstrukture van die geloofseksistensie: God, die wêreld, die skepping en die geskiedenis. Daarom gaan dit vir Preuss om by wyse van *analogie van die handeling* van God uit die Ou Testament die wil en bedoeling van God in Christus beter te kan herken.

Vanaf die Nuwe Testament, die enigste legitieme vertrekpunt vir Christelike prediking van die Ou Testament vir Preuss, word daar teruggekyk op die Ou Testament en so word die boodskap van die Ou Testament deur die Nuwe Testament bevestig, gekorrigeer en uitgebou. Preuss se *struktuuranalogie* klink goed en werkbaar, dit wil beide Testamente op gelyke vlak plaas en die Ou Testament toelaat om sy eie boodskap te kommunikeer. Wat egter in Preuss se bydrae nie sin maak nie, is die *toepassing* vanuit die teks van die Ou Testament met behulp van *struktuuranalogie*.

In hoofstuk 14, *Predigten als Konkretisierungsmodelle*, verval Preuss (1984:190vv) in een of ander geloofsvoorveronderstelling en beland hy uiteindelik in die homiletiese vaarwaters van *vergeesteliking* van die Ou Testament vir die Christen. In sy *struktuuranalogie* gaan dit juis om die *eksistensiële*, tog maak hy in sy preeksketse die sprong uit die Ou Testament tot in die Nuwe, sonder enige noemenswaardige verdiskontering van die historiese of teologiese konteks van die Ou Testament. Sonder enige twyfel kom dit neer op 'n Christologiese lees van die Ou Testament. Preuss (1991) erken implisiet dat hy die Ou Testament hanteer vanuit die *Mitte: Uitverkiesing en verpligte handeling*. Dit is egter duidelik dat hierdie *Mitte* 'n groter rol in sy eksegetiese en homiletiese arbeid speel as sy *struktuuranalogie*. Preuss (1984:21) erken dat die Ou en die Nuwe Testament betrekking op mekaar het, maar nie vir hom gelyksoortig of gelykwaardig is nie: "Es hat eine abgeleitete Autorität. Die beiden Teile des christlichen Bibelkanons sind aufeinander

bezogen, aber weder gleichartig noch gleichwertig. Sie können und wollen (!) nicht in eins gesetzt werden.”

Die ondersoek wil bogenoemde kritiek staaf deur twee voorbeelde uit Preuss (1984:190-222) se preeksketse aan te haal:

- i Gen 6:9-22: Noag, die sondvloed en die ark. Preuss maak die stelling dat elke gelowige 'n Noag kan wees - 'n geredde een. Preuss sluit vanuit die gebeure in die Noagverhaal analogies aan by 'n apokaliptiese verwagting van 'n wêreld einde wat hy by wyse van 'n atoomoorlog voorstel. Noag se verhaal kom uit 3000 v.C. en die potensiële ondergang van die wêreld was 'n voortdurende bedreiging - maar toe kom daar 'n Noag. Wat 'n apokaliptiese einde van die wêreld betref, kan ons ook Noags wees. Die vraag is egter, wie of wat is jou ark? Die hemel is God se vesting, maar dit is ook 'n groot damwal waaragter die laaste vloed dreigend opdam. Net soos Noag die sondvloed deur belofte oorleef het, kan ons die komende oordeel ook oorleef deur die verbond en uitverkiesing. Ons mag egter nie God se genade-aanbod in Christus net vir onself hou terwyl baie ander wegspoel nie. Die gemeente is die gelowige se ark en die vraag is: “Wen nehmen wir mit, so wollen wir fragen angesichts der Zusage, daß Gott uns in der Arche haben will. Du kannst Noah, wir können Noahs Familie sein” (Preuss 1984:192).

Dit is duidelik dat Preuss se struktuuranalitiese benadering ook nie die neiging van vergeesteliking van die Ou-Testamentiese teks vryspring nie. Waarom het Preuss nie vanuit die groter literêre konteks van Genesis 6-10, wat handel oor sosiale onreg en 'n korrupte samelewing wat katastrofale gevolge in die gesig staar, sy analogiese toepassing gemaak nie? Die vloedverhaal kan beswaarlik as 'n geïsoleerde verhaal gelees en toegepas word op Christene wanneer dit uit sy literêre verband losgemaak word.

- ii Eseg 37:1-14: Esegïel en die doodsbeendere. Preuss sluit weer *analogies* aan by die opstanding uit die dood in die Nuwe Testament, en wel in die eerste plek by die opstanding van Jesus Christus. Verder sê hy, ons kan deur die teks gelei, 'n stukkie van die pad wat na opstandingsgeloof lei, saam stap - moontlik sal dit ons eie opstandingshoop en -geloof verhelder en versterk. Preuss se *analogie* is weer eens niks anders dan 'n ver-Christeliking van die Ou-Testamentiese teks nie. 'n Homileet wat met *tipologie* die boodskap van *Esegïel en die doodsbeendere* wil verkondig, sal sonder enige twyfel by dieselfde preekinhoud as Preuss uitkom. Van die historiese konteks tesame met die teks as literatuur (Burden & Prinsloo 1987:175-194; Koch 1983:84-118), sowel as die eksistensie van die geloofservaring waarvan Preuss soveel in sy model maak, kom feitlik niks tot sy reg in sy hantering van die teks nie. Vergelyk die volgende uit sy preek: "Was bei Ezechiel ein Bild war, ein Zeichen, wurde Ostern Wirklichkeit"; "Ihre Kirche steht hier auf dem Friedhof"; "Man kann den Weg zu dieser glaubenden Hoffnung finden" (Preuss 1984:214).

Wat aanvanklik by Preuss 'n werkbare model in teorie was, het in die praktyk van die verkondiging van die Ou-Testamentiese boodskap ook "*ontaarden in een vermenging van leem en ijzer en derhalve een reus met zwakke voeten opgelevert*" (Bos 1998a:6). Preuss se model laat ook nie reg geskied aan die Ou-Testamentiese geskiedenis nie, want wat maak hy met gedeeltes waar analogieë tussen die twee Testamente nie uitgewys kan word nie?

### **2.2.5 Diakroniese eksegeese van die Ou Testament**

Daar bestaan die idee onder talle teoloë dat histories-kritiese eksegeese van 'n gegewe Ou-Testamentiese teks die probleem van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament kan oplos en wel om die volgende redes: In 'n



diakroniese ondersoek van die teks word daar gekyk na die wyse waarop die spesifieke teks of perikoop met verloop van tyd ontstaan en gegroei het. Van hieraf word dan aanspraak gemaak op die oorspronklike betekenis van die teks in die verskillende stadiums van ontwikkeling en groei.

As voorbeeld om hierdie misverstand aan die kaak te stel, gebruik die ondersoek die werk van Steck (1995), *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology*. Steck sê self in die voorwoord van sy boek die volgende: "With the aid of scientific exegesis, this manual shows one how to approach the *historical* meaning of Old Testament texts during the period of their productive formation. This meaning is the *original* meaning of an Old Testament text within the transmission realm of the Old Testament. This meaning must be processed because it is the foundational meaning. This meaning is constitutive for the formulation and the context of an Old Testament text." Steck sê tereg in sy voorwoord dat die onderwerp van sy ondersoek nie die toepassing van die Ou-Testamentiese teks is nie, maar vervolg dan deur te sê: "This book can accompany you as you become an attorney, ... of the text, in order that it can speak *its* message, and come to life for us." As demonstrasievoorbeeld vir sy diakroniese ondersoek gebruik Steck (1995:177-207) die teks van Gen 28:10-22.

Nadat Steck al die diakroniese stappe sorgvuldig op die gegewe teks toegepas het, kom hy by die fokuspunt van die teks uit wat hy as volg formuleer: "In all of these transmission stages, the *emphasis providing meaning to the text lies in the promises*" (my beklemtoning - WGT). Wanneer Steck (1995:207) nou die hermeneuties-teologiese sprong na die Nuwe Testament probeer maak, struikel hy in die kloof tussen die twee Testamente: "For the Christian, this depth is shown in Christ. Gen 28 would teach the Christian to understand Christ as the holy place of God's turning to the world; to understand Christ as a person, as a guarantee of the promise of God's accompaniment and sustenance of life." Die ondersoek vra die vraag: Indien

die teologiese fokuspunt van die teks eksegeties as “God se belofte” blootgelê is, waarom steek Steck nie die kloof na die Nuwe Testament oor met die *belofte* in die realiteit van die *doopbelofte* aan die verbondskind in die Nuwe Testament nie? Hierdie eksegetiese oefening van Steck is ‘n voorbeeld wat kan demonstreer dat die probleem van die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament nie ‘n eksegetiese probleem is nie, maar ‘n hermeneuties-teologiese probleem. Tereg sal hierdie ondersoek toegee dat alle teologie op kontroleerbare eksegetiese resultate behoort te berus, maar dit maak die teologie nog nie immuun met betrekking tot hermeneutiese wanpraktyke nie.

#### 2.2.6 ‘n Tematiese benadering

Daar bestaan ook die homiletiese gebruik om die eksegetiese inhoud van die Ou Testament in groot temas te groepeer om sodoende die brug na die Nuwe Testament te vorm. Temas soos die *verbond*, *uitverkiesing*, *wet*, *koninkryk* en *heiligheid* is van die mees gebruiklikes (Vos 1996a:63-104 - verbond, wet en koninkryk; Van der Ven 1993:69 - koninkryk; Verhoef 1997:148 - Koningsheerskappy van God, verkiesing van en verbond met Israel, Messiaanse verwagting, wetgewing as koninkryksadministrasie, erediens en eskatologie). Die rasionaal agter die tematiese benadering as brug tussen die Ou en Nuwe Testament kan so verduidelik word: “Each of the major themes of the Old [Testament] has its correspondent in the New, and is in some way resumed and answered there” (Hasel 1989:166).

Vos (1996a:63-104) beskou nie die temas *verbond*, *wet* en *koninkryk* as ‘n finale brug tussen die Ou en Nuwe Testament nie, maar praat van *perspektiewe in die lig van* dié spesifieke temas. Vir hom druk die begrippe *verbond*, *wet* en *koninkryk* verwantskap tussen die twee Testamente uit wat gedra word deur *intertekstualiteit*. Childs (1993:349-716) kies in geheel vir ‘n

tematiese benadering as brug tussen die Ou en Nuwe Testament. Hy het die ooreenkoms tussen die twee Testamente onder tien temas gegroepeer: “The Identity of God, God the Creator, Covenant, Christ the Lord, Reconciliation with God, Law and Gospel, Humanity, Biblical Faith, Gods’ Kingdom and Ethics.”

Die probleem met ‘n tematiese benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is daarin geleë dat die Nuwe Testament gewoonlik die temas bepaal. Sulke temas is dan Christosentriese bepaald wat weer op hulle beurt Christosentriese druk op die Ou Testament mag uitoefen. Ou-Testamentiese perspektiewe wat nie onder hierdie Nuwe-Testamenties bepaalde temas getematiseer kan word nie, kom homileties baie moeilik aan die bod. Die grootste tekortkoming van hierdie benadering is seker daarin geleë dat dit op ‘n soort dogmatiese indeling geskoei is.

As voorbeeld hiervan kan die argument van Verhoef (1977:148-149) uitgewys word: Hy kies ses temas vir die Ou Testament wat, soos hy dit noem, die “tekstuur van die heilsgeskiedenis” aldaar vorm. Hy noem hierdie temas saam dan ook ‘n “teologiese snelweg” wat uit verskillende “bane” bestaan. Hy vervolg deur te sê: “Hierdie ‘bane’ vorm gesamentlik die ‘weg’ tussen teks en preek. Ons het nie sinvol oor ‘n Ou-Testamentiese teks gepreek as ons die teks nie met een of meer van hierdie ‘bane’ in verband gebring het nie.”

‘n Verdere probleem ten opsigte van hierdie gebruik is daarin geleë dat die inhoud van Ou-Testamentiese tekste met ‘n wysheidsperspektief (bv. Spreuke en Prediker), sowel as dié met ‘n regs-perspektief (bv. Levitikus 11), nooit tot hulle reg kan kom nie. Die rede daarvoor is dat die Ou-Testamentiese teks in baie gevalle moet “buig” voor dogmatiese dwang daarop. Die ondersoek verwys weer na Verhoef (1977:149): “Geen eksegetiese van ‘n afsonderlike teks (Ou-Testamentiese teks - my verduideliking, WGT) is volledig en verantwoord as dit geen verband met ons snelweg het nie. Ons weet dat daardie verband nie by alle tekste ewe duidelik aanwysbaar is nie. Die feit is egter dat geen

teks sonder die verband is nie, en dat ons maar net daarop moet konsentreer om dit te ontdek.” Hogenhaven (1987:30) gebruik ‘n klassieke voorbeeld deur ‘n aanhaling uit Procksch (1950:12) se *Theologie des Alten Testaments* om hierdie Christosentriese druk wat ‘n tematiese benadering op die Ou Testament plaas, te illustreer: “Alle Theologie ist Christologie. Jesus Christus ist die einzige Gestalt unserer Erfahrungswelt, in der Gottes Offenbarung vollständig ist. Gott ist in Christus und Christus in Gott, dies Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist völlig einzigartig in der Geschichte; es wiederholt sich in keiner andern Gestalt.” Die diversiteit van die Ou Testament (Reventlow 1985:58) is van so ‘n aard dat daar na ‘n ander verhouding tussen die twee Testamente gesoek sal moet word.

### **2.2.7 Die *sensus plenior* benadering**

Die Christen se verstaan van die Ou Testament sal verskil van dié van die Judaïs, omrede hulle teologiese raamwerk verskil. Vir die Christen bring dit mee dat die Ou Testament nie nou van ‘n voor-Christelike boek na ‘n Christelike boek kan verander nie. Om te beweer Christus se koms maak van die Ou Testament ‘n boek met ‘n *voller* boodskap as wat dit vir sy oorspronklike hoorders gehad het, is om op ‘n verborge wyse af te stuur op die teorie van *sensus plenior*. Reventlow (1986:41) verduidelik die term so: “The *sensus plenior* is that additional, deeper meaning, intended by God but not clearly intended by the human author, which is seen to exist in the words of the biblical text ... when they are studied in the light of further revelation or development in the understanding of revelation.” Greidanus (1988:111-112), *The Modern Preacher and the Ancient Text*, maak hom by uitstek skuldig aan hierdie soort Skrifgebruik: “Biblical literature, having been united in one canon, is bound to reveal meanings that go beyond the intentions of their human authors ... For example, Gen 3:15, ... has a fuller sense, in the light of the New Testament revelation, than the author Genesis would ever have realized.”

Alle lees van die Ou Testament in die sogenaamde *lig* of *verrykende perspektief* van die Christus-gebeure (Von Rad 1965:332: "... for Christians the Old Testament only has meaning in so far as it refers to Christ and was able to speak in the light of Christ") kom baie na aan die "fuller meaning" van die *sensus plenior* teorie: "This relates to the Old Testament as follows: in particular passages of the Old Testament it is thought possible to see a deeper significance (or 'fuller meaning', related to the Christ-event) hidden in the wording; this is only disclosed to the Christian interpreter in the New Testament or in the light of the New Testament" (Reventlow 1986:41).

Hierdie benadering vind veral sy weg tot die kansel deur die gebruik van twee Skrifgedeeltes - een teks uit die Ou Testament en een teks uit die Nuwe Testament. Die uitgangspunt hier is dat die Ou-Testamentiese teks nie sonder Christus-toepassings enige waarde vir die Christelike gemeenskap het nie. Daarom maak hierdie eksegete en homilete van twee perikope gelyktydig uit die Bybel gebruik - een uit die Ou en een uit die Nuwe Testament. In kritiek hierteenoor sluit die ondersoek by Bos (1998a:6) aan:

In preken na aanleiding van twee lezings kom het in preken echter zelden tot een theologiese integrasie van beide lezings. Dergelyke preken ontaarden doorgans in een vermenging van leem en ijsel en levert derhalve een reus met swakke voeten op. Op grond daarvan pleit ik er dan ook voor om alleen een tweede perikoop te lezen wanneer deze zich tijdens de preekvoorbereiding onontkoombaar opdringt. Wanneer de voorganger de indruk heeft: dit gedeelte speelt zo 'n prominente rol in de voorbereiding, moogelyk selfs eksplicit in de preek, ik onthoud mijn hoorders iets essensieels wanneer ik deze tweede perikoop niet lees.

Dingemans (1991:99) verduidelik die paradigma ('n evolusiesiese opvatting aangaande die openbaring) wat onderliggend aan hierdie model is: "Wat in de oudste lagen van het Oude Testament nog op een primitiewe wyse aanwezig was aan godsvoorstellingen en heilsverwachtingen groeit uit naar een meer volkome invulling die haar hoogtepunt vindt in de gestalte van Christus. Men kan wel uit het Oude Testament preken, maar men heeft er voortdurend het

Nieuwe Testament bij nodig, omdat daar de oudtestamentiese voorstellingsen zijn gelouterd en tot een diepere vervulling zijn gekomen.”

Helberg (1994:133) is 'n voorbeeld van 'n homileet (eksegeet) wat 'n Ou-Testamentiese teks in die sogenaamde verrykende perspektief van die Christusgebeure lees (eksegetiseer). Hy verklaar die boek Daniël en in die hoofstuk oor homiletiese riglyne sê hy die volgende:

*Die heerskappy van God se koninkryk is anders as dié van die wêreldryke. Hulle s'n is onmenslik, tiranniek, dierlik. God eis reg en geregtigheid en barmhartigheid teenoor dié wat in nood is (4:27). Ook die koningskap soos dit in Israel gegeld het, kan nie die ware verhouding tussen God en sy volk tot uitdrukking bring nie. Maar God sál iemand beskik wat dit kan doen: **die ware mens**, die mens soos hy geskep is en behoort te wees: beeld van God, koning van die aarde onder heerskappy van God. Die oplossing vir die krisis waarin die wêreld hom bevind, kom nie uit die aarde of die mensdom of deur 'n magsmens, menslike ontwikkeling, tegniek of wat ook al nie. God self beskik dit op 'n wonderlike manier: Hy beskik 'n mens uit die hemel (7:13), Jesus Christus (Mt 24:30). Hy is die ware Koning vir die verbondsvolk en Hy maak hulle konings wat saam met Hom regeer (Dn 7:18). Só vervul Hy God se bedoelinge met die verbondsvolk (vgl Eks 4:22; 19:6).*

### **2.2.8 Kanoniese benadering**

Wanneer daar na die *kanoniese benadering* as hermeneutiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament verwys word, is dit ongetwyfeld Childs (1979), met *Introduction to the Old Testament as Scripture*, wat vermelding verdien. Childs reageer hierin teenoor die histories-kritiese metodes as 'n alternatiewe benadering tot 'n “Biblical Theology.” Childs (1979:97) verduidelik dit só: “The modern hermeneutical impasse which has found itself unable successfully to bridge the gap between the past and

the present, has arisen in large measure from its disregard of the canonical shaping. The usual critical method of biblical exegesis is, first, to seek to restore an original historical setting by stripping away those very elements which constitute the canonical shape. Little wonder that once the biblical text has been securely anchored in the historical past by 'decanonizing' it, the interpreter has difficulty applying it to the modern religious context."

Hierdie standpunt van Childs bring nou mee dat daar nie meer gevra word na wat die "oorspronklike betekenis" (histories-kritiese aanspraak) van die Ou-Testamentiese teks is nie, maar na wat die teks in sy *kanoniese* stand vir die Nuwe-Testamentiese gelowige te sê het. 'n Kanoniese benadering is dus eerder geïnteresseerd in hoe 'n Bybelse teks behoort gelees te word, eerder as in wat die outeur van die teks bedoel het om met die teks te sê. Childs (1970:83) ontken egter die aanklag: "Attention to the canon establishes certain parameters within which the tradition was placed. The canonical shaping serves not so much to establish a given meaning to a particular passage as to chart the boundaries within which the exegetical task is to be carried out." In 1993 verskyn Childs se *Biblical Theology of the Old and New Testament* aan die hand van "a canonical approach to Biblical Theology." Childs (1993:70-78) gee 'n uiteensetting wat hy met *kanoniese benadering* bedoel:

I used the term 'canonical' as a cipher to encompass the various and diverse factors involved in the formation of literature. The term was, above all, useful in denoting the reception and acknowledgment of certain religious traditions as authoritative writings within a faith community. The term also included the process by which the collection arose which led up to its final stage of literary and textual stabilization, that is, canonization proper. Emphasis was placed on the process to demonstrate that the concept of canon was not a late, ecclesiastical ordering which was basically foreign to the material itself, but that canon-consciousness lay deep within the formation of the literature. The term also serves to focus attention on the theological forces at work in its composition ... The modern theological function of canon lies in its affirmation that the authoritative norm lies in the literature itself ... The term canon points to the received, collected, and interpreted material of the church and thus establishes the theological context in which the tradition continues to function authoritatively for today.

Om redes aan te voer waarom 'n *kanoniese benadering* nie geskik is vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie, kan daar sekerlik by verskillende argumente aangesluit word. Daar moet egter mee rekening gehou word dat hierdie ondersoek net op soek is na 'n prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament en nie 'n 'Teologie van die Bybel' wil skryf nie. Die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is maar één van die probleme wat oorkom moet word in die skryf van Teologieë of 'n Bybelse Teologie. Die *teosentriese benadering* van hierdie ondersoek moet aan die hand van die *doelstellinge* (afd. 1.2) die *hipoteses* (afd. 1.3) toets, en hierdie doelstellinge vra om *hermeneuties-teologiese teorievorming* en nie om suiwer teologiese besinning nie. Om dus agter te kom wat die kanoniese benadering onder die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament verstaan, sal daar op fyner nuanses gelet moet word en dit is te vinde in Childs (1993:77-78): "Our concern ... has been to explore for Biblical Theology the hermeneutical implications of the form which the canon has given the Christian Bible. Emphasis has fallen on the unity of the one composition consisting of two separate testaments. The two testaments have been linked as Old and New, but this designation does not mean that the integrity of each individual testament has been destroyed."

Hierdie hermeneutiese implikasie van die twee Testamente in een kanon klink goed en werkbaar, maar net totdat Childs (1993:77, 85) die volgende stellings maak: "Both testaments make a discrete witness to Jesus Christ which must be heard, both separately and in concert; The discipline has its fundamental goal to understand the various voices within the whole Christian Bible, New and Old Testament alike, as a witness to the one Lord Jesus Christ; The Old Testament bears testimony to the Christ who has not yet come; The New to the Christ who has appeared in the fulness of time."



Hierdie ondersoek maak die gevolgtrekking dat ook nie die *kanoniese benadering* die sleutel tot die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament dra nie. Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament is vir die ondersoek in die ontwikkeling van 'n hermeneuties-teologiese teorie onaanvaarbaar.

### **2.2.9 Tradisie-historiese / heilshistoriese benadering**

Von Rad (1965;1975) is natuurlik die mees verteenwoordigende eksponent van die *tradisie-historiese benadering* tot beide Testamente. Hy verklaar die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aan die hand van 'n tradisie-historiese model (1965:319-356). Volgens Von Rad (1975:121) was 'hervertelling' die mees legitieme vorm van teologisering vir die volk Israel. Gebeure in die volk Israel se lewe is aan Jahwe verbind en so het daar op konfessionele basis 'credo's' ontstaan (bv. Deut 26:5-9). Rondom hierdie 'credo's' het die heilsgeskiedenis dan gegroei tot 'tradisies' (bv. Die Heksateug). Vir Von Rad (1975:111) is die objek van die Ou Testament Teologie juis hierdie geloofsbelydenisse waaruit die Ou Testament opgebou is. Vanuit hierdie benadering tot die Teologie van die Ou Testament het Von Rad (1965:319-356) dan ook besin oor die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Von Rad (1975:121) maak gebruik van die verskynsel van 'herinterpretasie' (tradisies word geaktualiseer deur herinterpretasie daarvan binne 'n nuwe konteks) om die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament te verklaar. Die profete aktualiseer byvoorbeeld tydens die ballingskap die uittog (Jes 49:8-13), die intog (Eseg 37:12) en die verbond (Jer 31:31).

Beloftes word nie net eenmalig vervul en dan vergeet nie - dit word telkemale weer beloftes met die oog op die toekoms. Die Ou Testament is dus 'n boek van "altyd groter wordende antisipasie" (Von Rad 1975:115). Elke belofte en verwagting in die Ou Testament het voortdurend wyer gegroei en nooit is 'n

belofte gelaat om tot niks te word nie. Onvervulde beloftes is voortdurend op die nageslagte oorgedra en vervulde beloftes word die bron van 'n nuwe belofte in die kontemporêre situasie. Volgens Von Rad (1965:327) speel presies dieselfde proses hom tussen die Ou en Nuwe Testament af: Christus, die nuwe Kurios, bring mee dat "ou beloftes" deur 'herinterpretasie' binne 'n nuwe teologiese verwysingsraamwerk beland en dit noem Von Rad (1965:364-369) *tipologie*.

Dadelik moet daarop gewys word dat Von Rad se term *tipologie*, radikaal verskil van die algemene opvatting met betrekking tot die term. Hy bedoel daarmee: "The term 'typical' introduces something very simple into the discussion: namely, the question of the larger context to which the specific Old Testament phenomenon belongs - a context which contains some sort of analogy and in whose light the essential nature of the phenomenon can be better understood" (Von Rad 1965:369). Von Rad se *tipologie* is dus nie dié van persone, sake of instellings nie, maar 'n *tipologie* (na analogie van) van gebeure wat afspeel tussen Israel en God en wat herhaal word in die Nuwe Testament.

Die Christusgebeure het daartoe gelei dat die "ou beloftes" op so 'n wyse geherinterpreteer is dat dit fundamenteel van andere se interpretasie van die "ou beloftes" gelei het, byvoorbeeld die van die Skrifgeleerdes en die Qumrangemeenskap (Von Rad 1965:371). Wat Von Rad (1965:336) betref, het die Christusgebeure gelei tot 'n volledige nuwe interpretasie van die Ou Testament in geheel. Die vraag is nou: Behou die Ou Testament dan nog sy aktualiteit ná die koms van Christus? Von Rad (1965:336) is van mening dat, met die koms van Christus, die ware aktualiteit van die Ou Testament eers aangebreek het en dat dit eintlik van die begin af op die Christusgebeure gefokus was. Die beloftes wat nog uitstaande was, is finaal in Christus vervul en alle verwagtinge van die Ou Testament is bevredig.

Hierdie model van Von Rad vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament bring mee dat die Ou Testament met betrekking tot die Nuwe Testament 'n voorbereidende funksie het en dat die Ou Testament die "taal" vir die Christusgebeure voorsien (Von Rad 1965:352). Die Ou-Testamentiese "taal" (Gunneweg 1978:223) is deur die Nuwe Testament-skrywers gekontinueer. Vir Von Rad is daar 'n onmiskenbare *strukturele analogie* tussen die heilgebeure van die Ou Testament en dié van die Nuwe Testament. Die Ou-Testamentiese tekste praat nou op 'n nuwe manier met elkeen wat bewus is van die Christusgebeure (Von Rad 1965:361). Gebeure in die Ou Testament word nou herken as vooruitwysings: "It was also assumed that the real tenor of this course of history had never been properly understood until this time, for it was full of pointers to the saving event of the New Testament and from the very beginning was written 'for us'." Die *heilsgeskiedenis* self is vir Von Rad (1965:382) die primêre verband tussen die twee Testamente, want in Jesus Christus word by herhaling die verbinding van *Goddelike woord* en *historiese dade* gevind wat so kenmerkend is van die Ou Testament.

Die vraag is nou: Waarom nie Von Rad se model gebruik vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie? Die ondersoek het nie beswaar teen Von Rad se patroon van 'herinterpretasie' van die Ou-Testamentiese beloftes nie, maar om dít as 'n hermeneuties-teologiese model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aan te bied, is problematies. Die ondersoek se kritiek in die verband sluit by Snyman (1988:136) aan: Die eerste kritiese opmerking is daarin geleë dat, alhoewel nie die belangrikste nie, Von Rad se model 'n baie komplekse oplossing bied. Hy gebruik byvoorbeeld terminologie wat oorvleuelend is met ander oplossings wat nie geldig is nie, byvoorbeeld terme soos *belofte-ervulling*, *tipologie* en *heilshistories*. Snyman haal ter ondersteuning in die verband vir Spriggs (1974:74), aan: "These chapters betray a lack of integration with the rest of the book and with one another. Indeed they show an alarming

confusion of thought, self-contradiction and ambiguity which makes it doubtful whether Von Rad has amended the deficiencies he sees in other treatments.” Die ondersoek wonder of dít darem nie ‘n bietjie te sterk gestel is nie. Dit kom meer daarop neer dat Von Rad nie ‘n gesistematiseerde model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aanbied nie, maar verskillende terminologieë waarmee hy die herinterpretasie in die Nuwe Testament mee wil bevestig, vermeng.

Scheffler (1983:48) se beswaar teen Von Rad se model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is meer legitiem: “Aan die een kant word die Nuwe Testament ‘n soort appendiks tot die Ou Testament (as’t ware die kersie op die koek), en deurdat die Ou Testament aan die ander kant slegs in Christus betekenis het, word dit ook van sy eie bestaansreg ontnem. Op ‘n meer subtiële wyse kom die skema *belofte en vervulling* weer ter sprake (Von Rad gebruik ook hierdie terme) en word die Ou Testament eintlik weer ontdaan van sy historiese konteks en christologies geïnterpreteer.”

Om meer helderheid ten opsigte van die term *heilsgeskiedenis* in onderskeiding van Von Rad se *tradisie-historiese* benadering te verkry, sluit die ondersoek by Reventlow (1985:99) aan: “The problem of ‘salvation history’ is above all a hermeneutical question, in which perspectives from a systematic point of view play a decisive role.” Die vrae wat veral ‘n rol speel in die hermeneutiese teorievorming van *heilsgeskiedenis* as ‘n verstaansmodel, is: Word die *geskiedenis* self gesien as God se heil of word God se heil in die verloop van die *geskiedenis* ontplooi?; is die heilsgeskiedenis ‘n liniêre beweging tot by Jesus Christus?; word die heilsgeskiedenis afgelees vanuit die openbaring in Jesus Christus? Hierdie ondersoek wil egter nie krities omgaan met wat verskillende teoloë al te sê gehad het ten opsigte van die definisie en toepassing daarvan binne die metodologie van die Ou Testament Teologie nie. Die ondersoek wil eerder bepaal of dié hermeneutiese model geskik is al dan nie vir die interpretasie van die verhouding Ou

Testament/Nuwe Testament. Dit is veral Cullmann (1962:37-51) se verstaan van die term *heilsgeskiedenis* wat die grootste inslag gevind het by oplossings wat deur middel van 'n heilshistoriese model die probleem van die verhouding tussen die twee Testamente wil oplos. Vir Cullmann beteken *heilsgeskiedenis* 'n "Goddelike liniêre plan van verlossing" wat 'n beginpunt (die Ou-Testamentiese heilsgebeure) en 'n kulminasiepunt (die Christusgebeure) het.

Die ondersoek gaan vervolgens 'n bydrae van Van der Watt (1989:61-79) getiteld, *Die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament heilshistories oorweeg*, aanhaal om die heilshistoriese benadering as oplossing tot die probleem van naderby te beskou. Van der Watt wys daarop dat daar veral drie realiteite ter sprake is wat die hermeneutiese raamwerk van die vroeë Christene bepaal het: Die realiteit van die geloof in die lewende God, die nuwe lewensrealiteit van verlore Christene en die realiteit van die Ou Testament as bron.

Die lewende God van die Ou Testament is deur die eerste Christene as die God van die Christendom gesien - vir hulle was dit van belang dat die "goddelike kontinuïteitslyn" wat in die Ou Testament begin het, sy weg deur die Christendom voortsit. Die eerste Christene het in geloof die optrede van Jesus geïnterpreteer en as die aanbreek van die eskatologiese realiteit wat reeds in die Ou Testament beloof was, verstaan.

Die nuwe lewensrealiteit van die verlore Christene was Christologies en eskatologies bepaald en gekleurd: "Dit is daarom verstaanbaar dat die vroeë Christene nie anders as vanuit 'n Christologiese perspektief oor die Ou-Testamentiese gebeure gepraat het nie. Die gawes en verwagtinge, die nuutheid en vryheid wat God se nuwe era sou bring het onbetwisbaar deel van hul lewenservaring geword" (Van der Watt 1989:63). Die ervaring van die Heilige Gees was ook deel van hierdie nuwe lewensrealiteit wat nou 'n werklikheid geword het.

Voorts het die eerste Christene vanuit die Christusgebeure teruggekyk op die Ou Testament - hulle het dit gedoen met die oortuiging, dat wat met hulle gebeur, 'n vooruitwysiging in die Ou Testament gehad het. Die integrasie van die Ou Testament met die genoemde nuwe lewensrealiteite van die eerste Christene was met 'n baie besondere rede gedoen: "Die Ou Testament moes in die Nuwe-Testamentiese situasie 'spreek' en wel in terme van en vanuit die 'Christusgebeure'. Dit gaan dus nie hier om 'n bloot willekeurige toepassing van die (nog nie afgeslote) Ou Testament op die Christusgebeure nie, maar om 'n *tradisie-geskiedkundige* voortsetting in die Nuwe Testament van die openbaring wat reeds in die Ou Testament begin het" (Van der Watt 1989:64).

Hierdie integrasie van die Ou-Testamentiese teks met die vroeg-Christelike situasie is deur drie *verbande*, naamlik die teologiese, soteriologiese en historiese moontlik gemaak. *Teologies* kom dit daarop neer dat dieselfde God in die Ou-Testamentiese teks en die vroeg-Christelike situasie werksaam is. "Die tipies-teologiese funksie (skepping en verlossing) van die God van die Ou Testament word in die Nuwe Testament aan Jesus toegeskryf" (Van der Watt 1989:65). Die *soteriologiese* verband word daarin gevind dat dit in albei Testamente oor die heil wat dieselfde God bring, gaan. "Juis omdat die Ou Testament en die Nuwe Testament deel van een heilsproses is, kan Christus die openbaring van God se geheimenis en so die heilskulminasie daarvan wees" (Van der Watt 1989:65). Die derde verband is die *geskiedenis* self wat in die Ou Testament begin het en voortgesit word in die Nuwe Testament. Van der Watt (1989:66) wys daarop dat hierdie drie verbande tussen die twee Testamente nie sommer direk en ongenuanseerd plaasgevind het nie. Elkeen van hierdie drie verbande funksioneer volgens die eienskappe van *vervulling*, *kontinuiteit* en *diskontinuiteit*.

Wat die vervulling van die *teologiese* verband betref, stel Van der Watt (1989:67) dit so: "Sake soos die verbond, die eskatologiese koms van die dag van die Here, die ware aard van die Koninkryk van God en so meer - sake wat

almal reeds in die Ou Testament beklemtoon word - word in die Nuwe Testament vanuit die perspektief van Christus nuut en 'voller' geïnterpreteer." Wat die *soteriologiese* verband tussen die twee Testamente betref, verstaan Van der Watt dit vanuit die vervulde heilswerk in Christus. Die *historiese* verband word ook deur vervulling in die volmaakte offer en Hoëpriester gedra.

Die *teologiese*, *soteriologiese* sowel as die *historiese* verbande word gekontinueer in die optrede van Jesus, sowel as in sy heilshistoriese verlossingsdaad. Die eienskap van diskontinuiteit het ook op al drie hierdie verbande ingespeel: Op *teologiese* vlak is sake soos die "nasionale Israel", die "verbond" en die "beeld van God" onder andere op 'n sekere wyse herinterpreteer (gediskontinueer). Van der Watt (1989:69) verduidelik die diskontinuiteit van die *soteriologiese* verband so: Christus is "God se soteriologiese antwoord op die heilsroep van die Ou Testament." Die *historiese* verband het ook 'n diskontinuiteit ondergaan: Die ou era vervaag in die lig van Christus se koms - die oue het geëindig en die nuwe het begin.

Ten slotte verduidelik Van der Watt (1989:74-76) hoe hierdie heilshistoriese model daartoe kan bydra om die Ou Testament vir vandag te interpreteer:

a) Hierdie model plaas die Ou Testament binne die Christelike konteks waarbinne dit van die begin af vir Christene sin gemaak het en waarbinne die Christen-teoloog vandag ook nog staan.

b) Die toepassing van hierdie model sal daartoe bydra dat die Ou Testament nie sy betekenis ontnem word nie. Van der Watt (1989:75) voeg egter by dat: "Deur die Ou Testament 'in eie reg' te lees beteken onder andere om die teologiese of soteriologiese aansprake van daardie gedeelte na te gaan, soos dit in die voor-Christelike Ou-Testamentiese perspektief na vore tree. Hierin kom die Ou Testament tot sy volle reg wat sigself betref, maar allermins wat sy posisie in die geheel van God se openbaring betref. Christus het gekom en daarom moet die interpretasie van die Ou Testament (in sigself) as 'n

verdere stap in die interpretasieproses, in die lig van die Nuwe-Testamentiese gebeure geplaas word. Dit belig verdere dimensies binne die Ou-Testamentiese gedeelte wat die boodskap van die Ou Testament 'voller' maak, omdat dit binne 'n voller perspektief gelees word."

c) Die model is daartoe in staat om die perspektief wat die Nuwe Testament werp op dieselfde problematiek wat in die betrokke Ou-Testamentiese teks behandel word, te verreken ten einde daarvan werklik die "volle evangelie" te kan maak - of dit nou kontinu of diskontinu met die Ou-Testamentiese gebeure staan.

d) Die model laat toe dat dieselfde God van die Ou Testament in die konteks van die Christelike gemeente gehoor kan word, maar dat die heil waarna die Ou Testament net kon verwys, nou gerealiseerd aangebied kan word.

Die vraag is weer eens: Kan die *heilshistoriese benadering* die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament hermeneuties-teologies oplos? Die antwoord kan sekerlik met die eerste oogopslag ja wees. Daar is baie aspekte van hierdie model wat sekerlik daartoe kan bydra dat die Ou Testament tot sy reg kom: één God, één geloof, één geskiedenis - één Boek.

Die ondersoek het egter 'n paar kritiese opmerkings wat daartoe bydra dat dié model nie geskik bevind word vir 'n hermeneuties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie:

i) Die drie verbande naamlik, die teologiese, soteriologiese en historiese is ook maar net drie temas waaronder die totale inhoud van die Ou en Nuwe Testament gesistematiseer word. 'n Tematiese benadering se swakpunt is juis geleë in sy voortreflikheid, naamlik om 'bymekaar te maak'. Wanneer is alles nou bymekaar en watter waarborg is daar dat niks uitgeval het nie? Wat van die gedeeltes wat nou nie so goed wil inpas onder 'n spesifieke tema nie? Met die toepassing van 'n tematiese benadering, is die gevaar van dogmatiese indeling altyd 'n wesentlikheid.



ii) Hoe word die inhoudelike aspekte waarop die eienskappe van vervulling, kontinuïteit en diskontinuïteit toegepas word, bepaal? En wanneer daarin geslaag is om dit te bepaal, is dit nie ook weer 'n tematisering van "uitgesoekte" aspekte binne die Christelike tradisie nie? Die gee van *tiendes* is byvoorbeeld so 'n "uitgesoekte" aspek wat een groep wil kontinueer, maar 'n ander groep wil diskontinueer.

iii) In watter mate laat die model van heilsgeskiedenis reg geskied aan Ou-Testamentiese literatuur soos die skeppingsverhale, die sages, die Psalms en ook die wysheidsliteratuur?

iv) Ten opsigte van 'n laaste beswaar teen die heilshistoriese benadering as model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament haal die ondersoek uit Gunneweg (1978:202) aan: "It cannot, however, be said that salvation is realized in a gradual development or that it is finally achieved at the culmination of some historical process. It cannot even be claimed that according to the account in Genesis the patriarchs, say, who lived in the promised land as bearers of the promise and aliens, had a smaller share in salvation than the generation which took possession of the land of themselves." Hieruit is dit duidelik dat die model van *heilsgeskiedenis* onvoldoende is om die Ou Testament in totaliteit mee op te som. Elke reddingsmoment in die Ou Testament het sy eie boodskap en is nie 'n onderdeel van 'n groter momentum van verlossing nie.

Die Christusgebeure is slegs die finale reddingspunt in die geskiedenis en nie 'n kulminasiepunt van 'n proses nie. Die verlossing wat Christus gebring het kan nie van elders af gesien word of vanuit iets anders afgelei word nie, behalwe as om ontmoet te word op die punt in die geskiedenis waar dit aangebied word - by die kruisgebeure. Die verlossing wat Christus gebring het, het nie iewers in 'n Ou-Testamentiese teks opgesluit gelê en gewag om te realiseer nie. Die Christusgebeure is nie deur 'n 'geskiedenis van heil' van lankal af voorberei nie. Baie Jode het as gevolg van hulle deurweektheid in

hulle eie tradisie (die Ou Testament) aanstoot geneem aan 'n lydende Messias (1 Kor 1:23). Dit is juis dié vertolking van die Ou Testament wat Jesus se kruisdood tot gevolg gehad het. Daar kan dus aangevoer word dat juis die misinterpretasie van die Ou-Testamentiese tradisie die verlossing in die Nuwe Testament gebring het. Vanuit so 'n perspektief is daar nie sprake van vervulling van die Ou Testament nie.

### **2.2.10 Die teologiese interpretasiemodel**

Die laaste gebruiklike homiletiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament waaraan die ondersoek aandag wil skenk, is dié van Bright (1989), *Authority of the Old Testament*. Bright het self nie hierdie term, "teologiese" interpretasie aan sy verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament gegee nie, maar die ondersoek "etiketteer" Bright met dié term om verskeie redes. Om reg en billik teenoor Bright te wees, net eers die volgende opmerking in sy eie woorde (1989:10): "I am acutely conscious that at a number of points I am still groping for positions that may elude me, and that yet further thinking remains to be done. I cannot hope that what is said here will command the reader's assent at every point. But if he should be stimulated, perhaps by his very disagreement, to ponder the matter and to search for positive answers of his own, this book will have achieved its purpose (Bright 1989:10).

Bright (1989:10) is van mening dat die "classical solutions", soos hy dit noem, geen bydrae lewer tot die oplossing van die probleem nie: Om die Ou Testament uit die kanon te verwyder is net so sinneloos as om aan die Ou Testament 'n Christelike karakter te gee. As die Nuwe Testament die antitipe van die tipe in die Ou Testament is, waarom moet Christene dan nog hoegenaamd die Ou Testament lees? Bright probeer eerder 'n "teologiese" verband tussen die Ou en Nuwe Testament lê. Die grootste beswaar teen sy

“teologiese” verband tussen die twee Testamente is dat hy nie met minder as ‘n ‘belofte-vervullingskema’ eindig nie.

Alhoewel Bright baie verduidelikings probeer gee, klink sy “teologiese” verband so: “The New Testament is, in fact, a reinterpretation of the Old in the light of Christ. The New Testament faith did not break with that of the Old or deny its validity, but rather announced its fulfilment” (Bright 1989:140, 148). Die kritiek teen Bright se “teologiese” verband beteken nie dat alles wat hy sê, ongeldig is nie. Daarom gaan die ondersoek probeer om sy argumente vir ‘n “teologiese” verband tussen die twee Testamente te volg: “We must begin with the Old Testament’s own theological assertions and concerns. With the Old Testament’s own structure of faith, we must follow that ahead through history to see how it was taken up in the New Testament, and then, from that perspective, we may look back and again understood the Old” (Bright (1989:112). Tog stem Bright (1989:148) saam dat die geloofstruktuur nie eiesoortig is aan die Ou Testament nie: “One can go so far as to say that the structure of the New Testament’s theology is essentially the same as that of the Old.”

Bright (1989:149) verduidelik die “teologiese” verband verder só: “In fine, the Old Testament’s form of belief and practice cannot be our forms, or directly a model for them. Indeed, in many of its texts the Old Testament seems in its plain meaning to have little to say to us as Christians. But it is as we examine these ancient forms ... and then see what the New Testament has done with that theology in the light of Christ - it is then, through its theology, that the Old Testament speaks its authoritative word to the church.”

Bright (1989) beskryf die teologie van die Ou Testament op die volgende wyse: “A coherent description of the structure of belief actually found in the Bible (1989:113); Biblical theology is historical in character and sets forth what the sacred writers thought about divine matters (1989:114); But surely Old Testament theology has the task ... of describing the faith of ancient Israel

(1989:122); Israel's faith had a history, and in the course of that history it expressed itself in a variety of ways, ... the various theologies to be found in the New Testament are by no means artificially to be harmonized with one another" (1989:122). Bright het hiermee gepoog om die geloof in die Ou Testament histories en teologies bloot te lê. Hy wil eintlik verklaar dat Israel se unieke geloof onderliggend is aan hulle geskiedenis en teologie. Hy stel dit dan ook so: "But what is this that so had a history and so expressed itself? Is there not, behind all the development, an entity that so developed?" (Bright 1989:123). Hy gee dan self die antwoord: Die geloof van Israel. Daarna vra Bright dieselfde vraag aan die Nuwe Testament en kom by dieselfde antwoord uit - die geloof van die Nuwe Testament.

Na aanleiding van bogenoemde argumente slaag Bright dan daarin om die Ou Testament en Nuwe Testament in verhouding te plaas: "In spite of the manifest differences between the religion of two Testaments, there is a theological as well as a historical link that binds the two together within the same heritage of faith" (Bright 1989:123). Bright verstaan die Ou Testament verder só: "And it is the central theological concern of the ancient account of the Yahwism who tells how God called Abraham and fulfilled the promise made to him by bringing Israel out of Egypt into the Promised Land. Belief in Israel's election is one that pervades the whole of the Old Testament" (1989:132). "It was believed that this history was moving toward a destination, the triumphant establishment of God's rule on earth and the fulfilment of his promises ... the Old Testament is an incomplete book, a history with no ending. It announces a conclusion, but it never arrives at it (1989:137).

Vanuit hierdie argument van "theologically incomplete", steek Bright die grens oor na die Nuwe Testament en bereik so die, "completion of incomplete history." Bright (1989:138) stel dit so: "The New Testament has the boldness to announce that the long-awaited eschatological event, and the turning point of all history, has taken place in Jesus Christ. To make this announcement is

the New Testament's central theological concern." Bright (1989:139) se argumente om 'n verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament te skep, loop darem amper uit op 'n belofte-ervullingskema: "Where the Old Testament expects, the New Testament announces: it has happened! The time is fulfilled (Mark 1:15). Jesus is the Christ, the promised deliverer of David's line, he is the servant of God foretold by the prophet (Luke 4:16-21). He has done his sacrificial work (Phil 2:10-15). He has given to his followers the new covenant promised by Jeremiah (Jer 31:31-34)."

Vir Bright (1989:140) is die wese van die teologie van die Ou Testament naamlik, "Heilsgeschiede that does not arrive at Heil", voortgesit en vervul in die Nuwe Testament: "Everywhere the New Testament seizes hold of the key themes of the Old and gives them a new meaning in Christ. In doing this, it both completes the Old Testament's incompleteness and binds it irrevocably with itself within the canon of Christian Scripture."

Nadat Bright se argumente sorgvuldig uiteengesit is, blyk dit asof hy van mening is dat die heilsgebeure in die Ou Testament **onvolledig** en **oneffektief** was. Die heilshandeling van God het in Jesus Christus wel 'n voltooiing bereik, maar dan nie omdat dié van die Ou Testament onvolledig was nie. God se heilshandeling en heilsorde het in die Ou Testament dieselfde struktuur as in die Nuwe Testament. Die aartsvaders byvoorbeeld, is ook deur God uitverkies en aldaar volledig gered.

Die beswaar teen Bright se hermeneutiek is daarin geleë dat hy in wese altyd by Christus wil en moet uitkom. Sonder dat hy dit besef, loop sy argumente uit op 'n devaluasie van die Ou Testament. Vir Bright het die Ou Testament geen boodskap as dit nie in die lig van 'ervulling' gesien word nie. Hy wil te gou uitvind wat die Nuwe Testament oor die Ou Testament te sê het: "... the preacher must, because he is a Christian and has received the Old Testament from the hands of Christ, who is its fulfilment, bring his text to the New Testament for a verdict. He must ask what the New Testament has done with

this aspect of the Old Testament faith in the light of Christ” (Bright 1989:211). Vir Bright het die teologie van die Ou Testament slegs betekenis as hy kan vasstel wat die Nuwe Testament daarmee gedoen het.

Die ondersoek wil graag na ‘n tweede bydrae verwys wat by wyse van ‘n “teologiese” interpretasiemodel die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament wil beskrywe. Zenger (1991), *Das erste Testament: die jüdische Bibel und die Christen*, is die mening toegedaan dat die spreekwoordelike uitdrukking, naamlik *die Nuwe-Testamentiese openbaring het die Ou-Testamentiese openbaring vervang*, deur die eeue heen in die kollektiewe onderbewussyn van die Christendom vasgesteek het. Hierdie vervullingsgedagte is met verloop van tyd veral met die term “verbond” in verband gebring. Zenger (1991:92-94) haal twee radikale standpunte aan ten opsigte van die verhouding van die Ou Testament (en die verbond) tot die Christen: “Daß Bund eigentlich keine neutestamentlich-christliche Kategorie sein könne und daß der Begriff dort, wo er im Neuen Testament begenet, nur eingesetzt werde, um den Gegensatz und das Neue der Kirche gegenüber Israel auszudrücken. Die Tochter Christentum solle sich endlich von ihrer Fixierung auf die Mutter Judentum lösen. Und vor allem solle sie der Mutter Judentum voll Zurückgeben, was sie ihr gestohlen habe: Das Alte Testament. Es sei deshalb allerhöchste Zeit, mit der Vermengung von Altem und Neuem Schluß zu machen.”

Zenger (1991:98) self wil nie só ‘n radikale standpunt aanvaar nie en voer aan dat die Ou Testament en die verbond nie met die koms van Jesus Christus “oud” geword het nie. Die formule, “Ek sal vir julle ‘n God wees en julle moet vir my ‘n volk wees,” het nie betrekking op Israel as nasionalistiese entiteit nie, maar op hulle wat in ‘n verbondsverhouding die gebooe gehoorsaam. Die eise van die verbond, naamlik hartsverandering en sondevergifnis, bly in beide Testamente die kern van die saak en het nog nie verander nie. Die ope uitnodiging aan alle mense is nie ‘n Nuwe-Testamentiese gedagte nie, maar

kom reeds in die Ou Testament voor, want God is al daar as 'n genadige God geskilder. Volgens Zenger (1991:108) is die "ou" verbond nog geldig: "Der Alte Bund ist von seiner Mitte her immer schon ein neuer Bund." Die Nuwe Testament het gevolglik nie die Ou Testament vervul nie.

Volgens Zenger gebruik baie teoloë Jer 31:31-34 om daarmee te bewys dat die "ou" verbond wel in die Nuwe Testament vervulling sou ondergaan. Zenger meen egter dat, na gelang van die konteks, die bedoeling nie is dat daar in 'n *teenstelling* met die "oue" 'n "nuwe" op pad is nie, maar slegs 'n *vernuwing* van die bestaande. Daar is volgens hom geen sprake van "afskeid neem" van 'n "ou" verbond nie. Israel het die verbond verbreek en God wil die bestaande verbond herstel. Gevolglik is daar kwalitatief gesproke, nie sprake van 'n "beter" verbond wat op pad is nie, meen Zenger. Hierdie verbondsvernuwing maak steeds van die bestaande verbondsformule gebruik en het dieselfde doel as die Sinai-verbond. Jeremia 31:34 vermeld wel sondevergiftig as die basis van die "vernuwing" van die verbond, wat vanuit 'n diakroniese perspektief op die verbond wel 'n nuwe interpretasie van die Deuteronomistiese verbondsteologie beteken, maar bly steeds die gawe van dieselfde Verbondsgod van Sinai - aldus Zenger.

Samevattend stel Zenger (1991:117) sy standpunt só - 'n standpunt waarmee die teosentriese benadering, vanuit 'n geloofsperspektief (sien afd. 3.1) op die verbond wat God met Israel gehad het, hom nie kan vereenselwig nie: "Die im Alten Testament vielfach erzählte und reflektierte Bundestheologie ist deshalb zutiefst die Botschaft vom barmherzigen Gott, der aus Treue zu sich selbst und dem einmal geschlossenen Bund mit Israel immer wieder neue Wege sucht und geht, um sich als Leben spendender Gott zu erweisen. Insofern Israel Gottes Bundesvolk ist, ist es immer schon - unabhängig vom Neuen Testament - Volk des Neuen Bundes."

Dit is so dat die boodskap van die Ou Testament vanuit 'n verbondsperspektief, 'n barmhartige God wat uit trou aan Homself die eens

geslote verbond voortdurend op nuwe maniere “verfris”, voorstel. Die teosentriese benadering kan egter (weer eens vanuit ‘n geloofsperspektief) nie Zenger se siening deel nie, naamlik dat in soverre Israel God se verbondsvolk is, hulle dit steeds is onafhanklik van die volk van die nuwe verbond (Nuwe Testament). Daar bestaan wél ‘n nuwe verbond in en deur Jesus Christus en daarsonder is niemand langer die nageslag van Abraham kragtens enige vorige beloftes van God nie (Matt 3:7-12; Gal 3:26-29). Dit is egter seker dat Zenger hierop sou wou antwoord dat hierdie interpretasie daaraan te wyte (of te danke?) is dat die Nuwe Testament ‘n vermenging van die Oue is en derhalwe sulke aansprake kan maak. Die verskil tussen die teosentriese benadering en Zenger se standpunt in hierdie verband is daarin geleë dat die voorveronderstelling van mekaar verskil.



## 2.3 SAMEVATTING

In 'n samevatting ten opsigte van die gebruiklike homiletiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, sal dit die verantwoordelike weg wees om nou na die hipoteses van die ondersoek te verwys:

- ☞ 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* plaas die twee Testamente op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God.
- ☞ 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* verhoed die praktyk van 'twee-preke-in-een-preek' in 'n poging om die boodskap van die Ou Testament in die kommunikatiewe praxis van die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie toepaslik te maak.
- ☞ 'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* is by uitstek daartoe in staat om die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en die moderne samelewing te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees.

Indien enige een van die tien bespreekte homiletiese modelle aangewend sou word as 'n hermeneuties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, bevestig dit net een uitslag: Die ondersoek se hipoteses sal sonder moeite afgewys word, aangesien dit onsuksesvol in betoog was. Ten spyte van alle aansprake en voornemens van die verskillende modelle, is nie een van dié modelle daartoe in staat om die hipoteses van die ondersoek in bewese stelling te omskep nie. Wat hierdie ondersoek betref, lyk dit of die gereformeerde tradisie een van twee keuses sal moet maak: Lees die Ou Testament Christologies óf lees dit as

Christen nié-Christologies. Wat help al hierdie hermeneutiese en dogmatiese systappe as al die modelle aan die einde van hulle betoog maar weer aan dieselfde “verbode vrug” eet, naamlik die devaluering van die boodskap van die Ou Testament. Die vraag wat onwillekeurig by die ondersoek opkom, is: Hoeveel van hierdie gebruiklike homiletiese modelle is nie gebou op ‘n voorveronderstelling (onbewustelik) dat die Ou Testament ‘n mislukking is, of alternatiewelik, eintlik oorbodig is? As die Ou Testament alleen sin maak in terme van die Christusgebeure, waarom dan nie nét die Nuwe Testament vir die kerk behou nie? Die ondersoek wil dit waag om die bewering te maak dat, vir baie van die gebruiklike modelle, die Ou Testament hoogstens historiese toeligting bevat. Die waarheid is egter: Die Ou Testament het as openbaring van God ten volle sin gemaak nog vóór Christus se koms.

## HOOFSTUK 3

### 3. 'n TEOSENTRIESE MODEL: 'n HERMENEUTIES-TEOLOGIESE BASISTEORIE

Hierdie ondersoek maak onder andere gebruik van 'n uitgangspunt van Scheffler (1983:38-52) in die ontwikkeling van 'n teosentriese hermeneuties-teologiese basisteorie vir die prakties-teologiese handelingsvelde: Enige een wat die kanoniteit van óf die Ou Testament óf die Nuwe Testament ontken, het inderdaad geen hermeneutiese probleem ten opsigte van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie. Die hermeneutiese probleem bestaan vir die Christen - hy/sy wil beide Testamente as normatief en gesaghebbend beskou, maar kry telkemaal te doen met die onderlinge "teenspraak" en verskille tussen die twee Testamente. Daarom word daar allerhande hermeneutiese sleutels ontwikkel in 'n poging om die twee Testamente tot 'n eenheid saam te bind. Sulke hermeneutiese sleutels werk dan beperkend in op die diversiteit wat daar in die twee Testamente bestaan. "Indien 'n bepaalde gedeelte van die Ou Testament dus anders geïnterpreteer word (of selfs geherinterpreteer word) ten einde die gesag daarvan te "red", word die gesag juis in die proses ontken deurdat die ooglopende betekenis van die teks verander word" (Scheffler 1983:50). Scheffler (1983:51) stel dan voor (waarmee die ondersoek hom vereenselwig) dat: "... alhoewel ons die Bybel mag beskou as kanon en geïnspireer deur die Heilige Gees, die Bybelskrywers self, toe die verskillende Bybelboeke geskryf of saamgestel is op verskillende stadiums in die geskiedenis, nie soseer bewus was daarvan dat hulle besig was om "kanon" te skryf nie. Kanoniteit is eers later aan die geskifte toegeken. Dit sou dus loon om aandag te gee aan die gesag van die Bybel op die vlak van die Bybelskrywers self toe hulle met die op skrifstelling besig was."

Om die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament in die lig van bogenoemde perspektief aan te spreek en 'n sinvolle basisteorie daar te stel, moet daar ongetwyfeld na een of ander *verband* tussen die twee Testamente gesoek word wat met hierdie 'gesag' van die Bybelskrywers self te doen het en aan die volgende vereistes voldoen: Dit moet, a) die twee Testamente tot 'n eenheid saambind, sonder om diversiteit prys te gee, b) die onderskeie Testamente op gelyke vlak as gesaghebbende Woord van God interpreteer, c) nie die teks van die Ou Testament ver-Christelik deur 'n tweede boodskap uit die Nuwe Testament daarby te voeg, of Christus op 'n gedwonge wyse in die teks "inlees" nie, d) die volle spektrum van Ou-Testamentiese literatuur sinvol kan aanbied en van toepassing kan maak in die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap, e) nie die verband tussen die twee Testamente met 'n paar korresponderende hoofemas wil weergee nie, f) die historiese-, literêre- en teologiese karakter van die Ou-Testamentiese teks respekteer, g) nie die Ou Testament verplaas tot buite Christelike konteks nie. 'n *Verband* wat aan hierdie vereistes wil voldoen, moet die volgende in gedagte hou (Van Zyl 1970:9-10):

Wie die Oue alleen verkies, staan onderweg verleë soos 'n reisiger wat sy eindbestemming uit die oog verloor het en dit nie kan bereik nie. Wie die Nuwe alleen wil aanhang, is soos 'n man wat aan geheueverlies ly en sy herkoms nie ken nie. Lot se vrou, halfpad versteen tussen Sodoms-oordeel en die bevrydingsland, is elkeen wat by die Ou Testament bly vassteek. Of 'n geestelike Melgisdék "sonder vader, sonder moeder, sonder geslagsregister", is diegene wat beweer die Nuwe Testament het dit wat verbygegaan het en vervul is, nie meer nodig nie."

Die begrip **teosentries** moet allereers duidelik omskrywe word alvorens daar voortgegaan kan word met die ontwikkeling van die voorgestelde hermeneuties-teologiese model as 'n basisteorie. Die ondersoek wil die verskillende fasette van die teosentriese model in terme van *kontoerlyne* as metafoor beskrywe: *Kontoerlyne* omdat daarmee iets uitgedruk wil word van die voorlopigheid van enige Teologie van die Ou of Nuwe Testament, ook dié van die teosentriese model. Die ondersoek is terdeë daarvan bewus dat elke

Teologie maar 'n poging met *kontoerlyne* is en nooit by 'n stadium van finaliteit aanland nie.

Die belangrikste rede waarom hierdie model nie finaal kan wees nie is omdat dit, net soos enige ander Teologie, ook op die huidige stand van historiese en eksegetiese navorsing berus. Hogenhaven (1987:112) verduidelik dit: "It lies in the nature of historical results that they are constantly open to revision and modification due to the establishing of new facts, the development of new methods, and the elaboration of new theories and insights."

Die tweede rede waarom die ondersoek die teosentriese model in terme van *kontoerlyne* beskrywe, is daarin geleë dat 'n totaal objektiewe, deskriptiewe houding teenoor die teks van die Ou Testament en die bestaande hermeneutiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament net nie moontlik is nie. Ten spyte van die beste bedoeling kan die ondersoek hom nie losmaak van sy apriori nie. "Om dié rede is 'n teologie ... altyd tydsgebonde; dit sal altyd her- en oorgeskryf moet word en ons sal - in elk geval in hierdie bedeling! - nooit klaar kry met die teologie nie" (Prinsloo 1987:38).

'n Derde rede waarom die ondersoek die teosentriese model in terme van *kontoerlyne* beskrywe, is omdat die model in wese nie 'n Teologie van die Ou óf die Nuwe Testament wil verteenwoordig nie: Die model sal slegs gemene delers met die Teologieë van die Ou en Nuwe Testament hê. Gevolglik sal slegs dié *kontoerlyne* (ontleen aan Ou Testament en Nuwe Testament Teologieë) wat die teosentriese model kan vergestalt, in perspektief geplaas word en dan maak die ondersoek daarmee nog hoegenaamd nie aanspraak op volledigheid nie.

Die ondersoek wil dit egter duidelik stel dat die ontwikkeling en toepassing van 'n teosentriese model as hermeneuties-teologiese basisteorie op twee "bane" gelanseer word. Die een "baan" is dié van die sistematiese aspekte wat in



afdeling 3.1 uitgewerk word. Die ander “baan” is die eksegetiese aspekte wat aan die hand van ‘n bepaalde eksegetiese weg blootgelê en geïnterpreteer moet word (afd. 3.2 verduidelik die gekose eksegetiese weg). Die eksegetiese arbeid self (met betrekking tot die tekste van die Ou Testament) is nie deel van die opgawe van die ondersoek nie. Alle teksverwysings wat deur die ondersoek aangehaal word, is gedoen uit *Die Bybel: nuwe vertaling, 1986*.

### 3.1 DIE KONTOERE VAN 'N TEOSENTRIESE MODEL IN PERSPEKTIEF

Die ondersoek wil daarop wys dat 'n besluit, dat die twee Testamente wel op die een of ander wyse 'n verband het, reeds 'n voorveronderstelling is waarvandaan uitgegaan word: "If we raise the question how the Old Testament can be related adequately and properly to the New Testament, then we have admittedly decided on an *apriori* basis that both are related to each other in some way" (Hasel 1989:156).

Die eerste stap in die ontwikkeling van 'n *teosentriese benadering* tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, is om 'n *geloofsuitspraak* te maak: ***Die God wat Homself vanaf die aartsvader tot aan die 'einde'(?), van die Ou Testament aan mense openbaar het, is dieselfde God van die Nuwe Testament (wat Hom in Jesus Christus openbaar het).***

Die inhoud van hierdie belydenis kan nie bewys word nie - nie eksegeties nie, nie histories nie, nie rationeel nie - dit kan nêg geglo word. Vanuit hierdie belydenis kan die verband tussen die twee Testamente niks en niemand anders wees as slegs God en Hy alleen nie. Hierdie "Verband" is die enigste *struktuurbinding* tussen die twee Testamente en dit kan nêg geglo word!

God het van die begin af 'n *doel* gehad en dit is nie Jesus Christus nie (1 Kor 15:23-28). God se *doel* is om die wêreld met Homself te versoen (Joh 1:1-18, 3:16; 2 Kor 5:19; Kol 1:19-20; 1 Joh 2:2). In die Ou Testament het God dit in die geskiedenis van Israel ontplooi en voltrek en in die Nuwe Testament doen God dit in en deur Jesus Christus. Childs (1993:91, 93) stel dit goed in sy kanoniese benadering : "It seems to me compatible to the canonical structure to describe the Old Testament's witness to God's redemptive will in the context of the history of Israel; It seems to me compatible to the canonical structure to describe the New Testament's witness to God's redemption through Jesus Christ in the context of the early church."

Die ondersoek wil dadelik daarop wys dat daar nie met hierdie geloofsuitspraak toegegee word aan 'n *heilshistoriese benadering* nie (sien die ondersoek se kritiek teen dié benadering in afd. 2.2.9). Wat die opname van Childs (1993:91, 93) se argument in die ondersoek betref, word sy heilshistoriese verwysingsraamwerk nie saam met sy geloofsbelydenis oorgeneem nie. Wat die teosentriese model wil sê is dat dié God, waaroor die Ou Testament getuig, Hom herhaaldelik momenteel op 'n besondere wyse verbind het aan die geskiedenis en lotgevalle van die volk Israel. Hy het hulle uitverkies, Hy het met hulle 'n verbond gesluit en Hy het hulle gemaak tot draers van 'n boodskap wat vir alle volkere te alle tye en oor die hele aarde van lewensbelang is. Die geskiedenis van die volk Israel was die bedding waarin hierdie openbaring gedurende die tyd van die Ou Testament gevloei het. Barr (1982:29) wys daarop dat daar nie 'n onderskeid hoof gemaak te word tussen die godsdiens en die openbaring in die Ou Testament nie: Openbaring produseer godsdiens, maar terselfdertyd is openbaring ook van godsdiens afhanklik.

Die tweede stap in die ontwikkeling van 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament sal daaruit bestaan dat die inhoudelike struktuur van hierdie *doel* van God beskrywe sal word (teologieë van die Ou Testament). Hierdie inhoudelike struktuur sal deur die eksegetiese proses blootgelê word. Wat die Ou Testament betref, lê die eksegesië 'n hele sisteem van godsdiens bloot (inhoudelike struktuur) wat die teologie van die Ou Testament verwoord: Priesters, profete en konings is gesalfdes van Jahwe; 'n land, 'n stad en 'n tempel is die konkrete seën en teenwoordigheid van Jahwe; 'n hele offerstelsel om die versoening te bewerk en die voorsiening te erken as Godgegewe; 'n hele Wet om as riglyne vir 'n dankbaarheidslewe te dien; die Profete om die verbondsvolk te rig in die hede én die onmiddellike toekoms en die Geskrifte om die daaglikse handel en wandel van die volk te orden.



Dit word ook duidelik uit die eksegesi dat hierdie hele religieuse korpus herhaaldelik geïnterpreteer is totdat dit “doodgeloop” het in die intertestamentêre periode. Die teologiese onderbou van hierdie godsdienst het met verloop van die geskiedenis opmerkbare “verskuiwings” ondergaan: Dit begin met ‘n aartsvadergeskiedenis wat oorgaan in ‘n Rigterstyd en opgevolg word met ‘n tydperk van Israelitiese koningsideologie wat deur die Natanbelofte (1 Sam 7) gedra is tot in die ballingskap en selfs daarna. Maar hierdie hele sisteem van godsdienst is voorafgegaan met ‘n daad van God om sy *doel* te bereik. Hy het die volk uitverkies en ‘n verbond met hulle gesluit én Hy hou dié verbond in stand. Dit wil nou nie sê dat die *verbond* die *Mitte* van die Ou Testament is nie - God bly die *Mitte*. Die verbond met die mens is God se werkswyse om sy *doel* te bereik, daarom hoef nie net “verbondsliteratuur” in die Ou Testament aan die beurt te kom wanneer ‘n teosentriese benadering na die teologie van die Ou Testament vra nie - liefdesliedere, regspraak, geskiedvertelling, dank- en klaagliedere, individuele trooswoorde, wysheid en skepping is alles ewe belangrik en gesaghebbend.

Om terug te keer na die “verskuiwings” op die gebied van die teologie in die Ou Testament, moet daarop gelet word dat die teologiese perspektief waarmee daar na alle waarskynlikheid aanvanklik in die Ou Testament begin is, nie enduit volgehou is nie. Die “koningsideologie” van die volk het gou verander in ‘n ‘God-is-aan-ons-kant-teologie’ (Amos 5:20; Jer 7:1-4). Terselfdertyd was daar die duidelike kritiek op die voorspoedbeleid van Salomo (Deut 17:14-20) - deuteronomiese teologie. Die voor-eksiliese profete se oordeelsprediking was gerig teen die sedelike verval onder die koningsbewind en die deuteronomistiese geskiedwerk oordeel die konings wie se beleid nie op God se wil geskoei is nie. Jes 7:1-16 se vertrekpunt is ook die ‘God-is-aan-ons-kant-teologie’, maar hy verkondig dit met ‘n verskil: Die heil is nie onvoorwaardelik nie, maar afhanklik van die voorwaarde van geloofsvertroue. Die ‘kneg-van-die-Here-teologie’ van die ballingskap was waarskynlik vir die volk die moeilikste om te verstaan, want die Natanbelofte

was nog lewend. Daarom het baie eerder die 'heropbou-en-ontwikkelings-teologie' van profete soos Haggai (1:12-14) en Sagaria (8:1-23, 12:10-14, 13:1) ondersteun. Dan mag die 'apokaliptiese-teologie' van die intertestamentêre tydperk natuurlik ook nie misgekyk word nie (bv. Dan 7).

Uit hierdie oorsig oor die "verskuiwings" in die teologiese perspektief en die gepaardgaande literatuur wat verskyn het, staan één saak helder uit: God het nooit afgesien van sy *doel* met sy volk nie - Hy het hulle draers gemaak, soms struikelende draers, van 'n boodskap wat vir die nasies van lewensbelang was en daar mag nooit gesê word dat hierdie proses 'n mislukking was en daarom was God genoodsaak om dit in Jesus Christus te herhaal nie. Loader (1981:8) verduidelik dit:

In hierdie ryke veelvoud lê die innerlike struktuur van Gods doel met Israel - hoewel ons natuurlik moet onthou dat ons alleen maar flitse van sy raad kan onderken. Dit alles beteken dat Gods doel nie geleë is in kriptiese woorde en gebruike waarvan die draers niks geweet het en dus die lewelose kassetbande was nie. Die offers was daar om in hul aktuele situasie versoening te bewerkstellig tussen 'n waarlik teenwoordige God en 'n werklik sondige volk. Die himnes was daar vir mense wat werklik gejubel het en hul lof aan God betekenisvol gebring het. Die koningsliedere was daar om die werklike Judese koning toe te sing en Gods seën oor hom af te bid. Die sosiale kritiek van die profete was daar om die werklike misstande van die tyd op betekenisvolle wyse te ontbloot.

Die derde en laaste stap in die ontwikkeling van 'n teosentriese benadering (teologiese basisteorie) tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is 'n verdere geloofsuitspraak wat verband hou met die *geloofsuitspraak* van die ondersoek vroeër in die hoofstuk, naamlik ***Die God wat Homself vanaf die aartsvader tot aan die 'einde'(? ) van die Ou Testament aan mense openbaar het, is dieselfde God van die Nuwe Testament (wat Hom in Jesus Christus openbaar het):*** Dié God van die Ou Testament wat in die geskiedenis en godsdienste van Israel die *Mitte* was, het op 'n gegewe tydstip self sy volk besoek deur inkarnasie - Immanuel: God-met-ons: Jesus Christus, en sy *doel* het nog dieselfde gebly: 1 Kor 15:12-28:

As ons dan verkondig dat Christus uit die dood opgewek is, hoe kan party van julle nog beweer dat daar geen opstanding van die dooies is nie? As daar geen opstanding van die dooies is nie, beteken dit dat Christus ook nie opgewek is nie. En as Christus nie opgewek is nie, is ons prediking sonder inhoud en julle geloof ook sonder inhoud. Verder sou dit beteken dat ons vals getuigenis oor God afgelê het, omdat ons teen God in getuig het dat Hy Christus opgewek het. As dit dan waar is dat die dooies nie opgewek word nie, het Hy Christus ook nie opgewek nie. En as Christus nie opgewek is nie, is julle geloof waardeloos en is julle nog gevange in julle sondes. Dan is ook dié wat in Christus gesterf het, verlore. As ons net vir hierdie lewe ons hoop op Christus vestig, is ons die bejammerenswaardigste van alle mense. Maar nou, Christus is opgewek uit die dood, as eersteling uit dié wat gesterf het. Aangesien die dood deur 'n mens gekom het, het die opstanding van die dooies ook deur 'n mens gekom. Net soos almal deur hulle verbondenheid met Adam sterf, so sal almal in Christus lewend gemaak word. Maar daar is 'n volgorde: die eersteling is Christus, daarna, by Christus se koms, dié wat aan Hom behoort. Daarna kom die einde, wanneer Hy die koningskap aan God die Vader oordra, nadat Hy alle bose magte vernietig het. Hy moet as koning heers totdat die Vader al sy vyande aan Hom onderwerp het. Die laaste vyand wat vernietig word, is die dood. Daar staan immers geskrywe: "Alles het Hy aan Hom onderwerp." Maar as die Skrif sê dat alles aan Christus onderwerp is, is dit duidelik dat die Vader wat alles aan Hom onderwerp het, uitgesonder is. Wanneer alles dan aan die Seun onderwerp is, sal Hy Hom ook self onderwerp aan die Vader wat alles aan Hom onderwerp het. So sal God alles wees vir alles.

**Maar waarom inkarnasie? Wat sal die rede wees dat God op so 'n besondere wyse sy skepping besoek het? In aansluiting by Dunn (1998:204-206) wil die ondersoek dié vraag aan die hand van Pauliniese Christologie beantwoord. Romeine 8:3b lees so: "Hy het die sonde binne die sondige bestaan van die mens veroordeel deur sy eie Seun in dieselfde gestalte as die sondige mens te stuur as 'n offer vir die sonde." Galasiërs 4:4a stel dit duidelik: "Maar toe die tyd wat God daarvoor bepaal het, aangebreek het, het Hy sy Seun gestuur." Die diepste gronde vir die inkarnasie is dus in die wese van God self te vinde en kan slegs by wyse van 'n geloofsuitspraak saam met die Nuwe Testament bely word. Kolossense 1:19-20a stel dit ook so: "God het besluit om met sy volle wese in Hom te woon en om deur Hom alles met Homself te versoen." Paulus stel dit duidelik dat die "volle wese" van God in Christus beliggaam is (Kol 1:19). "The key term is 'fullness' (*pleroma*), a term which in itself denotes completeness. Hence its regular Greek use for the full**

complement of a ship's crew. Consequently we can assume that the ambiguity of the text cloaks the thought of the full presence of God being pleased to dwell in Christ" (Dunn 1998:204). Om die vraag na die rede vir *inkarnasie* finaal te beantwoord, stel Dunn (1998:206) dit samevattend só (en hiermee vereenselwig die ondersoek hom ten volle): "... for Paul salvation was intended to fulfill the purpose of creation. And to achieve that, God had reached down to the depths of human impotence under the powers of sin and death and had identified himself in an unprecedented way (incarnation?) with the man Jesus."

God bly derhalwe die enigste "Verband" (geloofsuitspraak) tussen die twee Testamente. Hierdie hele beweging van God deur die Ou-Testamentiese tradisie lewer twee belangrike perspektiewe op: a) Die tradisie van die Ou Testament het op 'n gegewe en Godbepaalde stadium in die geskiedenis 'verbygegaan' - dit het die bedeling geword wat genoem word, "voor-Christus". b) 'n Teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament neem nie die Ou Testament in die eerste plek in terme van temas, motiewe en tradisies op nie, maar in terme van die funksionele innerlike struktuur daarvan, naamlik die teologieë van die Ou Testament (afd. 3.1.4). 'n Teosentriese benadering sal reg laat geskied aan die Ou Testament se eie getuienis aangesien dit oor 'n basisteorie beskik wat sal verhoed dat 'n hermeneutiese model wat vanuit die Nuwe-Testamentiese perspektief ontwikkel is, die Ou Testament (of gedeeltes daarvan) die stilswye oplê.

### **3.1.1 Één God vir twee Testamente**

'n Teosentriese benadering plaas God in die *Mitte* van die Ou sowel as die Nuwe Testament. Wat die Ou Testament in besonder betref, is die voordeel daarvan dat: "We have stated that the Old Testament Scripture has a central content without falling into the trap of organizing the event-centred character and manner of God's self-disclosing revelation into a system. It is refraining

to systematize that which cannot be systematized without losing its essential nature” (Hasel 1989:179). Janowski (1998:7) se bydrae, *Der eine Gott der beiden Testamente* ondersteun hierdie gedagte van Hasel: Hy pleit vir die beoefening van differensiasie met betrekking tot die twee Testamente wat oor die één God getuig. “Nach Hebr 1,1f war das Urchristentum überzeugt, daß derselbe Gott, der diesem Zeitenende zu uns durch [den] Sohn geredet hat, zuvor auf vielfältige und vielgestaltige Weise zu den Vätern durch die Propheten geredet hat.” Die Ou Testament bly gevolglik die ‘een deel’ van die Bybel wat aangaande hierdie één God getuig en wanneer dit gelees word, kan dit nie verander word om te lees soos die ‘ander deel’ nie. “Es wurde kein Versuch unternommen, das Alte Testament durch redaktionelle Eingriffe - wie z. B. das Hinzufügen christlicher Kommentare - zu christianisieren” Janowski (1998:9).

Die één God se wyse van betreding van die leewêreld van die mens deur inkarnasie verskil natuurlik van sy wyse van betrokkenheid by die gelowige soos uitgebeeld in die Wet, die Profete en die Geskrifte. Dit beteken egter nie dat die inkarnasie die besondere tipe betrokkenheid van God by sy volk in die Ou Testament vervang omdat dit dalk misluk het nie. Die wyse van betrokkenheid van die één God by sy volk gaan met Christus se koms oor in ‘n nuwe wyse van betrokkenheid. Janowski (1998:14) neem Handeling 8:26-35) om hierdie beginsel te verduidelik: “Ich flehe dich an, über wen redet der Prophet dies? Über sich selbst oder über einen anderen?” (Apg 8,34). Filippus verduidelik dan nie vir die Etiopiër dat Jes 52:13-53:12 ‘n voorspelling van ‘n man met die naam Jesus Christus is nie, maar “Da begann Philippus zu reden und von jener Schriftstelle ausgehend ihm das Evangelium von Jesus zu verkündigen (Apg 8,35), wurde das Christusgeschehen immer wieder im Licht der Gottesknechtlieder, insbesondere von Jes 52,13-53,12, gedeutet. In dieser Korrelation kommt zum Ausdruck, daß die zweigeteilte Schrift von *demselben* Gott spricht” (Janowski 1998:15).

Vir 'n sinvolle toepassing van 'n teosentriese model, is 'n goeie verstaan van die Drie-eenheid van wesenlike belang. Wanneer die ondersoek hierdie voorwaarde stel, dan word daarmee nie gesuggereer dat die gereformeerde tradisie nou 'n ander (vreemde) verstaan van die Drie-eenheid moet aanvaar ter wille van 'n teosentriese benadering tot die twee Testamente nie, maar net dat dit wat wél geleer word, toegepas sal word in die verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Daar bestaan een besondere misverstand ten opsigte van die bestaans- en handelingswyse van God drie-enig onder sommige teoloë. Barr (1982:153; 1973:167) as voorbeeld maak hom in twee afsonderlike gevalle skuldig aan hierdie misverstand: "... the One God of Israel is also the Father of the Lord Jesus Christ"; "... if for Christians Jesus is the finality and the culmination, ... Jesus himself stands under the God of Israel." Bos (1998a:2) beweeg ook te na aan die periferie van die triniteitsleer: "Het lijkt mij dan ook meer in de lijn der Schriften te liggen ... beide testamenten getuigen van Israëls God." Bos sal egter versigtig moet wees met sy formulering hiervan, want elders formuleer hy dit sò: "De HEER, de *God van Israël*, is de Vader van de *Jood Jezus*" (Bos 1998b:2). Dingemans (1991:96) deel ook hierdie spreekwyse deur só na die één God te verwys: "God, de God van de bijbel, de God van Jezus Christus, is de definitieve overwinnaar."

Die misverstand wat hier ter sprake is hou verband met *modalisme*: Die één God openbaar Homself op verskillende wyses (*modi*). Dit kom in kort daarop neer dat, "dieselfde één God is tegelyk Vader, Seun en Gees, sodat dit maar net 'n verskil in benaming is wanneer na God op hierdie drie maniere verwys word" (Jonker 1983:19). Daar moet voortdurend daarteen gewaak word dat die Drie-eenheid nie net 'n *openbaringstriniteit* is nie, maar wel 'n *ontologiese triniteit* (Heyns 1992:125). 'n Openbaringstriniteit (modalisme) leer dat die één God Hom in die tyd histories ná mekaar openbaar - eers in die *modi* Vader, daarna trek Hy Hom terug en openbaar Hom in die *modi* Seun, trek Hom weer

terug en openbaar Hom dan in die *modi* Heilige Gees. Terwyl die één God Vader is, is Hy nie die Seun of die Heilige Gees nie; en terwyl Hy die Seun is, is Hy nie meer die Vader nie en nog nie die Gees nie, en as Hy die Gees is, is Hy nie meer die Vader of die Seun nie (Heyns 1992:125).

'n Teosentriese model neem monoteïsme as vertrekpunt, maar dan nie téénóór die triniteitsleer nie. 'n Teosentriese model sluit die *begrip* Drie-eenheid uit die Ou Testament uit, maar impliseer die *ontologiese realiteit* daarvan reeds in die Ou Testament. Dit kom daarop neer dat die Drie-eenheid nie eers met die koms van Jesus 'n realiteit geword het nie, maar dit beteken ook nie dat die *rûah 'elohîm* (Gen 1:2) gelyk aan die *begrip pneumatikos* (Joh 14:26) is nie. Die ondersoek steun in hierdie verband op die bydrae van Vos (1984:79): Die *rûah 'elohîm* (Gen 1:2) druk God se *skeppende teenwoordigheid* uit en kan nie aangewend word vir 'n teologiese fundering van die realiteit van die Drie-eenheid nie. Ook die ander moontlikhede wat deur die term *rûah* in die Ou Testament verteenwoordig word, is eksegeties-dogmaties deur Vos (1984:76-104) op 'n verantwoordbare wyse uitgespel. In alle gevalle het hy bevind dat daar nie van die Gees as *Persoon* in die Ou Testament sprake is nie (Vos 1984:107). Vosloo (1983:62-63) het ook in dié verband 'n bydrae gelewer en bepaal wat die verband tussen die *rûah* en die Heilige Gees is. Hy som dit samevattend só op: "Daar is reeds daarop gewys dat die *rûah* van die Here dikwels bloot verwys na die krag van die Here of na die personifikasie van die werking van die Here self. Die *rûah* tree dikwels op asof onafhanklik van die Here, maar anders lyk dit na die teenwoordigheid van die Here self. Alhoewel 'n mens sou kon sê dat die werking van die Heilige Gees in die Ou Testament duidelik sigbaar is, was dit eers die Nuwe Testament wat die Heilige Gees as derde Persoon van die Drie-eenheid aan die mensdom bekend gestel het. Die kenmerkendste werksaamheid van die *rûah* van die Here was die toerusting of bekragtiging tot 'n daad of 'n verandering van lewenswyse van diégene wat andersins dit nie sou doen nie."

God is in numeriese sin één, maar dit sluit nie uit dat daar in die één God wél 'n Drie-eenheid kan voorkom nie. Tog was/is in die één God geen wordingsproses aan die gang in dié sin dat Hy in 'n latere stadium anders sou wees as in 'n vroeëre stadium nie (Heyns 1992:43). Die Drie-eenheid dui daarop dat die één God in drie Persone (*una substantia tres personae*) onderskeie is in die Nuwe Testament. Vanuit hierdie *una substantia* bestaan en handel die één God in die Nuwe Testament as Vader, Seun en Heilige Gees. Hierdie wyse van bestaan en wyse van handel ontstaan nie met die gang van die tyd nie, maar is van ewigheid af daar. Heyns (1992:115) verduidelik verder wat hy hiermee bedoel: In die één Wese van God is daar drie Persone en van elkeen van die drie Persone kan daar iets gesê word wat nie van die ander een/twee Persone gesê kan word nie. Dit kan so verduidelik word: Benewens God se *algemene eienskappe* (ewig, onbegryplik, on sienlik, onveranderlik, ens.), het Hy ook drie *besondere eienskappe*. Dié eienskappe is só besonder en onmededeelbaar met mekaar dat die naam *Persoon* daarvoor gebruik word.

Heyns (1992:115) wys terselfdertyd op die misverstand wat die term *Persoon* kan inhou. Met die begrip *una substantia tres personae* word die eenwesenheid van God voorop gestel. Heyns verstaan tereg hiermee dat die *wese van God* nie iets *naas of teenoor* die Vader, Seun en Heilige Gees is nie - dit sou ongetwyfeld uitloop op die formulering van 'n *Vier-eenheid* van God. Tog is die *wese van God* ook nie iets waaraan die Vader, Seun en Heilige Gees afsonderlik deel het nie - dan loop dit uit op 'n *triteïsme*. Met die begrip *wese* word die "Goddelikheid" van God aangedui en Heyns (1992:115) wys dadelik daarop dat hierdie één Wese nie sonder sy *drieheid* verstaan kan word nie. Wanneer hierdie *drieheid* nou as *Persone* aangedui word, skep dit moontlikhede vir misverstand: "Die begrip *persoon* dui immers op 'selfbewussyn' en 'individualiteit' en kan inderdaad tot 'n triteïstiese dwaling aanleiding gee" (Heyns 1992:115). Heyns verduidelik dit verder só: Die Latynse woord *persona* is afgelei van die Griekse woord *prosopon*, wat



aanvanklik *gesig* of *gelaat* beteken het. Daarom dui die Latynse woord *persona* op die 'masker' wat 'n toneelspeler gedra het wanneer hy die rol van iemand anders speel. In die Nuwe Testament dra dit egter oorwegend die betekenis van 'aangesig' as ekwivalent vir *aanwesig* wees (2 Kor 8:24). Heyns verduidelik dat dit juis vanweë die moontlike misverstand op grond van die oorspronklike betekenis van *prosopon* is dat sommige kerkvaders die woord vermy het en 'n ander Griekse woord (*hipostasis*) gebruik het wat "bestaan" of "werklikheid" beteken. Die gevaar daaraan verbonde om die term *prosopon*, met die betekenis van masker, as 'n openbaringsmodi te gebruik, is reeds in 'n voorafgaande paragraaf bespreek. Volgens Heyns (1992:115) het Calvyn wél die woord *persoon* gebruik en dit soos volg gedefinieer: "Persoon dui op 'n selfstandigheid (*subsistentia*) in die wese van God wat in sy verhouding tot die ander (my beklemtoning, WGT) deur onmededeelbare eienskappe onderskei word." Hierdie onderskeiding in 'n *bestaanswyse* en 'n *handelingswyse* beskryf Heyns (1992:122) dan só:

Die Vader is ons Skepper deur sy krag, sê die NGB. Uit die Skrif kan toegevoeg word: Hy is die Skepper uit wie alle dinge is en vir wie ons lewe (1 Kor 8:6). Aan Hom het die hele gemeenskap van gelowiges in die hemel en op die aarde sy bestaan te danke (Ef 3:15). Hy is die een wat alles gebou het (Heb 3:3), wat alles laat gebeur volgens sy raadsbesluit (Ef 1:11) en 'n verskeidenheid van kragtige werkinge in alles tot stand bring (1 Kor 12:6). Maar van dit alles is die Seun (Ps 33:6; 1 Joh 1:1-3; Kol 1:15-17) en die Heilige Gees tog nie uitgesluit nie (Gen 1:2; Ps 104:30). Die Seun is ons Saligmaker en Verlosser deur sy bloed (1 Tim 2:5). En volgens Johannes 1:14 was Hy die Woord wat mens geword en onder ons kom woon het. Hy het Homself verneder deur die gestalte van 'n slaaf aan te neem en aan mense gelyk te word (Filip 2:7). As Borg van 'n beter verbond (Heb 7:22), het God die wêreld deur Christus met Homself versoen (2 Kor 5:1). Maar van al hierdie werke was die Vader (Heb 10:5; Joh 3:16) en die Heilige Gees nie uitgesluit nie (Luk 1:35). Die Heilige Gees, sê die NGB saamvattend [sic], is ons Heiligmaker deur sy inwoning in ons harte. En Johannes 3:5 sê Hy wederbaar ons, skenk ons geloof (2 Kor 4:13), stort liefde in ons harte uit (Rom 5:5) en vernuwe ons lewe (Tit 3:5). Maar ook die Vader (Tit 3:6; Gal 4:6; 1 Tess 5:23; Joh 14:26) en die Seun (Joh 15:26; 1 Kor 1:30) is by dié werksaamheid betrokke.

Heyns slaag daarin om hom nie skuldig te maak aan, soos Gunton (1991:170) dit stel: "... commits the characteristic sin of Western trinitarianism, of seeing

the persons not as constituting the being of God by their mutual relations but as in some way inhering in being that is in some sense prior to them.” Gunton (1991:170) verduidelik verder: “ ... the best way to define the person is ostensibly, by indicating where persons are to be found and the way they are to be conceived to be an act.” Na aanleiding van hierdie opmerkings van Gunton(1991) kan daar toegegee word dat, alhoewel die term *persoon* wat Heyns gebruik vatbaar is vir triteïsme, hy sy begroning daarvan duidelik daartéén wil verskans. Heyns (1992:116) bedoel tereg ook nie dat hierdie drie *besondere eienskappe* en die *drie Persone* as wissel terme gebruik kan word nie: “God is wat sy wese betref één, en wat sy Persone betref drie ... die één God openbaar sy Godheid op drie verskillende maniere. Hy het nie net één bestaanswyse nie, maar drie bestaanswyses.”

Dit is duidelik uit dié bydrae van Heyns (1992) af te lei dat die ondersoek hoegenaamd nie sy hermeneutiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament deel nie. Vergelyk byvoorbeeld die aanhalings van Psalm 33:6 (as verwysing na die *Seun*) en Genesis 1:2 en Psalm 104:30 (as verwysings na die *Heilige Gees*). Waarom die ondersoek tog wel soveel klem lê op Heyns (1992) se bydrae, is daarin geleë dat hy bepaald die ontologiese realiteit van die Drie-eenheid onderliggend aan die Ou én die Nuwe Testament wil bevestig. Wat 'n teosentriese model betref, is dit van uiterste belang om daaraan vas te hou dat, indien één van die drie Persone van die Drie-eenheid met sy *spesifieke werk* besig is, die ander twee Persone nie afwesig is nie (Heyns 1992:122-126). 'n Teosentriese model is in aansluiting by Heyns (1992:125), nie gebaseer op 'n openbaringstriniteit nie, maar 'n ontologiese triniteit wat in die Nuwe Testament as Vader, Seun en Heilige Gees openbaar is. Coetzee (1988:235) ondersteun dié uitgangspunt: “Terselfdertyd is dit die kragtige getuienis van Paulus dat dit in die realisering van die heil sowel in Christus se werk as in die lewe van die kerk én in die lewe van die individuele gelowige, **Vader en Seun en Heilige Gees onlosmaaklik en in volkome harmonie saamwerk.**”

Gunton (1991:97) bepleit ook 'n ontologiese triniteit op die basis van bestaans- én handelingswyse (soos Heyns 1992) van die één God. Om die triniteit slegs in terme van handelingswyse uit te spel, is om af te stuur op triteïsme. Hy verduidelik dit só: "In God the particular is ontologically ultimate because *relationship is permanent and unbreakable*. Because the Father, the Son and the Spirit are always together, the particular beings are the bearers of the totality of nature, and thus no contradiction between 'one' and 'many' can arise. In trying to identify a particular thing, we have to make it part of a relationship, and not isolate it as an *individual* ... there is a reality of communion in which each particular is affirmed as *unique* and irreplaceable by other."

Sonder hierdie ontologiese realiteit van 'n Drie-eenheid is 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie werkbaar nie. Hierdie *besondere eienskappe* wat *Persone* genoem word (soos geopenbaar in die Nuwe Testament), is nie koue, onpersoonlike, intellektuele waarhede nie, maar deur *persoonlike toeëiening* is dit werke wat die één God ten opsigte van die mens gedoen het en nog steeds doen as **Vader, Seun en Heilige Gees**. Die *drie Persone* is God se rykdom van *verskillende werke* met die mens, vir die mens en deur die mens. Die één God doen drie soorte werke en ten einde dit te kan doen, is Hy driemaal God - elke keer op 'n ander wyse (Heyns 1992:122).

Daar mag wel op hierdie punt 'n misverstand ontstaan ten opsigte van die *persoonlikheid* van die Heilige Gees. Ten einde enige twyfel daaromtrent uit die weg te ruim, sluit die ondersoek by Vos (1984:241), wat op sy beurt weer vir Jonker (1981:132) met betrekking tot die Persoon-likheid van die Gees in die Nuwe Testament aanhaal, aan: "Die Gees mag nie net verstaan word as die modus van die teenwoordigheid van Christus nie ..." Vos (1984:242) stel dit duidelik: "In die Bybelse spreke word God voorgestel as God-as-Vader, God-as-Seun en God-as-Heilige Gees." Vir 'n teosentriese model is die term

*Drie-eenheid* gevolglik nie net 'n *spreekwyse* oor die één God nie, maar 'n ontologiese bestaans- én handelingswyse wat net geken kan word as daar in *verhoudingsterme* oor die één wese van God gepraat word. 'n Volledige bespreking ten opsigte van die funksie en taak van die Heilige Gees per se, val egter buite die skopus van hierdie ondersoek. Vos (1984:245) het 'n bydrae met waardevolle insigte ten opsigte van hierdie aspek gelewer en die ondersoek neem dit oor ter versterking van die basisteorie van 'n teosentriese model: "Pinkster beteken nie slegs die skitterende koms van die Heilige Gees nie. Dit is die koms van die Vader, die Seun en die Heilige Gees. Dit wil nie sê dat die Vader, die Seun en die Heilige Gees vóór Pinkster afwesig was nie. Daarvoor is die skepping, die geskiedenis (heil én onheil) en die kruis te werklik. Die Vader, die Seun en die Heilige Gees het wél anders voor Pinkster gewerk. Sedert Pinkster val die skaduwee van die kruis oor die kosmos as genade én gerig. En die lig van die opstanding skitter oor die kosmos as lewe én dood. Die boodskap van Pinkster is: God drie-enig is met sy kosmos na die eskatologiese voltooiing én fees onderweg ... In die eskatologies-gelade tussentyd tree die Parakleet, Jesus en die Vader in 'n liefdesgemeenskap met almal wat Hom liefhet en sy gebooië bewaar."

Klauck (1999:107) se bydrae ten opsigte van die metaforiese spreke oor die bewuswording van die funksies van die Parakleet as 'n invloed afkomstig vanaf Philo van Alexandria, is insiggewend. Hy stel dit só: "Philo combines the punishing Furies (cf Cicero) and the benevolent guardian spirit (c. Seneca) of Graeco-Roman mythology and philosophy with the reproof from Jewish Wisdom literature, and so he creates a concept that helps him to give a visual description of the strict but nevertheless kind guidance God practices on man." Die bewuste ervaring van die Parakleet het volgens Klauck (1999:113), soos die twee kante van 'n muntstuk te doen met: "... as an advocate pleading for mercy." En die anderkant: "There are paracletes who by their mere presence are able to influence the trial in favor [sic] of the accused."

Wat 'n teosentriese model betref is hierdie bestaanswyse en handelingswyse (wat van ewigheid af daar was) wat eers in die Nuwe Testament geken word, inklusief in God se bestaans- en handelingswyse in die Ou Testament. Dit kom dan met betrekking tot 'n teosentriese model daarop neer dat die één God van die Ou Testament én die Nuwe Testament reeds in die Ou Testament algenoegsaam (wat alle behoeftes volkome kan bevredig) met die mens gehandel het, ofskoon Hy nie daar so in "Drie" onderskei kan word soos in die Nuwe Testament nie.

Prinsloo (1994:12; 1995:388) stel dit duidelik dat daaraan vasgehou moet word dat die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament dieselfde God is: "Wanneer die Ou Testament God as Jahwe benoem, word daarmee nie slegs God die Vader bedoel soos wat so dikwels vanselfsprekend aanvaar word nie. Met die naam Jahwe word in terme van ons uitgangspunt dus God drie-enig bedoel. Die woord teosentries impliseer dat al drie die Persone van die Drie-eenheid, afhange van die konteks en bedoeling van 'n Bybelteks, tot hulle reg moet kom. Deur die term teosentries op die Ou en Nuwe Testament van toepassing te maak, word dit beklemtoon dat die teologiese struktuur van die Ou en Nuwe Testament dieselfde is."

In hierdie verband steun die ondersoek verder op die argument van Dingemans (1991:99): "Het Oude en het Nieuwe Testament spreken over dezelfde God, die zich in Israël op dezelfde wijze heeft geopenbaard als in Christus. Oude en Nieuwe Testament zijn gelijkwaardig in hun visie op God en zijn handelen, ook al is het OT primair gericht op Israël en het NT op de christelijke gemeente en op de hellenistische wereld. In het 'object' zit verschil, niet in de wijze van Gods handelen - die is in het Oude en Nieuwe Testament principieel gelijk."

Bos (1998b:2) maak 'n fout in sy teologisering: Hy kies 'n spesifieke naam van God (De HEER) en maak dit die subjek van beide Testamente. Die probleem is daarin geleë dat die benaming "HEER" gebruik word vir die term "Jahwe" in

die Ou Testament, sowel as vir die term “kurios” in die Nuwe Testament. Om na Christus as “Heer” te verwys soos wat die Nuwe Testament doen en dan daarvandaan ‘n koppeling na die Ou Testament se “Heer” (*YHWH*) te maak om sodoende die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament as dieselfde God aan te wys is, teologies gesproke, geen legitieme sprong nie (Kümmel 1973:159; Goppelt 1982:82-84; Dunn 1998:244-252). *YHWH* is nie die enigste eienaam vir die God van die Ou Testament nie (De Moor 1990:4-40; Albertz 1994:49, 76) en die eienaam “Heer” soos in vertalings aangetref, is ook nie eie aan die Ou Testament nie aangesien die woord “Heer” afkomstig is vanaf die Griekse woord “kurios” wat in die Septuagint die eienaam *YHWH* (foutiewelik) verteenwoordig. Die weg wat die eienaam *YHWH* uit die Ou Testament gevolg het tot in die Nuwe Testament as “Heer”, kan nie aangewend word om te getuig ten gunste van één God vir twee Testamente nie (Steyn 1997:146-153; Gunneweg 1978:25,79).

Die werk van Dunn (1998), *The Theology of Paul the Apostle*, het hierdie ondersoek op ‘n besondere wyse daartoe in staat gestel om ‘n teosentriese model te ontwikkel vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Die insigte wat hierdie ondersoek by Dunn (1998:28-49) oorneem, word so verwoord: Die één God van die Ou Testament is fundamenteel onderliggend aan Paulus se totale teologiese denke in die Pauliniese corpus. Die woord “God” kom 548 maal in die Pauliniese literatuur voor, waarvan 153 in die boek Romeine alleen. “As a rule in the Pauline letters God is mentioned at once as the primary legitimating factor behind Paul’s life work” (1998:28). Die probleem waarmee Paulus die Teologie laat, is daarin geleë dat sy oortuiging aangaande God aksiomaties van aard is. Die wese van sy Godsbegrip is die apriori van sy teologie en hy doen geen moeite om dit bloot te lê nie. Die gevolg hiervan is dat daar nie uit die Pauliniese literatuur ‘n ‘teologie oor God’ “afgelees” kan word soos wel die geval is met Paulus se verstaan van ‘regverdigmaking deur die geloof’ (Rom 3-4) en sy teologisering ten opsigte van die ‘opstanding van die dooies’ (1 Kor 15) nie.

Hierdie aksioma in die teologie van Paulus is daaraan toe te skrywe dat hy nie nodig gehad het om sy geloof omtrent God te verduidelik nie, aangesien dit reeds 'n gemene deler met sy lesers was - Paulus het 'n bepaalde konteks van geloof, wat nie verduideliking geverg het nie, met sy lesers gedeel. "As will quickly become evident, these shared beliefs were Jewish through and through" (1998:29). Die *Brief aan die Romeine* is by uitstek 'n voorbeeld van getuienis dat sy lesers die gemeenskaplike Joodse denke aangaande God gedeel het: 1:25 > "Dit is hulle wat die waarheid van God verruil vir die leuen. Hulle dien en vereer die skepsel in plaas van die Skepper, aan wie die lof toekom vir ewig." 3:6 > "Hoe sou God anders oor die wêreld kan oordeel?" 4:17b > " ... God wat dooies lewend maak ..." 8:27a > "En God wat die harte deurgrond, ..."

Dunn (1998:29) stel dit duidelik dat Paulus se kennismaking met Christus Jesus nie sy persepsie of spreekwyse omtrent die één God van die Ou Testament verander het nie ('n verskynsel wat waarskynlik nie van alle Christenteoloë gesê kan word nie): "Paul's conversion had not changed his belief in and about God. It was the Creator God of Genesis who had also enlightened him (2 Cor. 4.6, echoing Gen. 1.3). It was the God who had called Jeremiah who had also chosen him (Gal. 1.15, echoing Jer.1.5). It was the grace of this God which had made him what he was (1 Cor. 15.10)." Wanneer Paulus met die heidense volke in gesprek tree, gaan hy steeds uit van hierdie 'joodse'-apriori aangaande geloof in die één God. "As for preaching to Gentiles unfamiliar with Jewish traditions, it will be no accident that Luke portrays Paul's two "Gentile sermons" (Hand 14:15-17; 17:22-31, my verduideliking - WGT) as devoted almost entirely to the proclamation of God - hardly at all of Jesus. In so doing Luke simply expresses the logic of a Jew preaching to non-Jews: turning to God meant turning to the God confessed by Jews." Paulus self het hierdie appél in 1 Tess 1:9 gemaak: " ... hoe julle julle van die afgode tot God bekeer het en nou die lewende en ware God dien en dat julle sy Seun wat Hy uit die dood opgewek het, uit die hemel verwag,

Jesus deur wie ons gered word van die oordeel wat kom.” Paulus het nooit die fundamentele Joodse monoteïsme prysgegee nie. Reg deur al sy literatuur het God vir hom één gebly - getrou aan die *Shema*: “Luister, Israel, die Here is ons God, Hy is die enigste Here.” 1 Kor 8:3 > “Maar as iemand God liefhet, ken God hom.” 1 Kor 8:4b > “ ... dat daar ook geen God is nie, behalwe Een.” Gal 3:20 > “ ... en God is net één.” In *Die eerste Brief aan Timoteus* maak Paulus waarskynlik van die duidelikste uitsprake aangaande Joodse monoteïsme (vergelyk 1 Tim 1:17; 2:5; 6:15-16).

’n Ander aksioma in die teologiese denke van Paulus is sy oortuiging dat die één God van die Joodse geloof die Skeppergod is. Rom 1:20-21a > “Van die skepping van die wêreld af kan ’n mens uit die werke van God duidelik aflei dat sy krag ewigdurend is en dat Hy waarlik God is.” “What is significant at this point, however, is Paul’s essentially Jewish conception of cosmos which was created good (Gen. 1.26-31). Humankind is still the image of God (1 Cor. 11.17). So the created realm still speaks of God (Rom. 1.19-20), and, despite its present subjection to futility, it will share in the final redemption (Rom 8.19-23)” (Dunn 1998:39). Paulus bring telkemaal die skeppingsvermoë van God (en die herstel van die skepping) ter sprake wanneer hy die verlossing verduidelik: Rom 4:17 > “ ... God wat dooies lewend maak en dinge wat nie bestaan nie, tot stand bring deur sy woord.” Vergelyk ook Kol 1:15-20 waar Paulus die Christologie in terme van ’n kosmiese geheel uitdruk en Efes 4:24 en Kol 3:10 maak ook melding van God se skeppingsvermoë.

Samevattend kan daar gesê word dat die God wat Paulus ter sprake bring, die één God van Israel is en dat hy wat Paulus is, nooit afgesien het van Joodse monoteïsme nie. “Israel alone had the true perception of God because the one God had given Israel the special revelation of himself through the fathers and Moses. Gentiles were now coming to share in the blessings promised by God particularly to (and through) Israel (Gal. 3.6-14). Gentiles who have not known God have now been given share in Israel’s knowledge (4.8-9)” Dunn



(1998:44). Net so natuurlik en maklik as wat dit vir Paulus was om in monoteïstiese terme (sonder Christologiese dwang) oor en van God te praat, net so natuurlik en maklik is dit veronderstel om te wees om in teosentriese terme oor en van God drie-enig te praat. Die Christologiese dwang wat die meeste hermeneutiese modelle op die wese van God drie-enig afdwing, is nie so Paulinies van oorsprong as wat daar algemeen aanvaar word nie. Die één God van die Ou Testament kan, vanuit die konteks van gemene delers in Christus en op die 'hermeneutiese golfleengte' van Paulus, gepreek word sonder om Christus op 'n gedwonge wyse ter sprake te bring.

### 3.1.2 Een geloofstruktuur en heilsorde

Die Christologiese interpretasies van die Ou Testament is by uitstek dié benadering wat *kontinuiteit* en *diskontinuiteit* tussen die Ou en Nuwe Testament na 'n eenvoudige oplossing vir die probleem laat lyk: Alles uit die Ou Testament word in Christus gekontinueer óf gediskontinueer. Voorbeelde van sulke standpunte is Bright (1977:201-212), Baker (1991:265-266) en Verhoef (1977:145-157). Die tekortkoming van hierdie interpretasietegniek is daarin geleë dat die Ou-Testamentiese teks aan die woord kom 'in die lig van' wat Christus gedoen het. Ongetwyfeld word die Nuwe Testament as kriterium aangewend om die temas vir kontinuiteit en diskontinuiteit uit die Ou Testament te bepaal en sal die wysheidsliteratuur byvoorbeeld ge-allegoriseer moet word om onder Christus gekontinueer te word. Hierteenoor gaan 'n teosentriese model uit van 'n standpunt dat alle literatuur van die Ou Testament oor 'n teologiese intensie beskik wat op drie teosentriese beginsels berus, naamlik één God, één geloofstruktuur en één heilsorde.

Kontinuiteit en diskontinuiteit is gevolglik terminologie wat nie in 'n teosentriese model funksioneer nie. Die *beginsels* wat in 'n teosentriese model ter sprake is kom daarop neer dat, die God van die Ou Testament en

die God van die Nuwe Testament **dieselfde God** is, **dieselfde geloofstruktuur** vir beide Testamente geld, en die **heilsorde** in die Ou en Nuwe Testament dieselfde is. God se heilshandeling staan altyd voorop met 'n dankbare reaksie as 'n noodwendige gevolg daarop. Geloof bly in beide Testamente die *instrument* waarmee God se heil ontvang en in besit geneem word (vgl. Jes 7:9b; Rom 3:30-31). Bos (1998a:7) verduidelik dat die basiese element van hierdie geloofstruktuur 'n "relasie" met God impliseer: "Geloven is niet het aannemen van een aantal stellingen of waarheden aangaande God maar geloven betreft een relatie hebben met de HEER (Die God van beide Testamente, my toevoeging - WGT). Het getuigenis aangaande God is niet slechts een objectieve waarheid die verstandelijk aanvaard moet worden maar het heil wil in de menselijk existentie ingaan en in de menselijke ervaring diepe sporen trekken. 'God kennen' duidt in het Oude Testament op de vertrouwelijke omgang tussen God en mens, een omgang in liefde, vertrouwen en gehoorzaamheid."

Dunn (1998:46-49) verwoord hierdie menslike *ervaring* met God op 'n besondere wyse vanuit Paulus se oortuiging daaromtrent: "The ancient Hebrew convictions, however, had always been rooted more deeply in experience of revelation - God experienced in summon and call (archetypically of Abraham and Moses), in prophetic inspiration, in the emotion-stirring imagery of the psalmist, and in the wisdom given from on high, not to mention the visions and mystical experience of the apocalypses." Dunn stel dit duidelik dat Paulus se *ervaring* van die "kennis van God" meer dan 'n rasonale oefening is (Hand 14:15-17; 17:24-29). Die Ou-Testamentiese konsep van "ken" impliseer 'n persoonlike verhouding. Om God te "ken" beteken meer as wat 'n teoretiese stelling kan verwoord.

Paulus was gedrenk in hierdie 'ervaringsteologie' van die Ou Testament. "To know God is to worship Him. As Paul had noted earlier: human wisdom is inadequate to achieve the knowledge (1 Cor. 1.21); to know God is to be

known by him, a two-way relationship of acknowledgment and obligation (Gal.4.9). As in the (Jewish) scriptures, the “knowledge of God” includes experience of God’s dealings, the two-way knowing of personal relationship” (Dunn 1998:47). Paulus se bekeringservaring op die Damaskuspad was bepalend vir sy teologiese denke. Hy onthou en vermeld dit voortdurend dat hierdie ervaring ‘n *ervaring van openbaring* is: “ In die evangelie kom juis tot openbaring dat God mense van hulle sonde vryspreek enkel en alleen omdat hulle glo. God openbaar vanuit die hemel sy toorn oor al die goddeloosheid en ongeregtheid van die mense wat die waarheid deur hulle ongeregtheid probeer onderdruk” (Rom 1:17a,18); “Aan ons dan het God dit deur die Gees bekend gemaak” (1 Kor 2:10a); “Dit verkondig ons ook, nie met geleerde woorde wat die menslike wysheid ons leer nie, maar met woorde wat die Gees ons leer” (1 Kor 2:13); “God wat gesê het: ‘Laat daar lig skyn uit die duisternis’, het ook in ons harte ‘n lig laat skyn om ons te verlig met die kennis van die heerlijkheid van God, wat van Jesus Christus uitstraal” (2 Kor 4:6); “Dit moet julle goed besef, broers: die evangelie wat ek verkondig, is nie deur ‘n mens uitgedink nie. Ek het dit ook nie van ‘n mens ontvang of by ‘n mens geleer nie. Inteendeel, Jesus Christus het dit in ‘n openbaring aan my gegee” (Gal 1:11-12).

Paulus was dus geen vreemdeling in die *ervaring* van sy geloof (openbaring) nie. Hierdie *ervaring* van God het Paulus raakgesien en geïnterpreteer as die transformerende krag van die genade in sy daaglikse lewe: “Ek is immers die geringste van die apostels en is dit nie werd om ‘n apostel genoem te word nie, omdat ek die kerk van God vervolg het. Maar deur die genade van God is ek wat ek is. Sy genade aan my was nie tevergeefs nie; inteendeel, ek het harder gewerk as hulle almal; eintlik was dit nie ek nie, maar die genade van God wat by my is” (1 Kor 15:9-10). Vergelyk ook die uitspraak van Paulus in Rom 1:16: “ Ek skaam my nie oor die evangelie nie, want dit is ‘n krag van God tot redding van elkeen wat glo ...” Paulus het sy daaglikse lewe geleef en ervaar vanuit ‘n voortdurende bewuste teenwoordigheid van God (2 Kor

2:17; 12:19; 1 Tess 1:3; 3:9). Paulus vertrou voortdurend in alle omstandighede op God en skryf sy bekwaamheid ook aan God toe (2 Kor 3:4-6). Dit is ook duidelik uit Paulus se *ervaring* van sy geloof dat hy *ervaar* dat God hom persoonlik onder moeilike omstandighede bemoedig (2 Kor 1:3-7). “The three great fruits of the Spirit, love, joy, peace - whose emotional dimension should not be ignored - he naturally attributed to God” (Dunn 1998:48). Vergelyk in die verband Romeine 5:1, 5; 15:13. Wat ‘n teosentriese model betref, kom dit daarop neer dat hierdie *ervaring* van ‘n verhouding met God ‘n Pneumatologiese kategorie verg. “Die Gees wat by die mens kom inwoon, is ook werksaam in die mens. Dit kom veral deur die charismata aan die lig” (Vos 1996a:116).

Die vraag is nou: Kan die *geloof* (as instrument) die *heil* van God nog steeds uit die Ou Testament as teks in ontvangs neem? Met ander woorde, moet daar eers vanuit die Nuwe Testament as teks gepreek word alvorens daar deur die geloof ‘n relasie met God tot stand kan kom? Die vraag sou ook anders gestel kon word: As *geloof* in die Ou Testament (in die God van die Ou Testament) dan nie omgang in liefde, ‘n relasie, vertrou en gehoorsaamheid impliseer nie, wat is dan die inhoud daarvan? *Goeie werke* is ook in die Ou Testament ‘n dankbare reaksie op God se heilshandeling en nie ‘n middel tot verlossing nie. Die dekalog is ‘n voorbeeld hiervan (vgl. Eks 20:2-3): Die geboie is die wyse waarop of die struktuur waarbinne dankbaarheid teenoor God en medemens uitgeleef behoort te word. Ook die offers in die Ou Testament moet in dié lig gesien word. Telkens wanneer dit gebeur het dat die volk van God die offers as ‘n heilsmiddel gebruik het sodat die *heilssorde* daardeur omgekeer word, het dit skerp veroordeling van die kant van die profete (bv. Amos) tot gevolg gehad (Prinsloo 1994:13; 1995:389).

Die heil wat God in die Ou Testament bring, verduidelik Bos (1998a:7) só: “Gods kennen van mense beteken ... Zijn liefhebbend omgaan met, Zijn zorg dragen voor, Zijn aandacht geven aan mense.” Die vraag kan weer gevra

word: Is hierdie heil dan nie meer ter sprake wanneer daar uit die Ou Testament (sonder Jesus) gepreek word nie? Paulus se repudiëring van die eietydse godsdiens (Fariseërs se verlossing-op-grond-van-goeie-werke-teologie) word meermale so geïnterpreteer asof hy daarmee te kenne gegee het dat die Ou Testament slegs heil kon bring op grond van goeie werke (wat toe nie geslaag het nie), maar dat daar nou deur Jesus 'n beter en toegankliker *heilsorde* aangebreek het: Genade staan nou voorop, omdat Jesus die Ou-Testamentiese wet vervul het en die onmoontlike (toegang tot God) moontlik gemaak het. Voorbeelde wat vir hierdie argument aangewend word, is die volgende: “Maar nou is ons vrygemaak ...” (Rom 7:6); “Wat die wet nie by magte was ...” (Rom 8:3); “Christus is tog die einde van die wet ... Moses skryf naamlik van die vryspraak op grond van wetsonderhouding dat die mens wat doen wat die wet beveel, daardeur sal lewe” (Rom 10:4-5). Nog voorbeelde van Skrifgebruik ter staving van hierdie argument is: 2 Kor 3:7-8; Gal 3:12; Gal 4:9-10.

Dit is egter duidelik dat Paulus dit teen die wettiesisme van die Judaïsme het: Dit gaan vir Paulus in sy repudiëring nie om die afwysing van die Ou-Testamentiese heilsorde nie, maar oor die manier waarop die Ou-Testamentiese heilsorde verdraai is tot *vryspraak* op grond van goeie werke (onderhouding van die wet). Paulus is eintlik deurentyd in sy betoog besig om terug te gryp na die basiese *heilsorde* en *geloofstruktuur* van die Ou Testament (vergelyk die volgende Skrifgedeeltes: Rom 3:20,28; 4:14,16; 7:12; 9:30-32; 10:1-3; Gal 2:15-16; 3:17-18; 5:4).

Die onvermydelike vraag wat uiteindelik deur 'n teosentriese model beantwoord moet word, is: Indien iemand nou die Ou Testament sou lees en die *heilsorde* en *geloofstruktuur* van God aldus daar aanvaar, sal dit deur God vir hom/haar tot vryspraak op grond van geloof uit genade alleen toegereken word? Hierdie knaende vraag sal op die volgende wyse vanuit die perspektief van 'n teosentriese model beantwoord kan word:

Wanneer die heil van God drie-enig nou slegs *in Christus* voorgestel word, is die noodwendige vraag: Kom dit nie juis op devaluasie van die Ou Testament neer nie? Die antwoord hierop is 'n onomwonde, nee! Die handelingswyse van God-in-Christus met die wêreld moet as 'n voortgaande handelingswyse van God-met-Israel gesien word (Dingemans 1991:99; Childs 1993:91, 93). Vanuit 'n teosentriese model word die heil van God (ook in die Nuwe Testament) op so 'n wyse voorgestel dat die God van die Ou en Nuwe Testament die Subjek van die heilshandeling bly. Bos (1998b:10) verduidelik dit goed: "De christelike prediking zal het besef moeten voeden dat de gelovigen uit de volkeren een geënte loot zijn op de stam van Israël. De geschiedenis van heil is niet pas in en met Christus begonnen." As die Nuwe Testament nodig is om betekenis aan die geloofstruktuur en heilsorde van die Ou Testament te verskaf, dan is al God se verlossingsdade in die Ou Testament tot mislukking gedoem. Ter ondersteuning van hierdie standpunt van die ondersoek, haal dit Vorster (1977:190-202) aan:

But as far as interpretation is concerned, it seems to me that one has to take cognisance of the fact that the Old Testament is a *book* in its own right. Within the framework of a macro-context such as the Bible, the Old Testament remains the Old Testament and the New Testament, The New Testament. In terms of interpretation one has to face the fact that the Old Testament is a pre-New Testament collection of writings, which has to be treated as such in the first instance.

Bos (1998b:10) stel dit duidelik dat die heilsgeskiedenis van Israel nie gesien moet word as 'n *mislukte eksperiment* nie. "Op de basis van dat uitgangspunt kan de christelike prediking naar aanleiding van oudtestamentische teksten niet anders dan negatieve beeldvorming van Joden en het jodendom voorkomen. Daarbij is allereerst te denken aan de karikatuur dat het jodendom een legalistische godsdienst is."

*Dat* God die verlossing in beide Testamente bewerk, is 'n ononderhandelbare geloofsbesit van sowel die Ou Testament as die Nuwe Testament. Prinsloo (1994:13; 1995:389) is die mening toegedaan dat, "*hoe* God die verlossing in

die Ou en Nuwe Testament onderskeidelik bewerk het, verskil van mekaar.” Die definisie van hierdie *hoe* het Prinsloo egter nooit uitgewerk nie. Wat ‘n teosentriese model betref, kom die verskil in hierdie *hoe* God die verlossing in die Ou en Nuwe Testament onderskeidelik bewerk het, daarop neer dat God in die Ou Testament deur sy profete gepraat en deur die metafoor van die kultiese handeling en gebruike die heilsorde aldaar uitgespel het. In die Nuwe Testament bied *dieselfde God* nog *dieselfde heil* aan, maar dan in die Middelaar Jesus Christus. Dit is juis hierdie verskil in die *hoe* tussen die Ou en Nuwe Testament wat ‘n probleem vir die Jode veroorsaak het. Rom 10:1-3: “Broers, my hartewens en my gebed tot God vir my volk is dat hulle gered word, want ek kan van hulle getuig dat hulle vol ywer vir God is, maar sonder die regte insig. Hulle het hulle nie gesteur aan die manier waarop God mense vrysprek nie. Hulle wil niks van God se manier van vryspraak weet nie; hulle probeer dit op hulle eie manier kry. Christus is tog die einde van die wet, sodat elkeen wat glo, vrygesprek kan word.” Dingemans (1991:98) ondersteun hierdie gedagte aan die verskil in die *hoe*: “Maar wij zijn niet de kinderen van Abraham; wij zijn hooguit in het joodse volk ingeplant als een nieuwe ent op de oude stam” (Rom 11:17).

Om hierdie argument ten opsigte van die *hoe* wat tussen die Ou en Nuwe Testament verskil nog beter te rugsteun, word daar aangesluit by vroeëre navorsingsresultate van Thirion (1996:65-70, 75-79): Jesus het Homself as die gesagvolle *Bekendmaker van God* gesien; Jesus was die sigbare *Hoe* waarin mense die onsigbare God op ‘n sigbare wyse kon waarneem; Jesus het self daarop aanspraak gemaak dat Hy in dieselfde tradisie as die Ou-Testamentiese profete en charismatici staan (Matt 23:29-37); Hy was die Een deur wie mense God kon leer ken (Matt 11:27); Jesus het deur sy lering op gesag van God aanspraak gemaak deur die koninkryk van God aan Homself te verbind (Matt 4:17); Jesus het gehoorsaamheid aan die wil van God (wet en die profete) herbevestig met die term ‘geregtigheid voor God’. Die toegang tot die koninkryk van God het Jesus gedefinieer in terme van wat die *wet en*

*die profete* reeds gesê het (Matt 5:20); Jesus verduidelik vir die Fariseërs dat die *wet* van die Ou Testament goed is en in liefdesdiens van betrokke omstandighede gedefinieer behoort te word (Matt 12:1-8); Jesus sê die profeet Hosea het reeds daarop gewys dat die wet in diens van die liefde teenoor God en mense geïnterpreteer behoort te word (Hos 6:6 in Matt 12:7).

'n Teosentriese model op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament se verlossingsboodskap is gebaseer op 'n 'God-met-ons-teologie': Immanuel. "In geboden en beloften, in uitredding en gericht betoont deze God zich als de God-met-ons, als de Bondgenootgod, de God die zich naar mensen toewendt. De gehele bonte inhoud van het Oude Testament is gericht op de bondgenootschappelijk omgang tussen God en mens. Het 'christelijke' van een 'christelijke preek' wordt bepaal door de wijze waarop de preek geënt is op en verwijst naar deze bondgenootschappelijke verhouding tussen de HEER (Die God van die Ou en Nuwe Testament, my verduideliking - WGT) en de hoorders" (Bos 1998a:4). Hierdie "bondgenootschappelijke verhouding tussen de HEER en de hoorders" word vanuit 'n teosentriese benadering beskou, Christologies gerealiseer en Pneumatologies geëffektueer (Vos 1996:105). Dit beteken nou nie dat elke preek uit die Ou Testament met die vermelding van die titel Christus moet eindig nie. God is nie slegs sedert Christus die God-met-ons nie. 'God-met-ons-teologie' kom reeds in die Ou Testament voor en kan aldaar vir die Christelike geloofsgemeenskap ontgin word omrede die *heil in Christus* as aksiomaties beskou kan word. Uitdrukings in preke soos: *Dit weet ons sedert Christus*, het niks met die Ou-Testamentiese boodskap te make nie. Sulke en dergelike uitdrukings sal vermy word wanneer 'n teosentriese model op die Ou Testament toegepas word. "Elk ter sprake brengen van Christus moet ervoor waken de indruk te wekken dat het in Nieuwe Testament gaat om een groter, beter, evangelischer boodschap waar het uiteindelijke heil voor de hoordes in gebracht wordt. In Christus vindt de bevestiging, de be-aming plaats van Gods God-zijn van eeuwigheid" (Bos 1998a:4).



Bos (1998b:9) is tereg die mening toegedaan dat Christus in die Ou-Testamentiese prediking ter sprake kan kom as dié Een wat die muur van skeiding tussen Jode en heidene weggeneem het en waardeur gelowiges uit die heidendom deel kry aan die verbonde en beloftes aan Israel. Bos haal Efesiërs 2:11vv aan ter ondersteuning van hierdie argument: “Hou dan in gedagte wat julle vroeër was ... In die tyd was julle sonder Christus, uitgesluit uit die burgerskap van Israel, ver van God af sonder deel aan die verbonde en die beloftes wat daarmee saamhang, sonder hoop en sonder God in die wêreld ... Julle wat vroeër ver van God gelewe het, het nou naby gekom deur die bloed van Christus ... Julle is dus nie meer ver van God af nie, nie bywoners nie, maar medeburgers van die gelowiges en lede van die huisgesin van God ... ” Bos se argument is die beste en eerlikste antwoord wat ‘n teosentriese model kan gee op die vraag: Indien iemand nou die Ou Testament sou lees en die *heilsorde* en *geloofstruktuur* van God aldus daar aanvaar, sal dit deur God vir hom/haar tot vryspraak op grond van geloof uit genade alleen toegereken word? Die veronderstelling is natuurlik dat hierdie *iemand* vanuit die ‘heidennasies’ afkomstig is, anders geld die reeds aangehaalde argument van Paulus in Rom 10:1-3.

Die vraag wat ‘n teosentriese model egter nog moet beantwoord, is: Wat is die betekenis van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe binne hierdie model? In afdeling 2.2.2 is *Die Nuwe Testament as eksegetiese model* vir die interpretasie van die Ou Testament met voldoende bewyslewering afgewys en dit bring die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus onmiddellik in spel. “Die apostels, en veral Paulus, het op hierdie tradisie van skrifinterpretasie voortgebou, met die vroeë kerk wat in hulle spore gevolg het. God se *verborge plan* (my beklemtoning - WGT), ‘n boodskap van verlossing vir die hele mensdom deur die lyding van Jesus as Christus, was verkondig aan die mense van hierdie tyd binne hulle eie geografiese, politiese en kulturele konteks” (Steyn 1997:152). Vergelyk ook Ellis (1988:720): “Some NT writers, particularly the Evangelists and Paul, represent the OT as a *hidden word* (my

beklemtoning - WGT) of God, a divine mystery whose interpretation is itself a divine gift and act of revelation.”

Dit is duidelik dat, net soos ‘n Christologiese lees van die Ou Testament vir die Nuwe Testament-skrywers op bepaalde voorveronderstellinge berus, die fundering van die ‘plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus’ vanuit die Ou Testament op dieselfde voorveronderstellinge berus. Ellis (1988:710) ondersteun hierdie waarneming en identifiseer vier van dié voorveronderstellinge: “eschatology, typology, a corporate understanding of man and of Messiah, a conception of scripture as a hidden Word of God.”

Uit hierdie argumente wil dit nou amper voorkom asof ‘n teosentriese model nie die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus kan verreken nie aangesien dit die Christologiese interpretasie van die Ou Testament verwerp en daarmee tesame waarskynlik die fundering van die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus vanuit die Ou Testament. ‘n Teosentriese model wil egter ‘n onderskeid handhaaf tussen twee perspektiewe van die Nuwe Testament-skrywers wat die teologiese paradigma van ‘n teosentriese model sal blootlê en derhalwe kan verduidelik hoe dit vir die model moontlik is om die Christologiese fundering van die lyding en sterwe van Jesus vanuit die Ou Testament af te wys en tegelykertyd die teologiese relevansie daarvan te erken en te bely.

Die eerste perspektief is dié van *ideologie*. Hierdie perspektief is egter reeds met voldoende redevoering in afdeling 2.2.2 hermeneuties en teologies belig. Die eerste Christene het in ‘n bepaalde konteks gestaan waarin hulle op ‘n apologetiese wyse Jesus vanuit die Ou Testament moes legitimeer. Onder hierdie omstandighede het die Nuwe Testament-skrywers eksegetiese metodes aangewend wat in diens van hulle apologetiese verantwoordelikheid gestaan het en nie normatief vir alle tye en onder alle omstandighede kan geld nie. Steyn (1997:152) se argument kan hierdie standpunt van ‘n teosentriese model bevestig: “In die ontwikkeling van die Nuwe Testamentiese dokumente,

was die sentrale boodskap wat bevat is in die talle aanhalings, verwysings en die algemene gebruik van materiaal uit die Joodse Skrifte, om die mense van daardie tyd te oortuig dat die historiese persoon, Jesus van Nasaret, inderdaad die beloofde Messias was, die afstammeling van Dawid wat beloof en verwag was deur al die eeue volgens die verstaan van hierdie Joodse Skrifte. Dieselfde Skrifte is dan gebruik om sy dood, opstanding en verheerliking sowel as die “vertraging” van sy wederkoms te verduidelik. Hierdie Skrifte is dus primêr gelees vanuit ‘n Christologiese perspektief, en tog gelykertyd geïnterpreteer op ‘n profeties-eskatologiese wyse.”

Die tweede perspektief wat die ondersoek wil definieer is dié van *teologisering*. ‘n Teosentriese model onderskei *teologisering van ideologiese perspektief* wat op grond van ‘n apologetiese intensie op ‘n Christologiese wyse die Ou Testament ver-Christelik het ter wille van hulle eie perspektief. Die besondere *ideologiese perspektief* geld nie meer vandag nie, maar die *teologiese perspektief* is ‘n altyd geldende perspektief aangesien dít teosentriese van oorsprong is - ‘n aanspraak wat die ideologiese perspektief nie kan maak nie. Na aanleiding van hierdie onderskeiding (na alle waarskynlikheid ‘n hermeneuties-teologiese onderskeiding) wat ‘n teosentriese model tussen twee perspektiewe wat *ineen gevleg* is (Janowski 1998:9) maak, is dit vir die model moontlik om die teologiseringsaspekte van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe op te neem as die geloofskonteks van die kontemporêre Christelike geloofsgemeenskap waarin die boodskap van die Ou Testament gekommunikeer moet word (sonder Christologiese dwang op die teks daarvan) en terselfdertyd die Christologiese apriori (ideologiese perspektief) van die Nuwe Testament-skrywers te verwerp.

Die *teologie* van die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus is duidelik af te lei uit die Evangelies: Matt 10:38-39; Mark 8:34-35; Luk 9:23-24. Dit is duidelik dat die *kruis van Jesus* vra dat sy volgelinge ook “kruisdraers” deur die wêreld sal word: ‘Nee’ te sê vir die self en lyding in verbondenheid met

Jesus te verdra. Paulus maak van die kruisgebeure 'n teologiese belydenis: God se krag en wysheid word deur die kruisgebeure geopenbaar (1 Kor 1:24 en 2 Kor 13:4); Die kruis bewerk versoening en vrede (Ef 2:16 en Kol 1:20); Die kruis bring verlossing van sonde en die wet (Gal 3:13 en Kol 2:14); Die kruis is die bewys van Jesus se liefde vir die sondaar (Gal 2:20); Die kruis is die openbaring van Jesus se gehoorsaamheid (Fil 2:8). Hieruit is dit duidelik wat 'n teosentriese model bedoel met 'n onderskeiding in twee perspektiewe - die een wat nie as normatief kan geld nie en die ander wat normatiewe geldende geloofswaarheid dra. Die *ideologiese perspektief* op Jesus se menswording het dadelik selektiewe Ou-Testamentiese tekste (vergelyk byvoorbeeld Jes 7:14 aangehaal in Matt 1:22-23; Miga 5:1 aangehaal in Matt 2:5-6) aangewend in 'n poging om aan die kontemporêre hoorders te verduidelik wie Jesus nou eintlik volgens hulle tradisie is. Wanneer die menswording van Jesus *geteologiseer* word, word die waarde daarvan dat Jesus werklik mens geword het en groot betekenis vir die elke dag se lewe het, beskrywe (Heb 5:7-8; 1 Pet 2:23). Die wete dat Christus tot in die uiterste uithoeke van die menslike bestaan binnegedring het en dus die mens se swakhede en tekortkominge, sy versoekinge en stryd ken, maak die avontuur van menswees weer moontlik. Lewensmoegheid het geen plek in sy lewe nie, want Christus het oorwin en daarom kan die mens ook oorwin.

Nuwe-Testamentiese tekste waarin die *ideologiese* perspektief swaarder geweeg het as die *teologisering* van Jesus se lyding en sterwe tot 'n versoeningsoffer vir die sondaar (sekere selektiewe Ou-Testamentiese materiaal, veral die breë konteks van Jes 53-56 is hiervoor ingespan) is onder andere die volgende: Matt 3:2; Mark 1:2-3; Luk 3:3-6; 4:21; Joh 1:23; Hand 2:14-32; 8:28, 32-33. 'n Teosentriese model wil egter nie die indruk skep dat dit nie die Skrifgesag van hierdie genoemde tekste aanvaar nie. 'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament aanvaar net nie die Nuwe Testament-skrywers se *ideologiese* perspektief en hulle gepaardgaande *eksegetiese metodes* as

normatief nie. Dit is heeltemal iets anders as om die gesag van sekere Skrifgedeeltes te kritiseer.

Die *teologie* van plaasvervangende lyding kan deur middel van 'n teosentriese model ryklik gevoed word vanuit die teks van die Ou Testament, maar dan nie omdat Jesus se lyding reeds daar voorspel sou gewees het nie. Enige interpretasiemodel wat hom daaraan skuldig maak om eksegeties uit die Ou Testament te bewys dat Jesus as God se lydende Messias na ons toe gekom het, neem met ander woorde ook die Nuwe Testament-skrywers se ideologiese perspektief as normatief vir hulle eie situasie oor en dit skep tog 'n onhoudbare hermeneutiese brug.

Om nou die vraag, wat is die betekenis van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe binne 'n teosentriese model eksplisiet te beantwoord, sluit die ondersoek in hoofsaak by Dunn (1998:223) se teologiese denke aan: "In short, to say that Jesus died as representative of Adamic humankind and to say that Jesus died as sacrifice for the sins of humankind was for Paul to say the same thing ... Jesus' death was the end of humankind under the power of sin and death, the destruction of man and woman as sinner (cf. Rom. 7.4). This evidently, so far as Paul was concerned, was the only way God could deal with the power of sin and death. The sentence of death on the infected portion of humanity was the means to life for the rest of humanity." Wat 'n teosentriese model nou betref, word die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus op hierdie wyse "ideologies-vry" binne die kontoere van die model geteologiseer. Die model wil die *teologisering* (sonder 'n ideologiese perspektief) van die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus nog verder versterk deur argumente uit Dunn (1998:223): "Despite its much favoured pedigree, 'substitution' tells only half of the story. There is, of course, an important element of Jesus taking the place of others - that, after all, is at the heart of the sacrificial metaphor. But Paul's teachings is *not* that Christ dies "in the place of" others so that they *escape* death (as the logic of "substitution"

implies). It is rather that Christ's sharing *their* death makes it possible for them to share *his* death."

Dunn (1998:231) verduidelik verder dat Paulus 'n rykdom van metafore aangewend het aan die hand waarvan hy die betekenis van Jesus se sterwe geteologiseer het: Plaasvervangende verteenwoordiging [*hyper panton*] (Rom 1:18-21; 1 Kor 15:22; 2 Kor 5:14-15); 'n offer vir die sonde [*hilasterion*] (Rom 3:24-26); loskoping [*exagorazo*] (Gal 3:13); verlossing [*apolytroxis*] (Rom 3:24; 6:1-14); versoening [*katallasso*] (2 Kor 5:18-20); Christus is die Oorwinnaar oor alle dinge [*ta panta*] (Rom 8:31-39). Dunn (1998:231) beklemtoon die volgende sterk:

It is important to recognize their character as metaphors: the significance of Christ's death could be adequately expressed only in imagery and metaphors. As with all metaphors, the metaphor is not the thing itself but a means of expressing its meaning. It would be unwise, then, to translate these metaphors into literal facts, as though, for example, Christ's death were literally a sacrifice provided by God (as priest?) in the cosmos, conceived as a temple. The point is underlined by the variety of these metaphors. Paul does not hesitate to run them together ... Presumably the point is that no one metaphor is adequate to unfold the full significance of Christ's death. The fact that they do not always fit well together (Col. 2.11-15 !) makes the same point. It would be unwise, therefore, to make one of these images normative and to fit all the rest into it, even the predominant metaphor of sacrifice.

Guthrie (1981:508) is ook daarvan oortuig dat een metafoor nie voldoende is om die volle betekenis van die lyding en sterwe van Jesus mee te beskrywe nie: "The various ways in which Paul and others explained the death of Christ throw light on the different problem which man experienced as a result of sin. One interpretation or figure of speech was not enough to embrace a total understanding."

Campbell (1996:106) se argument kan ondersteuning bied aan 'n teosentriese model se pleidooi dat die kerk God se menswording in 'n ietwat breër konteks moet interpreteer na aanleiding van die verskillende metafore vir die plaasvervangende lyding en sterwe, eerder as om so eng 'hamartiosentriese'

daaroor na te dink: “The church has been plagued in its theology and liturgies by the belief that what happened on the cross was a transaction of one kind or another that involved principalities and powers in high places. The ultimate One took satisfaction from the death of the Sinless One and thus was now free to forgive. Jesus gave what God wanted so that God could give us what we need. Such a position impugns the very character of God!” Link (1988:20) ondersteun hierdie gedagte van Campbell:

The *one* God reveals himself as a *communion* of life and love. The Father makes a radical gift of himself through the incarnation of his eternal Son, who shares the human condition even to the point of death, in order to offer to humanity the resurrection and eternal life (John 3:16). The life of the incarnate Son, as the total gift of self to God and to his fellow human beings, reveals that in God himself, life is mutual self-giving and communion. The cross cannot be understood apart from the Trinity, nor the Trinity apart from the cross. Without the God who is love, the cross is both scandal and foolishness, just as the doctrine of the Trinity, without the cross, remains intellectual acrobatics, if not an absurdity.

Ten slotte wil die ondersoek dit duidelik stel dat Jesus se sterwe en opstanding ook vir 'n teosentriese model die enigste alternatief op die mag van die sonde en die dood is. “Those who ignore that response will find that their death is their own, as they choose, and that’s that - finis. But for those who find in Christ’s death the answer to sin and death, who identify with him in his death, there is the prospect of sharing with him also in his resurrection beyond death” (Dunn 1998:233).

### 3.1.3 Een erediens vir twee Testamente

In aansluiting by Barnard (1985:58) en Vos (1997b:6) verstaan 'n teosentriese model 'n erediens as die saamkom van die Christelike gemeente in die Naam en teenwoordigheid van God drie-enig. Tydens hierdie samekoms vind daar verskillende liturgiese handeling plaas wat alles te make het met gemeenskap - hoor-, leer-, terapeutiese- en feesgemeenskap. Josuttis (1991: 40) verduidelik die liturgiese praktyk só: "Orientierung, Expression und Affirmation. Der Kult stellt das Orientierungswissen öffentlich dar durch symbolische Repräsentation, dramatische Inszenierung und verbindliche Interpretation. In der Expression können sich Gefühle und Sehnsüchte, Ängste und Wünsche artikulieren. In der Bearbeitung grundlegender Negativitäten wie Leid, Schuld und Tod erfolgt Affirmation: Vergewisserung, Versöhnung, Erneuerung ... " Hierdie drie perspektiewe op die wese van die liturgiese handeling werk Josuttis (1991:47) aan die hand van die volgende sewe begrippe uit: "Das Gehen, das Sitzen, das Sehen, das Singen, das Hören, das Essen, das Gehen."

Immink (1998:68) stel dit duidelik dat die wese van die liturgie nie sonder die teenwoordigheid van die gemeente self, sin maak nie: "We kommen naar de kerk, we gaan zitten en we staan weer op, we horen en zien, we zingen en bidden, we eten en drinken. Manfred Josuttis heeft in zijn liturgisch ontwerp *Der Weg in das Leben* terecht aandacht gevraagd voor het lichamelijk en zinnelijke karakter van de liturgie."

"Die erediens vind binne die kragveld van die Woord en die sakramente plaas. Binne die kragveld word die ontmoeting met God en sy gemeente voltrek. Verskillende relasies word deur die ontmoeting gevestig: God en die gemeente; God en die enkeling; Gemeentelede onderling; Die gemeente en die wêreld; Die enkeling en die wêreld. Uit hierdie ontmoeting spruit verskillende handeling in die erediens" (Vos 1997b:7).



'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament kan doeltreffend aangewend word in diens van die verskillende liturgiese handeling gedurende die erediens. Vos & Pieterse (1997:29-105) het, wat gereken kan word as 'n standaardwerk (vergelyk ook Oskamp en Schuman 1998 se standaardwerk op die liturgiese praktyk), 'n *teologiese teorie vir die liturgie* uitgewerk. Vanuit die *teologiese teorie vir die liturgie* is daar *teologiese boustene vir 'n liturgiese praktyk* ontwikkel. 'n Teosentriese model se stelling, "een erediens vir twee Testamente", maak gebruik van hierdie teologiese boustene vir die ontwikkeling van 'n liturgiese praktyk waarin die Ou-Testamentiese teks vrylik aangewend kan word sonder om dit eers te ver-Christelik tot 'bruikbaarheid' vir die Christelike geloofsgemeenskap. 'n *Teosentriese* liturgiese praktyk vir die Christelike geloofsgemeenskap is moontlik op grond van die volgende argumente en boustene:

- i Die gelowige met sy hoop en teleurstellings, met sy teensprekende ervarings in die lewe, kan homself deur die geloof angsvry en in God se Naam onvoorwaardelik laat opneem in die kommunikatiewe handeling van die liturgie. Die *votum* het reeds die samekoms gekonstitueer as 'n *saamkom van gelowiges* wat in 'n verbondsverhouding met God drie-enig staan. Vos (1997:204) verduidelik die sin van die *votum* goed: "Die woord *votum* (gelofte, wens, gebed) druk 'n verlange na God se teenwoordigheid uit; dit is 'n gebed waarin op God se teenwoordigheid gereken word; dit is 'n verklaring dat die gemeente in God se teenwoordigheid verkeer; dit is 'n proklamasie van die aard van die samekoms; verder is dit 'n belydenis en getuienis dat God in die erediens teenwoordig is."
- ii 'n Teosentriese liturgiese praktyk sluit ook die viering van die verbond in - 'n bousteen wat met ryke betekenis uit die Ou Testament aangevul kan word. In die verbond gaan dit in besonder oor God se verbintenis

aan die gelowige en sy toekoms en verbind die gelowige homself weer opnuut in gehoorsaamheid aan God. Die Nuwe-Testamentiese sakramente kom vanuit 'n teosentriese perspektief te sprake - 'n vieringsgeleentheid waartydens God se liefde en genade op 'n konkrete wyse (brood en wyn) voorop staan.

- iii Die viering van feeste en liturgiese seisoene kan ryklik vanuit 'n teosentriese model waar God die Subjek van die handeling ten behoeve van die gelowige is, gevoed word. Die teks van die Ou Testament is besonder ryk aan teologiese boustene vir vieringsgeleenthede. Die ondersoek dink byvoorbeeld in besonder aan die rykdom van *simboliek* vanuit die Ou Testament.
- iv Die teologiese bousteen, *saamkom van die gelowiges*, hoef nie eers Christologies begrond te word nie aangesien "Christologies" reeds deur die *votum* as aksioma verklaar is.
- v In die liturgie gaan dit om 'n ontmoeting tussen God en sy gemeente en 'n aanbidding van God deur sy gemeente. Hierdie *ontmoeting* en *aanbidding* kan nie plaasvind sonder geloof dat God in die erediens teenwoordig is nie. Hierdie *teenwoordigheid* van God kan as 'n teosentriese werklikheid bemiddel word. Heyns (1992:115) stel dit duidelik dat, indien één van die drie Persone van die Drie-eenheid met sy *spesifieke werk* besig is, die ander twee Persone *nie afwesig* is nie. Natuurlik staan die *spesifieke werk* van die Heilige Gees as *Bemiddelaar* (Vos 1996a:105) óók vir 'n teosentriese model in die *ontmoeting* en *aanbidding* voorop, maar dit verhoed nie dat die liturgiese praktyk teosentries ingeklee kan word nie.
- vi Hierdie teenwoordigheid van God in die erediens is 'n *heilsame* en *reddende* teenwoordigheid. Hierdie heil en redding word deur die Woord as heilsmiddel in die erediens bemiddel (vanuit die Ou én Nuwe

Testament) en daarvoor is 'n teosentriese model uiters geskik. 'n Teosentriese model ontken hiermee nie dat Jesus Christus die *Middelaar* (Vos 1996a:105) van hierdie *heilsame* en *reddende* teenwoordigheid is nie, maar bied die teologie daarvan teosentries aan sodat die Ou Testament ook tot sy reg kan kom.

- vii In die erediens word die gelowige beweeg tot *offers* - skuld, lof en dank. Omdat God se heilshandelinge meermale teologies met 'n offer gepaard gaan (in die Nuwe Testament met Jesus Christus as offer), kan die gelowige homself as 'n lewende en heilige offer aan God wy. Rondom die offer wat die gelowige bring, ontstaan daar gemeenskap wat verder uitkring as slegs gemeenskap met God en medegelowiges: Ook die pastoraat en diakonaat word hieruit gevoed. Die *handelingsvelde* (Heitink 1993:247) van die Praktiese Teologie kan nie sonder hierdie teologiese bousteen *offer*, funksioneer nie.
- viii Die *lied* is 'n wesentlike teologiese bousteen van die liturgie (vergelyk ook die standaardwerk van Strydom 1994). Die funksie van die lied in die erediens is meervoudig - lof, dank, geloofsbelydenis en skuldbelydenis. Die lied as bousteen het alles te doen met die drie handelingsvelde in die Praktiese Teologie: Dit lei die gemeente tot ontmoeting met God, dit beweeg hulle tot skuldbelydenis en berou, dit bemiddel die Christelike geloof en dit wek 'n opgewondenheid en entoesiasme by hulle vir hulle sending na die wêreld. 'n Teosentriese model sal in die liturgiese praktyk in besonder van die Psalms gebruik maak aangesien die gereformeerde tradisie ook daarmee genoë neem dat die Psalms nie eers ver-Christelik hoef te word alvorens dit bruikbaar is vir die liturgiese praktyk van die Christelike geloofsgemeenskap nie.

*Hoe* elkeen van die verskillende liturgiese handelinge gedurende die erediens teosentries ingeklee kan word, sal in die *praktykmodelle* aan die bod kom.

### 3.1.4 Teologieë vir twee Testamente

Hierdie ondersoek het dit ten doel gestel om 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament te ontwikkel (sien afd. 1.2, *Doelstelling*) met die oog op die daarstelling van 'n hermeneuties-teologiese teorie as *basisteorie* vir die handeling in die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie. Gevolglik sal daar met betrekking tot *Teologieë vir twee Testamente* op die Ou Testament gefokus word.

'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament steun baie sterk op die uitgangspunt van teologieë van die Bybel. Teologieë (van die Ou Testament) het die voordeel dat: "Each voice can be heard in its testimony to the activity of God and the divine self disclosure. Another advantage of this approach, one that is crucial for the whole enterprise of Old Testament theology, is that no systematic scheme, pattern of thought, or extrapolated abstraction is superimposed upon the Biblical materials" (Hasel 1989:179). Hierdie benadering is in lyn met wat Bright (1989:152) in gedagte het: "There are no none-theological texts in the Bible." Die historisiteit en literêre konteks van elke teks speel 'n belangrike rol in die interpretasieproses, maar sonder 'n *teologie* van die betrokke teks, word die eksegetiese resultate verskraal tot die apriori van die leser of eksegeet self. Die uitleg van die teks word bereik deur 'n gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese metode (afd. 3.2). Vanuit die dieptestruktuur wat met die eksegetiese proses blootgelê word, word die volgende aspekte van teologiese belang onder andere ontgin: Die teologiese doel van die historiese teks; die teologiese oortuiging agter die (profetiese) uitspraak; die wyse waarop geloof in God (in 'n Psalm byvoorbeeld) uitgedruk word; die funksie wat 'n bepaalde boodskap in die lewe van 'n individu of die gemeenskap gehad het.

Die probleem van 'n Bybelse Teologie óf Teologieë van die Bybel is al oor 'n relatiewe lang periode deur verskillende geleerdes aangespreek (vergelyk byvoorbeeld Childs 1970; Gese 1981; Longenecker 1987; Reventlow 1986; Weber 1989; Childs 1993). Een saak wat baie duidelik uit hierdie debatte na vore tree, is juis dat die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament eers uitgeklaar moet word alvorens daar 'n standpunt ingeneem kan word vir of téén een van die twee werksywyses. Reventlow (1986:145) is dit eens dat 'n hermeneutiese beginsel wat 'n Bybelse Teologie van die Bybel wil skrywe, voorrang sal moet verleen aan die eenheid tussen die twee Testamente: "In 'biblical theology' the theologian who devotes himself specially to studying the connection of the Old and New Testament must give account of his understanding of the Bible as a whole."

Reventlow (1986:148) het die debat met betrekking tot 'n Bybelse Teologie óf Teologieë van die Bybel so opgesom: "Among the most recent attempts to regain a theology of the whole of the Bible one can distinguish three particular models: 1. The traditio-historical approach which has been developed above all by H. Gese. 2. The attempt to discover a particular concept or central idea as a connecting link between the two Testaments or as their 'centre', around which a biblical theology can be built up. 3. To use the idea of world order as a starting point." Na aanleiding van hierdie opmerking van Reventlow is dit duidelik dat 'n finale keuse as die regte keuse eintlik nie haalbaar is nie. Die besondere verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is bepalend vir die keuse wat uitgeoefen word. Childs (1993:70) en Baker (1991:270) byvoorbeeld kies, in verbondenheid tot hulle verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, onderskeidelik elkeen steeds vir 'n Bybelse Teologie vir die hele Bybel. Childs (1993:78) verduidelik sy keuse so: "... a major task of Biblical Theology is to reflect on the whole Christian Bible with its two very different voices, both of which the church confesses bear witness to Jesus Christ." Baker (1991:270) verwoord sy keuse ten gunste van 'n Bybelse Teologie in derglike terme: "Above all, it would

recognize the centrality of Jesus, the Christ of the Old Testament and of the New Testament, descendant of Abraham and David and firstborn of a new creation, who in his person and coming unites the two Testaments into one Bible.”

Hieruit is dit duidelik dat ‘n Bybelse Teologie nie ontkom aan Christologiese dwang op die Ou Testament nie. ‘n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament maak gebruik van *Teologieë vir twee Testamente* om sodoende albei Testamente as gelykwaardige, gesaghebbende Woord van God te erken. Met betrekking tot die Ou Testament bepaal ‘n teosentriese model die teologie van elke afsonderlike boek of literêre eenheid sodat die verskillende temas, motiewe en teologiese konsepte blootgelê kan word (Hasel 1989:93). Die rede waarom elke literêre eenheid se teologie afsonderlik bepaal word, verduidelik Hasel (1989:93): “It has been demonstrated that any attempt to elaborate on OT theology on the basis of a centre, key concept, or focal point inevitably falls short of being a theology of the entire OT, because no such principle of unity has yet emerged that gives full account of all the material in the Bible.”

Prinsloo (1987:39) is dit ook eens dat daar eerder van Teologieë van die Ou Testament gepraat moet word aangesien ‘n *Teologie van die Ou Testament* nie reg kan laat geskied aan die pluriformiteit van die Ou Testament nie (vgl. ook Hasel 1989:94). Die aanbieding van Teologieë van die Ou-Testamentiese literatuur sal nie noodwendig in die volgorde van die Ou-Testamentiese kanon geskied nie aangesien die kanonvolgorde ook deur ander faktore, dan slegs die teologiese bepaal is. “It seems to be advisable to follow the historical sequence of the date of origin of the OT books” (Hasel 1989:95).

Nadat die teologieë van die verskillende literatuursoorte en boeke van die Ou Testament in hulle volle diversiteit ontgin is, kan daar gepoog word om ‘n sintese van die verskillende teologieë te maak (Hasel 1989:95; Prinsloo 1987:39). Hierdie sintese beteken nie dat daar gesoek moet word na ‘n

enkele sentrale tema nie, maar eerder na 'n breë teologiese raamwerk waarbinne die verbande en spanninge van die verskillende teologieë uitgewys kan word en die funksie daarvan beskrywe kan word (Van Zyl 1987:63).

Hierdie ondersoek kies 'n teosentriese model as 'n teologiese raamwerk vir die sintese van die teologieë van die Ou Testament (Hasel 1989:139-142). Daar word dus gepoog om dit wat die Ou Testament oor God sê, te sistematiseer. Hierdie sintese sal God in al sy dinamiese betrokkenheid by mens, skepping en geskiedenis reflekteer soos wat dit in die verskillende boeke en literêre eenhede van die Ou Testament gedra word. Ten spyte van die pluriformiteit in die Ou Testament, wil alle tekste van die Ou Testament iets oor God se bestaan, sy wese en aktiwiteite sê, maar dan nie op 'n abstrakte wyse nie. God se bestaan word nie nét aanvaar nie, maar gedemonstreer in die diversiteit van sy selfopenbaring. "The manner of God's self disclosure takes the form of the revelation of his nature in actions as they related to the world and man" (Hasel 1989:140). God het Homself voortdurend (in die Ou Testament) in woord en daad met betrekking tot sy totale skepping openbaar - en rondom dit het Israel as volk van God in lof en aanbidding reageer sodat daar uiteindelik Ou-Testamentiese literatuur tot stand gekom het. Sonder hierdie dinamiese betrokkenheid van God by sy skepping sou geen teologieë moontlik gewees het nie.

Die Ou Testament maak talle uitsprake met betrekking tot God se dinamiese betrokkenheid by sy skepping en in besonder van sy *verlossingsaktiwiteite*. God is altyd besig om uitkoms te bewerk op grond van sy troue liefde (bv. Egipte, Rigtertyd en Babilonië). Belangrik om op te let is dat die *uitkoms* wat God bewerk, nie net nasionaal-etnies gerig was nie, maar dat daar ook individuele verlossing ter sprake is (vgl. bv. die Psalms as korpus). Meer nog, God se *uitkoms* is ook beskikbaar vir die nasies (Jona 3:10, 4:11; Amos 9:7). Hasel (1989:141) stel dit so: "The divine "I" appears again with regard to the world *and* Israel, to believer *and* unbeliever, in both judgment *and* salvation,

as the self-disclosure and revelation of the God who leads and guides men on their way in history toward a promising future.”

Geloof in hiérdie God lei tot reaksie by die gelowige in die hede, sowel as hoop op die toekoms. Die meerderheid van die getuienis van die Ou Testament is geskoei met betrekking tot God se bemoeienis met die volk Israel in woord en daad: Hy is voortdurend besig om die *gaping* tussen Homself en sy volk oor te steek in ‘n poging om harmonie en liefde tot stand te bring. “So man is led constantly forward into the future. This history as the “way” of Yahweh leads to an ever deepening and more complete knowledge of God and an increasing expectation of an as yet outstanding final revelation of God” (Hasel 1989:142). ‘n Teosentriese model deel natuurlik nie met Hasel die terme, “ever deepening and more complete knowledge of God” nie. Vir die Ou-Testamentiese gelowige was die “knowledge of God” algenoegsaam, dog oop na die toekoms.

Dit val buite die skopus van hierdie ondersoek om die verskillende standpunte aangaande die *openbaring* van God te beskrywe, tog is enkele fasette daarvan belangrik ten einde ‘n teologiese raamwerk vir ‘n teosentriese model daar te stel. Die ondersoek sluit aan by Berkhof (1986:48) se verduideliking daarvan: “If religion is a relationship with a world which far transcends us and which appears in the phenomenal world, then human religiousness is always dependent on such an appearance, disclosure, manifestation, epiphany, revelation, or whatever one wishes to call it.” ‘n Teosentriese model verstaan onder *openbaring* as dat God Hom aan die mens bekend maak sodat die mens Hom kan ken en dien. Die resultaat van die *openbaring* verduidelik Bos (1998a:7) goed: “God kennen’ duidt in het Oude Testament op de vertrouwelijke omgang tussen God en mens, een omgang in liefde, vertrouwen en gehoorzaamheid. Gods kennen van mensen betekent in dezelfde toonaard: Zijn liefhebbend omgaan met, Zijn zorg dragen voor, Zijn aandacht geven aan mensen.”



'n Teosentriese model aanvaar dat die *openbaring* in die Ou Testament dieselfde gesag as die *openbaring* in die Nuwe Testament dra. Ten opsigte daarvan handhaaf 'n teosentriese model die standpunt van *voortgaande* openbaring en nie die van *progressiewe* openbaring nie. Wat hierdie ondersoek betref, lê daar te veel verskuil in die term, *progressie* - iets word meer, duideliker, voller en finaler. Dit is veral die belofte-vervullingskema as hermeneutiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament wat gebruik maak van 'n *progressiewe* openbaringsbeginsel. Dingemans (1991:98) noem dit " ... een evolutionistiese opvatting van de openbaring: Wat in de oudste lagen van het Oude Testament nog op een primitiewe wijze aanwezig was aan godsvoorstellungen en heilsverwachtingen groeit uit naar een meer volkomen invulling die haar hoogtepunt vindt in de gestalte van Christus. Men kan wel uit het Oude Testament preken, maar men heeft er voortdurend het Nieuwe Testament bij nodig, omdat daar de oudtestamentische voorstellingen zijn gelouterd en tot een diepere vervulling zijn gekomen."

'n Teosentriese model wil die beginsel van 'voortgaande' openbaring baie eenvoudig voorstel ten einde bruikbaar te wees en vind dit so in Bos (1998a:5) se formulering: In die Nuwe Testament is te *sien* wat in die Ou Testament *gehoor* kan word. In teosentriese prediking kom Jesus ter sprake as die *sigbare en finale* openbaring van God - nie as 'n voller of meerdere openbaring nie. Die *openbaring* van God in die Ou Testament is/was reeds algenoegsaam ten opsigte van die volgende aspekte: God se openbaring in die natuur - Ps 19:1-7; sy openbaring in die Woord - Ps 19:8-12; sy openbaring in die gelowige se persoonlike omstandighede - Ps 19:13-15; sy openbaring van sonde in die gelowige se lewe - Ps 32:2-5, 51:3-7; sy openbaring van genade en vergifnis - Ps 51:8-14. Hierdie aspekte van God se *openbaring* in die Ou Testament kan steeds vir die Christelike geloofsgemeenskap ontgin word sonder om dit te ver-Christelik.

'n Teosentriese model slaag gevolglik daarin om 'n teologiese raamwerk daar te stel wat werklik rekenskap kan gee van die veelkantigheid van God en sy betrokkenheid by sy skepping in totaliteit. Binne hierdie raamwerk behoort "skepping" en "wysheid" as teologieë ook maklik in te pas - 'n moontlikheid wat in die meeste ander modelle nie die geval is nie. Hierdie teologiese raamwerk (God en sy betrokkenheid) maak dit ook maklik om na die Nuwe Testament te beweeg. "The New Testament also witnesses to the centrality of God and His judging *and* saving work for Israel and the world" (Hasel 1989:143).

### **3.1.5 'n Christologiese en Pneumatologiese grondslag**

'n Teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament stuur nie af op 'n Christologies- en Pneumatologiesvrye interpretasie van die verhouding nie. Die model word vir Christene wat die versoening van Christus en die inwoning van die Heilige Gees deelagtig is, ontwikkel en daarom neem die ondersoek die volgende waardevolle insigte uit Vos (1996a), *Die Volheid Daarvan I. Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*, en Vos (1993:314-326) oor:

Wanneer daarop aanspraak gemaak word dat God se heil sentraal staan in die prediking, moet daar aller eers reg verstaan word wat met *heil* bedoel word. Hierdie heil kom van Bo, nie uit die mens nie. Dit behels redding uit verlorenheid en uit 'n verlore wêreld. Wat vir 'n teosentriese model van belang is met betrekking tot hierdie heil, is daarin geleë dat God drie-enig in en deur Christus, die Heilsmiddelaar, hierdie heil gerealiseer het. Uit hierdie Middelaar moet die heil bemiddel word. Die Heilige Gees is die Bemiddelaar - die een wat skenk en verlig. Hiervoor gebruik Hy die Skrifgeworde Woord wat verkondig word om die verhaal van God se heilsbemoenings te vertel. Die heil wat deur die gepredikte Woord geskenk word, word deur die oordedende werking van die Heilige Gees deur die mens aangeneem. Die heil wat God

vir die mens wil skenk, het dus 'n Christologiese *grondslag* en vind Pneumatologies *neerslag* in die mens. 'n Teosentriese model interpreteer die inkarnasie van Jesus Christus vanuit 'n teosentriese perspektief: "Hy wat in die gestalte van God was, het sy bestaan op Godgelyke wyse nie beskou as iets waaraan Hy Hom moet vasklem nie, maar Hy het Homself verneder deur die gestalte van 'n slaaf aan te neem en aan mense gelyk te word" (Fil 2:6-7). 'n Menslike bestaan is dus toegevoeg tot die Goddelike bestaan van Jesus, maar die werk van die Heilige Gees is om 'n menslike gestalte te verkry. Vos (1996a:108) verduidelik die verskil met twee terme, naamlik *assumpsie* en *adopsie*. Deur *assumpsie* is 'n menslike bestaan tot Jesus se Godheid toegevoeg, maar deur *adopsie* wil die Heilige Gees volledig menslike gestalte verkry.

'n Teosentriese model kan maklik daarvan verdink word dat dit die versoening en offer van Christus negeer tot 'n appendiks - dit is egter nie die geval nie. Met betrekking tot 'n Christologie vir 'n teosentriese model staan die versoeningsoffer wat die Middelaar gebring het, sentraal. "In die Pneumatologie word die begrip versoening op die heiliging en die verheerliking toegespits. Die versoening tussen God en mens moet in die heiliging en die verheerliking gevier word" (Vos 1996a:113). 'n Teosentriese model veronderstel dat Jesus Christus eenmaal in die tyd 'n algenoegsame offer gebring het en dat die Heilige Gees se uitstorting ook 'n eenmalige heilsfeit is wat in die tyd voltrek is. "Die uitstorting het ook in Israel, in Palestina plaasgevind, eweseer as die vleeswording van die Woord, die offer van versoening, die opstanding uit die dood en die hemelvaart" (Vos 1996a:113).

Die eenmalige algenoegsame heilsoffer van Jesus Christus bring sekerheid van versoening - die eenmalige uitstorting van die Heilige Gees verseker dat God se ryk hier en nou teenwoordig is en gee aan die kerk en elke gelowige die sekerheid dat God nie die werk van sy hande prysgee nie. Die begrip

“inwoning” van die Gees kontinueer hierdie eenmalige uitstorting van die Heilige Gees as heilsfeit in die lewe van die gelowige. Van God die Heilige Gees word gesê: Hy woon in en by ons - Hy besit die individu, maar ook die gemeente. “Die inwonende Gees bring die wedergeboorte tot stand. Hy laat die mens van bo gebore word (Joh 3). Die nuwe mens is nie ‘n passiewe mens nie, maar aktief in die sin dat hy deur die Gees tot stryd teen die ou mens (sarks) aangespoor word. Die preek is ‘n wyse waarop die Gees die mens strydvaardig maak. Deur die preek maak Hy die mens in sy gevoel, wil en denke gewillig en gretig vir die stryd. Hy gee sy Woord as swaard om die stryd te voer en die oorwinning te behaal. Omdat Hy by die mens inwoon, is die oorwinning gewaarborg” (Vos 1996a:115). Die Heilige Gees woon egter nie net in by die mens nie - Hy wil ook iets vir die mens uitwerk en gevolglik is Hy werksaam in die mens - dit word veral sigbaar in die charismata. “Dit is ‘n gawe van God drie-enig. Daar is ‘n verskeidenheid. Verder is dit tot voordeel van alle gemeentede” (Vos 1996a:116).

Watter normatiewe perspektiewe hou die Christologiese en Pneumatologiese grondslag vir ‘n teosentriese model in? Pneumatologies gesproke beteken dit onder andere dat Jesus Christus se plaasvervangende offer nie perfeksionisme gebring het nie, maar juis die gelowige deur die inwoning van die Heilige Gees betrek by die vernuwing van sy bestaan (2 Kor 3:18). God se koninkryk het reeds (in Christus) gekom en die koms daarvan hoef nie telkemale herhaal te word wanneer uit die Ou Testament gepreek word nie. “Die Gees omskep die mens as sy woonplek tot sy rusplek. Die woonplek word ‘n altaar waar geurige offers wat God welbehaaglik is, opstyg” (Vos 1993:326).

Die Christologiese kategorie fundeer die gelowige wat die verhouding tussen die twee Testamente teosentriese benader, in Christus. Samevattend kom dit daarop neer dat die Christologiese en Pneumatologiese kategorieë inklusief benader word vanuit ‘n teosentriese benadering. Wanneer God die heil

eenmaal deur die verkondiging van die Woord in Christus en deur die werking van die Heilige Gees aan die sondaar bemiddel het, dan is hy/sy 'n gelowige in Christus, toegerus met die werking van die Heilige Gees. Van daar af is die verligte werking van die Gees die gelowige se deel. Die konteks waarin die teosentriese boodskap verkondig word, is gevolglik onderhewig aan die dampkring van die werking van die Heilige Gees. Die Heilige Gees verlig nie die gelowige n t wanneer die Ou-Testamentiese teks ver-Christelik word deur een of ander eksegetiese sistap nie. Christene is altyd in die kragveld van die Gees besig om te begryp en te verstaan wanneer hulle uit die Ou Testament lees en dit sonder dat hulle toegerus is met 'n besondere (aangeleerde) hermeneutiese model (wat die werking van die Heilige Gees eksplisiet stel) vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Die Ou Testament self is nie sonder 'n "pneumatologiese" dimensie nie. Dit mag egter nie verwar word met die Nuwe-Testamentiese werking van die Heilige Gees nie. Vosloo (1983:62-63) verduidelik dat die terme *r ah* en die *Heilige Gees* nie dieselfde betekenis en funksie dra nie: "In die Ou Testament word allerlei werkinge aan die *r ah* toegeskryf: inspirasie, leierseienskappe, kragdade, lof en aanbidding, bekwaamhede, visioene, abnormale gebeurtenisse, verandering van gesindhede, herstel van verhoudings, verandering van lewenswyse, herskepping van die lewe en natuur. Al hierdie dinge sou in die Nuwe Testament aan die werking van die Heilige Gees toegeskryf kon word. Die Ou Testament ken egter nie God as Drie-eenheid nie. Daarvoor laat die belydenis van Deuteronomium 6:8 geen ruimte nie. Daarom word die *r ah* van die Here nooit as 'n goddelike Persoon uitgebeeld nie, maar as personifikasie van God se handeling, as hipotase [sic - hipostase, my korreksie - WGT] van God of as sinoniem van God self." (Vergelyk ook in di  verband Westermann 1981b:224-230 en Zimmerli 1978:85, 101).

Vos (1984:106) lewer tereg kritiek op Vosloo (1983:63) se gebruik van die term *hipostase*. Die *rûah* dui *God-in-aksie* of *God self* aan. Daarom kan die term om teologiese redes nie op die begrip *rûah* toegepas word nie. Die *rûah* is nie 'n half-selfstandige wese in die Ou Testament nie. Vos (1984:107) vra die vraag: "As daar nie van die *Gees as Persoon* in die Ou Testament sprake is nie, is dit dan nie 'n teenspraak om in die Pneumatologie van die Ou Testament uit te gaan nie?" Vos gee self die antwoord: "Tog kan die standpunt gehandhaaf bly dat daar wel vanuit die Ou Testament oor die Pneumatologie gedink moet word. Die Ou-Testamentiese spreke oor die *rûah* bied 'n uitsig op die Nuwe Testament omdat die Nuwe-Testamentiese insig die *rûah*-uitsprake binne vervullings- (vgl. Joël 2:28-32 en Hand. 2:17-21) en verwysingskategorieë hanteer (vgl. Hand. 2 en Joh. 3). In die Nuwe Testament word onthul dat die Persoon en die werk van die Heilige Gees nie sonder die agtergrond van die Ou Testament verstaan kan word nie. In die Ou Testament word aan die belydenis van die eenheid van God vasgeklem. Dié belydenis word nie in die Nuwe Testament geloën nie, maar daar kom 'n spreiding in die openbaring van God." Met betrekking tot die Pneumatologie van die Nuwe Testament spel Vos (1984) dit in twee afsonderlike hoofstukke uit dat die Heilige Gees gesien moet word as *gawe aan Christus* en as *gawe van God met die oog op die kosmiese voltooiing*.

'n Teosentriese model stel langs hierdie *kontoerlyne* voor dat daar anders en nuut oor die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament gedink moet word: Nie langer Jesus óf die Gees óf die Vader as die *Mitte* nie, maar Jesus én die Gees én die Vader - 'n teosentriese *Mitte*. Die Vader het die Seun Jesus gestuur omdat Hy ons so lief het en Jesus stuur die Gees (wat uitgaan van die Vader en die Seun) omdat Hy deur die Gees by ons wil woon (Joh14:23).

### 3.1.6 Samevatting

'n Teosentriese model tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament gaan uit van die beginsel van God drie-enig as die *Mitte* van die twee Testamente (alhoewel nie eksplisiet Drie-enig in die Ou Testament nie, maar wel 'n ontologiese realiteit aldaar). Die ondersoek vra nie vir 'n nuwe verstaan (asof daar fout was met die ou verstaan) van die Drie-eenheid nie, maar pleit vir 'n meer deurdagte hermeneuties-teologiese omgang met dít wat wel in die gereformeerde tradisie geleer word. Die ondersoek het dit benadruk dat, indien één van die drie Persone van die Drie-eenheid met sy *spesifieke werk* besig is, die ander twee Persone nie afwesig is nie. Op grond hiervan maak 'n teosentriese benadering die aantyging dat alle Christologies-hermeneutiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament devaluerend inwerk op die boodskap van die Ou Testament.

Die tweede *kontoerlyn* beskrywe die teosentriese verband tussen die twee Testamente in terme van één geloofstruktuur en heilshandeling vir beide Testamente. Dit kom daarop neer dat God nie die struktuur van sy heilshandelinge tussen die twee Testamente verander het soos wat in sommige homiletiese modelle die geval blyk te wees nie. Die geloof, en nie werke nie, is in beide Testamente die "hande" waarmee die heil van God ontvang en in besit geneem word en van waaruit 'n dankbare reaksie ontspring. Vanuit hierdie kontoerlyn teologiseer 'n teosentriese model oor die plaasvervangende lyding en sterwe van Jesus.

Die derde *kontoerlyn* stel, omrede God drie-enig die *Mitte* van die twee Testamente is, één erediens vir beide Testamente voor. Binne die gereformeerde tradisie is dít waarskynlik die kontoerlyn van 'n teosentriese model wat die maklikste aanvaar sal word omrede dit deel van die gereformeerde tradisie se apriori is om die Ou Testament in die liturgie op te neem sonder om dit eers te ver-Christelik. Snyman (1986:26) verduidelik dit

so: “ ... dit is ‘n ou en bekende grondreël van die hermeneutiek dat ‘n teks in sy konteks uitgelê word. Die konteks van die uitleg van die Ou Testament is dus die Christusgebeure van die Nuwe Testament.” Schuman (1998b:375) beskryf die liturgie as, en dan haal hy vir Vos (1997b:196) aan: “As die deelnemer in die kerk inbeweeg, is hy op pad na die ontmoeting.” Schuman (1998b:376) haal drie Psalms aan wat in die Christelike konteks gebruik word (sonder om dit eers te ver-Christelik): Psalm 120, 121 en 122 en stel dit dan so: “De pelgrimage van de ene is die van de velen geworden: ‘Hoe verblijd was ik toen zijn zeiden: Wij gaan op naar het huis van de Heer!’” Die kerk het vanaf sy ontstaan uit die Psalms geleef en met die Psalms die liturgie gevier (Schuman 1998a:172).

Vos (1998:686-704) het op ‘n besondere wyse daarin geslaag om ‘n volledige liturgie aan die hand van die Psalms uit te werk sonder om die Psalms te ver-Christelik. Dit is veral die gebedselemente wat ryklik in die Psalms voorkom. “Vir skuldbelydenis kan daar na Psalm 51 en 103 verwys word. Stof vir skuldvergifnis kan uit Psalm 51 en 103 put. Psalm 17 en 116 is voorbeelde van psalms waarin daar voorbidding gedoen word” (Vos 1998:700). Met betrekking tot die Psalms as liedereskat in die Christelike konteks stel Vos (1998:689) dit so: “In die liturgie is mense met die lewende God opweg. In hierdie opwegwees kan hulle al singend met Hom praat.” Hoe ‘n Psalm neerslag vind in die Christelike konteks (sonder om dit te ver-Christelik) verduidelik Vos (1998:699) op dieselfde wyse: “Daar word in die preek nie net met die teks van Psalm 24 gereken nie, maar ook met die hoorder en sy konteks. Die preek word ‘n poort waar God en mens mekaar ontmoet.”

‘n Vierde *kontoertlyn* van die model beskrywe die uitgangspunt, naamlik teologieë van die Bybel. So ‘n uitgangspunt verhoed Christologiese dwang wat ‘n Bybelse Teologie op die teks van die Ou Testament meebring.

Die laaste *kontoertlyn* is byna apologeties van aard: Dit wil verduidelik dat ‘n teosentriese model nie afstuur op ‘n Christologies- en Pneumatologiesvrye



interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie. Beide dié kategorieë word as inklusief gereken tot die model.

Die samevatting wil met die woorde van Gunton (1991:164) afsluit: “ One, perhaps *the*, point of Trinitarian theology is that it enables us to develop an ontology of the personal, or, better, an understanding of God as the personal creator and redeemer of the world, and so the basis of the priority of the personal elsewhere, too. In what sense is God personal? He is personal as being three persons in relation, of having his being in what Father, Son and Holy Spirit give to and receive from each other in the freedom of their unknowable eternity.”

### 3.2 'n EKSEGETIESE WEG

Die tweede “baan” waarlangs 'n teosentriese model gelanseer word, is die eksegetiese weg. 'n Teosentriese benadering op die teks van die Ou Testament sal selde 'n geïsoleerde teks uit die Ou Testament eksegetiseer - dit misken te maklik die besondere onderlinge verbande wat daar spesifiek in die Ou-Testamentiese literatuur bestaan. Eksegese is 'n poging om vas te stel wat 'n spesifieke Bybelteks wil kommunikeer. Eksegese het derhalwe te make met die historiese, teologiese en literêre aspekte van 'n teks. Prinsloo (1992:1) vra die vraag: Is daar 'n ideale metode? Hy beantwoord dit dan so: “Daar is op die oomblik - nie net in SA nie, maar ook oorsee - 'n redelike Babelse verwarring wat metodologie en terminologie betref. Iemand wat daarop aanspraak maak dat hy dié metode het, maak hom dus 'skuldig aan akademiese snobisme. Daar is dus 'n verskeidenheid van eksegetiese metodes op die mark. Ons moet altyd die nodige akademiese beskeidenheid aan die dag lê sodat ons nie dink dat ons metode die enigste metode is nie.”

Elke metode het sy eie voorveronderstelling waarmee dit die teks benader. Dit is egter nie onwetenskaplik om 'n voorveronderstelling te hê nie, solank die eksegeet dit erken en bereid is om krities daarmee om te gaan. In die kommunikasieproses van geskrewe tekste is daar basies drie invalshoeke: Die sender, die boodskap en die ontvanger. Elkeen van hierdie invalshoeke leen hom in besonder vir 'n bepaalde eksegetiese metode. Wanneer die *sender* as invalshoek geneem word, plaas dit die fokus op die bedoeling van die skrywer, eerder as op die teks of die ontvanger. Die histories-kritiese metode van eksegese met al sy fasette sal hierdie invalshoek die beste ontsluit. Dit vra na die geskiedenis van die teks, die groeiproses wat agter die teks lê en die redaksionele verwerkings wat die teks deurloop het. Die verskillende fasette van die histories-kritiese metode word egter nie hier bespreek nie. Word die *teks* of boodskap self as invalshoek geneem, kom die literatuurwetenskaplike metodes in spel. Hierdie metodes (waarvan die verskillende

fasette ook nie hier bespreek word nie) beskou die teks as outonoom en selfstandig. Teenoor die histories-kritiese metode wat diakronies te werk gaan, staan die literatuurwetenskaplike metodes wat die teks sinkronies eksegetiseer. Dié metode stel nie soseer belang in die historiese vrae met betrekking tot die wording van die teks nie, maar konsentreer op die opbou en samehang van die teks soos dit tans daar uitsien. Neem die eksegetiese proses die *ontvanger* as invalshoek, vra dit om 'n resepsie-estetiese benadering - dit vra na die rol wat die leser in die verstaan van die teks speel.

Hierdie ondersoek verkies om al drie invalshoeke te kombineer tot 'n omvattende eksegetiese benadering, wat genoem kan word 'n *komprehensiewe eksegetiese metode* (Loader 1978:1-11). Die betekenis van die teks word dus bepaal deur die totaliteit van insigte van die histories-kritiese metode, die teksimmanente metode en die resepsie-kritiese metode. In aansluiting by Prinsloo (1992) wil die ondersoek hierdie metode as 'n werkbare, gekontroleerde en kontroleerbare metode beskrywe:

Die teks waarmee gewerk word, is die finale, gekanoniseerde teks - dié teks wat deur ons as die Woord van God aanvaar word. Hierdie Woord van God het egter in die vorm van 'n gewone mensetaal na ons toe gekom. Dit is die winspunt van die nuwe taalkunde en in besonder die nuwe semantiek dat dit: Eerstens kom beklemtoon het dat 'n woord se betekenis nie primêr bepaal word deur sy etimologie of deur 'n diakroniese bestudering nie, maar deur die teksverband waarin 'n woord voorkom. 'n Woord het dus nie 'n betekenis nie, maar kry betekenis deur die verband waarin dit voorkom. Ons uitgangspunt is dus sinkronies. Tweedens, om sinvol te kommunikeer, moet taal gestruktureer wees. Ongestruktureerde taal is onverstaanbaar. By alle normale taalgebruikers vind daar dus spontane struktureering plaas. Maar ons kry tog ook sprekers en skrywers wat bewustelik aandag gee aan doelbewuste struktureering. Om dié rede is 'n analise van 'n teks baie belangrik, want hierdeur word die struktuur blootgelê. En wanneer ons daarin kan slaag om die struktuur bloot te lê, dan volg dit logies dat ons die teks baie beter sal verstaan.

'n Derde saak wat die taalkunde na vore bring, is dat daar twee vlakke in taalstruktuur onderskei moet word, naamlik die oppervlaktestruktuur en die dieptestruktuur. Met oppervlaktestruktuur word hier bedoel die taal wat ons hoor of in geskrywe [sic] vorm sien of lees. Maar agter die oppervlakte - die uiterlike - lê die dieptestruktuur waarin die eintlike bedoeling van die segging verskuil lê. Hierdie dieptestruktuur moet blootgelê word. Die bedoeling is dat daar deur 'n analise van die oppervlaktestruktuur (die sintaktiese/vorm) tot die dieptestruktuur (die semantiese/die inhoud) gekom sal

word. Ons uitgangspunt is dat die teks benader moet word soos wat hy nou voor ons lê - met ander woorde sinkronies. Ons kan tog nie op 'n ander plek en manier begin as om juis die teks te ondersoek nie. Geen ekstra (buite)-tekstuele gegewens mag op 'n teks afgeforseer word nie. Selfs diakroniese (historiese) aspekte - hoe belangrik ook al - mag nie van buite af in die teks ingedra word nie (voorbeeld). Hierdeur kan daar so maklik 'n subjektiewe historiese raamwerk geskep word wat die hele eksegetiese proses in 'n verkeerde rigting mag stuur. Alhoewel daar op sinkroniese manier gewerk moet word, mag die diakroniese aspekte nie geïgnoreer of afgeskeep word nie. Dit is 'n kwessie van die regte volgorde van eksegetiese stappe: eers die sinkroniese aspekte, dan die diakroniese. 'n Sinkroniese analise vorm juis 'n kontroleerbare raamwerk waarbinne die diakroniese elemente beoordeel en aangewend kan word. Die standpunt dat sinkroniese en diakroniese fasette nie in een eksegetiese proses gekombineer kan word nie omdat dit 'n onhoudbare metodepluralisme sou inhou, kan nie gehandhaaf word nie: soos hierbo aangetoon, kan die eksegetiese proses nie anders begin as op 'n sinkroniese wyse nie. Tog is dit so dat 'n teks die resultaat is van 'n lang historiese groeiproses. Verder het die gebeurtenisse waarna die teks verwys binne 'n historiese situasie plaasgevind. Wanneer daar dus van die sinkroniese en diakroniese aspekte gepraat word, is dit nie 'n geval van of die een of die ander nie, maar dit behoort die een en die ander te wees.

'n Eksegetiese proses wat slegs sinkronies werk, werk met oogklappe en kan van impressionisme beskuldig word. 'n Eksegetiese proses wat slegs histories/diakronies geïnteresseerd is, kan van historisme beskuldig word. Om die teks dus die beste te verstaan, moet aan albei bogenoemde aspekte voldoende aandag gegee word. Hoewel daar, soos aangetoon sal word, 'n sekere volgorde van eksegetiese stappe voorgestaan word, mag daar nooit in 'n rigorisme verval word asof die stappe altyd in presies dieselfde volgorde nagevolg moet word nie. Dit is egter so dat dié voorgestelde volgorde van stappe die voordeel inhou dat hulle kontrolerend op mekaar inwerk. Die een stap volg dus logies op die ander sodat ons 'n gekontroleerde en toetsbare metode het wat ons in staat stel om die eksegetiese met vertroue aan te pak.

Hierdie benadering is nie net ontwerp vir 'n sekere soort teks, soos byvoorbeeld vir poëtiese of verhalende stof nie, maar die idee is dat dit op alle soorte tekste van toepassing gemaak sal kan word. Dit is natuurlik waar dat sommige tekste veroorsaak dat sekere aspekte meer op die voorgrond tree as andere. So word die analise van poëtiese tekste byvoorbeeld anders aangepak as die van verhalende tekste. Die metode wat gevolg word, bly egter basies dieselfde.

### 3.2.1 'n Komprehensiewe eksegetiese model

Die verskillende eksegetiese stappe van 'n komprehensiewe eksegetiese model sal, kursories gestel, soos volg daar uitsien:

#### 1) Tekskeuse

Wanneer daar 'n teks vir 'n spesifieke konteks gekies moet word, is dit belangrik om die volgende in gedagte te hou. Vos (1996b:5) verduidelik: “'n Sin in 'n teks funksioneer binne die kommunikatiewe struktuur van 'n teks, terwyl die verwysing van die hele teks gerig is op een of ander werklikheid buite die teks in die leefwêreld van die leser. Hierdie verwysing van die teks na ten minste een aspek van die leser se wêreld staan bekend as die “betekenis” van die teks. Die eksegeet hoop om die “betekenis” van 'n teks in die lees- en uitlegproses te ontsluit.” Die keuse van 'n teks is gevolglik altyd in relasie tot die situasie. Die konteks van die teks dra die moontlike antwoord op die huidige situasie. Dié eksegetiese model beskou die literêre *teks* as 'n funksie van een of ander buitetekstuele *konteks* (Cloete 1992:530). Vergelyk ook Fohrer (1976:13-23). Kies altyd eng samehorende paragrawe of 'n perikoop wat sintakties afgebaken kan word. Die *samehang* en die *aard van 'n teks* kom hier ter sprake: “Eerstens verwag ons dat tekste deur 'n tematiese (of semantiese progressie) gekenmerk word; ... In die tweede plek verwag ons van die teks om die tematiese eenheid deur grammatikale (of sintaktiese) konstruksies uit te druk, ... In die derde plek herken ons geskrewe tekste as tekste omdat sulke tekste êrens opbou” (Vos 1996b:4).

#### 2) Verkennende deurgaan

Elke woord in die teks word volledig morfologies geanaliseer. Identifiseer verstaansprobleme en teken dit aan. Formuleer die “eerste verstaan” van die

teks. Pas hierdie stap aan die einde weer toe ten einde te kan bepaal of daar gevorder is met die verstaan.

### **3) Teksafbakening**

Die basis van afbakening is altyd kohesie én breuke en geskied op die volgende wyse:

a) Formele kriteria: •inleiding- en slotformules; •subjekwisseling; •lekseemwisseling (woorde en handeling); •sintaktiese merkers; •kommunikatiewe middele soos klankverskynsels, patroonvorming en semantiek, b) Inhoudelike kriteria: •handeling; •gebeure en spanning; •rolverdeling en karakters; •plek en toneel en tyd (Fohrer 1976:44-56; Britz 1985:134; Malan 1985:19; Ohlhoff 1985:66). Dit is nodig om die afgebakende teks met die struktuuranalise in 'n latere stap te vergelyk.

### **4) Tekskritiek**

Die doel van tekskritiese arbeid is om die mees verstaanbare teks daar te stel. Die metode bestaan daaruit dat al die beskikbare getuïenis geëvalueer en geweeg word om sodoende die mees verstaanbare teks te rekonstrueer (Fohrer 1976:40; Deist 1988 as 'n standaardwerk op Ou Testament-tekstskritiek; Petzer 1990:195-228 as 'n standaardwerk op Nuwe Testament-tekstskritiek; Brotzman 1994; Steck 1995:39-47; Dohmen 1998:58; Söding 1998:86-100). Afbakening van 'n perikoop moet hersien word indien tekskritiese veranderinge aangebring is.

## **5) Vorm- en redaksiekritiek**

a) Vormkritiek (oorleweringskritiek) het te doen met die voor-literêre of mondelinge stadium van die teks - dit ondersoek die proses voordat die teks sy skriftelike neerslag gevind het (Fohrer 1976:116-134; Barton 1984; Petzer 1990; Cloete 1992:576; Steck 1995; Dohmen 1998:60; Söding 1998:190-201). Vrae wat aan die teks gestel moet word is die volgende: •waar kom die teks vandaan? •wat is die oorsprong van die teks? •hoe het die teks ontwikkel?

b) Redaksiekritiek het basies te doen met die vraag na die literêre geskiedenis van die teks - dit ondersoek die samestelling van die teks deur die finale redaktor (Fohrer 1976:135-143; Barton 1984; Petzer 1990; Steck 1995; Dohmen 1998:61; Söding 1998:208-217). Die redaktor se eie bydrae word hier blootgelê.

Vrae wat aan die teks gestel moet word is die volgende: •wie was die outeur? •het slegs een outeur deel gehad aan die finale verwerking? •wat is die funksie van redaksionele veranderinge? •waarom is die redaksionele veranderinge aangebring?

Vorm- en redaksiekritiek is diakronies van aard en hou rekening met die ingewikkelde historiese groeiproses waarlangs die Bybel tot stand gekom het. Die analitiese arbeid in die eksegetiese proses tree altyd kontrolerend teenoor dié fase in die eksegetiese proses op. Vorm- en redaksiekritiek word altyd beoefen binne die “objektiewe” raamwerk wat deur die sinkroniese proses daargestel word.

## **6) Makrostruktuur**

Ten einde 'n perikoop behoorlik te verstaan, moet dit binne sy makrostruktuur geëksegetiseer word. Eerstens word daar gekyk na die funksie en plek van die perikoop in die onmiddellike makrostruktuur. Tweedens word daar gekyk

na die funksie en plek van die perikoop binne die makro-opbou van die boek. Die funksie, sowel as die bydrae van die perikoop tot die verstaan van die sentrale gedagtegang van die boek, word beskrywe.

## 7) Mikrostruktuur

Hierdie stap is die belangrikste faset van die eksegetiese proses omdat daar nou in detail met die teks self gewerk gaan word. Vanaf die oppervlaktestruktuur (die sintaktiese) word die dieptestruktuur (die semantiese) nou blootgelê (Cloete 1992:76-77). Daar moet egter gewaak word teen strukturalisme (Barton 1984:104-120). Die struktuur is slegs 'n middel tot 'n doel, naamlik 'n kontroleerbare raamwerk om die teks beter te verstaan. Die struktuur word verkry deur die relasie van die onderskeie eenhede tot mekaar aan te toon op grond van kontroleerbare kriteria (Fohrer 1976:57-80; Watson 1984:19, 98, 162; Alter 1985; Cloete 1992:76-77; Steck 1995).

### 7.1 Verdelling in eehede

Prosa: •verdeel die perikoop in kola (N+V). Die uitbreidings op die naamwoord- of werkwoordstuk word kommata genoem en bestaan ook uit N +V, maar dit is ingebed in die kola. •gebruik "stuk-analise"/frase-metode vir Grieks. •tipeer elke kernsin in Hebreeus.

Poësie: •die boustene van 'n gedig word in hierdie stap geïdentifiseer en neergeskryf. Die gedig word opgedeel in versbene, versreëls, strofes, stansas. Die verdelling in versbene geskied n.a.v. die volgende riglyne:

a) Morfologie en sintaksis: 'n Versreël vorm gewoonlik 'n sinvolle morfologiese en sintaktiese eenheid.



b) Kommunikatiewe middele: Metrum, patroonvorming en semantiek. Deur die perikoop só in sy boustene te verdeel, tree verhelderende insigte na vore. Die inhoud word beter verstaan en alle merkers en redevoerings is blootgelê.

## 7.2 Groepering van die eenhede

Prosa/poësie: •in hierdie stap word die relasie van die boustene tot mekaar bepaal en met mekaar verbind. Die verbinde kola vorm perikoopseksies in die perikoop. Die verbinde versreëls (poësie) vorm strofes en op hulle beurt weer stansas. Die kriteria waarvolgens hierdie groepering/verbinding plaasvind, is die volgende:

a) Morfologie en sintaksis: \*subjekwisseling/ooreenkoms, \*objekwisseling/ooreenkoms, \*werkwoordvorme, \*voegwoorde en partikels, \*voorsetsels, \*kenmerkende woordgebruik, \*inhoudsmomente.

b) Kommunikatiewe middele: \*klankverskynsels, \*patroonvorming (poësie), \*semantiek.

Deur die perikoop se onderdele so met mekaar te verbind, word perikoopseksies (prosa) en stansas (poësie) blootgelê. Op hierdie wyse word die gedagtegang en/of argumente in die perikoop blootgelê. Die relasie tussen die eenhede van die perikoop word ook makliker verstaan.

## 7.3 Struktuurbeskrywing

Voordat daar oorgegaan word tot detailanalise, moet die struktuur wat blootgelê is ten opsigte van die volgende sake beskrywe word: •wat is die relasie van die hoofdele tot mekaar? •wat is die betekenis van die inhoud binne die strukturele raamwerk?

## 8) Detailanalise

Tydens hierdie stap word die perikoop intensief bestudeer wat betref sy onderdele met die oog op die vasstelling van die semantiese inhoud, sowel as die pragmatiek daarvan. Die pragmatiek is die funksie van 'n taaluiting in 'n spesifieke sosiale konteks waarin dit deur die taalgebruiker as taalhandeling geproduseer word. Hierdie analise word soos volg verdeel en beskrywe:

### 8.1 Kommunikatiewe middele

Kommunikatiewe middele is gekonsentreerde taalgebruik in die oordrag van die boodskap (veral poësie). Dit is daarom baie belangrik dat elke verskynsel goed verstaan en interpreteer word.

a) Semantiek: Semantiek het te doen met betekenis en tekens. Kommunikatiewe middele word as tekens gebruik om 'n spesifieke betekenis (boodskap) oor te dra. Ook woorde, sinne, paragrawe en literatuursoorte word as tekens gebruik (Botha 1990:115-194; Van Coller 1985:68-71; Britz 1985:134-139; Ricoeur 1976:6-8, 45-69). Twee sulke draers van "betekenis" word as voorbeelde aangehaal:

•**vergelyking**: Met behulp van die voorsetsel "soos" word eienskappe van die een objek oorgedra op die ander. Klaagliedere 1:1 vergelyk byvoorbeeld Jerusalem met 'n weduwee en so word Jerusalem se verlatenheid beklemtoon.

•**metafoor**: Sonder om 'n vergelyking te tref, word sekere eienskappe van die een saak aan die ander toegeken (Ricoeur 1975:86; 1978:221-224, 247-248, 255-256; 1987:241; Cloete 1992:288-292). Vos (1996a:41) definieer 'n metafoor só: "n Metafoor is hande wat 'n preek na die hoorder dra. Dit bied aan die hoorder 'n loergaatjie na die hart van die teks. 'n Metafoor laat die hoorder ook asem ophou. Die rede hiervoor is dat die hoorder nie weet watter verassing die metafoor vir hom inhou nie." Metafore kan hoofsaaklik in drie groepe verdeel word:

i) *Tenor-vehicle-verbinding*: Twee naamwoorde ('n subjek en 'n predikaat) word in 'n nominale sin met mekaar verbind as *tenor* en *vehicle*. Sekere eienskappe van die predikaat (*vehicle*) word op die subjek van die sin (*tenor*) oorgedra. In die metafoor, "Die Here is my Herder" (Ps 23:1), word herders-eienskappe aan die Here toegeken.

ii) *Raamwerk-fokusekspressie-verbinding*: Deur middel van 'n werkwoord word sekere eienskappe aan die subjek toegeken wat nie normaalweg met daardie subjek in verband staan nie. Die subjek en die objek van die sin vorm die raamwerk van die metafoor en die werkwoord verteenwoordig die saak waarom dit gaan. In die metafoor, "Hy laat my in groen weivelde rus" (Ps 23:2a), word die oorvloed wat die kudde ervaar, op die digter betrek.

iii) *Genetiefverbinding*: Twee naamwoorde word in 'n genetiefkonstruksie op metaforiese vlak met mekaar in verband gebring soos in die geval van 'n *tenor-vehicle-verbinding*. In die genetiefverbinding, "En hy sal 'n wilde-esel van 'n mens wees" (Gen 16:12a), word die ontembaarheid van 'n wilde-esel deur die genetiefnaamval op Ismael van toepassing gemaak.

b) Patroonvorming: Patroonvorming het te doen met die neiging van poësie om deur talle doelbewuste afwykings van die grammatikale reëls van die taal sekere kommunikatiewe effek te verkry (Watson 1984; Alter 1985; Gräbe 1984, 1985; Cloete 1985:140-142). Vier voorbeelde is voldoende om patroonvorming in poësie te illustreer:

•parallelisme: 'n Gedagte-eenheid word gevolg deur 'n parallelle gedagte-eenheid (sinonieme, antitetiese, sintetiese). •chiasme: 'n Parallelisme waarvan die woordorde in die tweede eenheid omgeruil is. •refrein: Verwys na die herhaling van 'n spesifieke frase. •enjambement: Sintakties maak die tweede versbeen nie sin as dit nie in kombinasie met die eerste versbeen gelees word nie.

c) Klankverskynsels wat in poëtiese tekste voorkom is onder andere, •alliterasie, •assonansie, •rym, •onomatopée (klanknabootsing), •woordspel (polisisme of homonieme) (Hugo 1985:143-145; Watson 1984; Alter 1985; Cloete 1992:204-207).

## 8.2 Agtergrond

Die konteks en betekenis van woorde en begrippe word buitetekstueel verklaar. Kennis van die kultuurhistoriese, godsdienshistoriese en teologiese agtergronde van die skrywer en ontvanger kom ter sprake. Daar moet noukeurig nagegaan word watter lig hierdie kennis op die verstaan van die teks kan werp. Agtergrondinligting moet nie op die teks afgedwing word nie.

## 8.3 Tradisiegeskiedenis

Die oorgelewerde teks van die Bybel is nie maar net 'n uitdrukking van die spontane inisiatief van 'n individuele skrywer nie. Die skrywer leef binne 'n sekere literêre en teologiese klimaat - binne 'n sekere tradisie. Die oorgelewerde teks is 'n nalatenskap en gee uitdrukking aan hierdie tradisie. 'n Tradisie is dít wat ontwikkel uit belangrike gebeure in die volkslewe. Meesal het dit te doen met die hoogtepunte van die heilsgeskiedenis. Hierdie geykte stof word telkens herinterpreteer deur die daaropvolgende skrywer. Hierdie eksegetiese stap het ten doel om te bepaal watter tradisies daar in 'n teks voorkom en om na te gaan hoe 'n betrokke tradisie in die loop van die geskiedenis aangewend is (Fohrer 1976:99-115; Cloete 1992:22-25, 326-328; Steck 1995:141-146). Daar moet egter tussen die volgende onderskei word:

•'n Geykte beeld: Die skrywer wil heenwys na iets anders. Ps 103:15; "Die mens is soos 'n blom" = "verganklikheid". Ps 31:4; "U is my rots" = "betroubaarheid". 'n Geykte beeld wys dus heen na 'n sekere tema en roep sekere assosiasies na vore. Die funksie en betekenis van 'n beeld word bepaal deur die konteks waarin dit voorkom.

•'n Geykte tema: Dit verskil van 'n beeld daarin dat dit nie 'n heenwysende funksie het nie - dit het geen selfstandige funksie nie en ook nie 'n duidelike aanwysbare oorleweringsirkel nie. Voorbeelde van geykte temas is: Die vrou van 'n aartsvader wat in gevaar verkeer (Gen 12:10-20, 26:1-11); Die oproep tot bekering by profete (Joël 2:12; Jer 2:1).

•'n Tradisie: 'n Tradisie het 'n aanwysbare oorleweringsirkel en het ook 'n oorleweringsgeskiedenis soos byvoorbeeld, profetiese kringe, koningshof, wysheidskringe en die tempel. 'n Tradisie word gekenmerk deur geykte terminologie en vaste uitdrukkings. Dit weerspieël ook 'n bepaalde lewenshouding en teologie. 'n Tradisie word nie altyd op dieselfde manier gebruik nie, maar word verskillend aangewend en geaktualiseer en geherinterpreteer vir 'n spesifieke doel. Soms word twee tradisies met mekaar gekombineer. Die tradisie se spesifieke betekenis word egter bepaal deur die onmiddellike konteks waarin dit voorkom. Voorbeelde van tradisies wat onderskei kan word, is skepping (Ps 8; 121; 136), aartsvader (Ps 146), eksodus (Amos 3:1 vv), woestyn (Eseg 20:8; Hosea 2:13), Sinai (Eks 20:1 vv), landsbeloftes (Josua en Rigters), Dawid (uitverkiesing van Dawid - 2 Sam 7 - Natanbelofte) en Sion (Ps 2 - Die plek van God).

#### 8.4 Gattung en Sitz im Leben

In hierdie stap van die eksegesi moet bepaal word tot watter literatuursoort die perikoop behoort. Gattung het nie net met die formele struktuur te doen nie, maar die inhoud kom ook deeglik ter sprake. Insig met betrekking tot die besondere literatuursoort waartoe 'n perikoop behoort, sal bydra tot die beter verstaan daarvan. Daar moet ook aandag gegee word aan die funksie van die Gattung binne die besondere konteks. Identifisering van die besonder Gattung vind op die volgende wyse plaas (Barton 1984:16-19; Deist en Vorster 1986; Cloete 1992:256-260; Steck 1995:111-113; Vos 1996b:43-106):

•tipiese struktuur: 'n klaagpsalm sal byvoorbeeld *aanroep*; •tipiese woordeskat: *vraagwoorde* kom in klaagpsalms voor; •tipiese situasie: woorde van *lof* druk lofpsalms uit; •tipiese funksie: Sionshimnes skep soms ironie.

Dit is ook belangrik om die tipiese teksvorm (Gattung) na 'n tipiese situasie terug te voer, naamlik die *Sitz im Leben* (Deist en Burden 1980; Preuss 1984:40-42; Steck 1995:116-118). Die *Sitz im Leben* dui op die sosiale, kulturele en historiese gegewenheid van die teks. Die Gattung en die *Sitz* staan in 'n sekere relasie tot mekaar - die vasstelling van die een kan lei tot die bepaling van die ander. Ten einde die konkrete *Sitz* te bepaal, moet die Gattung onderwerp word aan vrae soos:

•wie is die spreker? •wie is die hoorder? •in watter situasie word die woorde gespreek? •met watter doel word die woorde gespreek?

Om sinvol oor die *Sitz* te oordeel, is kennis van die sosiale, kulturele en godsdienstige lewe van die volk noodsaaklik. Die *Sitz* mag egter nie toegelaat word om die teks te regeer nie. Die verhouding tussen Gattung en *Sitz* is nie staties nie - die *Sitz* kan meer as een Gattung oplewer. Dit gebeur ook dat 'n Gattung se verbintenis met sy oorspronklike *Sitz* verbreek word en dat dit in 'n nuwe *Sitz* te lande kom en gevolglik 'n funksieverandering ondergaan: 'n Klaaglied kan dan byvoorbeeld as oordeelsaankondiging aangewend word (Amos 5).

## 9) Formulerings van die teks se verkondigingsinhoud: Sintese

Hierdie stap stel die eksegeet in staat om 'n eie "gekontroleerde" opvatting oor die teks bloot te lê. Met verkondigingsinhoud word bedoel die wyse waarop die teks, as uitdrukking van die spreke van God, die oorspronklike ontvangers met die oog op 'n spesifieke reaksie van hulle kant aangespreek het (Preuss 1984:166-176; Steck 1995:159-174; Vos 1996b:213; Dohmen 1998:63-91;

Söding 1998:224-231, 268-273). Omdat die dieptestruktuur van die teks in die voorafgaande arbeid blootgelê is, behoort die formulering van hierdie aanspraak nie meer 'n probleem te wees nie. Eksegese bestaan dus uit die rekonstruksie van die oorspronklike kommunikasiegebeure in terme van bron, boodskap, ontvanger, kultuur, agtergrond en die onmiddellike invloed van die boodskap op die hoorder.

### **3.2.2 Die hermeneutiese arbeid**

Dit is noodsaaklik dat 'n teosentriese interpretasie van die teks van die begin van die eksegetiese proses af 'n integrale deel daarvan moet uitmaak sodat God in die eerste plek gehoor kan word en nie later as 'n soort addendum toegevoeg word nie. Eksegeties sal dit dan daarop neerkom dat enige interpretasie van die *heil in Christus* in die Nuwe Testament nie in die eerste plek Christosentriese nie, maar teosentriese geïnterpreteer sal word. 'n Deeglik gefundeerde teosentriese interpretasie (wat berus op gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese resultate) van die Ou-Testamentiese teks sal daartoe bydra dat Christologiese dwang op die Ou Testament nie meer so 'n groot versoeking sal wees nie. Tog is eksegese alleen, ongeag die kontroleerbaarheid van die metode, nie voldoende genoeg vir die hermeneutiese sprong tussen die twee Testamente nie en ook geensins 'n waarborg teen 'n Christologiese dwang op die Ou Testament nie. Die ondersoek het uitgewys dat eksegetiese arbeid én resultate (ongegag die kontroleerbaarheid daarvan) nie immuun is ten opsigte van hermeneutiese wanpraktyke nie. Tog lê die toegang tot die brug tussen die Ou-Testamentiese teks en die kommunikatiewe handeling in gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese arbeid. Die bepaling van die skopus van 'n teks (teologie) word moontlik gemaak deur die eksegetiese arbeid: "A theology of the OT presupposes exegesis based upon sound principles and procedures" (Hasel 1989:171).

Nadat die teologiese skopus van 'n spesifieke perikoop bepaal is, moet dit verder geïnterpreteer word teen die breë teologiese raamwerk van 'n teosentriese benadering. So sal God se betrokkenheid by mens, skepping en geskiedenis blootgelê word. Teosentriese gefundeerde prediking uit die Ou Testament sal die gelowige by die *saak* betrek sonder om eers 'n "Jesus-storie" daarvan te maak. Die *saak* kan onder andere geskiedenis wees - dan sien die gelowige dié geskiedenis as sy geskiedenis; die *saak* kan selfs beloftes wees - dan sien die gelowige dié beloftes as sy beloftes. Dit is egter van belang om daarop te let dat eksegetiese en teologie onlosmaaklik aan mekaar verbonde is (Hasel 1989:171; Snyman 1987:105): Elke *teologie* van die Ou Testament berus op deeglike *eksegese*, terwyl elke *interpretasie* van 'n *teologiese perspektief* afhanklik is. Sonder 'n teologie van 'n betrokke Ou-Testamentiese teks loop die eksegetiese die gevaar om individuele tekste uit die geheel te isoleer, terwyl eksegetiese die taak het om 'n teologie van 'n betrokke teks krities te evalueer.

Die eksegetiese en hermeneutiese arbeid met betrekking tot die teks van die Ou Testament wat aangewend word vir die betrokke praktykmodelle vir die verskillende handelingsvelde, behoort nie tot die metodologie van hierdie ondersoek nie. Slegs die hermeneuties-teologiese resultate daarvan word opgeneem in die ontwerp van praktykmodelle vir die verskillende prakties-teologiese handelingsvelde.

Elke teks van die Ou Testament word vanuit 'n teosentriese model verstaan in die lig van die reis van die mens oppad na "God alles vir alles". Dit is 'n *reis* wat besaai is met heil én onheil, lewe én dood, verset én oorgawe, sonde én genade. So 'n benadering op die Ou Testament sal tot gevolg hê dat alle kommunikatiewe handeling in die onderskeie handelingsvelde slegs één rigting aandui. Bos (1992:268) stel dit goed: "Hoe verskillend dit sprekend handelen en handelend spreken ook mogen zijn, het beweegt in één richting: 'God alles en in allen'." Dit kom in kort daarop neer dat elke Ou-



Testamentiese teks 'n boodskap dra wat 'n plek binne die kader van God se heil vir die mens en skepping in die geskiedenis het. Wanneer die teosentriese model *God se heil* vanuit die Ou Testament vir die Nuwe-Testamentiese gelowige ter sprake bring, ontstaan twee relevante vrae:

- i Wat is Jesus Christus se plek in die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament?
- ii Bestaan daar beperkinge en tekortkominge in die getuienis van die Ou Testament met betrekking tot God en sy heil vir die praxis van die Christelike geloofsgemeenskap?

'n Teosentriese model wil die vrae gekwalifiseer só beantwoord: Jesus Christus is nie in die **teks** ter sprake wanneer God se heil vanuit die Ou Testament gekommunikeer word nie - dit is slegs die **konteks** van Christengelowiges wat Jesus Christus mag veronderstel en daarom mag Hy nie in die Ou-Testamentiese teks ingelees word nie. Jesus is nie op een of ander wyse onderliggend aan enige Ou-Testamentiese **teks** nie - Hy is slegs onderliggend aan die **konteks** van die Nuwe-Testamentiese gelowige wat luister na God se heil vanuit die Ou Testament. God se heil het reeds in die Ou-Testamentiese **teks** bestaan sonder die bemiddeling van Jesus Christus.

Die tweede vraag, bestaan daar beperkinge en tekortkominge in die getuienis van die Ou Testament met betrekking tot God se heil, kan só beantwoord word: Ten opsigte van die Ou-Testamentiese gelowige het daar, wat 'n teosentriese model betref, geen beperkinge of tekortkominge bestaan nie en was God se heil aldaar voldoende en algenoegsaam met betrekking tot verlossing. Daarom kan die heil van God wat deur die Ou-Testamentiese **teks** gekommunikeer word, ook vir die **konteks** van die Nuwe-Testamentiese gelowige (Jesus Christus bepaal dié konteks) toegesê word.

Wat egter met voorbehoud van die Nuwe-Testamentiese **konteks** gesê moet word, is dat God se heil soos vanuit die Nuwe Testament gekommunikeer wel

*Christologies* gefundeer is, maar dat die ondersoek die heil vanuit die Ou- en Nuwe-Testamentiese teks *teosentries* voorstel. Die voorbehoud is daarin geleë dat God se totale heilshandeling volgens 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie slegs onder die noemer van *Christologie* tuisgebring word nie. Dit is veral die handelingsvelde van prakties-teologiese antropologie en prakties-teologiese diakonologie wat op dié wyse vanuit die Ou Testament gevoed kan word.

Wanneer die heil van God soos deur die Ou-Testamentiese teks gekommunikeer, deur die sogenaamde verrykende perspektief van die Christusgebeure 'aangevul' word, ontstaan wat Bos (1992:269) beskrywe as: "... twee preekjies in één preek: één naar aanleiding van de oudtestamentische lezing en de tweede naar aanleiding van een nieuwetestamentische lezing. De tweede helfte van dergelijke preken is toegespitst op het heil dat in Christus aan de dag is getreden en niet zozeer op het heil waar de tekst van getuigt." Nog minder mag Christus as 'n heils-historiese refrein aan Ou-Testamentiese tekste toegevoeg word - dit is 'n subtile wyse van Christologiese dwang op die boodskap van die Ou Testament.

God se heil in die geskiedenis, sowel as Christus se betrokkenheid daarby, word deur hierdie ondersoek 'verstel' tot 'n **teosentriese heil** en *betrokkenheid* (waarby die Christologiese teks én konteks inbegrepe is) van God by die mens, skepping en geskiedenis.

### 3.3 SAMEVATTING, AFDELING A: HERMENEUTIES

In hierdie afdeling van die ondersoek is daar vier basiese fokuspunte blootgelê. In die *eerste plek* is daar gepoog om tot verstaan te kom waarom/waaroor die Nuwe-Testamentiese skrywers beweeg was om die Ou Testament op 'n spesifieke wyse te interpreteer en sodoende Christologiese gestalte daaraan te gee. Die konklusie waartoe die ondersoek gekom het, is dat die besondere geloofstradisie en -konteks waarin hulle gestaan het, hulle hermeneutiese voorveronderstelling gevorm het. Hierdie voorveronderstelling het uiteindelik in die Christelike tradisie die probleem van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament veroorsaak omrede dit vir baie eksegete steeds 'n versoeking is om in die voetspoor van die Nuwe-Testamentiese skrywers dieselfde hermeneutiese brug tussen die twee Testamente te vorm.

Voorts is daar uitgewys dat die Nuwe-Testamentiese skrywers eerder ideologies-apologeties geïnteresseerd was in die Ou Testament en nie soseer eksegeties nie. Die eerste Christene se 'hermeneutiese bril' is bepaal deur hulle geloof in Jesus as die Messias en derhalwe moes Hy noodgedwonge vanuit die Ou Testament gelegitimeer word. Hulle was daarin geïnteresseerd om Jesus se totale lewe vanuit die Ou Testament te legitimeer sodat die Christelike kerk homself kon onderskei van die Jodedom wat hulself afgegrens het van die Christelike 'sekte' wat as bedreigend tot die tradisies van die Judaïsme beskou was. Om hierdie legitimasie te voltrek, het die Nuwe-Testamentiese skrywers eksegetiese metodes aan hulle eie tyd ontleen om sodoende vanuit die Ou Testament 'skrifbewyse' te ontgin ten einde die identiteit van Jesus apologeties te verantwoord. Hulle het dus nie die Ou Testament in 'n breë hermeneutiese raamwerk geïnterpreteer nie, maar slegs daardie areas in die Ou Testament uitgesonder wat na hulle mening die mees relevante vir die legitimasie van Jesus was. Hulle het nêr dít uitgekies wat geblyk het die mees effektiewe te wees in die aanbieding van Jesus as die

'nuwe' realiteit waardeur God Homself openbaar. Die ondersoek het ook uitgewys dat hierdie besondere gebruik van die Ou Testament steeds vandag vir baie hermeneutiese modelle vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament 'n versoeking is.

In die *tweede plek* het die ondersoek die gebruiklike homiletiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament onder die loep geneem. Nie een van die tien bespreekte modelle kon ontkom aan die praktyk van Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament en gevolglike devaluering van die boodskap van die Ou Testament nie. Ten spyte van elke model se goeie voorneme om die Ou Testament tot sy reg te laat kom, was nie een van die modelle se hermeneutiese begronding van so 'n aard dat dit daarin kon slaag om die ondersoek se hipoteses in bewese stelling te verander nie.

In die *derde plek* is 'n teosentriese hermeneuties-teologiese basisteorie ontwerp wat daarop aanspraak maak dat dit die Ou Testament tot sy reg laat kom met betrekking tot die kommunikatiewe handeling in die Christelike geloofsgemeenskap. Die *crux* van 'n teosentriese model is daarin geleë dat die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament een en dieselfde God is. Die Drie-eenheid is vir 'n teosentriese model eie aan die Nuwe-Testamentiese openbaring, maar die ontologiese realiteit daarvan word in die Ou Testament geïmpliseer. Die ondersoek het 'n teosentriese model met behulp van *kontoerlyne* ontwikkel om daarmee iets van die voorlopigheid van alle teologieë te erken. 'n Teosentriese model is gebaseer op 'n 'God-met-ons-teologie'. Dit kom daarop neer dat die verlossingsboodskap van die Nuwe Testament in die eerste plek teosentries en nie Christosentries aangebied word nie.

In die *vierde plek* is daar baie kursories verwys na 'n eksegetiese weg en hermeneutiese arbeid as toegangsroete tot teologieë van die Ou Testament. Die ondersoek het 'n komprehensiewe eksegetiese model verkies.

## AFDELING B : STRATEGIES

### HOOFSTUK 4

#### 4. 'n STRATEGIESE TEORIE - 'n VERSTELDE PRAKTYKTEORIE

##### 4.1 WIE DOEN WAT: *HOE/WAARTOE?*

Die *verstelde praktykteorie* is geïnteresseerd in hoe 'n teosentriese boodskap vanuit die Ou-Testamentiese teks in 'n nuwe konteks kan sê en doen wat die Ou-Testamentiese teks in sy eie konteks gesê en gedoen het. Long (1989:33) verduidelik dit só: "... to extend a portion of the text's impact into a new communicational situation, that of contemporary hearers listening to the sermon."

Die *strategiese perspektief* van Praktiese Teologie wat hier aan die hand van 'n **teosentriese** model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament uitgewerk word, staan nie los van die hermeneutiese of die empiriese perspektief nie - dit word in voortdurende samehang met die hermeneutiese en empiriese perspektiewe ontwikkel (Heitink 1993:161). Sien die verduideliking onder *Metodologie van die ondersoek* vir die volgorde waarin die perspektiewe in hierdie ondersoek aan die orde gestel word. Met 'n teosentriese model as 'n hermeneuties-teologiese *basisteorie* word daar nou gepoog om 'n *verstelde praktykteorie* met die oog op *verandering* in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe situasie van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die verskillende *handelingsvelde* van die Praktiese Teologie (Heitink 1993:241) te ontwikkel.

christelĳk geloof in die praktyk 'amenleving' is krachtens haar aard gerigter op *veranderen* langs die prosesmatige weg van begeleiding en beïnvloeding. Het strategies perspektief verbindt het 'wie doet wat' primair met het 'hoe' en 'waartoe'. Dit kom tot uitdrukking in een levensverband, die kerk, waarbinnen mense van jongsaf word begeleid en aangespoord om die geloof toe te eiegnen en hieruit te leven."

Wat die ondersoek betref, word onder *strategiese handelinge* die volgende vasgestel: Beleidmatige, planmatige en metodiese handelinge wat as verstellingslyne kan dien vir 'n *verstelde praktykteorie* met betrekking tot 'n teosentriese model vir die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die Christelike geloofsgemeenskap. Omdat hier sprake is van 'n *strategiese teorie* waarlangs verandering bewerk moet word, moet daar ook 'n keuse uitgeoefen word vir 'n bepaalde teorie: Die ondersoek se keuse val op 'n rasioneel-empiriese strategie (afd. 4.1.1) wat op die voorveronderstelling berus dat mense bereid is om hulle gedrag te verander as hulle insien dat dit gewens is. "Verbreiding van informasie, verskaffen van kennis en via argumentatiewe discussie anderen voor bepaalde insigte winnen, is die hier te volgen strategie" (Heitink 1993:203). Aangesien die mens 'n sosiale wese is wat opvattinge met andere deel, kan hierdie strategie nie in isolasie toegepas word om verandering teweeg te bring nie. Hierdie opvattinge kom tot stand langs die weg van sosialisering en internalisering en "moest daarom word aangevul met normatiewe-reëdukatiewe strategieën" (Heitink 1993:204): Die mens moet bewus gemaak word van sy voorveronderstellinge (bv. verlangens en weerstande) wat *veranderinge* teenstaan (sien afd. 1.4.5).

#### 4.1.1 **Waarom is die Ou Testament nodig vir die Christen en die kerk? - 'n Rationeel-empiriese strategie**

Die *rasioneel-empiriese strategie* van hierdie ondersoek is daarop gerig om die gereformeerde tradisie te laat insien dat 'n teosentriese prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament die gewenste model vir die bediening van die prakties-teologiese handelingsvelde is, omrede dit daartoe in staat is om die boodskap van die Ou-Testamentiese teks in die Christelike geloofsgemeenskap te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees. Hierdie strategie is onderliggend aan die hele verloop van die ondersoek, maar voer nou pertinent 'teosentriese gemodelleerde' argumente aan wat by wyse van verstellingslyne as 'n **strategiese teorie** moet dien.

Die ondersoek beantwoord die 'waarom-vraag' deur te begin met die aanspraak dat die Ou Testament én die Nuwe Testament op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God deur die kerk hanteer kan word. Net soos die Nuwe Testament, moet die Ou Testament binne eie historiese, literêre en teologiese konteks gelees, geëksegetiseer en verstaan word en dan nie met 'n hermeneuties-teologiese voorveronderstelling wat normatief geld omdat die Nuwe-Testamentiese skrywers dit gebruik het nie. Enige hantering van die Ou Testament waarin dit afgeskeep, geëvalueer of as voorlopig ten opsigte van die Nuwe Testament voorgestel word, is nie aanvaarbaar nie (Preuss 1984:137; Snyman 1986:23; Prinsloo 1994:11; 1995:387).

In hierdie afdeling word voorbeelde van perspektiewe ten opsigte waarvan die Ou Testament op 'n teosentriese basis 'n unieke bydrae tot die prakties-teologiese handelingsvelde kan lewer, aangestip. Hierdie perspektiewe word nie as temas vir die sistematiesing van die totale inhoud van die Ou Testament aangebied nie, maar as voorbeelde genoem in die argumentatiewe diskussie om die gereformeerde tradisie die voordele van 'n teosentriese

benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament te laat insien.

a) **Heiligheid in lewenswandel** is 'n sentrale begrip in die Ou Testament. God se verlossing en heilshandelinge staan skerp in fokus en daarom is 'n heilige lewenswandel en goeie werke 'n dankbare reaksie op God se aksie. In Eks 20:2 bv. gaan God se verlossing die imperatief van 'n heilige lewe vooraf. "The rule of life for this community is 'this law which I set before you this day' (Deut 4:8); the law is as it were the form of God's nearness (Deut 4:7f) ... Just as the land must be cultivated if it is to bring forth its fruit, so the regulations must be observed if they are to lead to true life" (Gunneweg 1978:103). Hierdie *dankbare reaksie* (as imperatief) was nie net gerig op die diens aan Jahwe in die kultus nie, maar het gevolglik ook oorgevloei tot die daaglikse lewe en medemenslike verhoudinge (Eks 20:12,17). Hierdie heiligheid in lewenswandel het 'n bepaalde lewenstyl geverg (Ps 16:11; 19:12; 119:105). Levitikus 19 beskryf in besonder die gelowige se optrede in bepaalde konkrete lewensituasies en sy gesindheid teenoor sy medemens. Teosentrië geïnterpreteerd, kan hierdie Ou-Testamentiese perspektief 'n waardevolle bydrae lewer tot die imperatief van die Christelike geloofsgemeenskap.

b) Die Ou Testament is betreklik konkreet en eksistensiël met betrekking tot 'n **geloofservaring**. Die Ou Testament leer die Christen om met 'n geloofservaring (Preuss 1984:123) wat deel is van die aardse werklikheid te leef. Die Ou Testament is divers met betrekking tot sy inhoud. Dit is gemoeid met die totale wel en weë van die volk Israel - nasionaal, polities en religieus. Dit is die produk van baie eeue se teologiese refleksie van die aardse bestaan van die volk van God in 'n verbondsverhouding met Hom (Bos 1998a:4). Abraham byvoorbeeld, moes in sy eie tyd vir die wêreld al tot 'n seën wees. Daar is 'n aspek van die menslike eksistensie voor God wat 'n teosentriëse model by Bultmann (1964:20) wil oorneem:



Thus in the Old Testament man is seen in his temporality and historicity. To understand himself, he is not referred to the universal, the cosmos, so that he may see himself as a part of this realm, nor is he referred to the Logos, so that he may find true being in the timeless. Rather, he is directed into his concrete history with its past and future, with its present that lays before him ... But rather he finds himself put by the divine will in a particular place in the stream of temporal occurrence which for him holds the possibility of either judgment or grace depending on whether he acts in obedience to what God requires of him. Thus the relation to God is not one of seeing but of hearing, a fearing and obeying of God, an act faith. That is, instead of being an optimistic world view, it is an appropriation of the past in faithfulness, a trustful waiting for God in the face of the future, a steadfast obedience the present.

Die inhoud van hierdie lewe wat Bultmann beskrywe, het 'n sterk materiële inslag: Dit gaan om voorspoed in die land en 'n groot nageslag (Gen 12:2-3; vgl. ook Deut 4:40). Maar dit is nie so dat die Ou Testament 'materieel' en die Nuwe Testament 'geestelik' oor die lewe voor God spreek nie: Deut 8:2-5 getuig net soos die Nuwe Testament (Joh 6 as voorbeeld) dat die mens *nie van brood alleen* kan leef nie. Die lewe van die gelowige in die Ou-Testamentiese verbondsverhouding met God het ook 'geestelike' volheid en rykdom ingehou (nederigheid, afhanklikheid, liefde, dankbaarheid - vgl. Eks 23:1-4; Lev 19:17-18; Deut 6:5, 7:8, 8:2-5).

Wanneer ons oor eksistensiële geloofservaringe as blywende boodskap van die Ou Testament praat, verwoord Barton (1990:4) dit duidelik: God, só het die Ou-Testamentiese gelowiges geglo, is gemoed en betrokke by sy volk; hulle blydskap was sy blydskap en hulle lyding was ook sy lyding. Deur die geloof kon die profete sê: "Hy het hulle verlos deur sy liefde en ontferming; Hy het hulle opgetel en altyd gedra" (Jes 63:9). "Ek self het Efraim leer loop, Ek het hulle op my arms gedra ... Ek het hulle met sorg en liefde gelei ... Ek het na Efraim toe afgebuk en hom gereeld kos gegee" (Hos 11:3-4).

Hierdie eksistensiële geloofservaring was ook toekomsgerig. "Faith in God leads to right action in the presence and to confidence in the future since it rests on trusting in the experience of God's power in the past" (Hasel 1989:141). Vir die gelowige en sy nageslag is daar 'n toekoms (Deut 4:1-4). Die toekoms word altyd deur die bril van die opgetekende verlede oordink en

geïnterpreteer (Ps 48:8-9; Jes 43:15-17; Hosea 2:13-22). Die eksistensiële geloofservaring van die volk was herhaaldelik die steunpilaar vir die swaarkry en beproewing van die hede, sowel as vir die onsekerheid wat voorlê (Eks 15:1-19; Jos 4:6-7; Job 8:8-10; Ps 44:2-4; 78:2-6; 119:47-56; Haggai 2:4-5).

c) Die **Wysheidsliteratuur** kan natuurlik moeilik onder die noemer van die sogenaamde verrykende perspektief van Christus tuisgebring word. Hierdie perspektief kom onder andere in die boeke Spreuke, Job en Prediker voor. Daar is ook 'n aantal Psalms wat as wysheidspsalms bekend staan (bv. Ps 37; 49; 73). Die verhale van Josef (Gen 37-50) en Ester word ook as wysheidsvertellings beskou (Loader 1986:103; Crenshaw 1992:519). Dié literatuur het 'n besondere onvervreembare en onvervulbare (in Christus) funksie in die Ou Testament. Christus se koms het nie dié literatuur oorbodig gemaak of dit selfs in Hom as Persoon beliggaam nie. Wysheid as literêre vorm word in die preekpraktyk onderwaardeer. Vos (1996b:60) verwys na Long (1989:53-54) om die redes daarvoor uit te spel: "Dit lyk dikwels of spreuke nie 'n teologiese inhoud het nie; Spreuke lyk soms oormatig moralisties; Soms is die indruk dat spreuke mekaar weerspreek (soos Spreuke 26:4 en 5) of dat dit onwaar is." Long (1989:12, 24) wys daarop dat die literêre vorm in 'n sekere sin die verwagting waarmee 'n teks gelees moet word, bepaal. Vos (1996b:61) wys op die homiletiese gevare wanneer daar uit die wysheidsliteratuur gepreek word: "Preke uit die wysheidsliteratuur loop die gevaar om in 'n moralistiese moeras vas te val. Dit is veral die moontlikheid by dié dele van die wysheidsliteratuur waar die sogenaamde vergeldingsdogma aan die orde is (vergelyk Job) ... Die hart van die wysheid is die woorde van Spreuke 3:6: 'Ken Hom in alles wat jy doen en Hy sal jou die regte pad laat loop.'" Murphy (1992:924) wys tereg ook daarop dat Wysheid as Ou-Testamentiese literatuur baie onderwaardeer word: "The integration of wisdom into Old Testament Theology is an unsolved task that remains for the future. Wisdom presents a theology of its own kind." Die Ou Testament in geheel kan nie deur 'n enkele *Teologie van die Ou Testament* of 'n *Mitte*

ondervang word nie en daarom moet daar ook vanuit die Wysheid 'n teologie ontwikkel word (Murphy 1992:924).

Wysheid in die Ou Testament is "die nadenkende manier van kyk na die werklikheid waarmee Oud-Oosterlinge hulle in die wêreld probeer oriënteer het. Aan die een kant het hulle besin oor die aard en betekenis van die lewe en die wêreld, en aan die ander kant het hulle riglyne opgestel oor hoe 'n mens in harmonie daarmee kon lewe" (Loader 1986:103). Die wysheidsliteratuur kan steeds, sonder 'n Christologiese interpretasie, goeie riglyne vir die Christen en die kerk verskaf ten einde 'n gelukkige en voorspoedige lewe te verseker. Wysheid beveel en waarsku, dit is didakties van aard - dit gee redes waarom die aanwysings gehoorsaam behoort te word (Le Roux 1991:31). Hierdie redes word meermale met 'n *redegewende partikel* in die teks van Spreuke aangegee: Spr 1:9, 16, 17. Wysheid spel ook die voorwaardes vir bepaalde gewenste gedrag uit - dit definieer die omstandighede waaronder die opdrag van toepassing is deur gebruik te maak van bepaalde sintaktiese merkers soos voorwaarde- en gevolgsinne: Spr 1:11-14 (Mc Kane 1970:267). Wysheid is gerig op die bevordering van piëteit. Jahwe-terminologie soos *geregtigheid*, *reg* en *regverdigheid* word hiervoor ingespan: Spr 1:3. Die opvoedingstaak van Wysheid was eerder gerig op die ontwikkeling van volwasse intellektuele vermoëns as op moraliteit: Spr 1:2, 4 (Crenshaw 1992:515).

Wysheid pleit by die mens vir oplettendheid en ontvanklikheid; dit wil die mens oorreed: Spr 1:8. Wysheid vra vir kontinuïteit van tradisie - niemand kan wys wees as hy homself nie voortdurend toets aan die oorleweringe van die ervaring uit die verlede nie. Wysheid skaaf gedurig aan die mens se deugde en kontroleer sy oordele: Spr 1:5. Wysheid sorg op hierdie wyse dat dit self groei en altyd lewensvatbaar bly (Mc Kane 1970:265). Wysheid sorg ook vir literêre kompetensie. Wysheid leer die mens om sy woorde op die regte wyse te gebruik - wysheid dra gedagtes oor in 'n geordende, memoriseerbare



uitdrukking. “This is the vocabulary of wisdom and is indicative of a strenuous educational discipline which is productive of rigorous intellectual attitudes” (Mc Kane 1970:263, 265). Wysheid het die funksie om binne die huisgesinsverband die norme vir korrekte gedrag voor te skryf. Die onderrig in die ouerhuis bepaal die basiese begrippe van moraliteit vir die kind: Spr 1:8-9 (Mc Kane 1970:268; Loader 1986:107).

Alle Wysheid het te doen met verhoudinge: Mens tot God en mens tot mens (Loader 1986:106; Murphy 1992:925). ‘n Wyse man se verhouding met God kry prakties gestalte in sy verhouding met sy medemens. Die “vrees van die Here” beïnvloed die mens om te soek na wysheid, dit vestig sy aandag op die vereistes daarvan en moedig hom aan om die waarde daarvan behoorlik te oorweeg. Wysheid stel die mens in staat om ingeskakel te word in die Godgegewe wêreldordening (Le Roux 1991:14). Die wysheidsperspektief het gewoonlik ‘n optimistiese inslag, maar Loader (1984:19) wys daarop dat Prediker telkens spanning by die leser skep deur een gedagte met ‘n teenstelling te polariseer: “Alles in zijn boek wordt gekenmerkt door tegengestelden en spanningen - vanaf de brede perspectieven van de achtergrond tot in de fijne onderdelen van de afzonderlijke gedichten.” Wysheid beoordeel in die algemeen die daad eerder as die gesindheid waarmee dit verrig word - dit verhoed dat daar grensgevalle in keuses ontstaan. Van Rooy (1991:315) wys daarop dat wysheidsgedeeltes van die Ou Testament nie gepreek kan word asof dit in die Nuwe Testament staan nie. “Christusprediking mag nie bygesleep of allegories ingevoer word nie. Dit gaan eerder oor die praktiese implikasies van ‘n lewe wat deur Christus nuut geword het.”

d) In die Ou Testament is ‘n persoonlike **verbondsverhouding** met God ‘n breë teologiese raamwerk (nie ‘n *Mitte* nie): ‘n Gawe én opgawe is ter sprake in die verhouding met God. God se betrokkenheid in hierdie verhouding word op velerlei wyses beskrywe: Eks 2:23-25; Jes 7:14-16; Hosea 14:5-9, e.a..

Hierdie betrokkenheid van God in 'n verbondsverhouding met 'n bepaalde groep gelowiges was toekomsgerig (Hasel 1989:142) en ook vir die nageslag bedoel (Gen 17:7-9) en derhalwe moes dit aan hulle oorvertel word (Eks 12:17; 13:14-16), maar ook opgeteken word (Eks 20, 24; Deut 16:1-7). Aangesien die verbond op die onderhouding daarvan berus het, is die onderrig met betrekking tot die korrekte handhawing daarvan ook opgeteken (Eks 34:27; Deut 10:2-5). Vir die Nuwe-Testamentiese kerk is daar veel te put uit hierdie verbondsteologie van die Ou Testament.

e) God as Skepper in die Ou Testament kan bepaalde korrektiewe met betrekking tot die **ekologie** teweeg bring. Loader (1987:6-28) en Wright (1990:58-65) het albei waardevolle bydraes en insigte in die verband gelewer. Die ekologiese probleme waarmee die snelgroeiende wêreldbevolking te doen het (die oorbenutting van hulpbronne en besoedeling as twee voorbeelde), kan vanuit Gen 1 en 2 aangespreek word: Die skeppingsopdrag is bewoon, bewerk en heers - nie oorheers nie. Volgens Eks 23:10-11 en Lev 25:8-12 moet daar vir die grond waarop voedsel geproduseer word, ook gesorg word. Die gelowige leef dus nie net binne twee verhoudings, teenoor God en teenoor medemens nie, maar staan ook in 'n verantwoordelike verhouding teenoor dit wat geskep is. Martens (1997:234-248) het 'n bydrae in die verband gelewer, getiteld *Yahweh's Compassion and Ecotheology*, waarin hy 'n Ou-Testamentiese perspektief op ekologie so opsom: "If we are to be earth keepers according to God's way, we will first have to become Earth lovers. The motivation of compassion, modelled after God's own compassion/justice, is for people of Christian faith a basic, defensible, and energizing motivation in the care and rehabilitation of the physical environment."

f) Ou-Testamentiese perspektiewe op **rykdom en armoede** kan in besonder die verskillende prakties-teologiese handelingsvelde van waarde wees. Van Heerden lewer in *Purper en Flenterlap: Rykdom en armoede in die Ou Testament* (1991:220-242) 'n insiggewende bydrae met betrekking tot hierdie

onderwerp: Die godsdiens en politiek van ou-Israel was nooit deur die profete as twee leefwêreldes beskou nie en derhalwe het hulle die koning (die een wat oor die gemeenskap moes waak namens God) baie gou gekritiseer vir enige wandade teenoor en uitbuiting van die gewone Israeliet. Vanuit 'n profetiese perspektief staan die terme *reg* en *geregtigheid* nie net in verband met 'n manier waarop mense teenoor mekaar behoort op te tree nie, maar staan dit sentraal in God se wil en optrede. Daarom was die profete altyd gemoed met die soeke na die wil van God vir die gemeenskap (Jes 28:7). God soek nie soseer offers uit die gemeenskap nie, maar dat reg en geregtigheid onderling in die gemeenskap sal geskied (Jer 7:22-23; Mal 3:5). Die kerk het beslis vandag nog hierdie profetiese verantwoordelikheid om sy stem te laat hoor ten opsigte van reg en geregtigheid in die ekonomie, politiek en menseregte.

Amos (2:7-8; 5:10-12, 21-24; 8:5-8) was by uitstek dié voor-eksiliese profeet wat die verdraaiing van reg en geregtigheid (verdraaide regs- en handelspraktyke, feesvieringe ten spyte van onreg en liggaamlike uitbuiting van weerlose mense) beskou het as 'n aantasting van die Here se eer. Amos spreek nie net die toestand van die armes aan nie, hy kritiseer ook dit wat van mense armes maak. Jeremia (2:34; 5:24, 28; 22:16) het voor die val van die Suidryk die oordeel aangekondig oor bepaalde mense omdat hulle onder meer armes te na gekom het. Esegïël (16:46-51; 22:25-29) meen dat die ballingskap die verdiende loon was van mense wat deel was van die onreg en selfverryking ten koste van die arm mense.

Die profete was mense wie gemoed was met God se wil te midde van spesifieke samelewingsprobleme. Daarom het hulle direk aandag gegee aan die verskynsel, sowel as die oorsake van rykdom en armoede. Hierdie profetiese perspektief kan met goeie resultate (vanuit 'n teosentriese basis) vir die prakties-teologiese handelingsvelde ontgin word. Van Heerden (1991:242) stel dit samevattend so:



Samelewingsvraagstukke wat met rykdom en armoede verband hou, staan tans wêreldwyd, maar veral in Suidelike Afrika, in die brandpunt. As ons die profete se saak ernstig opneem, sal ons 'n "oog" moet hê wat dié vraagstukke raaksien en 'n "oor" moet hê wat wil hoor wat om in dié omstandighede te doen. Ons sal terselfdertyd daarmee rekening moet hou dat ons - net soos die profete van ouds - uit verskillende hoeke en vanuit verskillende (persoonlike) omstandighede na die armoedeprobleem kyk. Dit maak verantwoordelike standpuntinname oor dié probleem kompleks, maar nie minder dringend nie.

g) 'n **Profetiese perspektief** het 'n meer eties-beoordelende of godsdienstig-beoordelende inslag op die werklikheid (Deist 1986a:20). Le Roux (1986:126-144) verduidelik dit: Die profetiese perspektief omvat verlede, hede en toekoms en God is by alles betrokke en het alles onder beheer. Omdat Israel die heilsgeskiedenis gebruik het as waarborg vir hulle voortbestaan, het die profete 'n kontra-funksie daaraan toegeken en funksioneer dit nou binne 'n onheilsraamwerk. Hierdie profetiese kritiek op die *verlede* relatiewer die geloof in 'n geskiedenis van heil, tog impliseer dit steeds dat God betrokke is by alles. Op verskillende maniere het die profete uitdrukking gegee aan hierdie betrokkenheid (vgl. Jes 5:19; 6:3; 7:6; 8:9-10; 10:12; 14:24-26). Die profete se beskouing van die *hede* was ook krities vanweë die groot mate van sosiale onreg (bv. Amos 2:6-8) en religieuse wanpraktyke (Jes 1:11,13; Hos 6:6). Met betrekking tot die *toekoms* het daar verskeie perspektiewe ontstaan. Israel se voortdurende ongehoorsaamheid in die verlede het daartoe gelei dat die profete die "dag van die Here" as 'n oordeelsaankondiging uitgewerk het (veral die voor-eksiliese profete - Amos 5:18-20). Later in die verloop van die geskiedenis van Israel is die "dag van die Here" verander in 'n perspektief van *heil vir Israel* (Jesaja 40-55; Sagaria 14).

'n Meer profetiese perspektief op die kerk mag die *ekkesiologie* net ten goede stem. Die ondersoek is van oortuiging dat die ervaring van die post-moderne gelowige waarskynlik ten dele ooreenkom met die ballingskapservaring van die volk Israel (Dingemans 1991:92-95). Vir die doel van 'n teosentriese, profetiese perspektief vanuit die Ou-Testamentiese teks op die 'ballingskapservaring' van die post-moderne gelowige, sluit die ondersoek by

Jesaja 40-55 en enkele ander profetiese uitsprake aan. Die enkele grootste les wat die volk van God in ballingskap moes leer, was dat hulle 'n taak het om as *lydende kneg van die Here* aktief deel te neem aan die proses van lyding waarlangs God die *nuwe* gaan bewerk. Waarom was dit so moeilik vir die volk om hierdie les te verstaan? Hulle het elke simbool wat kon toon dat God aan hulle kant is, verloor (land, tempel en koning). Hier in die vreemde het die Babiloniërs hulle lyding soveel swaarder gemaak deur spottend vir hulle te vra: "Sing vir ons 'n lied oor Sion" (Ps 137:3). Hulle kon nie sing nie, want hulle moes eers vir hulleself die vraag afvra: Waar is God? Hoekom verander Hy nie ons lyding indien Hy wel daar is nie?

Deuterojesaja het met sy boodskap aan die volk in ballingskap aangesluit by die Babiloniërs se ondergang en Kores se verskyning. Hy het hul daarop gewys dat Jahwe agter die skerms aan die werk is - Jahwe is in volle beheer van sy skepping (en ook sy volk) en sal vir hulle die uitkoms bewerkstellig. Oor hierdie boodskap van Deuterojesaja was die volk natuurlik opgewonde, maar nie oor die tweede deel daarvan nie: "Julle is my getuies, sê die Here, en ook my dienaar wat Ek uitverkies het ..." (Jes 43:10a). Deuterojesaja se siening van die *nuwe gemeenskap* wat tot stand moes kom, was gedrenk in die motief van lyding. "Die sin van julle ondergang, die sin van julle oënskynlike beeld van verlorenheid lê in die feit dat julle God se kneg is. Julle is die mense wat gewillig moet wees om te ly sodat daar aan die wêreld 'n demonstrasie gegee kan word dat God mag het om uit nood te red" (Deist 1985:40). Met hierdie teologie van lyding ter wille van die groter geheel het die profeet verhoed dat "die ballinge in hulle eie smart ondergaan en dit as sinloos ervaar" (Le Roux 1987:138). Le Roux verduidelik dit verder: Deuterojesaja se lydingsteologie was bedekte kritiek teen Esegïel en die ander priesters se uiterlike herstelprogramme ('n nuwe tempel, 'n nuwe gemeenskap met nuwe regulasies). Hy het lyding ter wille van andere voorgestel in die plek van bouplanne; die vrug van lyding pleks van toekomsplanne.



Die teosentriese boodskap wat die volk ( en die kerk van die Nuwe Testament) hieruit moes leer, is dat die weg na 'n nuwe gemeenskap die weg van lyding voorveronderstel. Die ballinge het gedink God se mag word in voorspoed ten toon gestel, maar hulle (en ook die kerk) moes leer dat God se mag om te red juis in lyding gedemonstreer word (Deist 1985:40). Die kerk sal ook moet leer dat die lydensweg nie 'n ondraaglike lot is wat agter die rug gekry moet word of liefs vermy moet word nie, maar juis die roeping is wat nie ontwyk mag word nie. Wat die *ekkesiologie* betref: Die kerk se ervaring van lyding is nie God se proeflopië nie - dit is die kerk se aandeel aan die verlossing van die wêreld.

As samevatting met betrekking tot verstellingslyne aan die hand van 'n *rasioneel-empiriese strategie* kan daar by Vorster (1977:196) aangesluit word. Hy het homself ten opsigte van die blywende boodskap van die Ou Testament só uitgedruk: "But as far as interpretation is concerned, it seems to me that one has to take cognisance of the fact that the Old Testament is a "book" in its own right. Within the framework of a macro-context such as the Bible, the Old Testament remains the Old Testament and the New Testament, the New Testament. In terms of interpretation one has to face the fact that the Old Testament is a pre-New Testament collection of writings, which has to be treated as such in the first instance." In die eerste-eeuse kerk was daar geen twyfel oor die betekenis en plek van die Ou Testament nie: "The legacy of the Old Testament prevented early Christianity from being submerged as a mystery religion in ahistorical mysticism and myth, or from hardening into a timeless philosophy, the "eternal" truth of Christ" (Gunneweg 1978:37). Bos (1998a:5) verduidelik die blywende boodskap van die Ou Testament só: "In het Nieuwe Testament is te *zien* wat in het Oude Testament kan worden *gehoord*. Het eigene van het Nieuwe Testament bestaat hierin dat het (oudtestamentische) woord aangaande die HEER in Jesus zichtbaar is geworden."

#### 4.1.2 'n Aprioristiese lees van die Ou Testament - 'n Normatiewe-reëdukatiewe strategie

Die normatiewe-reëdukatiewe strategie van die ondersoek is daarop gemik om die gereformeerde tradisie bewus te maak van die uitwerking van voorveronderstellinge (voorveronderstellinge wat eie is aan die tradisie) op die lees van die teks van die Ou Testament. Bosman (1986:8) verduidelik die onderskeid tussen voorwetenskaplike en wetenskaplike verstaan van 'n teks: Voorwetenskaplike verstaan sluit weinig nadenkende of bewustelike besinning oor die teks in - so 'n verstaan is ongekontroleerd en onkontroleerbaar en gewoonlik 'gekleurd' met voorveronderstellinge wat spruit uit 'n sekere interpretasietradisie. 'n Voorwetenskaplike verstaan is egter altyd die agtergrond vir 'n wetenskaplike verstaan van die teks. "Wetenskaplike verstaan is gerig op die sistematisering en uitbreiding van alledaagse kennis en wel volgens navolgbare en kontroleerbare metodes. Die nastrewing van basiese kennis impliseer dat dit in die wetenskaplike verstaan van dinge veral gaan om kennis ter wille van kennis" (Bosman 1986:8). 'n Wetenskaplike verstaan van 'n teks spits hom toe op die perspektief van die oorspronklike skrywer, die konteks van die leser, sowel as op die teks en sy kodes. Wat voorveronderstellinge betref, kan 'n wetenskaplike verstaan dit nie ophef nie, maar dit slegs identifiseer en die rol daarvan in die verstaansproses verdiskonteer.

Omdat die Christen in 'n besondere teologiese raamwerk ingegiet is, is dit vir hom/haar onmoontlik om sy/haar lyf *sinagoge-prediker* te hou wanneer die Ou Testament gelees word. Deist (1991:377) het gesê: "n Teoloog sonder 'n teologiese raamwerk is egter soos 'n spook sonder 'n laken. Dit wat ek uit die Bybel verstaan, moet in 'n teologiese raamwerk geplaas word om teologies sin te maak."

Die eerste uitgangspunt wat hier geld is dat die Christen die Ou Testament in elk geval aprioristies lees (vanuit die Christelike tradisie as

verwysingsraamwerk). 'n Aprioristiese lees bring mee dat 'n totaal objektiewe, deskriptiewe lees van die Ou Testament nie moontlik is nie (Prinsloo 1987:38). Geen eksegeet of homileet kan hom/haar losmaak van sy/haar voorveronderstellinge nie.

Die tweede uitgangspunt wat ter sprake kom in die lees van 'n teks is die kreatiewe en produktiewe rol wat die leser self in die verstaansproses speel. Kelsey (1975:215) beskryf hierdie gebeure as "imaginative construal." Dit sal gevolglik meebring dat die Christen 'skeppend' vanuit sy apriori met die Ou Testament as teks omgaan. Vorster (1986a:339) verduidelik dit só: "Reading (including critical interpretation of ancient texts) is an act of text production (cf Riffaterre 1983:3) and not a neutral process of interpretation of the 'meaning' of *the* or *a* given text." Die gevaar bestaan egter in hierdie verstaansproses (resepsieteorie) dat die Christen met sy gegewe apriori 'waarhede' in die teks van die Ou Testament kan *inlees* wat die outeur nie werklik bedoel het nie en daarom moet daar deurgaans gewaak word teen subjektivisme (Lategan 1987:112-118; Ohlhoff 1985:50-56).

Die derde uitgangspunt met betrekking tot 'n aprioristiese lees van die Ou Testament is daarin geleë dat daar bepaal moet word watter invloed die geloofstradisie van die Christenleser op sy/haar apriori uitoefen. In antwoord hierop sluit 'n teosentriese model by die verduideliking van Smit (1987:34-37) aan. Die *tradisie* (o.a. kofessioneel en sosiaal-maatskaplik bepaald) waarin die leser staan het die grootste vormende invloed op sy/haar apriori. Wat egter van belang is om raak te sien, is dat die *tradisie* waarin die leser staan, die enigste toegang tot die verstaan van die teks is. Nou mag die geval hom egter voordoen waar die betrokke *tradisie* van die Christenleser op misverstande of ideologiese interpretasies berus - hoe nou gemaak? Die erns van die saak is dat hierdie *tradisie* (hoe misvormd ook al) steeds die enigste hermeneutiese toegang tot die teks vir die betrokke leser is. Daarom moet die ondersoek dit duidelik stel dat geen tradisie (gevolglik die apriori van die

leser) normatief is (al is dit die enigste toegang tot die teks) vir die lees en verstaan van die Ou Testamentiese teks nie.

'n Vierde en laaste uitgangspunt wil probeer vasstel hoe die Christenleser aan hierdie apriori van hom/haar kan ontkom. Die byna ontstellende hiervan is dat niemand daaraan kan ontkom of daarsonder leef nie - die lewe sal daarsonder net nie sin maak nie. Daar is net één oplossing: Hoe meer die Christenleser bewus is van die inhoud van die tradisie waarin hy/sy staan (deur selfkrities daarteenoor te staan - dit selfs met bietjie agterdog te bejeën), des te meer sal hy/sy die versoeking kan weerstaan om summier sy/haar eie verstaan van die teks weer te gee as die “objektiewe” betekenis van die teks (Smit 1987:36; Prinsloo 1987:39). 'n Kritiese selfingesteldheid aan die kant van die Christenleser ten opsigte van sy/haar apriori is en bly die enigste toegang tot 'n redelike mate van “objektiewe” interpretasie van 'n gegewe teks. Lees die Christen nou die Ou Testament met hierdie kritiese selfingesteldheid ten opsigte van sy/haar apriori, verander sy/haar bestaande apriori geleidelik in 'n “nuwe verstaan” van die betrokke teks wat weer geld as die nuwe apriori (wat weer op sy beurt krities bejeën moet word) van die leser in 'n daaropvolgende ontmoeting met die teks (Smit 1987:41).

Ten einde nou die gereformeerde tradisie bewus te maak van die uitwerking van voorveronderstelling (wat eie is aan die tradisie self) op die lees van die teks van die Ou Testament en die beperkende invloed wat dit uitoefen op die kommunikatiewe inhoud van die Ou-Testamentiese teks, sal dit die verantwoordelike en wetenskaplike weg wees om hierdie voorveronderstelling wat duidelik uitgewys is in afdeling 2.2.1 - 2.2.10, aan te stip:

- i Die gereformeerde tradisie lees die Ou-Testamentiese teks ongetwyfeld met Christologiese dwang daarop. Die vaandel waaronder hierdie apriori vaar word genoem, die verrykende perspektief van die Nuwe Testament op die teks van die Ou Testament. Nie een van die tien bespreekte modelle kon aan hierdie apriori ontkom nie. Vanuit die

kritiese analise van hierdie modelle wil dit blyk dat die gereformeerde tradisie maar verlief neem met die devaluasie van die Ou-Testamentiese teks in die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap. Hierdie 'wanpraktyk' word herken aan die liturgiese gebruik om twee Skrifgedeeltes vir die prediking voor te hou: Die voorlopige een (uit die Ou Testament) en die finale een (uit die Nuwe Testament) sowel as aan die beoefening van 'twee-preke-in-een-preek'.

Die gebruik van *leesroosters* in die liturgie kan natuurlik daartoe bydra dat hierdie 'wanpraktyk' nog meer gedy. Te oordeel aan die *leesroosters* van Oskamp en Schuman (1998:436-449), is dit duidelik dat elke Ou-Testamentiese teks met 'n Nuwe-Testamentiese teks saamgelees moet word. Josuttis (1991:238) is ook ten gunste van *twee lesings* in die liturgie ten einde, soos hy dit stel, die volle Bybelse openbaring te bemiddel. Wanneer die prediker in elk geval van 'n hermeneutiese model gebruik maak wat Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament plaas, sal die gebruik van *leesroosters* (met twee tekste) maklik daartoe bydra dat die boodskap van die Ou Testament gedevalueer word. Indien *leesroosters* op 'n verantwoordelike wyse in die liturgie aangewend word, kan dit van groot waarde wees en hoef dit nie noodwendig die boodskap van die Ou Testament te devalueer nie. Barnard (1981:563) is dit eens dat die gebruik van *leesroosters* baie voordele inhou: "So leer die gemeente die Bybel in sy verband ken en die prediker kan dieper ingaan op die verband, op die teologie en op die boodskap van 'n bepaalde gedeelte." Die gereformeerde tradisie moet nie ontmoedig word met betrekking tot die gebruikmaking van *leesroosters* nie, maar meer bewus gemaak word van die moontlike hermeneutiese gevaar wat die gebruik daarvan mag inhou. Tipologie, allegorie en belofte-ervullingskema kan ongesiens saam met die gebruik van *leesroosters*

as deel van die hermeneutiese proses in die liturgie ingevoer word - daarteen sal elke homileet moet waak.

- ii Die gereformeerde tradisie gaan van die voorveronderstelling uit dat die skrywers van die Ou Testament vir Jesus van Nasaret in die oog gehad het by die skrywe van dié literatuur, of Hom ten minste by wyse van 'n messiaanse verwagting in die teks van die Ou Testament ingeskryf het. So gesien, is Jesaja 7:14 'n belofte van God aan die volk (in 'n krisis) wat eers 500 jaar later sou realiseer. Die Ou Testament is nie 'n voorloper (kwalitatief gesproke) van die heil wat Jesus Christus gebring het nie. Jesaja 52:13-53:12 is nog 'n teks wat in die gereformeerde tradisie die knie moet buig voor hierdie apriori. Die messiaanse verwagting van die Ou Testament (wat nie deel van hierdie ondersoek se navorsing is nie) word direk op Jesus betrek sonder om die historiese en teologiese konteks daarvan te verdiskonteer.
- iii Die gereformeerde tradisie is nie onkundig met betrekking tot goeie gekontroleerde en kontroleerbare eksegetiese metodes nie (Prinsloo 1979b:201-210; 1990:144-152; Barton 1984:198-207), maar soos uit die kritiese analise van die gebruikelike homiletiese modelle blyk, maak hulle die literêr-eksegetiese resultate meermale ondergeskik aan hulle hermeneuties-teologiese voorveronderstellinge. Die model van 'diakroniese eksegesië' is 'n voorbeeld daarvan.
- iv Die gereformeerde tradisie bevat 'n apriori wat van die veronderstelling uitgaan dat Jesus mens geword het met 'n voorafuitgewerkte plan van sy eindbestemming, die kruis. Vir hierdie apriori is die teologisering van Jesus se plaasvervangende lyding en sterwe 'n vooraf bloudruk waarmee Hy in Jerusalem aangekom het. Hierdie hermeneutiese wanpraktyk is waarskynlik die apriori wat die boodskap van die Bybel in sy geheel die meeste verskraal. Die teologiese relevansie van sy *menswording* per se, word nie deur hierdie apriori geakkommodeer nie.

- v Die gereformeerde tradisie bevat ook 'n ander ewe beperkende apriori wat van die veronderstelling uitgaan dat die heil en verlossing wat God vir sy volk in die Ou Testament gebring het, tydelik en onvoldoende van aard was. Jesus moes aan die kruis sterf om sodoende ook die Ou-Testamentiese gelowige se voorlopige bedekte sondes te versoen. Hierdie apriori verkeer grootliks in onkunde ten opsigte van die kwalitatiewe waarde van God se verlossingsdade in die Ou Testament. Totale onkunde bestaan ten opsigte van die rede (ook 'n teologiese voorveronderstelling) waarom God nie voortgegaan het met sy openbaring in die geskiedenis van Israel nie, maar in die tyd Homself in Jesus Christus geopenbaar het as die nuwe Begin.
- vi Die gereformeerde tradisie maak ook meermale van 'n apriori gebruik wat die verhale in die Ou Testament (byvoorbeeld Jona en die vis) as histories wil bewys omdat die Nuwe Testament dit as histories aanvaar het ( byvoorbeeld Jesus se verwysing na Jona met betrekking tot sy kruisiging). Die historisiteit van enige gegewens in die Ou Testament kan slegs deur middel van historiese vraagstelling en norme wat vir historiese beoordeling ontwerp is, getoets en geverifieer word.
- vii 'n Laaste apriori waarmee die gereformeerde tradisie beslis meer krities sal moet omgaan, is die veronderstelling dat die totale inhoud van die Ou Testament onder die noemer van 'n paar vooraf gekose temas gesistematiseer kan word. Hiermee saam gaan die veronderstelling dat daar 'n Mitte in die Ou Testament te vinde is. Daar bestaan wel 'n *Mitte* vir die Ou Testament, maar dit is teosentries gesien, God drie-enig.

Alhoewel hierdie ondersoek nie in alle opsigte met Achtemeier (1989:11) saamstem nie, kan die volgende tog by die skrywer oorgeneem word ten einde meer van die ondersoek self se apriori bloot te lê:



The content of our faith is not an ideology ... the content of our faith is not a set of ideals and goals by which we shape our public and private existence ... not a collection of ethical principals over against which we measure all our actions ... The Christian faith issues in new understanding and dogmatic formulations, in ethical response and liturgical devotion, to be sure, but the final basis of all of these, **and the center out of which they grow, is the story of what God has said and done in the human realm of time and space** (my beklemtoning -WGT). Apart from that story, that holy history, there is no Christian faith.



### 4.1.3 Samevatting

Die teosentriese verstellingslyne as **strategiese teorie** wat na aanleiding van die *rasioneel-empiriese en normatiewe reëdukatiewe strategieë* ontwikkel is, is by uitstek daartoe in staat om die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap te bedien vanuit die teks van die Ou Testament sonder om Christus daar *in te lees*. Beide bogenoemde handelingstrategieë het geslaag in wat genoem kan word, hermeneutiese besinning met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk van die gereformeerde tradisie. Die beperkende uitwerking van bestaande voorveronderstellinge waarmee die gereformeerde tradisie nie krities genoeg omgaan nie, is blootgelê. Nadat die beginsel van prakties-teologiese differensiasie in die volgende afdeling toegepas is, sal daar voortgegaan word met die ontwikkeling van 'n verstellende praktykteorie as *strategiese teorie*.

## 4.2 PRAKTIES-TEOLOGIESE DIFFERENSIASIE

Die differensiasiebeginsel (Heitink 1993:237-241) vir 'n verstelde praktykteorie vloei voort uit die differensiasieproses binne *praxis 2*, nl. die *praxis* van die *moderne samelewing* wat voortdurend onderworpe is aan sosiale differensiasie: "het proses waarbij sociale eenheden worden ontbonden in deeleenheden, die, vaak elk meet specifieke functies, een eigen leven gaan leiden" (Heitink 1993:46). Voorts word vanuit die perspektief van *praxis 1*, nl. die *bemiddeling van die Christelike geloof*, drie verskillende handelingsvelde onderskei: *Mens en religie*, *kerk en geloof* en *godsdienst en samelewing*. "Het zijn benamingen die de bemiddeling van traditie en ervaring binnen verschillende sectoren van de samenleving in beeld brengen" (Heitink 1993:238).

Met betrekking tot die bemiddeling van geloofstradisie en ervaring in relasie tot die individu kan daar gepraat word van religie en waaronder *religieuse ervaring* geïmpliseer word, maar dan nie soos geïnterpreteer vanuit die Christelike tradisie nie. Vir die bemiddeling van die tradisie en ervaring in relasie tot die kerk word die term geloof gebruik wat 'n persoonlike keuse vir die Christelike tradisie veronderstel en waaraan vorm en inhoud binne die sosiale verbande van die kerklike gemeenskap gegee word. In relasie tot die samelewing word daar gepraat van godsdienst, en wel as die wyse waarop mense in die openbaar uitdrukking gee aan religie of geloof en die inneem van godsdienstige standpunte met betrekking tot morele en maatskaplike vraagstukke. In al drie hierdie handelingsvelde is daar sprake van 'kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie' en daarvoor is prakties-teologiese teorievorming nodig.

In die handelingsveld van die kerk speel die bemiddeling van tradisie af in die sfeer van geloof - in die bedding van die Christelike tradisie en waar hulle uit die aard van die konteks as Christene aangespreek kan word. Die *kerk en geloof* se kommunikatiewe handelingstrategie se reikwydte is uit die

besondere aard en gerigtheid daarvan, baie beperk. Met betrekking tot die individu en religie lyk die prentjie heelwat anders. Die 'bemiddeling van die tradisie' (kommunikatiewe handeling) sal aansluiting moet vind by die eiesoortige ervaringswêreld van die mens self wat op soek is na singewing. Hierdie ervaringswêreld van die individu is nie so maklik te identifiseerbaar met die Christelike tradisie nie. Daarom word die term *religie* vir hierdie ervaringswêreld aangewend.

Die kommunikatiewe handeling wat vanuit die Christelike tradisie gerig is op die transformasie van die samelewing, maak gebruik van die term godsdiens as ervaringskategorie. Die invloed van die kerk het geweldig afgeneem in die samelewing en daarom is, wanneer daar sprake van bemiddeling van die tradisie in die sin van godsdienstige beïnvloeding is, dit grootliks te danke aan persoonlike kontak en invloed van Christene en organisasies wat hulle openlik laat lei deur die normes en waardes van die Christelike tradisie. Die oorsaak vir hierdie afname van die kerk se invloed in die samelewing verduidelik Heitink (1999:69) so: "De privéwereld van het individu en de publieke sector hebben sich in hoge mate verzelfstandigd ten opzichte van de kerk als instituut. We hebben te maken met mondige autonome mensen in een anonieme autonome samenleving." Uit hierdie kursoriese verduideliking aan die hand van Heitink se 'differensiasiebeginsels' is dit duidelik dat die kommunikatiewe handeling in elk van die onderskeie handelingsvelde om 'n eiesoortige benadering (in die ondersoek se geval, 'n teosentriese strategiese teorie) vra waarvoor daar onderskeidelik drie begrippe aangewend word: Prakties-teologiese antropologie, -ekklesiologie en -diakonologie.

Die laaste stap wat deur die differensiasiebeginsel geïmpliseer word, is die toeken van verskillende vakgebiede aan hierdie strategiese teorieë ten einde die kommunikatiewe handeling te fasiliteer. Heitink (1993:240) benadruk dit dat hy 'n onderskeid maak tussen 'n vakgebied en 'n vak: "Vakgebied ziet op een bepaald kennisbestand. Vakken komen voort uit de organisatie van het

teologiesch onderwijs.” Die verskillende vakgebiede word ontwikkel vanuit die drie onderskeie prakties-teologiese teorieë met betrekking tot die drie onderskeie handelingsvelde.

Die *integrasie* van die gedifferensieerde prakties-teologiese handelingsvelde kom daarop neer dat die verskillende vorme van die bemiddeling van die Christelike geloof hermeneuties, strategies en empiries by wyse van teologiese en metodologiese teorievorming met mekaar in verband gebring word. “Het is de taak van een praktisch-constructieve praktisch theologie hiervoor praktijktheorieën te ontwikkel” (Heitink 1993:238). Hierdie aspek word in *Afdeling C: Empiries*, uitgewerk.

Vervolgens gee die ondersoek ter wille van duidelikheid van die werkswyse ‘n samevattende uiteensetting van dit wat onder ‘prakties-teologiese differensiasie’ gesê is:

#### 4.2.1 Handelingsvelde

- i *Mens en religie*: “In relatie tot het individu spreken we van religie, in dit verband te verstaan als religieuze ervaring, al dan niet geïnterpreteerd vanuit de christelijke traditie” (Heitink 1993:238). Heitink noem ook hierdie handelingsvelde die “individueel christendom.” Dit is ‘n handelingsveld waarvan die religieuse ervaring veral beïnvloed is deur die Christelike tradisie, al het dit nie noodwendig uitloop op ‘n persoonlike geloofsoortuiging nie.
- ii *Kerk en geloof*: In verhouding tot die kerk kom die term geloof ter sprake wat ‘n persoonlike keuse vir die Christelike tradisie veronderstel. Heitink (1993:262) noem dit ook die “kerkelyk christendom.”

- iii Godsdiens en samelewing: “Godsdiens” verwys na die wyse waarop mense in die openbaar uitdrukking gee aan hulle religie of geloof (Heitink 1999:70-71). Heitink (1993:277) verwys na dié handelingsveld as die “publieke christendom.” Onder ‘publieke christendom’ word dié handelingsveld waarvan die normes en waardes in die Christendom gewortel is, verstaan.

Ten opsigte van al drie hierdie handelingsvelde is daar sprake van ‘n kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie waarop die prakties-teologiese teorievorming gerig moet wees. Elkeen van hierdie handelingsvelde is afhanklik van ‘n eiesoortige prakties-teologiese teorie ten einde die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die Christelike geloofsgemeenskap moontlik te maak.

#### 4.2.2 Teorievorming

- i Prakties-teologiese antropologie. Die ‘bemiddeling’ wat in die handelingsveld van *mens en religie* voltrek moet word, moet ‘n bemiddeling wees wat aansluiting vind by die ervaringswêreld van die mens wat op soek is na sin in die lewe.
- ii Prakties-teologiese ekklesiologie. Op die gebied van die kerk speel die ‘bemiddeling’ hom af in die sfeer van *geloof* - in die bedding van die Christelike tradisie.
- iii Prakties-teologiese diakonologie. Dié vorm van ‘bemiddeling’ wat hier ter sprake is, word vanuit die Christelike tradisie gerig op die proses van transformasie en daarvoor gebruik Heitink (1993:239) die term *godsdienst*.

Vervolgens ken Heitink (1993:240) aan elkeen van hierdie drie prakties-teologiese teorieë (antropologie, ekklesiologie en diakonologie) wat die drie onderskeie handelingsvelde moet rugsteun, verskillende *vakgebiede* toe. Dit kom dus in kort daarop neer dat die verstelde praktykteorie (strategiese teorie) van die ondersoek empiriese gestalte gaan vind in die kommunikatiewe situasie van die Christelike geloofsgemeenskap en die moderne samelewing.

### **4.2.3 Vakgebiede**

#### **4.2.3.1 Antropologiese vakgebiede**

Die antropologiese vakgebiede is gerig op die kommunikatiewe handeling in relasie tot die individu. “Binnen die poimeniek staat in de theorievorming de zorg voor de individuele mens sentraal; in de godsdienstpedagogiek de geloofsopvoeding ... ; in het vakgebied spiritualiteit de actuele geloofservaring van mense en die beïnvloeding daarvan” (Heitink 1993:240).

##### **4.2.3.1.1 Pastoraat**

Hieronder verstaan Heitink (1993:256) die teorievorming op die gebied van individuele pastoraat sowel as groepspastoraat - “pastoraat as ontmoeting gerig op menswording.” Die ontmoeting speel af teen die horison van die samelewing en in verbondenheid met die Christelike geloofsgemeenskap. Pastorale handeling in en vanuit die Christelike geloofsgemeenskap vind op drie wyses plaas: “onderling pastoraat, pastoraat as gemeenteopbouw, pastoraat as hulpverlening. Deze drie zijn complementair.” Heitink (1998) se nuutste bydrae tot die vakgebied, *Pastorale zorg: teologie, differentiatie, praktyk* lewer nuwe perspektiewe op met betrekking tot die pastoraat. “Pastoraat is geestelike verzorging, maar niet alle geestelike verzorging is pastoraat. De eigen identiteit van het pastoraat is gewortel in de

verbondenheid met de christelike tradisie en met die kerk, die gemeenskap van gelovigen” (Heitink 1998:13). Heitink (1998:21) verkies ‘n *hermeneutiese* benadering in die pastoraat en verduidelik dit só: “ ... een hermeneutiese benadering ... benadruk sterker die relasie van tradisie (of geloofsinhoud, *fides quae*) en menslike ervaring (of geloofsbeleving, *fides qua*). Daaraan zitting theologiese en psichologiese kante. In pastorale situasies hebben we te maken met een theologisch en een psichologisch moment, twee polen die elkaar oproepen.”

#### **4.2.3.1.2 Godsdiensoonderrig**

“Godsdienstpedagogiek beteken letterlik ‘de leer van het geleiden van het kind ten aanzien van de dienst aan God” (Heitink 1993:257). Dit sluit egter ‘n multireligieuse invalshoek op die godsdienst in waarby die Christendom gesien word as één van die wêreldreligies. “Godsdienstpedagogiek” is in die eerste plek besig met geloofsoordrag in ‘n gesekulariseerde samelewing. “Ouders verlangen hulp bij de vraag, hoe zijn hun kinderen in deze tijd godsdienstig of christelik kunnen opvoeden, ook wanneer hun eigen band met de kerk minder hecht geworden is” (Heitink 1993:257).

#### **4.2.3.1.3 Spiritualiteitsonderrig**

Spiritualiteit het te doen met ervaring en ‘n transendente bewussyn (Jodock 1989:80). By ‘n gebrek daaraan beleef die mens ‘n Godsverduistering. Heitink (1993:258) druk dit so uit: “Religieuse ervaring verdampt en het veel gebruikte woord ‘godsverduistering’ verwijst naar de beklemmende realiteit van Gods afwezigheid.” *Spiritualiteit* as vak se handelinge is gerig op die totale liturgie en deelname aan viering. Heitink (1993:259) stel dit duidelik dat daar aandag gegee moet word aan verskille in spiritualiteit en pluraliteit in

geloofservaring. Daar moet ook aandag gegee word aan “de kanalen van bemiddeling van spiritualiteit. Deze zijn met name taal en verhaal en daarnaast symbool en ritueel” (Heitink 1993:259).

#### **4.2.3.2 Ekklesiologiese vakgebiede**

Die eklesiologiese vakgebiede is gerig op die kommunikatiewe handeling in en vanuit die sosiale verband van die Christelike geloofsgemeenskap. “In homiletiek en liturgiek staan de verkondiging en viering van de christelijke gemeente centraal; in catechetiek de overdracht van de christelijke traditie en gemeenteopbouw richt zich op de opbouw van de gemeente tot een levende gemeenschap, met het oog op het heil van mens en wereld” (Heitink 1993:272).

##### **4.2.3.2.1 Gemeentebou**

Die Bybelse beeld vir gemeentebou is af te lei uit 1 Pet 2:5. Die gemeente is ‘n geestelike huis gebou met lewende stene. Verskillende teorieë vir gemeentebou het die laaste tyd die lig gesien, maar die kern van die saak bly: Kerkmodelle, godsbeeld, mensbeeld, leierskapmodelle en metodiek vir verandering. “Kerkopbouw helpt de verzamelde christen-gelovigen ter plaatse, in eigen verantwoordelijkheid, naar een nieuwe geloofsgemeenschap toe te leven, die meer in overeenstemming is met de navolging van Jezus, en open staat voor de vragen van mensen in deze tijd” (Heitink 1993:272).

##### **4.2.3.2.2 Kategese**

Heitink (1993:272) beeld die kerk as ‘n leergemeenskap uit: “... een gemeente die haar gemeente-zijn ziet als een onafgebroken leersituatie; die met het oog



daarop opzettelijk en systematies e leerproses organiseert waarin die leden van die gemeente sie herkennen door het samegaan zewel van geloof en ervaring, als van tema's en relaties en die die resultaten van dit leerproses in haar beleid verwerkt." Dit gaan egter nie net om die verstaan in die leerproses nie, maar ook om die relasionele- en ervaringsmomente waarin die affektiewe (lewensvormende) sowel as die konatiewe (begripsvormende) tot hulle reg kom.

#### **4.2.3.2.3 Liturgiek**

Dié vakgebied sluit aan by die kontemporêre situasie waarin die kerk haar bevind en staan in diens van die teorievorming met betrekking tot die inhoud en uitvoering van die kerklike liturgie. Heitink (1993:274) verduidelik dit so: "... die liturgieviering wordt omschreven als een verzamelnaam voor al die rituele en devotionele vormen en handelingen, die gericht zijn op de communicatie met de werkelijkheid van God." Die liturgie as kommunikatiewe handeling vind sy besonderheid in die ontmoetingsgebeure tussen God en mens. Die terreine wat deur die liturgie as kommunikatiewe handeling bedien word, is: Die verskillende elemente van die erediens, die verskillende liturgiese tradisies, die bediening van Woord en sakramente, getuienisse, gebede, kerkliedere, huwelike en begrafnisse. "Wanneer men het vak benadert vanuit een antropologische invalshoek, kent liturgiek raakvlakken met het gebied van de spiritualiteit" (Heitink 1993:275).

Die liturgiese praktykmodelle maak vanuit die aard van die hipoteses (afd. 1.3) slegs gebruik van die Ou Testament as liturgiese voedingsbron. Die Ou-Testamentiese teks word teosentries gelees en interpreteer vir opname in die kommunikatiewe handeling van die liturgiese praktyk. Hiermee wil die ondersoek hoegenaamd nie 'n Nuwe-Testamentiese teksinkleding van die liturgiese praktyk afwys nie, maar die ondersoek handel oor die Ou-

Testamentiese teks wat op die basis van 'n teosentriese prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament tot sy reg kan kom (sonder Christologiese dwang).

#### **4.2.3.2.4 Homiletiek**

Binne die liturgie van die erediens neem die preek 'n belangrike plek in. Die nuwere ontwikkelinge op hierdie vakgebied word gedoen teen die agtergrond van 'n antropologiese wending in die teorievorming. Vroeër is gemeen, aangesien die prediker nie vrymagtig oor die Woord beskik nie, hy derhalwe ook nie ruimte gelaat word vir 'n prakties-teologiese benadering in die homiletiek nie. Meer resente ontwikkelinge op dié gebied sien die preek as 'n hermeneuties-kommunikatiewe handeling in diens van die bemiddeling van die geloof. Vos (1996a en 1996b) het, wat genoem kan word, 'n standaardwerk op hierdie gebied die lig laat sien.

#### **4.2.3.3 Diakonologiese vakgebiede**

Die diakonologiese vakgebiede is gerig op die kommunikatiewe handeling vanuit die Christelike tradisie binne uiteenlopende verbande van die samelewing. "Onder diakoniek verstaan we teorievorming met betrekking tot de dienst van barmhartigheid en gerechtigheid aan mens en samenleving. Evangelistiek betreft de theorie van de communicatie van het evangelie vanuit de gemeente met haar direkte omgeving, voor een groot deel bestaande uit mensen die van de christelijke traditie zijn vervreem. De laïcale vakken ontwikkelen een theorie over de wijze waarop christenen in het leven van alledag gestalte kunnen geven aan christelijke waarden en normen." Die prakties-teologiese diakonologie vind sy empiriese gestalte in drie vakgebiede: "evangelistiek, diakoniek en laïcale vakken" (Heitink 1993:287).

#### 4.2.3.3.1 Evangelistiek

Heitink (1993:287) verduidelik die taal en inhoud van Evangelistiek só: “Evangelistiek is de wetenskaplike bemoeienis aangaande de communicatie van het Evangelie van het Koninkrijk Gods vanuit de gehele gemeente in haar eigen omgeving door de proclamatie van het Evangelie, door gemeenschap, door diakonia en door participatie in de worsteling om gerechtigheid. Evangelistiek sluit tevens in de kritische bezinning op oude en nieuwe methoden en technieken, op nieuwe experimenten en op de organisatorische vormen, kerkstructuren, relatie-patronen en levensstijl, die daaraan dienstbaar zijn of behoren te worden.”

Dit gaan om 'n drietal werkterreine: Die bediening van die onmiddellike omgewing (gemeente en haar omgewing), die massamedia (pers, radio, televisie en internet) en die konteks van die moderne samelewing (“urban mission” - verstedeliking, armoede, werkloosheid).

#### 4.2.3.3.2 Diakoniek

Onder *diakoniek* word die diakonale handeling van die kerk verstaan. *Diakoniek* was in die vroeg-Christelike kerk ten nouste verbode met die liturgie (Hand 6:1-7; 1 Kor 11:20 vv). In die diakonaat gaan dit egter om barmhartigheid én geregtigheid - die nood word verlig, maar ook die oorsaak van die nood word aangespreek. Die werkterreine van die diakonaat kan só beskrywe word (Heitink 1993:289):

*Gemeentediakonaat*: Die verantwoordelikheid om die gemeente te dien, berus by die gemeente self. Die gemeente is self die subjek van diensbetoning. Dit is die taak van die diaken om die gemeente toe te rus om na mekaar om te sien.

*Samelewingsdiakonaat:* Waar mense ook al woon - daar is nood. Die kerk moet 'n oog ontwikkel vir die nood van mense in haar onmiddellike omgewing. "De samenleving als geheel wordt onherbergzamer. Hier sou de gemeente, in samewerking met anderen, kunnen nagaan wat haar mogelijkheden zijn."

*Wêrelddiakonaat:* "Werelddiakonaat krijgt vorm in concrete projecten, die de nadrukt leggen op 'gaven delen wereld'."

#### **4.2.3.3 Amp van die gelowige**

Hier gaan dit in die diakonaat om die plek en roeping van die gewone gemeentelid. Dit is die uitwerking van die Bybelse gedagte van "priesterskap van alle gelowiges" (1 Pet 2:9). In die gereformeerde tradisie beter bekend as amp van die gelowige. "Het gaat hierin om dat handelen dat christenen toerust om hun taak in de samenleving te vullen" (Heitink 1993:290). Heitink (1993:291) maak self die stelling dat hierdie funksie van toerusting en opleiding seer sekerlik ook net so goed by ander vakgebiede ingedeel kan word. "De samenlevingsthematieken zijn vanuit het christelijk geloof gezien uitermate relevant. De vakgebieden evangelistiek en diakoniek behoeven versterking. Het is te overwegen het gebied van de laïcale vakken afzonderlijk te thematiseren."

### 4.3 TEOSENTRIESE PRAKTIES-TEOLOGIESE HANDELINGSVELDE

Teosentriese verstellingslyne (strategiese teorieë) is daarop gerig om verandering in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie teweeg te bring. In hierdie stap van die ondersoek word teologiese boustene afkomstig uit die hermeneuties-teologiese basisteorie met betrekking tot die onderskeie prakties-teologiese handelingsvelde geïdentifiseer en beredeneer. Hiermee saam word daar gevolglik aanspraak gemaak op die kommunikatiewe doeltreffendheid van 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Die ondersoek volg hierdie weg omrede Heitink (1993:211) juis daarop wys dat, "Strategisch handelen mag niet verkort worden tot methodisch handelen als toepassingsveld van de verschillende vakgebieden. Dan gaat de relatie met het hermeneutisch perspectief verloren. Methoden zijn nooit neutraal. Dit vraagt een fundamenteel-theoretische doordinking van strategisch handelen vanuit een hermeneutisch-kritisch perspectief, om werkelijk recht te kunnen doen aan de mensen om wie het in alle handelen begonnen is."

#### 4.3.1 Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie

Die handelingsveld, *mens en religie* kan ryklik gevoed word vanuit die Ou-Testamentiese teks indien 'n **teosentriese teorievorming** vir die prakties-teologiese antropologie aanvaar word. Heitink (1993:247) benadruk dat hierdie handelingsveld nie met kerkmense gemoeid is nie, maar met die mens as antropologiese wese. Daarom beskryf Heitink (1993:247) hierdie handelingsveld as 'n *prakties-teologiese antropologie*. Dit is veral die mensbeeld self wat in hierdie handelingsveld ter sprake kom: "Onder een mensbeeld versta ik een referentiekader dat aan personen ter beschikking

blijkt te staan, aan die hand waarvan zij weten hoe zich te gedragen, wat zij hebben te doen en te laten, aan de hand waarvan zij zichzelf en anderen beoordelen” (Heitink 1993:247).

Die besondere ‘mensbeeld’ wat in ‘n bepaalde geloofstradisie funksioneer, vind neerslag in die mens as antropologiese wese en funksioneer daar as ‘n voorveronderstelling. Neem as voorbeeld, *die mens is na die beeld van God geskape* (Gen 1:27). “Volgens de katholicke tradisie is dit beeld deur de zondeval nauwelijks aangetast, in die reformatoriese tradisie overheerst die menselike verdorwenheid as gevolg van het verlies van dit beeld, in die joodse tradisie gebruik men begrippe as keuse en opdrag” (Heitink 1993:249). ‘n Teosentriese gevormde prakties-teologiese antropologie kies vir ‘n teosentriese perspektief op die mens. Dit is ‘n holistiese perspektief: “de eenheid van liggaam, ziel en geest, van heil en heling; het mens-zijn als in relatie zijn, in verbondenheid met die wereld om hem heen; het mens-zijn naer zijn bewuste en onbewuste kante; die mens in zijn ontwikkeling, gerig op zelfverwerkliking; die mens met die waarden of oortuiging waaruit hij leeft” (Heitink 1993:250).

Nicol (1994:18-20) se bydrae, *‘n Christelike lewenstyl in ‘n gesekulariseerde (post-moderne) samelewing - ‘n Etiese perspektief* belig in besonder die teosentriese boustone wat (instrumenteel en teologies) afkomstig is uit die basisteorie. Soos reeds vroeër in die ondersoek vermeld, verduidelik Nicol dat sekere kragte in die modernisme daartoe gelei het dat die mens feitlik alles om hom heen verdeel het. Heitink (1999:67) verduidelik hierdie ‘verdelingsdrang’ van die modernisme aan die hand van die term, *differensiasie*. “De eenheid van het leven heeft plaats gemaakt voor een uiteenwaaiering naer sektore en deellewens.” Vergelyk ook Heitink (1998:21, 149-208) in dié verband. Heitink (1999:67) is van mening dat die differensiasie tans sy hoogbloei beleef: “One [sic] (Onze, my korreksie - WGT) samelewing kraakt in haar voegen. Er trekken diepe scheuren tussen

individu en gemeenskap, tussen privé en publieke.” Heitink is reg in sy argument dat hierdie tendens ongetwyfeld ‘n bepaalde uitwerking op singewing en lewensbeskouing uitoefen. Hierdie verdelingsdrang van die modernisme het sy grootste krag uitgeoefen op die verhouding tussen God en mens met die noodwendige gevolg dat die mens as antropologiese wese, die ekologie en die onderlinge verhoudinge tussen mense daarby betrek is. “Die lewenshouding wat met René Descartes van die sewentiende eeu kop begin uitsteek het, het die menslike rede oorwaardeer. Die mens het begin werk met wat hulle met die rede kon objektiveer en beheers, sodat God wat ewig subjek bly, uit hulle gesigsveld begin verdwyn het. Die gebruik van die rede het die moontlikheid geskep om oor die natuur te heers, en so het die mense outonoom geword en hulle van God losgemaak” (Nicol 1994:18).

Hierdie ervaring van *differensiasie* en *verdeling* van die mens as antropologiese wese kan op velerlei wyses vanuit die Ou Testament op ‘n teosentriese basis aangespreek word. Neem maar as voorbeeld die boodskap wat vanuit die *skeppingsteologie* van Genesis 1-11 op die mens betrekking het. Westermann (1991:89-90) verduidelik die teologie daarvan: “In het spreken over de schepping zijn voor het eerst de begrippen ontstaan die een totaliteit aanduiden: de héle mensheid en de héle wereld. ‘De mens’ noch ‘de wereld’ komen in de ervaringen van de primitieve mens voor; ze konden niet anders geconcipieerd worden dan vanuit hun oorsprong en die oorsprong kon niet anders begrepen worden dan als schepping door een Schepper. Daarmee is de kerk iets toevertrouwd, ... dat door de kerk zelf lange tijd verwaarloosd en miskend, maar tegenwoordig opnieuw vermoed is als iets, dat voor de toekomst van de mensheid noodzakelijk is.”

Die post-moderne lewensgevoel neig tot minder vertrouwe op die rede en aanvaar dat daar nie antwoorde op alle vrae is nie - dit laat meer ruimte vir die ander moontlikhede van die mens as antropologiese wese - sy intuisie, sy emosies en sy gevoeligheid vir die onverstaanbare misterie van God. Die

neiging is om die mens weer 'heel' te maak - hoof en hart weer te verenig. "Die modernisme het ons van ons liggame, wat as deel van die objektiveerbare werklikheid gesien is, vervreem, en nou vind ons weer die weg na 'n tuiskoms in ons liggame. Dit is die eerste tree na versoening met die natuur, want ons liggame is die deeltjie van die natuur wat naaste aan ons is." (Nicol 1994:20). 'n Ander aspek waarmee die teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese antropologie beslis mee rekening moet hou, is die toenemende mate van *sekularisering* van die Christelike geloofsgemeenskap (Heitink 1999:70). Heitink (1999:70) noem drie ontwikkelingskenmerke van die *sekulariseringsproses*: Die vermindering van godsdienstigheid by die individu, die beperking van die reikwydte van die godsdiens en die aanpassing van die godsdiens by die ontwikkeling in die samelewing (vergelyk ook Heitink 1998:13 in dié verband). *Sekularisering* lei ongetwyfeld by die individu daartoe dat hy/sy, "de ontvankelikhed, de overgave, kwijtgeraakt. We missen de verwondering om ons door de geschapen werkelikhed te laten aanspreken" (Heitink 1999:71).

Insigte vanuit die Joodse tradisie kan ook waardevolle bydraes lewer met betrekking tot teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese antropologie. "Nor should the Old Testament be interpreted only by those within the church. The insights of Jewish scholars are also very important ... both testaments are important in addressing the needs of postmodern society. Both contribute to our understanding of the identity of God, the community of faith, and the priorities appropriate for human society, and no overarching story can be constructed without insights drawn from the whole of Scripture" (Jodock 1989:84). Die *Pentateuch and Haftorahs* (1960:194) stel dit so:

MAN IS THE GOAL AND CROWN OF CREATION - he is fundamentally distinguished from the lower creation, and is akin to the Divine. Man, modern scientists declare, is cousin to the anthropoid ape. But is not so much the descent, as die *ascent* of man, which is decisive. Furthermore, it is not the resemblance, but the *differences* between man and the ape, that are of infinite importance. It is the differences between them that constitute the humanity of man, the Godlikeness of man. Man is of God, declared Rabbi Akiba; and what is far more, he *knows* he is of God. 'God formed man of the dust of the ground' (Gen. II, 7). Whence that dust was



taken is not, and cannot be, of fundamental importance. The thing that eternally matters is the breath of Divine and everlasting life that He breathed into the being coming from the dust. The sublime revelation of the unique worth and dignity of man, contained in Gen. 1, 27 ('And God created man in His own image, in the image of God created He him'), may well be called the Magna Charta of humanity. Its purpose is not to explain the biological origins of the human race, but *its spiritual kinship with God*.

Vroeër is die stelling gemaak dat 'n besondere mensbeeld wat in 'n bepaalde geloofstradisie funksioneer, die neiging het om in die mens as antropologiese wese neerslag te vind en aldaar as voorveronderstelling te funksioneer. Die kontemporêre post-moderne bewussyn is tans so 'n neergeslane apriori. Drie karakteristieke daarvan word geïdentifiseer (Jodock 1989:76-84):

- i Die *gebrek aan 'n transendente bewussyn*. "The lack of a sense of transcendence, then, is the absence of any effective loyalty to something or someone beyond oneself. Not only is the post-modern age aware that it has no sense of transcendence but God's absence is now often experienced as tragic and painful rather than liberating and exhilarating."
- ii Die *gebrek aan 'n oorkoepelende verhaal* (vgl. ook Dingemans 1996:121). Daar bestaan geen samebindende ideologie of sisteem meer wat die gemeenskap as geheel in 'n bepaalde normatiewe rigting kan stuur nie. Sonder hierdie rigtinggewende normatiewe kom mense nou oor die weg deur 'n 'geprivatiseerde individualisme' as leefwyse te aanvaar waarbinne die idiosinkratiese voorkeure die norm vir 'n korrekte en aanvaarbare lewenstyl word.
- iii Die *gebrek aan en afwesigheid van menslike waardesisteme*. "The loss of human values means the readiness to inflict significant harm on others when it is politically, economically, or vocationally expedient to do so."

In die plek van die uitgewerkte leerstukke en doktrines van die kerk oor God (erfenis van die modernisme) wat gelei het tot die gebrek aan ervaring en transendente bewussyn by die post-moderne gelowige, sal die Bybelse metaforiese getuienis aangaande God self weer sy regmatige plek moet kry. "The Bible provides a full range of metaphors with which to reconstruct the concept of God" (Jodock 1989:78). Wat die ondersoek betref, is *religieuse ervaring* die belangrikste aspek van die prakties-teologiese antropologie wat daartoe in staat is om die "gebreke" (Jodock 1989:76-84) van die post-moderne bewussyn aan te spreek. Dit val egter buite die skopus van die ondersoek om in diepte in te gaan op die *psigologiese* dimensie van 'n religieuse ervaring. Aan hierdie saak skenk Heitink (1998:86-104) breedvoerig aandag. Die volgende bydraes in dié verband belig die saak goed: Heitink (1993:254-255) en Veldsman (1990:323-344; 1993:50-65; 1994:1-14).

Heitink (1993:254) stel dit so dat daar 'n voorwaarde bestaan tot 'n religieuse ervaring, naamlik interpretasie en dít kan net plaasvind wanneer "denken over het subject" verbind word met "een affektief moment." Wanneer dít plaasvind, is daar sprake van 'n ervaringsproses - "wanneer godsdienst geïnternaliseerd word tot een persoonlike levensovertuiging." Volgens Heitink (1993:255) lewer die teorie van "rol-overname en rol-opname" ook 'n baie waardevolle bydrae tot die totstandkoming van 'n religieuse ervaring - 'n verstellingslyn wat met groot vrug in die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie benut word: "Iemand, die de bijbel als referentiekader heeft, identificeert zich bijvoorbeeld met Abraham (radicaal breken met je verleden) en maakt zo op een bepaald moment in zijn leven een religieus doorleefde keuze. Dit is rol-overname. Maar tegelijk neemt hij de rol van God op zich, dat wil zeggen: hij anticipeert op de bijbelse belofte, dat God hem op deze weg zal zegenen en tot een zegen stellen. Zo wordt een bepaalde ervaring tot een religieuze ervaring."

Veldsman (1990:342) verwoord religieuse ervaring op 'n besondere wyse: "Religieuse ervaring is gevoelservaring wat gekonseptualiseerd, selftransenderend en geïntensionaliseerd is, ingebed in en medebepaal deur die historiese vergestaltung van die betrokke interpreterende geloofsgemeenskap, emotief spontaan en/of doelbewus refleksief, vanuit die herinnering van die oorgelewerde grondteks met God in Israel en die historiese Jesus, Geesdriftig kreatief voltrek in/deur die gelowige, tot hoop."

Wanneer dit kom by Bybelse terme vir 'n religieuse ervaring (Godservaring), is dit duidelik dat daar nie 'n enkele *begrip* daarvoor ingespan word nie. Veldsman (1994:7) verduidelik dit so: Volgens Gen 5:22, 24; 6:9 het gelowiges *met God gewandel*, hulle het *Jahwe geken* (Jes 45:4-5; 52:6), hulle het *naby aan God geleef* (Miga 6:8), hulle het *in vriendskap met God geleef* (Eks 33:11; 2 Kron 20:7). Al hierdie woorde beskryf iets van die *religieuse ervaring* van God. "Abraham, Moses, Rut, Amos, Marta, Petrus, Nikodemus ... noem maar op. Prostitute, melaatses, 'n Romeinse soldaat, 'n misdadiger aan die kruis. Hy het Hom selfs laat vind deur mense wat nie eers 'n skema gehad het oor God se verlossing nie. En met die wat wel skemas gehad het, met hulle het Jesus baie probleme gehad!" (Veldsman 1994:7).

Daar is egter één gebeurtenis wat 'n *religieuse ervaring* (ken, wandel, naby leef), sowel as die *handelinge van die mensopsoekende God* (roep, praat, verskyn) voorafgaan, en dit is 'n *ontmoeting* met God. As basisteorie vir 'n verstelde teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie sluit die ondersoek by Veldsman (1990; 1993; 1994) aan met betrekking tot 'n *ontmoeting* met God. Die ondersoek sal die aansluiting by Veldsman só verwoord: Die vraag wat beantwoord moet word is, kan ek God *direk* ervaar? Die antwoord is NEE! Daar is 'n grens tussen my en God. Wat is die grens? Dit is my menslikheid! Daarom lê alle ontmoetings met God wat uitloop op 'n religieuse ervaring verhuul in die menslike. Alle religieuse ervarings (stem, braambos, lig, visioen, ekstase, tale) is dus deel van ons aardse werklikheid,

anders sou ons God nie verstaan het nie. Hoe kom ons tot hierdie ontmoeting? 1 Kor 12:3c; “ ... niemand kan sê: ‘Jesus is die Here’ nie, behalwe deur die Heilige Gees.” Die Heilige Gees lei ons dus tot *ontmoeting* en *aanvaarding* van Jesus Christus as die Waarheid.

Hierdie *ontmoetingsplek/poort* is die *menslike gewete*: 'n Ontmoetingspoort waarin God nie slegs die *inisiatief* neem nie, maar ook die wyse van ontmoeting, naamlik deur sy Gees. Die gewete as ontmoetingsplek met God mag nie oorvereenvoudig voorgestel of gelykgestel word as die stem van God nie - daarvoor praat ons menslikheid te hard en te voorskriftelik. Hierdie deur *God bepaalde* ontmoetingsplek (gewete) en ontmoetingswyse (deur die Gees) het 'n grens (ons menslikheid) - 'n grens wat óns nie kan oorsteek nie. Alleen die Heilige Gees kan. Wanneer God se Gees hierdie grens oorsteek, ontvou sy één teenwoordigheid veelgestaltig in die vrug van die Gees (Gal 5:22). Kragtig en sigbaar ontvou dit - hartsomvormende teenwoordigheid word sigbaar - dít is Pinkster!! So gesien, word 'n *religieuse ervaring* nie net bepaal deur die aantal feite wat ek oor God ken nie. Nee, 'n religieuse ervaring het met 'n *verhouding* met God te make.

Ten opsigte van 'n oplossing vir die gebrek aan 'n oorkoepelende verhaal as 'n sisteem wat rigting kan aandui, is daar baie te leer uit die Ou Testament. Die Ou Testament karakteriseer nie slegs God se identiteit nie - dit vertel die *verhaal van God en sy volk*. Dit beskrywe God se betrokkenheid in die verlede, sy oplossings vir die hede sowel as 'n visie op wat die toekoms moontlik kan inhou. Maar dan moet die Ou Testament nie slegs as historiese materiaal aangebied word nie, maar ook as identiteitsvormende verhale. “An identity-forming story ultimately involves a larger perspective, one including God and the whole universe - that is, one including, alongside the historic, the prehistoric, the suprahistoric, and the posthistoric. The story is told with an eye toward the meaning of the hearer’s existence rather than toward academic precision” (Jodock 1989:80). Voorts verskaf die Bybel nie bloudruk

normatiewe sisteme vir menslike waardes en gedrag nie, maar dit skep 'n paradigma waarbinne God se verhaal ook die gelowige se verhaal kan word.

'n Teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese antropologie sal die aspekte van “zingeving, godsdienstige ontwikkeling en religieuse ervaring” aanspreek (Heitink 1993:251). Die sinvraag na die lewe (die gebrek aan en afwesigheid van 'n waardesisteem hou hiermee verband) sluit ten nouste aan by die post-moderne bewussyn van die mens. Heitink (1993:253) verduidelik die *sinvraag* na die lewe só: Deur interaksie in die samelewing ontstaan daar singewingsbronne in iemand se lewe wat hom/haar help om antwoorde te gee op eksistensiële vrae. Die tipe singewingsbronne wat binne hierdie interaksie ontstaan is afhanklik van die persoon se eie lewensgeskiedenis, sowel as van die spesifieke situasie waarbinne die persoon hom/haar bevind. Binne die prakties-teologiese antropologie vra dit 'n pastorale handeling en begeleiding wat daarop gemik is om saam met die persoon (en sy verhaal) 'n nuwe oorkoepelende verhaal vir hom/haarself te ontdek. “De narratiewe tradisie binne de pastorale teologie en -psigologie, die langs hermeneutiese weg het verhaal van de mens verbindt met het verhaal van de Schrift, speelt hierop in” (Heitink 1993:253).

Wanneer die mens op religieuse wyse sin en betekenis aan sy lewe wil gee, gebeur dit langs die weg van geloofsgroei. Heitink (1993:253) noem dit *godsdienstige ontwikkeling*. Hy identifiseer ses stadia in die geloofsgroei: “het intuïtief-projectiewe geloof (4-7 jaar); het mythisch-letterlijke geloof (7-11 jaar); het synthetiserende-conventionele geloof (11-17 jaar); het individuatief-reflexiewe geloof (17 jaar en ouer); het conjunctiewe geloof en als laaste het universele geloof. De ene fase bouwt op de andere voort. In deze geloofsontwikkeling zijn verschillende cruciale momenten aan te wijzen.” Die oorgang vanaf die een fase na die volgende is van uiterste belang anders vind daar nie geloofsgroei plaas nie, maar stagnering. Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie sal in besonder hieraan aandag moet

skenk aangesien die *individualiserende* jongmens veral minder betrokke is by die kerk as instituut en meer op hom/haarself aangewese is (vergelyk ook Heitink 1998:13). Die kerk sal daarop gerig moet wees om juis die jongmense mondig te maak vir hulle getuienaak in die samelewing. Die tradisionele kerke lei egter aan 'n gemeenskaplike swakheid in dié verband: "Hoe mondiger mense word, des te minder ze de kerk blykbaar nodig hebben. Uit vrees hiervoor heeft de kerk vaak geprobeerd mensen onmondig te houden" (Heitink 1999:74).

Heitink (1999:73) verduidelik dat die verskynsel van religieuse *pluraliteit* ("in de vorm van de verschillende gestalten van geloven") 'n al groter werklikheid "in de stad van de mens" word (vergelyk ook Heitink 1998:13). Volgens Heitink is *pluralisme* die natuurlike reaksie van die mens in die stad teenoor *differensiasie* ("de eenheid van het leven heeft plaats gemaakt voor een uiteenwaaiering naar sectoren en deellevens" [1999:67]), *sekularisasie* van die 'kerk en geloof' en *individualisering* van 'mens en religie' ("... zowel het individu als de samenleving een autonome ontwikkeling doormaken, los van kerk en geloof" [1999:69]). Dit is die verantwoordelikheid van 'n teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese antropologie om hierdie verskynsel te verdiskonteer in die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloofsgemeenskap. Heitink (1999:73) stel die regte oplossing in die verband voor: Die prakties-teologiese antropologie moet aansluiting soek by die religieuse ervaring van die individu naamlik, "bij wat mensen echt beweegt, in hun angsten en hun kwetsbaarheid, hun verlangen en hun falen, hun nood en hun lijden." Hierdie voorgestelde oplossing bring 'n antropologiese wending in die "teenwoordig wees" van die kerk in die samelewing. Die 'mens' moet in 'n al groter wordende mate "in de stad van de mens" opgesoek word, eerder dan binne die strukture van die tradisionele kerke (Heitink 1999:66). Indien die kerk relevant wil bly in 'n pluralisties-religieuse samelewing, sal dit net kan gebeur indien, "... de kerk in liturgie en pastoraat present is in de ultieme vragen van leven en dood, lijden en lot, angst en schuld" (Heitink

1999:74). Heitink (1998:21) verduidelik die verskillende funksies van pastorale sorg aan die hand van die volgende vier begrippe: “*Helen* speel zich af op het vlak van de integratie van cognitiewe, emotionele en existentiële momenten. *Bijstaan* is een kwalitatief begrip, dat met name ziet op uitzichtloze situaties waarin de een probeert de ander nabij te zijn. *Begeleiden* verwijst naar de levensbeschouwelijke en ethische momenten in de keuze waar een mens voor komt te staan. *Verzoenen* ... benadrukt het relationele element, de relatie tot God, tot mensen om ons heen, met name de heel persoonlijke relaties.”

Dingemans (1996:207-210) stel voor dat daar ernstig besin moet word oor die aard en tipe geloofsgemeenskap waaraan die (post)-moderne gelowige behoefte het. Hy identifiseer drie sulke vorme van gemeenskap:

- a) ‘n *Leer-gemeenskap*. Dit is geleenthede waar mense gesamentlik tot ‘n leerervaring kan kom wat daarop gemik is om kennis in hulle eie geloofslewe te integreer. Om *kennis* van die geloofstradisie te bekom, kan langs die weg van individuele ervaring plaasvind, maar om die kennis tot individuele geloofservaring te verwerk, daarvoor is *gemeenskap* met andere nodig.
- b) ‘n *Ervarings-gemeenskap*. Hierdie tipe gemeenskap maak dit vir mense moontlik om hulle *verhale* onderling met mekaar te deel en mekaar so te bemoedig. By hierdie geleenthede help mense mekaar om weer uit die lewe op te staan as hulle geval het.
- c) ‘n *Belewings-gemeenskap*. Gelowiges wil graag op ‘n gemeenskaplike basis God liturgies vereer en dien. Daarom, meen Dingemans (1996:208), sal “Vormingswerk, catechese, pastoraat en individuele zorg in de toekomst heel sterk moeten aanknopen bij de individuele vragen, behoeften en problemen van mensen.” Baie duidelik is hier ten regte ook ‘n antropologiese wending in teorievorming by Dingemans te bespeur (vergelyk ook Heitink 1998:69-85).

#### **4.3.2 Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie**

Ook die handelingsveld, kerk en geloof kan vanuit die Ou-Testamentiese teks (sonder Christologiese dwang daarop) bedien word nadat 'n **teosentriese teorievorming** as verstellingslyn vir die prakties-teologiese ekklesiologie aanvaar is. Heitink (1993:261) verduidelik dat hierdie handelingsveld met die kerk as gemeenskap van gelowiges te make het.

Een van die belangrikste probleme wat in die ekklesiologie aangespreek behoort te word, is die dialektiese spanning tussen die Bybels-teologiese spreke oor die kerk en die empiriese gestalte daarvan. Die empiriese gestalte van die kerk vertoon onder andere die statistiek met betrekking tot bywoning van eredienste en lidmaatskap. Die Bybels-teologiese spreke oor die kerk handel oor “de realiteit van de Geest en de christelijke gemeente beschrijft in termen, die gezien de kerkelijke situatie meer lijken te slaan op een ideaal, dan op de werkelijkheid” (Heitink 1993:261). Die prakties-teologiese ekklesiologie sal gevolglik aandag skenk aan die funksionering van die kerk in die lig van die kenmerke van die kerk, naamlik eenheid, katholiciteit, heiligheid en apostolisiteit.

Hendriks (1995:28, 166) sien die kern van gemeentewees as, “de verborgen omgang met God, de onderlinge gemeenschap en de dienst aan de samenleving.” Hierdie drie elemente is vir Hendriks onafskeidbaar van mekaar die hartklop van gemeentewees en daarom moet alle aktiwiteite slegs daarop gerig wees. Net soos in die geval met Heitink (1993:261) se verduideliking van die noodwendige betrokkenheid van die kerk by die samelewing, verduidelik Hendriks (1995:31) dat die aktiwiteite van die erediens (omgang met God) nie los mag staan of geskei word van die diakonie (diens aan die samelewing) nie. Vir Hendriks (1995:27) gaan die inisiatief tot gemeentewees uit vanaf God en ontvou dit in die onderlinge gemeenskap en diens aan die samelewing.



Van der Ven (1993) is een van die eerste praktiese teoloë wat 'n prakties-teologiese ekklesiologie ontwerp het (Burger 1999:41). Sy bydrae is van groot waarde vir teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie. Volgens Van der Ven (1993:39-42) kan die kerk op grond van drie eienskappe as 'n *vereniging* beskou word: “een geformaliseerde verband, het autonoom karakter en het samenwerkingsverband.” Onder die teologiese betekenis van hierdie *vereniging* verstaan Van der Ven (1993:47-51): “*de kerk als gemeenschap van gelovigen.*” Die algemene funksie van die kerk in die maatskaplike konteks omskryf Van der Ven (1993:52) as volg: “Ze moet haar zelf opbouwen. De enige manier is haar religieuze visie en missie zelf voortdurend in communicatie te brengen. Kortom, religieuze communicatie tot stand brengen.” Hierdie algemene funksie van die kerk is afhanklik van die doeltreffende funksionering van vier *kernfunksies* van die kerk in die maatskaplike konteks van die moderne samelewing, naamlik *identiteit, integrasie, beleid* en *beheer* (Van der Ven 1993:65). Die funksie van *identiteit* word vervul wanneer die kerk sy identiteit (“als volk Gods en als Jezusbeweging”) in 'n gesekulariseerde samelewing handhaaf; die funksie van *integrasie* word vervul deur die individualiseringsproses in die samelewing teen te werk; die funksie van *beleid* word gehandhaaf wanneer die visie en missie van die kerk in 'n beleidsprogram uitgewerk en uitgevoer word; die funksie van *beheer* kom tot sy reg op die gebied van effektiewe kosteberekening, kwalitatiewe dienslewering, personeelontwikkeling en finansiële beheer. Na aanleiding van hierdie perspektiewe van Van der Ven (1993) is dit duidelik dat die Ou Testament op 'n teosentriese basis wel 'n waardevolle bydrae kan lewer tot die prakties-teologiese ekklesiologie.

Burger (1999:41) stel dit duidelik dat hy hy “huiwerig” is om sy “studie formeel aan te bied as 'n prakties-teologiese ekklesiologie”, maar meen dat dit sekerlik ook binne dié veld val. Volgens Burger (1999:111) kom die *taak* van die gemeente tot uitdrukking in vier bedieninge:

- leitourgia (aktiwiteite waarin daar 'n sterk direkte fokus op gemeenskap met God is);
- kerugma ('n reeks aktiwiteite wat sentreer rondom die Skrif en die verstaan, internalisering en verkondiging van die inhoudelike boodskap van die evangelie);
- koinonia (aktiwiteite wat gerig is op intermenslike ondersteuning en versorging), en
- diakonia (aktiwiteite wat fokus op opofferende praktiese diens aan ander na die voorbeeld en ter wille van Christus).” Hierdie aspekte van kerkwees is reeds deur Van der Ven (1993:41-42) uitgespel en lewer hier niks nuuts op nie.

Wat die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie betref, lê die grootste bydrae van Burger (1999:140-144) eerder daarin dat hy die *identiteit* van die gemeente *trinitaries* begrond en nie slegs Christologies nie. Hy gebruik 2 Korintiërs 13:13 as 'n beskrywing van die kerk se verhouding met die drie Persone in God: “Hierdie onderskeie beskrywings hoef mekaar nie noodwendig uit te sluit nie; soms hang die verskille saam met 'n keuse om in 'n bepaalde situasie aan bepaalde kante van die verhouding met God meer prominensie te gee. Omdat ons met een God te doen het, is daar 'n manier waarop die werk van die drie Persone nooit regtig geskei kan word nie. Daar is 'n groot mate van eenstemmigheid in die kerk dat by die werk van elkeen van die drie Persone, die ander Twee ook altyd teenwoordig is.”

Heitink (1993:264) stel dit duidelik dat daar net één toereikende beeld van die kerk is wanneer dit by die funksionering daarvan kom en dit is “dat van die gemeente als *koinonia*.” Die sosiale gestalte van die Christelike geloof kan met die enkele begrip *koinonia* weergegee word. “Het begrip *koinonia* staat teologies geïntegreer met die ander grondfunksies van kerk - martyria, diakonia en leiturgia. Het begrip *koinonia* omspan as die ware de grondfunksies van martyria, diakonia en leiturgia. Dat is kenmerkend voor een

solidaire gemeenskap, die de gedachtenis viert en bewogen is met de nood van de wereld” (Heitink 1993:265). Die begrip *koinonia* lê duidelik ‘n verband tussen die antropologiese en diakonologiese handelingsvelde van die Praktiese Teologie. Dit is die gemeenskap van bevryde mense wat vir hulself lewensvorme ontwikkel waarin hulle die swakhede van die moderne lewensstyl diagnoseer en oorwin (Heitink 1993:264). Met betrekking tot die roeping van die kerk in die moderne samelewing druk Heitink (1999:76) homself so uit: “De kerk moet meewerken aan de wereldlijke taken van het gemeenschapsleven, niet heersend maar helpend dienend. Zij moet de mensen van alle beroepen voorhouden wat een leven met Christus is, wat het inhoudt te zijn voor anderen. Dit leidt tot het model ‘kerk voor anderen.’” Van der Ven (1993), Heitink (1993), Hendriks (1996) en Burger (1999) se perspektiewe op die wese van gemeenteweese is van groot waarde by teosentriese teorievorming vir die prakties-teologiese ekklesiologie.

Aan die hand van Handeling 2 verduidelik Heitink (1993:266) dat die verskillende funksies van die gemeente (gemeentebou, kategetiek, liturgiek en homiletiek) in die één begrip, *koinonia* saamgesnoer word. Heitink vermeld verder dat die begrip *koinonia* ook ‘n apologetiese funksie het - dit bied ‘n integreerende visie op valse teenstellinge in die kerk. “Belijdenis teenover apostolaat, volk Gods teenover lichaam van Christus, kerk naar binne teenover kerk naar buiten, pastoraal teenover missionair handelen.” In die prakties-teologiese ekklesiologie as handelingsveld sal die *koinonia*-begrip as rigtinggewend en normatief beskou word.

Die *dienskneppgestalte* wat veronderstel is om eie te wees aan die kerk, kan ook teologies ondersteun word vanuit die Ou Testament. Die kerk moet hom kan vereenselwig met die noodlydendes in die samelewing ten einde vir hulle ‘n effektiewe stem te kan wees. “Een kerk die geen bondgenoot is van de zwakken in de samenleving en niet langer de stem versterkt van wie geen stem hebben, houdt op kerk te zijn” (Heitink 1999:73). Net soos wat Israel

geroepe was tot 'n dienskneggestalte, so word die kerk ook geroep om te dien (vergeelyk ook Burger 1999:245-260). "Yet it still retains something of the expectation that Israel's election is an election for service to bring other nations to a knowledge of Yahweh" (Clements 1978:95). Dit is veral die *knegliedere* (Jes 42:1-9; 49:1-7; 50:4-11; 52:13-53:12) wat die dienskneggestalte van die kerk kan verwoord. "Strikingly too the servant master image is reserved, and it is Israel's to be the servant in order that God's truth and righteousness might be made known to the nations" (Clements 1978:96). Die teologiese dimensies van die dienskneggestalte van Israel soos verwoord deur die *knegliedere* (Deuterojesaja), is so ryk aan teologiese inhoud dat die Nuwe-Testamentiese skrywers dit opgeneem het in die teologiesing van die kruisgebeure. "It was the primitive church which first of all seized enthusiastically on these passages, particularly Isaiah 53, seeing them in the light of Jesus and his cross" (Koch:1983:146).

Die *boubeeld* is eie aan die Ou Testament en kan 'n waardevolle bydrae lewer, mits die teks nie ver-Christelik word nie. Nel (1994) neem ook die *boubeeld* van die Ou Testament as teologiese perspektief in sy werk op ten einde 'n basisteorie vir gemeentebou daar te stel. Die stam van die werkwoord '*banah*' (om te bou) kom regdeur die Ou Testament in 'n verskeidenheid van vorme voor. Van die 39 boeke van die Ou Testament is dit net Levitikus, Ester, Joël, Obadja, Jona en Nahum wat nie van dié werkwoord gebruik maak nie. Die werkwoord dui, ook in sy gebruik saam met ander begrippe, oorwegend op 'n subjek wat bou, maak, oprig, tot stand bring en regmaak.

Botterweck en Ringgren (1975:173) verduidelik verskillende perspektiewe op God se bouaktiwiteit en sy betrokkenheid daarby: "In the OT God also clearly appears as subject of *banah* activities which are quite concrete and extensive, e.g., in J's creation theology (Gen. 2:22, "and Yahweh built the rib ... into a woman"), in doxological contexts, as in the Amos tradition (Am. 9:6, "Yahweh

builds his upper chambers in the heavens, and founds his vault upon the earth”; cf. Ps. 104:2-3), and in theological statement concerning salvation which are modeled [sic] on creation theology (Ps. 78:69, ... Isa. 66:1-2). In this connection we should also mention Ps. 89:3(2), which states that Yahweh’s steadfast love was established for ever, and his faithfulness is firm as the heavens.” Psalm 127:1 open waarskynlik nog ‘n perspektief op God as die Subjek-bouer: “As die Here die huis nie bou nie, swoeg dié wat daaraan bou, tevergeefs.”

Die gereelde verskynsel van oorloë in die tyd van ou-Israel het daartoe gelei dat die land herhaaldelik verwoes was en weer telkemale opgebou moes word. Hierdie tendens het tot ‘n profetiese perspektief ontwikkel wat uitdrukking gegee het aan God se handelwyse met sy volk. Verwoesting is gekoppel aan God se straf (Jes 5:1-7; Amos 2:5; Miga 5:9-14) en vrede en opbou is met God se heil in verband gebring (Jes 65:21-24; Amos 9:11-15). Op hierdie wyse het God sy verbonds- volk gebou, maar ook telkemale afgebreek (Jer 42:10; 45:4) (Nel 1994:4vv). “God has the power not only to build, but also to break down. This motif, which is especially important in Jeremiah (45:4), is expanded even more by the figure of planting and uprooting (Jer. 1:10; 18:9; 26:4; 42:10; Mal. 1:4)” (Botterweck en Ringgren 1975:174). Die ballingskap het sy eie ‘boubeelde’ ontwikkel - ‘n toekomsgerigheid: Die land, tempel en volk staan voor ‘n nuwe tyd waarin ‘heropbou’ in die vooruitsig is (Eseg 28:26; 36:36; Hag 1:8).

Die ‘heropbou’ word tydens die ballingskap met verbondsvernuwing in verband gebring (Jer 31:31-34). Die verwagting sluit hierby aan dat God ‘n koning uit die geslag van Dawid sal skenk. Hy sal bou, reg laat geskied, die lot van sy volk verander en medelye met hulle betoon (Nel 1994:4). Botterweck en Ringgren (1975:173) wys daarop dat die *boubegrip* ook aangewend is om die herstel van die dinastie mee te beskrywe: “This is particularly clear in the dynastic promises, where the symbolic character of

*banah* is demonstrated by the figurative use of *bayith*, “house” (= descendants, ... 2 S. 7:11, 27; Ps. 89:5).” Zimmerli (1978:212) verduidelik dat hierdie *bouaktiwiteite* van God ook met ‘n hartsverandering te make het: “But the rebuilding involves more than the externals. There is a corresponding promise that Yahweh will remake the innermost nature of humanity, taking his people’s hearts of stone out of their bodies and giving them hearts of flesh, so that they may be able to keep his commandments.”

Profete soos Jeremia (12:16) en Miga (4:1-2) het die ‘boubeeld’ in ‘n missionêre perspektief geplaas - hulle stel dit in die vooruitsig dat alle volke na Sion sal stroom en God erken (Westermann 1991:150). Al hierdie aktiwiteite van bou en herstel is daarop gemik om God se eer te herstel (Sag 14:10vv) (Von Rad 1965:292-296). Nel (1994:4) som dié perspektief van die ‘boubeeld’ in die Ou Testament só op: “Wesenlik verwys die boubegrip in die Ou Testament na daardie aktiwiteite waardeur die wêreld volgens die wil van God herstel of herskep word.” Hierdie perspektiewe van die ‘boubeeld’ in die Ou Testament kan teosentries geïnterpreteerd, net so as verstellingslyne vir die prakties-teologiese ekklesiologie dien en in besonder vir teologiese teorievorming ten opsigte van *gemeentebou en -vernuwing*.

Hendriks (1992) maak ook gebruik van die *boumetafoor* in ‘n basisteorie vir gemeentevernuwing. Hendriks (1992:40) verduidelik dat die konteks van die boumetafoor in die Ou Testament in die meeste gevalle die *verbond* is. God is die Subjek van die bouaktiwiteite met betrekking tot sy verbondsvolk (Jer 1:10; Jes 65:21; 66:1-2; Amos 9:11) en die objek van sy bouaktiwiteite is “my volk Israel” (Jer 24:6-7; Amos 9:11, 14). Jeremia 31:1-5, 9, 20 verduidelik wat God se motief met die bouwerk is: God bou sy volk omdat Hy hulle uitverkies het en lief is vir hulle. Vir Hendriks (1992:45-46) bring die boumetafoor twee perspektiewe op die doel van God se bouaktiwiteite na vore: Dit het ‘n *missionêre* perspektief - Eseg 36:23b: “Wanneer Ek my heiligheid laat blyk in wat Ek met julle doen voor die oë van die nasies, sal hulle besef dat Ek die

Here is ...” In die tweede plek het dit ook 'n *pastorale* perspektief. “God se ewige uitverkiesende liefde vir Israel ... beteken nie dat Israel God se eise van gehoorsaamheid en reg ... kan nalaat of vergeet nie. Sy liefde bring mee dat Hy ongehoorsame kinders straf. Ook wanneer God Israel straf, moes dit 'n les vir die heidennasies wees.” Ander perspektiewe uit die *boumetafoor* wat ook by Hendriks (1992:54) vir teosentriese verstellingslyne vir prakties-teologiese ekklesiologie oorgeneem kan word, is: God se bouwerk word voorafgegaan deur *gehoorsaamheid* aan sy opdragte (Sag 6:15b); God se bouwerk *begin altyd klein* (Sag 3:8, 6:12); die resultaat van God se bouwerk is altyd *vrede en koinonia*.

Nicol (1994:25) se bydrae word ook opgeneem in die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese ekklesiologie: “Die modernisme het tot eensaamheid gelei. Gelukkig is ons kerkmense dat ons in die besigheid van gemeenskapstigting is. Gemeentes moet plekke wees waar mense die weg na gemeenskap en vriendskap vind - dan sal hulle groei. Met woord en daad moet ons voorstanders wees van familiebande en alle ander bande tussen mense.” Hierdie *boustene* (gemeenskap en familiebande) kan nouliks beter uit die Nuwe Testament bevestig word as uit die perspektief van die Ou Testament op die gesin en familieverband (Albertz 1994a:94-103, 186-195; 1994b:407-411). Die ‘kollektiewe bewussyn’ wat onderliggend is aan alle oud-Oosterse denke (De Vaux 1988:21) kan vir die ekklesiologie van groot waarde wees. Heitink (1999:72) is dit eens dat modernisme tot vereensaming onder kerkmense gelei het. Die kerk is nie meer *gemeenskap* nie en “de kerklike gemeente hangt als los zand aan elkaar.” Modernisme het lidmate se kerklike betrokkenheid ingrypend verander. “Velen gaan selectief om met het aanbod van de kerk. Ze kommen er wanneer ze er behoefte aan hebben, dat wil zeggen incidenteel en bij gelegenheid” (Heitink 1999:72).

Dingemans (1991:92-95) stel 'n insiggewende oplossing vir die post-moderne bewussyn voor waarby die ondersoek gekwalifiseerd aansluit: 'n *Balling-*

*skapmodel* as paradigroverskuiwing. Soos wat die ballingskap in die Ou Testament (veral Jes 40-66) geteken word as 'n *nuwe tyd vir nuwe belewenisse* (deur die herinterpretasie van die slawerny in Egipte), so kan die *ballingskapmotief* ook vir die post-moderne bewussyn vrugbaar aangewend word. Die kerk beleef inderdaad 'n ballingskapyd aangesien dit al meer en meer op die periferie van die samelewing te staan kom met weinig of geen invloed op die maatskappy se sosiaal-maatskaplike verantwoordelikheid, sowel as op die polities-ekonomiese besluitvorming nie. *Vervreemding* en *marginalisering* is die kenmerkende ervaring van die kerk in die post-moderne samelewing. Heitink (1999:69) beskryf dit as: "Naar de publieke kant heeft ze te maken met het proces van *secularisering*, naar de individuele kant met het proces van *individualisering*." Dingemans (1991:92) verduidelik die toestand so: "De goden van de economie en de welvaart ... en de goden van het genot en het prestige lijken grotere invloed te hebben dan de God van de Bijbel."

Die Christelike kerk leef nou in 'n tyd van die *verborge God* - presies wat die ervaring in die ballingskap was. Dit word vir die post-moderne mens al moeiliker om God se betrokkenheid te midde van die gebrek aan 'n transendente bewussyn raak te sien. Die ballingskapmotief as paradigma spreek van onseker- en ondeursigtigheid van God se geregtigheid en betrokkenheid - die toekoms lyk minder optimisties-utopies. Nog 'n aspek van die ballingskapmotief wat relevant kan wees vir die kerk in die post-moderne konteks, is dié van *oordeel*. Die *oordeel* in die ballingskap was die logiese gevolg van 'n vroeëre leefwyse wat gekenmerk was deur uitbuiting en selfbevrediging. "Ballingschap, vervreemding, ondergang en oordeel zijn geen 'toevalligheden' van het lot, maar het gevolg van menselijk handelen" (Dingemans 1991:93). Is dit nie ook waar van die Westerse samelewing nie? Die post-moderne bewussyn met 'n gebrek aan 'n oorkoepelende verhaal en die ervaring van magteloosheid as gevolg van die verdwynende "ek", is die gevolg van 'n besondere leefwyse in die verlede.



Die grootste winspunt van die ballingskapmotief as paradigma vir die post-moderne bewussyn in die kerk is geleë in die ruimte wat dit skep vir 'n *antropologie*. Die reformatoriese model van "ellende" en "doemwaardigheid" werk verlamrend in op enige optimistiese antropologie. "In het Exiel-model is de menselijke houding veel ambivalenter: wij, mensen, zijn geneigd tot alle kwaad - dat is waar! - maar tegelijk verlangen we ook met onze hele ziel naar het goede! We doen verkeerde dingen, maar tegelijk doen we - Goddank - ook heel veel goede en hoopvolle dingen" (Dingemans 1991:98). Die ballingskapmotief dra die oproep van *bekering* implisiet saam, maar dan nie soseer in 'n *morele* kategorie van selfverandering nie, maar in 'n *religieuse* kategorie waarin daar op God gefokus moet word vir uitkoms uit die ballingskaptoestand met gepaardgaande verandering. Hierdie *religieuse* kategorie van bekering word gedra deur die herinterpretasie van die ou *verhale* van God met sy volk. Identifikasie met die *verhaal* van God as oorkoepelende verhaal vir die kerk kan rigtinggewende normatiewe waardes in die hand werk (Dingemans 1991:98).

Scheffler (1998:349-372) het 'n ondersoek na die literatuur van die ballingskap gedoen en kom derhalwe tot die gevolgtrekking dat: "Uit die ballingskap en die literatuur wat daaruit ontstaan het kan ons dus duidelik sien hoe verskillende Bybelse tekste verskillende boodskappe bevat wat deur verskillende situasies bepaal word. Die Tekste wat in die Bybel vervat is, is nie dogmas wat bo die tyd swewe nie maar het juis betekenis vir mense gehad omdat dit gekommunikeer het in konkreet menslike situasies." Hierdie literatuur van die ballingskap kan op 'n besondere wyse die kerk in kontemporêre omstandighede aanspreek. Die ondersoek verwys na enkele van Sheffler (1998) se ondersoekresultate ten einde die punt te illustreer: Die boek Klaagliedere byvoorbeeld, beskryf die intense lyding wat die volk beleef het. Die Judeërs was gestroop van hulle politieke onafhanklikheid, hulle godsdienst was ontwig en daar was hongersnood, geweld en siekte. Hulle het lyding in al sy dimensies ervaar - polities, fisies, ekonomies, sosiaal, psigologies en

religieus. Klaagliedere poog om sin te soek in hierdie leed - die skrywer noem die sonde van Israel as rede vir die gebeure, maar vir hom is die straf nie in verhouding tot die sonde toegedien nie. Sheffler (1998:356) verduidelik dat die poëtiese literatuur van die ballingskap (eksiliese Psalms) primêr 'n uitdrukking van eksistensiële gevoelens was. Hierdie Psalms (Ps 9, 10, 51, 60, 74, 77, 102, 137) se boodskap is nie eenduidig nie, maar verskil van Psalm tot Psalm. Dit gee egter 'n goeie beeld van die wisselende en uiteenlopende emosies (pyn, moedeloosheid, vertwyfeling, troos, vertroue en hoop) wat die volk in ballingskap ervaar het. Die boodskap van Deuterocesaja is die treffendste: "Die profeet verkondig dus troos aan Israel, en wil juis daarom in die proses die lydendes se aandag fokus weg van hulle eie lyding na die wyse waarop hulle instrumente in die opheffing van ander se lyding kan word. Dan kry hulle lyding sin en kan hulle die gebeure van die ballingskap verwerk" (Sheffler 1998:367).

In aansluiting by Vos en Pieterse (1997:29-48) wil 'n teosentriese model daarop aanspraak maak dat die teks van die Ou Testament (sonder Christologiese dwang) wel daartoe in staat is om die ekklesiologie as prakties-teologiese handelingsteorie te dien op die basis van teosentriese teorievorming. Tydens die kommunikatiewe handeling wat in die liturgiese konteks voltrek word, word die gelowige uitgenooi om met sy/haar ervaringe van die lewe (ongeloof, ang, pyn, beproewinge) hom/haar in God se naam onvoorwaardelik te laat opneem in die kommunikatiewe handeling van die erediens. Deur *taal* en *simbool* ontmoet hy/sy die lewende God en medegelowiges.

Pieterse (1998:347) verduidelik die funksie van rituele en simbole in die gereformeerde erediens so: "Dit is verder so gestruktureer en georden dat dit die heil van die evangelie in Christus bemiddel, dit kommunikeer. Deur op sinvolle wyse binne ons tradisie op 'n vernuwende wyse ons liturgie ten opsigte [sic] rituele en simbole in te rig kan die liturgiese vieringe 'n bydrae

lewer tot die bepaling van ons identiteit en so die hoop bewaar.” Tydens só ‘n ontmoeting in die erediens word geloof, hoop en liefde gekommunikeer - waarvan die liefde die grootste is. Al drie hierdie elemente kan wel deeglik uit die Ou-Testamentiese teks gevoed word.

Die Ou-Testamentiese kultus was die plek waar die volk van God hulle verbond met Hom gevier/vernuwe het. Die kerk van die Nuwe Testament is niks anders as die ‘volk’ van God nie. 1 Pet 2:9-10: “Julle, daarenteen, is ‘n uitverkore volk, ‘n koninklike priesterdom, ‘n nasie wat vir God afgesonder is, die eiendomsvolk van God, die volk wat die verlossingsdade moet verkondig van Hom wat julle uit die duisternis geroep het na sy wonderbare lig. Julle was vroeër geen volk nie, maar nou is julle die volk van God. Julle het tóé geen barmhartigheid ontvang nie, maar nou het God aan julle barmhartigheid bewys.” In aansluiting by Vos (1996a:96-104) se “Homiletiese perspektiewe in die lig van die verbond, die wet en die koninkryk van God”, wil die ondersoek dieselfde aanspraak vir die liturgiese praktyk in geheel maak. Die *verbond* bly steeds die ruimte waar God die mens ontmoet en kan daarom in die liturgie ryklik gevier word. Die *wet* moet as ‘n bron van vreugde in die liturgie ontgin en aangewend word. “In die erediens breek God se *koninkryk* ook aan. God se heerskappy, sy regering breek aan in Hom van Wie gesê kon word dat Hy ‘God met ons’ is” (Vos 1996a:100). Liturgiese perspektiewe vir die erediens in die lig van die verbond, die wet en die koninkryk kan op die basis van ‘n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament met groot vrug aangewend word.

Die Ou-Testamentiese kultus is ryk aan feesvieringe. Die gelowiges het daaglikse sowel as weeklikse (en jaarlikse) feeste in die tempel gevier. Hierdie viering van die gelowige se verhouding met God is ‘n besondere kenmerk van die Ou-Testamentiese kultus - dit het ‘n sentrale plek in die lewe van die gelowige ingeneem. In die Ou-Testamentiese kultus is daar in besonder op God se teenwoordigheid gereken. “Die wese van die liturgie

bestaan daarin dat dit om God se teenwoordigheid, toegang tot, ontmoeting, gemeenskap met Hom, viering en verwagting gaan. Dit is 'n ontmoeting tussen God en sy gemeente, en 'n aanbidding van God deur sy gemeente. Die ontmoeting en aanbidding is gegrond in die geloof dat God in die erediens teenwoordig is" (Vos en Pieterse 1997:42, 85). Hierdie ontmoeting met God word wel deur die Heilige Gees bemiddel en tot stand gebring, maar die ontmoeting is steeds tussen God en sy gemeente. In die Ou-Testamentiese kultus was daar sprake van die *kabod* van Jahwe - hierdie tipe teenwoordigheid was heilsaam, seënend en reddend van aard vir die volk (Vos en Pieterse 1997:86).

Westermann (1991:104-116) het 'n besondere teologie rondom die twee terme, *seën* en *redding* in die Ou Testament ontwikkel. "Anders dan het redder van God is zijn zegen een handelen, dat niet ondervonden wordt in gebeurtenissen of een reeks van voorvallen." In die liturgie as kommunikatiewe handeling word hierdie selfde heilsame, seënende en reddende teenwoordigheid deur die verkondiging van die Woord bemiddel. God se Woord proklameer sy seënende en reddende teenwoordigheid vir die verlede, hede en die toekoms. God se Gees lei die gelowige onder Skriflesing, verkondiging, lied en gebed tot berou en aanvaarding van vergifnistoeseëgging. Die Psalms is by uitstek geskik vir hierdie gebruik in die liturgie (Psalm 50, 21, 103, 130 as voorbeelde) (Vos 1998:687-704).

"In die Ou Testament was die hartklop van die verkeer aanbidding, offers en gebede. Sonder aanbidding, offers en gebede kom die liturgie tot stilstand. Aanbidding van God word in die liturgie gedra deur lof, eer en dank aan Hom. In die liturgie wys alle simboliek en handeling heen na die offer van God se Seun. Die offer is die grond van God se heilshandeling en van ons handeling in die erediens" (Vos en Pieterse 1997:31,86). Vanuit hierdie ontmoeting met God in die erediens gaan die gelowige terug na die wêreld wat hy moet gaan (be)dien met God se heilsame genade. Dit kring uit tot in die

ander twee prakties-teologiese handelingsvelde, naamlik *mens en religie* en *godsdienst en samelewing*.

Die gebed in die eredienst is 'n ander aspek wat nie sonder die teosentriese insette vanuit die Ou-Testamentiese teks beoefen behoort te word nie. Daar bestaan soveel elemente in die "Ou-Testamentiese gebed" wat met groot vrug by die liturgie ingevoeg kan word. Die stiltes waarin God hoorbaar naby is; die hardop roep en instemming van die bidder; die aanroeping van God; lofprijsing deur gebed; danksegging deur gebed en skuldbelydenis as 'n paar voorbeelde.

Die liturgiese taal in die eredienst kan ook nie sonder die Ou-Testamentiese teks nie. "Without the language of the Old Testament, the church would lapse into silence and find no way of fulfilling its calling to proclaim the testimony to Christ" (Gunneweg 1978:236). Die taal (en verhaal) van God in die Ou Testament is maklike taal en verhaal en behoort daarom met groot vrug vanuit 'n teosentriese benadering vir die liturgiese inkleding aangewend te word. Neem as voorbeeld Psalm 22:4: "U is tog die Heilige wat woon waar die lofsange van Israel weerklink!" Die liturgie kan nie sonder die teosentriese insette vanuit die Ou-Testamentiese teks die lied in die eredienst tot sy reg laat kom nie. Die Psalms as liedereskatekismus (sonder dat dit Christologies gesing word) lof, dank, geloofsbelydenis sowel as skuldbelydenis.

Dit is duidelik dat slegs één eredienst moontlik is vir twee Testamente. Die Ou Testament vra in wese nie om ander ontmoetings- en aanbiddingsgebeure as die Nuwe Testament nie. Teosentriese teorievorming is geskik om hierdie *gebeure* te begelei aangesien enige Christologiese model die Ou Testament se bydrae sal devalueer of selfs ignoreer. Snyman (1986:27-28) verduidelik waarom dit hermeneuties gesproke moontlik is om die Ou Testament in die Nuwe-Testamentiese eredienst tot sy reg te laat kom:



Die Ou Testament word verkondig binne die konteks van die christelike, Nuwe-Testamentiese erediens. 'n Preek word dus nie in 'n vakuum gelewer nie. Met die votum en seëngroet is die erediens tog gekonstitueer as vergadering van die Kerk van Jesus Christus. Voordat die Woord gelees en verkondig word, het die gemeente gehoor dat hulle sonde vergewe word kragtens die soenverdienste van Jesus Christus en is daar gebid in die Naam van Jesus Christus. Die gemeente word in die prediking aangespreek as Gemeente van Jesus Christus. Wanneer die Ou Testament nou gelees en verkondig word as Woord van God, word dit dus gedoen binne die verstaanshorison van mense wat verbind is aan Jesus Christus. Om hierdie rede is die argument dat 'n preek uit die Ou Testament wat "nie by Christus uitkom nie" net sowel in 'n sinagoge gepreek kan word, nie 'n geldige argument nie. As hierdie argument geldig sou wees dan is die noodwendige konsekwensies daarvan dat ons nie meer Psalms mag sing in die erediens nie, want die Psalms kom ook nie "by Christus uit" nie, dan moet die votum en seën verander word, want dit is tog tekste uit die Ou Testament (Ps 121, Num 6) wat ook nie by Christus uitkom nie, dan mag Psalm 103 nie meer na die viering van die Nagmaal as lofverheffing gelees word nie, dan mag Eksodus 20 of Deuteronomium 6 [sic] (Deut 5, my korreksie - WGT) nie gelees word as afkondiging van God se wil vir sy verbondsvolk nie. Die konteks waarbinne Psalms gesing word, die votum en seën uitgespreek word, na die Wet van God geluister word is dié van die vergadering van die Kerk van Jesus Christus wat saam gekom het om die opstanding van Jesus Christus liturgies te vier.

Westermann (1991:189) gebruik die term "*erediens*" om godsdienst-beoefening in die Ou Testament te verduidelik: "De eredienst immers is een uiting op institutionele wijze van het over-en-weer van de Godsrelatie. Er gebeurt iets van Godswege aan de mensen en omgekeerd. Woorden en daden komen in dit tweezijdige gebeuren van beide kanten en geschieden op een bijzondere plaats en tijd. Het is als zodanig heilig gebeuren, afgezonderd van het alledaagse. Als zodanig ook heeft het een middelaar van het heilige nodig, de priester." Vanuit Westermann se perspektief op die Ou-Testamentiese *erediens* is dit moontlik om die Ou Testament as teks op 'n teosentriese basis in die Nuwe-Testamentiese erediens tot sy reg te laat kom.

### 4.3.3 Teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese diakonologie

“Het derde handelingsveld, dat we binnen de praktische theologie kunnen onderscheiden, is dat van christelijke presentie in de samenleving. Men spreekt hier wel van een vorm van *publiek christendom* (my kursivering - WGT), dat ondanks het moderniseringsproces, nog altijd in de samenleving aanwezig is. Het gaat hier om het minst ontwikkelde van de drie handelingsvelden” (Heitink 1993:277).

Heitink verduidelik verder dat die prakties-teologiese diakonologie nog maar slegs uit fragmente bestaan aangesien daar nog geen sistemiese beskrywing van hierdie handelingsveld sprake is nie. Net soos die ander twee handelingsvelde van die Praktiese Teologie, sal die diakonologie ook kan baat vind uit ‘n **teosentriese teorievorming**. Die Ou Testament is vanuit ‘n teosentriese prakties-teologiese teorievorming by uitstek daarvoor geskik om hierdie onontwikkelde handelingsvelde met verskeie perspektiewe en bydraes te verryk. Heitink (1993:278) verduidelik dat die begrip *diakonologie* vir misverstand vatbaar is: Jesus se oproep aan sy dissipels om hulle as ‘diakonoï’ in die wêreld te gedra (Matt 20:26-28), is die goue reël van die koninkryk van God. Daar geld ‘n nuwe rangorde vir hulle in die wêreld: *Dien teenoor heers en laaste teenoor eerste*. Jesus het hierdie voorbeeld aan die kerk gegee - Johannes 13:15: “Ek het vir julle ‘n voorbeeld gestel ...” Die kerk moet op die wêreld gerig wees (‘kerk voor anderen’) - dít is haar missionêre-diakonologiese gestalte. Die kerk moet God se genade na die wêreld toe uitdra - teenwoordig wees in die naam van Christus. Dit is om dáár te wees vir die wêreld in nood; met liefde hulle voordeel te soek. Burger (1999:245) beskryf die diakonologiese gestalte van die kerk as die gehoorsaam wees aan die oproep van die evangelie dat ons God sal eer “deurdat ons ander mense en sy skepping dien met selfverloënde dade van liefdesdiens.” Burger stel dit duidelik dat die gemeente nie vir homself bestaan nie, maar gerig moet wees op die wêreld en op die lewe buite die kerk.

Om só kerk te kan wees, verg egter 'n bepaalde model van kerkwees. Die Ou Testament is bekend vir sy model van teokrasie: 'n Samelewing waarin die kultiese, etiese en juridiese dimensies onder beheer van God staan. Ook in die gereformeerde tradisie loop hierdie gedagte aan 'n teokrasie baie sterk deur (Artikel 36, Nederlandse Geloofsbelydenis): "Daar wordt de overheid opgeroepen de orde te handhaven en de ware godsdienst te verdedigen en wordt aan de kerk de zorg voor het sociale leven toevertrouwd" (Heitink 1993:279). In Suid-Afrika was daar 'n moderne vorm van teokrasie: Die staat en kerk was in die hande van dieselfde "maghebbers" - wat die kerk verwag het, het die staat gedoen én andersom. Hierdie model is egter uitgedien en almal in die regering is nie meer "vanselfsprekend" Christene nie. Die herkerstening van die volkslewe sal nou langs 'n ander weg bereik moet word (die weg van 'diakonoi'). Die kerk sal nou in 'n dienskneggestalte haar hand na die wêreld moet uitsteek - met 'n handdoek om haar lyf en nie met 'n septer in die hand nie. Die kerk sal moet inhoud gee aan die morele verantwoordelikheid van die samelewing. Die kerk mag die samelewing nie aan hulleself oorlaat nie.

Ander fokuspunte wat deur 'n teosentriese prakties-teologiese diakonologie aangespreek kan word, is die groter wordende arbeidsvraagstuk in die land (werkloosheid deur regstellende aksies), die kwessie van *menseregte* (waarby die reg op vrywillige aborsie en genadedood ingesluit is), die behoeftes van 'n *multi-kulturele samelewing* (waarby godsdiensvryheid ingesluit is) en *sorg* aan 'n spesifieke *ouer wordende bevolking* (blankes). "Het christendom is zeer bij deze discussies betrokken. Allereerst vanuit het besef dat ieder mens een uniek schepsel van God is, wiens leven bescherming verdient. Vervolgens vanuit de overtuiging dat zelfs de dood door Gods genade niet onoverkomelijk is. Tenslotte vanuit het geloof dat God het lijden van mensen niet wil. Dat vraagt een praxis van verzet tegen het lijden, maar ook de bereidheid mensen in - en in het uiterste geval uit - hun lijden te helpen wanneer dit ondraaglijk is geworden" (Heitink 1993:286).



'n Teosentriese verstelde praktykteorie vir die diakonaat sluit ook onder andere gekwalifiseer by Bos (1992:266-272) aan: God is op velerlei wyses betrokke by die mens, die skepping en die geskiedenis en dit alles is daarop gerig om die mens te beweeg om met God op weg te gaan na die beloofde land, “het Koninkrijk, het nuwe Jeruzalem, of welke namen in het loop der tijd ook zijn gegeven aan de hunkering naar ‘God alles en in allen’ (1 Korintiërs 15:28).” Op die mens se *reis* na hierdie *Ryk van God* word hy/sy vergesel van beloftes wat af en toe tasbaar word. Voorts word hierdie *reis* van die mens gedryf en instand gehou deur die hunkering na die realiteit van “God alles vir alles.” Hierdie hunkering wat niks anders is as *hoop* nie, “zal altijd wel ergens zijn tent opslaan en woning kiezen onder mensen (Joh 1:14).” Hierdie hunkering na die realiteit van God word in die Skrif vergesel met insidente van teenstand, ongeloof, teenargumente, onwil, gebrek aan geloof en vele andere.

In die Ou Testament kom hulpbetoon aan die noodlydende spesifiek en konkreet na vore (Sag 7:9-11; Mal 3:5). Psalm 146:6-9 stel dit duidelik dat diakonale betrokkenheid by God self begin - 'n teosentriese oorsprong:

*Die Here het die hemel en die aarde gemaak,  
die see en alles daarin.  
Hy bly vir altyd getrou,  
Hy laat reg geskied aan verdruktes  
en gee brood aan die hongeres.  
Die Here bevry die gevangenes,  
die Here laat blindes sien,  
Hy ondersteun dié wat bedruk is.  
Die Here het die regverdiges lief.  
Hy beskerm vreemdelinge  
en help weeskinders en weduwees,  
maar Hy versper die pad vir die goddeloses.*

'n Teosentriese oorsprong vir die diakonologie "impliseer dat wie die Godgegewe bestemming in die diens wil bereik, vanaf die troon en heerlikheid van die drie-enige God moet vertrek" (De Klerk 1990:11). Hierdie barmhartigheid van God kry in besonder op twee wyses gestalte in die Ou Testament:

a) Israel het haar uitverkiesing aan hierdie goddelike ontferming te danke, maar Israel moes telkemale hoor dat God ook van sy volk dieselfde ontferming teenoor andere verwag. "Die doel van die verkiesing was diens en waar hierdie diens weerhou is, verloor die verkiesing sy betekenis" (Bosch 1979:54). Prinsloo gee in Barnard (1982:4-7), onder die opskrif: "Barmhartigheid in die Ou Testament: enkele riglyne," 'n teologiese diskoers met betrekking tot hierdie aangeleentheid:

Die voorskrifte in verband met die *personae miserae* kom meer bepaald in die sogenaamde Verbondsboek (Ex. 20 en Ex. 22-23:33) [sic], die sogenaamde Heiligheidskode (Lev. 17-26) en die sogenaamde Deuteronomiese wetsversameling (Deut. 12-26) voor. Die eerste saak wat dadelik opval, is die vorm waarin hierdie opdragte tot barmhartigheid gegiet is. Feitlik sonder uitsondering staan hulle in die *apodiktiese* of onvoorwaardelike vorm. Die diens van barmhartigheid is dus nie 'n opsionele saking nie, maar dit kom met gesag van Jahweh af wat dit as opdrag gee aan diegene wat bely dat hulle sy volk is. Hierdie opdragte lyk op die oog af na gewone humanitêre maatreëls. By die buurvolke van Israel was dit dan ook deel van die staatsadministrasie en deel van die pligte van die koning. Maar in die Ou Testament moet hierdie opdragte tot barmhartigheid gesien word binne die raamwerk van die verhouding tussen die Here en sy volk. Hierdie opdragte is dus nie maar net 'n toevallige of willekeurige saak nie, maar dit is deel van die godsdienstige konteks van Israel. Deur hierdie barmhartigheid uit die godsdienstige konteks uit te lig, sou beteken dat dit gewone humanistiese maatreëls en morele wette word.

'n Tweede belangrike saak is dat hierdie opdragte om barmhartigheid te doen, gemotiveer word deur en ingebed word in die *heilsgeskiedenis*: In Ex. 22:21 [sic] word gesê dat die volk reg moet optree teenoor die *ger*, omdat hulle wat Israel is, ook eens *gerim* (vreemdelinge) in Egipte was. In Ex. 23:9 [sic] word die saak op dieselfde manier gestel. In Lev. 19 word die liefde tot die naaste en barmhartigheid dus gegrond op die allesoorheersende feit dat Israel se God, Jahweh, die ware God is wat Israel uit Egipte gelei het en wat in 'n verbondsverhouding met sy volk staan. Die Here baseer dus die oproep tot sy volk om barmhartigheid te doen, op die heilsgeskiedenis. Omdat Hy sy volk uit Egipteland uit verlos het, omdat Hy 'n verbond met hulle gesluit het, daarom verwag Hy nou goeie werke van hulle. Hierdie daad van barmhartigheid is nie goeie werke in die sin dat die volk hulle verlossing daardeur moes bewerk of daardeur in die regte verhouding tot die Here kon kom nie. Nee, hierdie eis tot daad van barmhartigheid vloei voort uit die verlossing en is deel van die lewe van dankbaarheid. By barmhartigheid het ons dus nie te doen met 'n legalistiese of wettiese etiek nie, maar met 'n dankbaarheidsetiek.

'n *Derde* belangrike saak is dat soos in Ps. 146, die barmhartigheidsopdragte in die Pentateug ook met *konkrete* sake te make het. Die volk van die Here moet 'n konkrete bydrae lewer tot die minderbevoorregtes. Hulle moet byvoorbeeld 'n tiende van hulle oes afstaan (Deut. 14:28-29) aan die minderbevoorregtes; hulle moes hulle lande en wingerde nie heeltemal afoes nie, maar hulle moes iets vir die armes daarop laat oorbly (Lev. 19:9-10; 23:22); op die sabbatsjaar moes hulle hulle lande laat braaklê sodat die arm mense kon eet (Ex. 23:11) [sic]. Dit het beteken dat Israel sy hand wyd moes oopmaak (Deut. 15:7-8), dat hy moes gee en van sy kant af 'n opoffering moes maak. Diens van barmhartigheid beteken hier 'n konkrete opoffering en prysgawe ten einde die een wat in nood verkeer, te help.

'n *Vierde* saak wat hieruit voortvloei en wat nou hiermee saamhang, is dat al hierdie opdragte om te sorg vir die minderbevoorregtes beheers word deur 'n gemeenskaplike opvatting oor *die eiendom en land van die volk, naamlik dat alles aan die Here behoort*. Die Here is die Eienaar van die land. Dit is ook Hy wat 'n goeie oes verseker. Die volk is eintlik maar bywoners. Wat hulle het, het hulle uit genade uit die hand van die Here ontvang. Deur gehoor te gee aan die Here se opdragte in verband met die armes, bely die volk eintlik dat alles aan die Here behoort en dat Hy self sy eiendom kan gee aan diegene wat dit nodig het. Die volk van die Here beoefen dus nie barmhartigheid vanuit 'n meerderwaardige houding of vanuit 'n sterk bedingingsposisie nie. Hulle gee nie maar net aalmoesies om hulle heerskappy te beklemtoon of om die onderdanige posisie van die armes in te vryf nie, maar hulle behoort dit met onselfsugtige liefde te doen. Hulle sien nie neer op die minderbevoorregtes nie, maar identifiseer hulle met hulle noodsituasie. Hulle gebruik barmhartigheid nie as 'n afdreigmiddel nie, maar hulle gee met gewilligheid ooreenkomstig die behoefte van die armes (Vergelyk Deut. 15:8).

'n *Vyfde* saak wat uit hierdie pentateugtekste na vore tree, is dat die opdragte tot barmhartigheid so belangrik vir die Here is en so 'n integrale deel van die volk se bestaan behoort uit te maak, dat verontagsaming van die opdragte die Here se toorn opwek en gevolglike straf vir sy volk meebring (Vergelyk Ex. 22:24) [sic]. Nakoming van hierdie opdragte bring weer die *seën* van die Here teweeg (Deut. 14:28; 15:10). Ook vir die profete is sosiale ongeregtheid en die verontagsaming van die diens van barmhartigheid so 'n ernstige saak dat hulle die volk telkens daarvoor aanspreek en die toorn van die Here oor hulle uitspreek (Vergelyk Jes. 1:23; 5:8; 10:1-4; Jer. 5:27vv; Eseg. 22:7; Amos 5:10vv; Miga 6:12; Mal 3:5).

Dit gaan by die profete nie maar net om 'n nuwe sosiale hervorming of om 'n humanistiese meegevoel nie, maar dit gaan basies oor die verhouding met die Here wat skeef geloop het. Hierdie skewe verhouding dra wrange vrugte, onder andere in die diens van barmhartigheid wat verontagsaam word. Daar bestaan geen twyfel daarvoor dat die Ou Testament 'n geweldige hoë premie plaas op die diens van barmhartigheid nie. Dit is 'n integrale deel van die godsdiens van die volk van die Here. Die verlore, uitverkore volk se dankbaarheid moet onder andere daarin tot uiting kom dat hulle bemoeienis maak met diegene wat in nood verkeer of wat minderbevoorreg is.

Uit hierdie bydrae is dit duidelik dat die kerk 'n besondere verantwoordelikheid met betrekking tot barmhartigheid teenoor die arme dra. Van der Ven (1993:428) beskryf hierdie verantwoordelikheid as een van die bedieningsterreine van die kernfunksies van die kerk. Van der Ven (1993:433) werk hierdie verantwoordelikheid van die kerk aan die hand van

twee begippe uit: “Kerk voor de armen” en “kerk van de armen.” Onder “kerk voor de armen” verstaan hy die “ethische opdragting van die kerk.” Dit behels die diakonale taak van die kerk “zij vanuit het evangelie te vervullen heeft.” “De kerk van de armen” verwys na die religieuse identiteit van die kerk - ‘n ekklesiologiese perspektief op die kerk self. Omdat die kerk gebore word uit “armen”, het die kerk ‘n besondere etiese verantwoordelikheid teenoor enige arme (materieel, geestelik, maatskaplik) in die samelewing. Wanneer die kerk hierdie etiese opgawe verwaarloos, ontstaan daar opnuut wat Van der Ven (1993:434) noem, “de kerk met de armen.” Van der Ven is reg as hy beweer dat hierdie “kerk met de armen” deur die groot blanke kerke veroorsaak is en nou om herstel roep. Teorievorming met betrekking tot hierdie herstel kan vanuit die Ou-Testamentiese teks ondersteun word. Vergelyk byvoorbeeld tekste soos Amos 2:6-8; 5:10-13.

Westermann (1991:139-142) verwoord op ‘n besondere wyse God se barmhartigheid (as die indikatief wat die etiese opgawe voorafgaan): “Gods erbarming met een enkeling komt in allen delen van het Oude Testament voor, in de historische boeken, in de boeken der profeten, in de psalmen en in de wijsheid.” Dingemans (1996:227) sien hierdie diakonale verantwoordelikheid van die kerk so: “In het *diakonaat* geldt de prioriteit van de vragen van mensen wel heel sterk. Kerken verkopen geen liefdadigheid, maar zijn geroepen in solidariteit met mensen in nood oplossingen te zoeken, die bevrijdend werken.” Dingemans (1998:137) stel ‘n “open gemeenschapskerk” as ekklesiologiese model voor en wys dan daarop dat só ‘n model van kerkwees ‘n sterk diakonale karakter dra: “Terwijl kerken nog steeds kissebissen over hun oude geloofsbelijdenissen, staan de berooide en ontheemde mensen aan de poorten van onze kerken. De daklozen en de vluchtelingen, de eenzamen en de asielzoekers vragen om een respons van de christelijke gemeente.” Die ondersoek het reeds elders daarop gewys dat ook Hendriks (1995:28) *diakonie* (as diens aan die samelewing) as een van die kernelemente van gemeentewees identifiseer.

b) Die barmhartigheid van God kom in die gestalte van die lydende kneg (vgl. Jes 49:3; 52:13-53:12) na sy volk in ballingskap. Die handelingsveld *godsdienst en samelewing* vra, om Nicol (1994:20-25) se woorde te gebruik, dat ons die verdeeldheid wat ons in ons samelewing geskep het, weer heel sal maak. Nicol verduidelik dat daar byvoorbeeld in die verlede neergesien is op die mense van Afrika. Die prakties-teologiese diakonologie sal hiervan kennis moet neem en meewerk aan die herstel van dié mense se potensiaal in die samelewing. “Ons leef in ‘n see van ellendige armoede, en die begeerte om deel van die oplossing te wees, moet swaar word op ons harte” (Nicol 1994:25).

Wanneer die *amp van die gelowige* in die teosentriese teorievorming vir prakties-teologiese diakonologie ter sprake kom, is dit ook belangrik om te verwys na die verhouding tussen gelowige en die skepping. Die modernisme het daartoe gelei dat die verhouding tussen mens en aarde verbreek geraak het omdat die mens hom bo-oor die aarde begin aanstel het. Die geweldpleging teen die natuur sal as sonde herken moet word en dit sal bely moet word soos enige ander vorm van sonde. “Die skeppingsverhaal leer ons dat God elke deel van die skepping so gemaak het dat Hy met voldoening kon sien dat dit goed is (Gen 1). In lyn hiermee leer Ps 104 dat die natuur baie meer is as net dit wat vir die mens geskep is en tot sy beskikking staan. Dit het ‘n ereplek, want dit is voorwerp van God se besondere sorg en liefde. Die mens is nie baas van die skepping nie, maar deel daarvan. Die skepping het sy eie ritme, en die mens moet harmonieus daarby inval” (Nicol 1994:21).

#### 4.4 SAMEVATTING, AFDELING B: STRATEGIES

Die *strategiese teorie* as verstelde praktykteorie wat die ondersoek aan die hand van 'n **teosentriese** model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament uitgewerk het, staan nie los van die hermeneutiese of die empiriese perspektief van die ondersoek nie - die *strategiese teorie* was in voortdurende samehang daarmee ontwikkel. Met 'n teosentriese model as 'n hermeneuties-teologiese *basisteorie* is daar 'n *strategiese teorie* (verstelde praktykteorie) met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die verskillende *handelingsvelde* van die Praktiese Teologie ontwikkel. Die ondersoek het gebruik gemaak van 'n 'rasioneel-empiriese strategie' wat daarop gerig is om die gereformeerde tradisie te laat insien dat 'n teosentriese prakties-teologiese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament die gewenste model vir die bediening van die prakties-teologiese handelingsvelde is, omrede dit daartoe in staat is om die boodskap van die Ou-Testamentiese teks in die Christelike geloofsgemeenskap te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees.

Voorts is daar komplementêrend gebruik gemaak van "normatiewe-reëdukatiewe strategieën" (Heitink 1993:204) ten einde die gereformeerde gelowige bewus te maak van sy/haar voorveronderstellinge (bv. verlangens en weerstande) wat *veranderinge* teenstaan, sowel as die uitwerking van voorveronderstellinge (voorveronderstellinge wat eie is aan die tradisie) op die lees van die teks van die Ou Testament.

Die *verstelde praktykteorie* het gebruik gemaak van die 'differensiasiebeginsel' van Heitink (1993:237-241): Vanuit die perspektief van *praxis 1*, nl. die *bemiddeling van die Christelike geloof*, is drie verskillende handelingsvelde onderskei: *Mens en religie, kerk en geloof* en *godsdienst en samelewing*. Dit het uit die 'differensiasiebeginsel' duidelik geblyk dat die kommunikatiewe



handelinge in elk van die handelingsvelde om 'n eiesoortige benadering (in die ondersoek se geval, 'n *teosentriese strategiese teorie*) vra waarvoor daar onderskeidelik drie begrippe aangewend is: Prakties-teologiese antropologie, -ekklesiologie en -diakonologie. Die laaste stap wat deur die 'differensiasiebeginsel' geïmpliseer was, was die toeken van verskillende vakgebiede aan die onderskeie strategiese teorieë ten einde die kommunikatiewe handelinge te fasiliteer.

In hierdie stap van die ondersoek was die teologiese boustene afkomstig uit die hermeneuties-teologiese basisteorie met betrekking tot die onderskeie prakties-teologiese handelingsvelde geïdentifiseer en beredeneer. Na aanleiding van die *basisteorie* is daar by wyse van die *strategiese teorie* aanspraak gemaak op die kommunikatiewe doeltreffendheid van 'n teosentriese model vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

## AFDELING C : EMPIRIES

### HOOFSTUK 5

#### 5. EMPIRIESE PRAKTYKMODELLE

##### 5.1 WIE DOEN WAT: WAAR EN WANNEER?

Met die **teosentriese** verstelde praktykteorie vir prakties-teologiese antropologie, -ekklesiology en -diakonologie (met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe situasie van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament), kan daar nou oorgegaan word tot die skep van *empiriese praktykmodelle* (vgl. afd. 1.2, *Doelstelling*). Die teosentriese verstelde praktykteorie vir prakties-teologiese handeling is beleidmatig, planmatig en metodies van aard. Vanuit die eenheid wat daar bestaan tussen die hermeneutiese (*begryp*) en die strategiese perspektief (*verander*) op die kommunikatiewe handeling, word daar nou oorgegaan tot die empiriese toetsing (*verklaar*) van 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n prakties-teologiese model vir die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en moderne samelewing sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees (vgl. afd.1.3, *Hipotese*).

“Het begrip *empirie* is afgeleid van het Griekse woord ‘*empeira*’, wat ervaring of ondervinding beteken. Het empirisme staat voor een kennistheoretische benadering, die aannemelijk tracht te maken dat al onze wetenschappelijke kennis op ervaring berust en geheel uit ervaring, op grond van zintuiglijke waarneming, is af te leiden” (Heitink 1993:212).



### **5.1.1 Doel van die empiriese praktykmodelle**

Dit is duidelik dat 'n empiries-georiënteerde prakties-teologiese model vir die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament die ervaringswêreld van die mens en die situasie van die kerk en samelewing as uitgangspunt kies en dat dié model gekenmerk word aan 'n bepaalde wyse van teorievorming, naamlik 'n basisteorie (hermeneuties), 'n verstelde praktykteorie (strategies) en 'n praktykmodel (empiriese). Die doel van die empiriese praktykmodelle is die verbetering van die kommunikatiewe inhoud vanuit die Ou Testament as teks "in die richting van de gewenste praxis. De gerichtheid op het mediale handelen dient uit te lopen op concrete handelingssuggesties" (Heitink 1993:217).

### **5.1.2 'n Verkennende ondersoek**

Die empiriese arbeid van die ondersoek sal "exploratief" van aard wees: "exploratief ondersoek is gericht op de uitwerking van een theorie of van bepaalde veronderstellingen, die kunnen uitlopen op hypothesen ... exploratief onderzoek legt het hoofaccent op verklaring en interpretasie. Exploratief onderzoek is vooral nodig wanneer een bepaald verschijnsel nog weinig bekend is en er in ieder geval nog geen theorie ontwikkeld is, waardoor dit verschijnsel verklaard kan worden. Vaak verloopt exploratie in eerste instantie meer intuïtief dan methodisch. Het resultaat reikt dan ook niet verder dan voorlopige uitspraken, modellen of zoekplaatjies, die echter goed beargumenteerd kunnen worden" (Heitink 1993:221).

## **5.2 TEOSENTRIESE PRAKTYKMODELLE VIR PRAKTIES-TEOLOGIESE ANTROPOLOGIE**

Heitink (1993:256) ken drie vakgebiede aan die handelingsveld, *mens en religie* toe: "poimeniek, godsdienstpedagogiek en spiritualiteit." Die ondersoek volstaan met Heitink (1993:256) se teorievorming met betrekking tot die gekose vakgebiede in die onderskeie handelingsvelde van Praktiese Teologie aangesien die hele ondersoek op Heitink se metodologie tot die Praktiese Teologie as kommunikatiewe handelingswetenskap geskoei is .

Die eerste twee praktykmodelle wat die ondersoek hier aanbied, is gerig op die wyse waarop die individuele mens langs religieuse weg sin en betekenis aan sy lewe wil gee. Die slaag van die toets sal daarin geleë wees of dié pastorale perspektiewe bruikbaar is vir die individuele mens wat langs religieuse weg na die sin van lyding soek. Andersom gestel: Sal die pastorale perspektiewe vanuit die ervaring van Job en Abraham eers ver-Christelik moet word alvorens dit bruikbaar is vir die prakties-teologiese antropologie?

Dieselfde argumente as in die geval van die pastoraat geld vir die interpretasie van die Ou-Testamentiese tekste wat vir die praktykmodelle van die vakgebiede godsdien- en spiritualiteitsonderrig aangebied word, in welke geval dit Ou-Testamentiese *Wysheid* sal wees. Indien 'n teosentriese benadering as hermeneuties-teologiese model daarin slaag om die prakties-teologiese antropologie vanuit die Ou Testament langs die weg van die strategiese teorie te bedien, sal dit uiteraard ook daartoe in staat wees om die ander handelingsvelde van die Praktiese Teologie vanuit die Ou Testament te bedien.

## **5.2.1 'n Praktykmodel vir pastoraat**

### **5.2.1.1 Model 1: Job se verhaal**

**Teks** Job 1- 42 (Lyding vanuit die perspektief van Ou-Testamentiese Wysheid)

#### **Konteks**

Die gelowige word byna elke dag van sy lewe met die vraagstuk van lyding gekonfronteer: Wat is die verband tussen God, lyding en die gelowige se leefwyse? Die probleem met die ervaring van lyding is daarin geleë dat indien God almagtig is, het Hy tóg iets met die lyding van mense te doen - as Hy die lyding wil, word sy liefde egter bevraagteken. Indien dit beklemtoon word dat God vol liefde en goedheid is, dan bly sy almag (om die lyding te verhoed) in die slag.

Louw (1982:31) verduidelik dat die probleem met hierdie tipe verklaring van die ervaring van lyding sy vertrekpunt neem in die ervaringsgegewens (lyding): "Vanuit die lyding word daar dan op 'n deduktiewe wyse na Gods wil teruggedink met die doel om sy regverdigheid ten oorsaak van die kwaad te 'red.'" Deist (1985:1) reken: "Hoe sê jy vir iemand wat nie lyding ken nie wat lyding is? Lyding het nie 'n definisie nie, maar elkeen wat al gely het, kan lyding herken as hulle dit sien. Lyding is iets wat 'n mens prakties in gegewe situasies *doen*." Ons sit vasgevang in 'n lewe wat weldra sy kwota lyding van elkeen gaan vra - geloof gaan in die arena van twyfel beland en uiteindelik kom God self aan die beurt: Bestaan God regtig? Om lyding nog te vererger, hoor 'n mens heel dikwels dat iemand nie hartseer mag wees nie aangesien die gelowige nie mag treur nie.

Soms maak mense die opmerking dat God lyding gebruik om mense te beproef en te sien of hulle Hom waarlik liefhet. Maar wéét God dit dan nie? - kan Hy nie sien nie? - is Hy dan nie besig met allerhande eksperimente nie? (Deist 1985:34). Deist meen dié 'geloofstoets-idee' moet anders geformuleer word: God gebruik die lyding wat rééds daar is as 'n geleentheid om vertroue, lydsaamheid, geduld en verdraagsaamheid te oefen by die lydende. Dus staan God nie en staar na die lydende nie, maar dóén Hy iets: Hy gebruik die (ver/ge)-leentheid om die lydende 'n kans te gee om nuut te word - te verander! Die feit van die saak is egter - die lydende figuur vra die een of ander tyd: Waarom mag ek nie treur nie en waarom mag ek nie hartseer wees nie? Waarom mag ek nie moedeloos word nie? Een of ander tyd vra die lydende figuur ook: Waarom, God? Waarom gebeur dit met my? Waarom verander God nie my lyding nie?

'n Praktykmodel vir lydingspastoraat sal vanuit die boek Job langs die volgende teosentriese hermeneuties-teologiese lyne verloop: Die boodskap van die boek Job sal in sy geheel daarvoor aangewend word (die verskillende pastorale modelle word nie deur hierdie ondersoek behandel nie). Die gemeenskaplike vrae wat in byna elke lydingsituasie opduik, is: Mag ek teen my lyding protesteer?; mag ek vir God vra, waarom?; wat is die oorsaak van my lyding? Die teosentriese praktykmodel sal poog om hierdie en dergelike vrae van die lydende aan die hand van Job se ervaring van sy lyding te beantwoord. Die verhaal van Job sal die beste tot sy reg kom in die vorm van 'n *homilie* (Vos 1996b:172).

Hoofstukke 1-2 stel nie heeltemal die ervaringswêreld van Job realisties voor nie, maar hoe dit ook sy, die doel met dié tonele is om aan te voer dat Job dalk godsdienstig, ryk en vroom is omdat God hom so uitermate seën (Crenshaw 1981:101; 1992:865) . Die Satan voer aan dat Job godsdienstig is ter wille van sy eie voordeel - Job is net vroom solank Jahwe hom seën en voorspoed laat beleef (Loader 1986:1). Na die ramptonele (van kinders, vee

en slawe wat omkom) wil die Satan eintlik vir Job vra: Hoe tref soveel teenspoed dan 'n wyse, godsdienstige en vroom man? Job se reaksie daarop: Hy wys sy droefheid deur rou en sê:

*Sonder iets het ek  
in die wêreld gekom  
en sonder iets gaan ek daaruit.  
Die Here het gegee  
en die Here het geneem.  
Prys die Naam van die Here.*

Die Satan is egter nie tevrede nie: Hy stel voor - laat ek Job aan sy lyf vat. Swere, brandpyn, koors en 'n walglike asem word Job se deel - hy gaan sit op die ashoop en krap hom met 'n potskerf. Sy vrou gee raad: "Vloek God!" Hoe tref sulke teenspoed dan so 'n vroom en godsdienstige man soos Job? Job slaag weer die toets. Hy wys sy vrou tereg en stel dit duidelik dat gesondheid nie noodwendig die logiese gevolg van 'n vroom lewe is nie. Job slaag dus in hoofstukke 1 en 2 daarin om lyding in die plek van voorspoed as "loon" vir 'n vroom en godsdienstige lewe te verwerk.

Alles is nou goed en wel as lyding deur die lydende op hierdie wyse verwerk word, maar wat gebeur wanneer die lydende se vriende hom aan die raai sit? Dit is dan wanneer die oneindige tergende vrae nie wil ophou nie. Hoe het Job dít hanteer?

Job se drie vriende, Elifas, Bildad en Sofar besoek hom (3:1-14:22). Al drie van hulle is van mening dat daar 'n oorsaak vir hulle vriend Job se toestand gesoek behoort te word. Elifas (4:1-5:27) verseker Job dat niemand ooit nog onskuldig ondergegaan het nie. Elifas laat hom twyfel en hy wat Job is, wonder of hy nie moet saamstem nie (6:1-7:21). Job wil egter tegelyk ook sy onskuld bewys en kom daarom in opstand teen God.

Bildad (8:1-22) meen hy het insig in Job se lyding: Dit is jou kinders se skuld! Job volhard egter in sy onskuld (9:1-10:22) en kom tot die konklusie: God is 'n wrede God, 'n mens kan eintlik nie op Hom vertrou nie. Job verlang na 'n skeidsregter om te kan oordeel dat God nie reg met hom maak nie. Job voel God het hom in die modder gestamp en nou lag Hy vir hom.

Sofar het die minste simpatie met die lydende Job (11:1-20). Hy raak sommer ongeduldig met Job omdat hy homself so verontskuldig - daar is sonde in jou lewe wat hierdie lyding tot gevolg het! Job se opsomming (12:1-14:22) van die situasie nadat sy vriende elkeen iets te sê gehad het, was: Ek kan my verstand net so goed gebruik soos julle. Job is boonop nog sarkasties ook. Hy verwerp die "simpatie" van sy vriende en beroep hom op God - hy wil sy onskuld aan Hom stel - God moet hom 'n paar antwoorde gee!

Job se vriende nader hom weer. Elifas raak nou ongeduldig (5:1-35) met Job se ontkenning dat daar wel 'n oorsaak vir sy toestand bestaan. Volgens hom praat Job net onsin en moet hy liever sy skuld in die aangeleentheid bely en die saak agter die rug kry. Job antwoord vir Elifas (16:1-17:6): Het jy al ooit gehoor 'n mens kan soveel onsin praat soos jy? Job hou vol dat dit God is wat hom aanval - nogtans sien Job in God 'n getroue getuie in sy saak.

Bildad het ook weer 'n stuiwer in die armbuis te gooi (18:1-21): Ek sal jou verder bystaan in jou lyding, maar nie voordat jy tot ander insigte gekom het nie. Maar Job hou vol (19:1-22) dat God verantwoordelik is vir sy ellende. Hy reken daar sal ééndag 'n lossers kom om sy onskuld te bewys. Job hoop eintlik dat God sy fout sal agterkom.

Sofar beleef dat Job hom met sy antwoorde beledig (20:1-29) en maak daarop aanspraak dat hy wat Sofar is, verstandig praat. Job bly egter steeds die een met die beter insig in sy lyding ten spyte van sy opstand teen God (21:1-34): As die een mens in armoede leef en die ander een in voorspoed, lyk dit op die oog af of daar 'n verskil is, maar as hulle sterf, lê hulle saam in die graf en

altwee is oortrek van die wurms. Steeds is die einde van die verklaring van Job se lyding nie in sig nie.

Elifas wend 'n laaste poging aan (22:1-30): Onderwerp jou aan God en beleef weer voorspoed, beveel hy aan. Uit pure frustrasie met sy vriende reken Job (23:1-24:25) dat, as sou hy geweet het waar God woon, hy Hom sou gaan besoek. Volgens hom is daar mense wat ernstige misdrywe pleeg - moordenaars, dieve en egbrekers - waarom stel God nie 'n tyd vas waarop Hy hulle gaan straf nie? - nou vergryp Hy Hom aan arme Job!

Bildad hou egter aan met sy storie (25:1-6): Job moet maar skuld erken en só sy lyding agter die rug kry. Hoor wat vra Job toe vir Bildad (26:1-14): Meen jy nou werklik jy het my gehelp? Dink jy nou jy het my bygestaan - raad gegee?

Job se finale antwoord aan sy vriende was (27:1-31:40): Ek staan daarby dat ek gelyk het en weier om daarvan af te sien. Vir hom bly diens aan God die ware wysheid. Wysheid word nie beliggaam in die korrekte optrede op die regte tyd nie, maar ware wysheid is geloof in God en die aflê van die kwade. Job sluit af met: Ek is onskuldig!

Uiteindelik verskyn Elihu met sy jeugdige optimisme (32:1-37:2): Jy maai net wat jy gesaai het, deel hy hulle mee. Lyding is die tug in jou lewe - God spreek só die mens aan. Van hieraf neem die Here die gesprek oor (38:1-41:6). Nou gaan Ek bietjie die vrae vra en jy die antwoorde gee, sê die Here vir Job: Waar was jy toe Ek die skepping tot stand gebring het; wat weet jy van die doderyk af; wat weet jy van die diereryk af? Wanneer Job dan uiteindelik iets sê, dan bely hy sy onvermoë om met God te redeneer (Loader 1987:2). Daar is nie 'n kousale oorsaak, ook nie van God se kant, vir lyding nie. God tree nie impulsief en onverantwoordelik op nie - Job is nie weerloos aan God se pyle oorgelaat nie. God sorg vir sy skepping en is intens daarby betrokke - daarom kan die mens soveel te meer op God reken (Crenshaw 1981:125).

Die Here se goedheid is nie afhanklik van verdienste nie. Die Here vra dat Hy gedien sal word sonder om eers te vra of dit van enige nut is al dan nie.

Watter insigte kan aan Job se ervaring van lyding ontleen word? (Loader 1987:6-7; 1992:360; Crenshaw 1981:124-125; 1992:867).

- i God is God en Hy is met liefde en sorg by sy totale skepping betrokke. Hy sorg vir groot én klein, vir goddelose én regverdige. Die lydende kan nooit vir God in die beskuldigdebank plaas nie - sy vrymag laat dit nie toe nie.
- ii Lyding bly 'n misterie - daar bestaan geen kitsoplossings vir die interpretasie van lyding nie.
- iii God is Skepper - laat maar gerus die verloop van die lewe aan Hom oor.
- iv God het sy eie manier van werk - daarom laat Hy mense ook toe om dinge te kommunikeer soos hulle dit beleef.
- v Moenie lyding probeer verplaas tot 'n oorsaak nie, maar verdiskonteer dit in die lig van bogenoemde aannames.

Samevattend stel Loader (1987:7) dit goed: "Hoewel God 'n diepe respek daarvoor het dat mense in hul lyding soms verbitterd en rebels die vuus vir Hom bal en verantwoording van Hom eis, gee Hy nie daaraan toe nie, maar oorwin die rebel na Hom toe. So kan die mens te midde van sy lyding rus vind in gemeenskap met God. Wanneer die mens God persoonlik ontmoet het (Jb 42:5), het hy nie meer verstandelike antwoorde nodig nie. Dit alles het betrekking op die vrae van mense wat ly, op teologieë en godsdienssisteme, en op mense wat teen God in opstand kom."



Pastorale perspektiewe wat teosentries vanuit die boodskap van Job afgelei word, kan só daar uitsien (Louw 1979:182-183; 1982:30-36; Loader 1987:7; Deist 1985:34-43):

- i Die lydende mens moet bygestaan en gehelp word om sy Godsbeeld te definieer - hy/sy moet in die eerste plek duidelikheid verkry oor wie God is. Alle gedagtes aan 'n God wat lyding stuur/toelaat om sodoende oortredinge te straf, moet aan die hand van perspektiewe uit die Wysheid soos dit ontvou aan die hand van die verhaal van Job, weerlê word. Die lydende moet begelei word om nie agter elke krisis sonde en God se bestraffende wil te soek nie. God staan nie téénóór lyding nie, maar gebruik lyding in diens van sy betrokkenheid by sy skepping.
- ii Die lydende persoon moet begelei word om in te sien dat godsdiens geen voordeel inhou vir die situasie van lyding as sulks nie (dit hou wel voordeel in vir die verwerkingsproses van lyding). Godsdiens kan nie as rede aangevoer word waarom lyding vrygespring moet word nie - God en godsdiens is nie daar vir my gerief nie.
- iii Die mens, en nie God nie, is daarvoor verantwoordelik om sin aan lyding te gee. Dit sal die verkeerde vraag wees om te vra: Watter sin het lyding? Help die lydende persoon om steeds sinvol te leef ten spyte van sy lyding. Help die lydende persoon om God se wil vir sy lydenspad te ontdek, met ander woorde: Hoe wil God dit dat hy/sy hierdie lyding sal hanteer.
- iv Die lydende moet gehelp word om die vóórlopigheid van sy huidige krisis raak te sien - om raak te sien dat die sinvolheid van die lewe nie afhang van hoe lánk daar gelewe word nie, maar hóé daar gelewe word. Laat die lydende toe om sy emosionele ontwrigting as gevolg van die lyding te kommunikeer.

Louw (1979:183) sien in die ervaring van lyding 'n geleentheid en stel dit so:  
“Lyding bied die gelowige die geleentheid om te getuig: hier is my God en so  
lyk Hy. Want die lydende werk met 'n God wat beloof het: 'Die Here sal  
oordag sy goedertierenheid gebied en in die nag sal sy lied by my wees, 'n  
gebed tot die God van my lewe” (Ps 42:9).

Amen.

(Thirion 1998).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.2.1.1**

Job se vriende het die hele duur van sy lyding God as iemand met 'n gebalde vuus aan hom voorgehou - 'n Regter wat besig is om hom te straf vir wat hy verkeerd gedoen het. Toe Job so ver gaan om sy vuus ook vir God te bal, ontdek hy 'n oopgespreide handpalm onder hom. Die vraag is nou: Is dié spesifieke karaktereienskap van God wat deur Job deur lyding heen ontdek is, slegs te kenne as die boodskap van Job se ervaring van lyding ver-Christelik word? Die antwoord is tog 'n onomwonde, nee. Job het sin en betekenis in die lewe gevind wat kwalitatief gesproke nie minderwaardig is teenoor byvoorbeeld die *sin van lyding* wat 1 Petrus 4:12-16 *Christologies* aanbied nie.

Wanneer die pastor 'n Christologiese perspektief op lyding aan die lydende wil oordra, moet hy dit op 'n teosentriese basis vanuit 'n Nuwe-Testamentiese teks doen. Die kruis, die opstanding en die wederkoms is nié ter sprake wanneer pastorale perspektiewe vanuit die lydingservaring van Job vir die pastoraat aangewend word nie. Die oorwinning van Christus oor die dood is nie 'n pastorale perspektief aan die hand waarvan Job die sin van die lewe ontdek het nie. Sou daar geargumenteer word dat 'n Christologiese perspektief aan die Nuwe-Testamentiese lydende voorgehou móét word ten einde sin te maak, kom dit neer op devaluasie van die teks en boodskap van die Ou Testament.

## 5.2.1.2 Model 2: Gen 22:1-14a, 19

Teks: Gen 22:1-14a, 19.

Hierdie verhaal begin deur te verklaar: “God het vir Abraham op die proef gestel” (*nasa*) en dit eindig met Abraham se mening oor die saak: “Die Here voorsien.” Die ondersoek beskou die verwysing na “Moria” in vers 2 as ‘n redaksionele byvoeging om te strook met vers 14b (Daar word nou nog gesê: Op die berg van die Here word voorsien) wat ook ‘n redaksionele byvoeging is na aanleiding van Abraham se mening oor die saak in vers 14a. Die gedagte agter dié redaksionele byvoeginge is om Jerusalem se tempelberg en offerkultus te legitimeer (Westermann 1985:357). Die *Pentateuch and Haftorahs* (1960:74-75) stel dit ook so: “Jewish Tradition identifies *the land of Moriah* with the Temple Mount (2 Kron 3:1)”; “Where the Lord is seen, i.e. where He reveals himself - referring tot the Temple, which was afterwards erected on this mount.”

Vers 15-18 is ook ‘n redaksionele byvoeging ten einde die (ou) verhaal verband te laat kry met die groter konteks van Israel as volk se geskiedenis (Westermann 1985:358). Dit is ‘n verhaal met ‘n kultiese perspektief op gehoorsaamheid en is ideaal om as ‘n *homilie* (Vos 1996b:172) vir enige antropologiese vakonderrig aangebied te word:

Vers 1 kondig aan: God gaan vir Abraham toets, met ander woorde God gaan ‘n *taak* op Abraham lê - daar gaan gekyk word of hy dit kan *uitvoer* of nie en sodoende *slaag* hy of *slaag* hy nie die toets nie. Hierdie drie elemente van die toets word as volg in die verhaal ontvou:

Vers 1-2 Die taak word aan Abraham opgedra.

Vers 3-11 Abraham voer die taak (gewilliglik) uit [eintlik is dit God wat self die taak uitvoer - vers 11-12a].

Vers 12b-13 God kondig self aan: Abraham, jy het geslaag!

### Vers 1-2: Die taak

Die **toets** vir Abraham was daarin geleë dat God hom versoek het om te offer - dit wat alleen die toekoms kon waarborg, sy enigste seun, God se eie geskenk aan hom. Toe God Abraham beveel het om uit Haran weg te trek (Gen 12:1), moes hy sy land en familie agterlaat en só sy verbintenis met die verlede verbreek - nou vra God weer van hom om sy seun op te offer en sodoende sy bande met die toekoms te verbreek. Die geloof wat Abraham in God gestel het (Gen 15:6) word nou waarlik op die proef gestel: Om vas te klem aan God se geliefde geskenk vir hom, óf om God se opdragte te gehoorsaam - dit is die dilemma waarmee Abraham te doen kry.

### Vers 3-11: Die taak/opdrag word uitgevoer

Abraham begin dadelik, sonder om vrae te vra, die opdrag uit te voer. Vers 5 wil op 'n besondere wyse die alleenheid van so 'n kritieke uur uitbeeld deur te vermeld dat die twee slawe (wat sy huishouding verteenwoordig) nou moet agterbly. Van nou af is dit net vader en seun - alleen! Vers 5 het eintlik die tafel vir die laaste stadium van die reis gedek: 'n Stadium van dialoog tussen vader en seun (vers 6-8): "Terwyl hulle twee so saamloop." Dit wil die fokus daarop plaas dat hulle nou heeltemal alleen is. Maar hierdie alleenwees van vader en seun laai die spanning nog verder op, want nou kan "vrae" wat nog nie antwoorde het nie, gevra word. Vir die slawe is gesê: "Ek en die seun gaan daar aanbid, dan kom ons terug na julle toe." Die reisgeselskap se vrae is beantwoord, maar wat van die seun se vrae?

Let op hoe Abraham vir Isak aanspreek: "My seun" - daar bestaan 'n intieme verhouding en dit skep die atmosfeer van die oomblik waarin Abraham nou moet begin verduidelik. Op die seun se vraag kom daar nie 'n direkte antwoord nie - Abraham verberg die opdrag vir sy seun en sê eintlik vir hom: God sal self jou vraag beantwoord, of was dit die enigste antwoord wat 'n man in die oomblik van 'n krisisuur kon uiter - gooi die bal in God se hande? Isak

as jong seun, kon nouliks tevrede wees met so 'n antwoord. Die woorde: "Daarna het hulle twee saam verder gestap" skep doodse stilte na die dialoog waarin Abraham eintlik nie die seun se vrae kon beantwoord nie. Ongelooflike spanning bou op wanneer Abraham sy opdrag met presiesheid begin uitvoer (vers 9-10) - die verhaal bereik breekpunt. Die draaipunt breek egter aan met 'n noodroep op Abraham: Die opdrag word teruggetrek!! Los jou seun! Nou weet Ek dat jy My vrees (dien). Abraham kon eers regtig ontspan toe hy die ram sien en weet God het werklik voorsien (vers 13) - sy kommentaar daarop: "Die Here voorsien." Vers 19 is die slot van die verhaal - alles kom tot 'n einde!

Wat kan ons uit die verhaal leer? Abraham slaag die opdrag van gehoorsaamheid wat in vers 1-2 aan hom opgedra was. Om *God te vrees* wil uitdrukking gee aan die korrekte morele gedrag en in Abraham se geval die volmaakte gehoorsaamheid aan God se opdrag ten spyte van die pad van bitter lyding. Die verhaal bereik sy doel by die naamgewing van die gebeure: "Die Here voorsien." Hierdie naam is 'n resonansie van die klimaks van die verhaal - Abraham se reaksie in woorde; die antwoord op die seun se vraag; die verligting van Abraham se benoudheid.

Die verhaal moet geïnterpreteer word met verwysing na hierdie doel, naamlik "God sal voorsien" - die verhaal begin tog met God se opdrag en eindig met God se voorsiening. Om slegs die fokus te plaas op: "God het Abraham getoets", is 'n eensydige interpretasie van die verhaal as dit sonder meer by die resultate van die toets gevoeg word. Die fokus moet eerder só lees: *God voorsien op die eensame pad van lyding*. Die toets was tog die "eensame lydenspad" van 'n vader waarin hy "gehoorsaamheid ten spyte van" ander beloftes waaraan hy graag wou vashou, moes leer. Hierdie "eensame lydenspad" van Abraham eindig nie as hy die opdrag uitvoer nie, maar wanneer God die plaasvervangende offer voorsien, en die "pad" 'n ander naam kry - "Die Here voorsien." Daar kan met sekerheid gesê word: Die

resultaat van die gebeure is nie, “God het Abraham getoets” nie, maar “God voorsien in nood en lyding.” Die bewys hiervan is daarin geleë dat Abraham mos nie vooraf geweet het dat hy *getoets* gaan word nie (vgl. vers 1) - hy het slegs die “eensame pad van lyding” gestap in opdrag van God. Abraham se lydenspad sou tog nie geëindig het indien hy wel vir Isak geoffer het nie (die slaag van die toets), maar is deur God beëindig deur voorsiening. God voorsien dus in die eerste plek in Abraham se nood en nie slegs ‘n offer nie.

Abraham word in die verhaal voorgehou as ‘n voorbeeld, maar nie ‘n voorbeeld wat lof moet kry omdat hy die toets geslaag het nie, maar as ‘n voorbeeld van iemand met ‘n pad van lyding waarin God voorsien wanneer die nood en angs op sy hoogste is. Dit is God wat in die middelpunt van die ontknoping moet staan - nie Abraham nie. God moet die lof kry omdat Hy voorsien het toe Abraham geen ander oplossing gehad het nie.

Hierdie verhaal veroorsaak dat wanneer dit gelees word, die leser ‘n deelnemer in die ervaringe van Abraham word - vir toeskouers is daar nie plek in die verhaal nie. Deelnemers op die “eensame pad van lyding” sal in die hulpelose oomblikke van stiltes (vers 8b) met Abraham kan identifiseer. Deelnemers in die verhaal sien nie vir Abraham as iemand wat ‘n toets van geloof moes slaag nie, maar sien die benoude en angsvolle Abraham wat onder beproewing verkeer - vanaf die oomblik dat hy die opdrag ontvang het, tot op die oomblik dat hy verligting kan smaak met dié woorde: “Die Here voorsien.” Hierdie interpretasie het nie vir Abraham beteken, “Ek het nou die toets geslaag,” nie. Vir hom het dit slegs één ding beteken: My kind is veilig, my kind is gered, alle dank aan God - Hy het voorsien.

Amen.

(Thirion 1999).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.2.1.2**

Die verhaal van Abraham wat vir Isak moes offer, is 'n uitstekende voorbeeld om as praktykmodel vir onderrig in die prakties-teologiese antropologiese vakgebiede te dien en dan in besonder die pastoraat. Die rede daarvoor: Isak word met baie min uitsondering op die reël in die gereformeerde tradisie tipologies vir die offer van Jesus voorgelê. Indien hierdie verhaal (vir die antropologiese vakke) vanuit 'n teosentriese basis vir die interpretasie van die Ou-Testamentiese tekste oortel word, sal dit kan demonstreer dat Christologiese dwang op die teks van die Ou Testament die boodskap daarvan devalueer.

Die ondersoek wil selfs die bewering maak dat om die "offer" van Isak as tipologie vir Jesus aan te wend, nie eens deur die Nuwe-Testamentiese skrywers gedoen was nie - altans nie eksplisiet nie. Jakobus 2:21-23 haal die verhaal van Abraham wat vir Isak moes offer aan, maar dan nie op 'n tipologiese wyse nie. Jakobus doen dit om vir sy Joodse Christenlesers die verhouding tussen geloof en daad aan te wys (Adamson 1976:128). Paulus doen dieselfde in Romeine 4:1-3, maar verduidelik aan sy lesers dat daad (wettiese godsdiens) nie kan red nie, maar die geloof die hande is waarmee verlossing opgeneem word. Hebreërs 11:17-19 is die volledigste verwysing na die verhaal van Abraham en Isak. Weer gaan dit oor die geloof van Abraham en nie oor die 'offer' nie. Abraham word saam met ander voorvaders as voorbeelde van regverdige wat in die geloof gelewe en gesterwe het, voorgelê. Gevolglik kan daarop aanspraak gemaak word dat Genesis 22 binne die groter literêre eenheid van die aartsvaderverhale 'n ander boodskap dra as dié van tipologie wat so dikwels gehoor word.

*Die ondersoek se kommentaar by die verhaal van Job is ook van toepassing op die interpretasie van die ervaring van lyding in die geval van Abraham - hermeneuties-teologies geld dieselfde argumente.*



## **5.2.2 'n Praktykmodel vir godsdiensoonderrig**

### **5.2.2.1 Spreuke 9:9-12**

**Teks** Spreuke 9:9-12 en ander tekste soos na verwys in die boodskap  
(Wysheid: pedagogies en didakties)

**Konteks** Teologies-etiese en psigologiese vraagstukke in die  
grootwordproses van kinders.

In die grootwordproses van kinders staan die vorming en vestiging van 'n eie identiteit sentraal. 'n Duidelike identiteit beteken 'n duidelike antwoord op die volgende drie identiteitsvrae:

- **Wie is ek?** Dit is die vraag na die self. (**Persoonsidentiteit**)
- **Wat is my verhouding tot ander?** Die losmaking en kritiese distansiëring van die ouers en die eie leeftydsgroep kom hier aan die orde. (**Sosiale identiteit**)
- **Wat glo ek?** Dit is die vraag na ideologiese volwassenheid. (**Geloofs-identiteit**)

#### **Homiletiese riglyne**

Inleidend:

• **Aan die kinders:** Wat wil julle die graagste eendag in die lewe bereik? Julle droom oor die toekoms en koester allerlei ideale. Geld, status, kwalifikasies, sukses, ensovoorts, is alles belangrike mikpunte in die lewe. Ons sal verskil oor wat die belangrikste ding is wat 'n mens in die lewe kan bereik, maar ons sal almal saamstem dat ons elkeen graag **gelukkige mense** wil wees.

• Aan die **ouers**: Wat wil u die graagste vir u kinders gee? Ons sal verskil oor die aard en die grootte van die erfporse wat ons graag eendag vir ons kinders wil nalaat, maar oor die inhoud sal ons dit roerend eens wees: Ons wil graag elkeen hê dat ons kinders eendag **gelukkige mense** moet wees.

‘n Mens word nie gelukkig gebore nie. Geluk word verwerf langs die weg van **keuses**. Die regte keuses verseker lewensgeluk. Net soos die saaiwerk van die boer die kwaliteit van sy oes bepaal, so bepaal die keuses wat jy maak die kwaliteit van jou lewensgeluk. Hierin lê ook die verskil tussen ouers en kinders. Ouers het in baie opsigte reeds gekies, kinders kan en moet nog kies. ‘n Beroep, vriende, ‘n lewensmaat is alles keusemoontlikhede vir die jongmens op die pad na ‘n gelukkige lewe.

Spreuke gee raad met die oog op ‘n gelukkige en suksesvolle lewe. Die “wysheid” bevat ernstige waarskuwings teen die verkeerde keuses, maar gee ook terselfdertyd positiewe riglyne met die oog op die regte keuses. Wie erns maak met hierdie riglyne kom tot die juiste lewensinsig, bemeester die kuns van die lewe. Dit bring eer, aansien en voorspoed. Dit verseker ‘n lang, vol en gelukkige lewe (Spr 3:2; 4:10 v.v.). Wie hierdie raad van die hand wys sal nooit gelukkig wees nie (Spr 5:11 e.v.).

### **1. Die keuse van die regte vriende**

Elke jongmens wat bereid is om eerlik na homself te kyk, na sy kleredrag, mode, haarstyl, ontspanning, musiek, ensovoorts, sal duidelik die “vingerafdrukke” van sy vriende raaksien. Nie net op die oppervlakte nie, maar ook ten opsigte van die meer blywende waardes het vriende ‘n belangrike invloed. Vriende het die vermoë om mens te maak of te breek. Daarom is die keuse van die regte vriende belangrik. Wees gewaarsku (Spr 1:10), wees versigtig (4:14 e.v.) vir die verkeerde vriende. Die regte vriende bring jou in die **lig**, maar die verkeerde vriende laat jou in die **duisternis** beland (4:18 e.v.).

## **2. Die keuse van die regte liefdesverhouding**

Jeugtyd is die tyd van die groot liefde, maar hou ook die moontlikheid in van die groot hartseer. Wees gewaarsku teen die verkeerde liefdesverhoudings. Dit kom dikwels subtiel en lyk soms baie aanloklik, "lekker" en onskuldig (Spr 5:3, 6:3). As jy nie versigtig is nie kan jy onbewustelik beland (5:6b) waar jy nie wil wees nie. Die vuur wat jou warm maak, is ook die vuur wat jou kan verbrand (6:17 e.v.). Die verkeerde liefde kan die oorsaak wees dat jy jou mooiste jare vermors (5:9).

## **3. Die keuse vir God**

Die belangrikste keuse is die keuse vir God. Hierdie keuse hang nie in die lug nie, maar kan prakties getoets word aan die volgende:

- 'n bereidheid om God volkome te vertrou (3:5a)
- 'n gewilligheid om jou eie onvermoë en gebrekkige insigte te erken (3:5b, 7a)
- 'n bereidheid om in gehoorsaamheid na God te luister (3:6)
- 'n besef dat alles nie altyd net goed gaan nie en 'n aanvaarding dat God in liefde ook hulle straf wat Hy liefhet.

Terwyl jy nog twyfel oor jou keuse vir God, is dit belangrik om te onthou dat God reeds vir jou gekies het. Ter wille van sy keuse vir jou was Hy bereid om sy Seun Jesus Christus na hierdie wêreld te stuur. God het sy keuse vir jou aan jou bevestig by jou doop. Daar kan geen misverstand wees oor God se keuse vir jou nie. By die doop is jou naam immers volledig genoem saam met dié van die Vader, en die Seun en die Heilige Gees. Jou ouers het onderneem om jou by te staan in jou keuse. Maak erns met dit wat hulle by jou wil tuisbring (6:20). Ouers kan alleen hulle kinders bystaan in hulle keuse as hulle natuurlik self die regte keuses gemaak het.

Amen.

(Raubenheimer 1989:53-57).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.2.2.1**

Die ondersoek het juis Ou-Testamentiese wysheidsliteratuur gebruik vir 'n praktykmodel vir godsdiensoonderrig, omrede die Wysheid as literatuur baie onderwaardeer word deur die gebruiklike homiletiese modelle vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament. Die ondersoek het ook verder gegaan en 'n interpretasie en aktualisering van die Wysheid by Raubenheimer (1989) oorgeneem ten einde die hipoteses van die ondersoek nog verder vanuit die bestaande praxis van die geloofsgemeenskap te versterk.

Raubenheimer se hermeneuties-teologiese raamwerk vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament slaag goed daarin om die Nuwe-Testamentiese konteks (God het vir jou gekies in Jesus Christus by jou doop - jou naam is saam met dié van die Vader, en die Seun en die Heilige Gees genoem) ter sprake te bring sonder om dit as voorvereiste vir die verstaan van die Ou-Testamentiese teks te stel. Hy bring selfs die verbond op 'n "teosentries"-verantwoordelike wyse ter sprake as die konteks waarbinne al hierdie regte keuses gemaak moet word. Die voorveronderstelling waarmee Raubenheimer die teks lees en aanbied, verhoed enige aanklag van praktyke van moralisme.

## **5.2.3 'n Praktykmodel vir spiritualiteitsonderrig**

### **5.2.3.1 Psalm 127 - 'n Wysheidpsalm**

Teks Ps 127 (Wysheidpsalm)

#### Teologiese riglyne

Die Psalm wil sê dat sonder God alle menslike inspanning tevergeefs is: die mens se poging om 'n huis te bou, om 'n naam te maak; die mens se inspanning om sekuriteit vir homself te skep op verskillende maniere.

Hierdie sake is ook vandag nog baie aktueel. Ons is almal so besig om te **bou**, om te probeer naam maak. Ons probeer alles moontlik om dit so gerieflik as moontlik vir ons en ons huisgesinne te maak. As ons die Here nie in hierdie dinge ken nie, as Hy nie saam met ons bou nie, as ons nie ons afhanklikheid van Hom besef nie, as Hy nie argitek én medewerker is nie, as alles maar net om onself sentreer - ja, dan is alles tevergeefs en dan is al ons pogings sinloos.

Ons lewe in 'n tyd waarin almal baie bewus van **veiligheid en sekuriteit** is. Ons omhein ons skole met doringdrade. Ons omring ons erwe met hoë heinings en beveilig ons huise en motors met diefalarms. Ook ons winkels en werksplekke is toegerus met allerlei veiligheidsisteme. Nie net in ons persoonlike lewens nie, maar ook op owerheidsvlak is feitlik alles op sekuriteit ingestel. Dit is die hoofsaak van alle veiligheidsmagte en van "die manne op die grens" om te sorg vir sekuriteit en veiligheid. Daar is selfs diegene wat beweer dat die apartheidsideologie deesdae deur 'n sekuriteits- of veiligheidsideologie vervang is. Natuurlik is dit wys en verstandig om jouself te beveilig. Dit sou veral in die lig van ons situasie in Suid-Afrika dom wees om dit nie te doen nie. Wie egter so angsvallig op sy eie veiligheid ingestel is en dink dat hy dit self kan bewerkstellig en vir die Here buite rekening kan

laat, grawe juis sy eie graf. Dit is dus goed om te hoor dat as die Here die stad nie bewaar nie, dan is alles tevergeefs. Die werkwoord *samar* beskrywe 'n basiese aktiwiteit van die Here (vgl. veral Ps. 121; ook Ps. 34:20; 86:2; 97:10; 116:6).

Die psalm het ook 'n belangrike woord te sê oor ons **werk en arbeid**. Ons lewe in 'n kompeterende wêreld. Om bo uit te kom moet ons hard werk; moet ons vroeg opstaan en laat gaan slaap. Om suksesvol in ons beroep te wees moet ons alles gee. Ons hardloop elke dag van bakboord na stuurboord. Ook ons kinders en jongmense is in hierdie bese spiraal vasgevang. Om te presteer op akademiese, kulturele en sportgebied moet hulle van vroeg tot laat oefen en studeer. Natuurlik sê die psalm nie dat dit verkeerd is om te werk nie. Inteendeel, dit is tog een van die basiese opdragte wat aan ons gegee is, naamlik dat ons die aarde moet bewerk (Gen. 2:15). Wat hierdie psalm wel sê, is dat as ons so vasgevang is in ons werk dat ons die Here nie raaksien nie, dan is alles eintlik tevergeefs. As alles net om jouself draai, is dit 'n gejaag na wind. Die sleutelwoorde in die psalm is die woorde "die wat Hy liefhet." As ons die Here liefhet dan word die lewe - ja, ook ons harde werk - sinvol en behou ons perspektief te midde van al die vereistes wat aan ons gestel word. As ons ons harde werk sien as 'n lewe van dankbaarheid van verlore kinders; as ons ons gewone dagtaak ook as Gods-diens sien, dan word alles die moeite werd en is die lewe nie moeite nie, maar 'n vreugde. Aan die ander kant, al bereik ons die hoogste sport dan word ons 'n klinkende metaal en 'n luidende simbaal as ons die liefde nie het nie.

Die psalm het ook iets te sê oor die **gesinslewe**, en by name die **kinders**: In 'n tyd van oorbevolking en in sommige gevalle onwelkome kinders, ongewenste swangerskappe, kindermishandeling en aborsie lyk dit soms asof kinders 'n vloek is. Psalm 127 sê egter dat kinders 'n gawe en 'n seën van God is. Eintlik behoort kinders nie aan ons nie. Hulle is die Here se eiendom en sy genadegawe aan ouers. Dit bring 'n geweldige verantwoordelikheid vir

ouerskap mee. Omdat kinders 'n gawe van God is, is ouerskap nie sommer 'n vanselfsprekendheid nie. Daar is baie mense wat nie dié vreugde deel nie. Diegene wat die gawe van die Here gekry het, moet dit ook as 'n opgawe sien om hulle kinders as die Here se kinders groot te maak.

Selfs met al die pyn en sorgte waarmee kinders se geboorte en grootmaak gepaard gaan, is kinders een van die grootste gawes en 'n bron van vreugde. Die voorveronderstelling is dat dit die geval is in dié huis waar die Here in die middelpunt staan. Sonder kinders is daar geen toekoms nie en is die oudag alleen en troosteloos. Kinders is 'n bron van vreugde en sekuriteit.

Psalm 127 praat dus oor van die mees fundamentele en basiese dinge in die lewe: die ontstaan en bou van menslike strukture, die sekuriteit en beveiliging van die gemeenskap; die werk en roeping van die mens; gesinslewe en kinders. Die psalm sê dat tensy die Here medebouer, medebewaarder en medewerker is, word al dié dinge sinloos en leeg.

### **Homiletiese riglyne**

**Tema** "As die Here die huis nie bou nie"

In die lig van die oorspronklike funksie van die psalm sal hierdie preek didakties-oorredend moet wees. Die preek sal dus daarop afgestem moet wees om die gemeente in te lei en te oortuig van die basiese feit wat sterk in die psalm na vore tree, naamlik dat alle menslike inspanning tevergeefs en vrugteloos is as dit los van die Here se aktiewe teenwoordigheid plaasvind.

Daar moet dus duidelik aan die gemeente gesê word dat godsdiens nie net met "geestelike" dinge te doen het nie. Die Here wil en behoort betrokke te wees by ons gewone, alledaagse lewensaktiwiteite. In die lig van die teologiese riglyne en met inagneming van elke gemeente se eiesoortige situasie, kan die volgende temas in een of meer preke uitgebou word. Hier word alleen die riglyne gegee:

- Sonder die Here as medebouer en grondlegger is al ons pogings tot menslike strukture tevergeefs.
- Sonder die Here as bewaarder is ons pogings om onself te beskerm en te beveilig tot mislukking gedoem.
- Ook ons harde werk en inspanning is niks werd as ons die Here nie liefhet en op Hom vertrou nie.

Vanuit Nuwe-Testamentiese perspektief sou dit nodig wees om daarop te wys dat sonder Jesus Christus die lewe tevergeefs is. Hy gee juis sin aan al die fasette van ons lewe. Binne dié raamwerk word kinders beleef vir wat hulle regtig is: 'n Seën en gawe van die Here en 'n belegging en sekuriteit vir die toekoms. Kinders is die eiendom van die Here en moet as sodanig opgevoed word.

Amen.

(Prinsloo 1989:36-42).



### ■ Kommentaar op praktykmodel 5.2.3.1

Aangesien Prinsloo (1995) die voorloper met betrekking tot die ontwikkeling van 'n teosentriese benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament was, het die ondersoek hierdie preekskets by hom oorgeneem om daarmee erkenning aan hom te gee vir sy hermeneutiese bydrae tot die ontwikkeling van so 'n model. Dit is kenmerkend van Prinsloo se teosentriese benadering om vanuit die Ou-Testamentiese teks te eindig by Jesus Christus. Hy stel dit so: " ... 'n Christen nie anders sal kan as om by die konkretisering en interpretasie van die Ou Testament wel by die Nuwe Testament uit te kom nie" (Prinsloo 1995:392). Die ondersoek se teosentriese model verskil van Prinsloo hierin, maar laat egter plek en ruimte vir 'n Christologiese "beweging" in die preek, solank dit net nie bedoel is om die Ou-Testamentiese teks te "verryk" nie.

'n Mens sou kon dink dat spiritualiteitsonderrig slegs in 'n Pneumatologiese kategorie aangebied moet word. Prinsloo (1995) slaag goed daarin om Wysheid op 'n teosentriese basis sonder Pneumatologiese begroning so te aktualiseer dat dit vir spiritualiteitsonderrig geskik is en steeds die hipoteses van die ondersoek ondersteun.

### **5.2.4 Samevatting**

Die ondersoek kan die aanname maak dat 'n teosentriese benadering as hermeneuties-teologiese model wel daartoe in staat was om die prakties-teologiese antropologie met die teks van die Ou Testament te bedien en tegelykertyd die hipoteses van die ondersoek ondersteun.

### **5.3 TEOSENTRIESE PRAKTYKMODELLE VIR PRAKTIES-TEOLOGIESE EKKLESIOLOGIE**

“In vieren en leren hebben we te maken met kernfuncties van de gemeente als *koinonia*, die open zal moeten staan voor wat zich in de wereld om haar heen afspeelt. Haar opbouw en struktuur dienen hierop gericht te zijn” (Heitink 1993:271). Vir hierdie doel word die volgende vier vakgebiede binne die handelingsveld van *kerk en geloof* onderskei: “gemeenteopbouw, catechetiek, liturgiek en homiletiek” (Heitink 1993:272).

Die praktykmodelle wat die ondersoek vir die prakties-teologiese ekkesiologie gaan aanbied, sal ook daarop gerig wees om te bepaal in hoeverre ‘n teosentriese benadering as hermeneuties-teologiese basisteorie daartoe in staat is om die vakgebiede van die ekkesiologie te bedien met die teks van die Ou Testament en terselfdertyd die hipoteses van die ondersoek te ondervang. Die onvermydelike vraag is weer eens: Sal ‘n teosentriese boodskap uit die Ou Testament eers ver-Christelik moet word alvorens dit bruikbaar is vir die prakties-teologiese ekkesiologie? Indien nie, dan slaag die hipoteses se aanspraak.

## **5.3.1 'n Praktykmodel vir gemeentebou**

### **5.3.1.1 Model 1: Jes 52:13-53:12**

Voorveronderstellinge (Prinsloo 1987b:101-104; Booy 1996:1-14).

Die ondersoek aanvaar 'n *kollektiewe identiteit* vir die kneg, naamlik **Israel as volk** (Jes 49:3).

Die ondersoek verwerp 'n direkte *Christologiese interpretasie* van **voorspelling van vernedering en plaasvervangende lyding van Christus**.

Die ondersoek sien die kneg as 'n **kontemporêre figuur** met 'n boodskap in die tyd vir die mense van die tyd.

Die **funksie** van die kneg en nie sy identiteit nie, is belangrik: *Lyding ter wille van andere se heil, verhoging deur middel van lyding* en dit nét ten einde 'n lig vir die nasies te wees.

Die ondersoek lees en interpreteer Jesaja 52:13-53:12 as 'n **Christen** en verplaas sodoende nié die teks tot buite die Christelike konteks nie.

Wanneer die ondersoek na "kerk" verwys, beteken dit die **Kerk van Jesus Christus**.

Inleiding. Elke uitsiglose tyd en situasie in die lewe van die kinders van God vra na die redes waarom God so 'n situasie van uitsigloosheid toelaat; na die wese van God en sy mag om die betrokke situasie te beredder; na die onoorkomelikheid van die mag van diegene wat oënskynlik die uitsiglose situasie geskep het; na die doel van loutering en vernedering tydens so 'n uitsiglose situasie.

As illustrasie vir wat 'n uitsiglose tyd en situasie in die lewe van die kinders van God in ons land kan beteken, kan verskillende aktuele scenario's geskets word: Siekte, werkloosheid, lyding, kapings, verbryseling - dit kom oor elke kind van God se pad. Ook die Kerk van Christus kan haar in so 'n uitsiglose, vernederende situasie bevind. In die Suid-Afrikaanse konteks kan die Kerk haar binnekort in die skoene van die *kneg van die Here* bevind: Sonder voorkoms en aansien, verag en deur mense verlaat, maar steeds die hand waardeur God sy arm gaan openbaar en dit ter wille van die nasies.

Die antwoorde op derglike vrae lê opgesluit in Jesaja 52:13-53:12. Dié Skrifgedeelte leer ons dat elke uitsiglose situasie van verbryseling swanger is aan God se verrassings en beloftes. Jahwe is die enigste Here en Hy lei sy volk altyd 'n belofteryke toekoms in.

1. Die doel van verbryseling en loutering in die gelowige se lewe.

Die aksent val nie op die lyding en loutering nie, maar op die vrug van die ervaring. Dit beklemtoon dat die gebeure met die *kneg* die daad en werksaamheid van God is, dat die *kneg* passief en in alles slegs die diensvoertuig van God is waardeur Hy sy arm openbaar. Lyding en loutering van die gelowige is daarop gemik om waardevolle insig in die wese van God, sowel as sy werking met die mens te bewerkstellig.

Alle loutering in die lewe van gelowiges is gemik op hernieude toewyding aan God en vernuwing in die geloofsgemeenskap. 'n Nuwe toekoms vir die Kerk van Christus in Suid-Afrika sal slegs langs die weg van die "lydende *kneg*" bereik word. Lyding het sin en doel, maar dan moet dit nie as 'n teken van misnoeë van God met die gelowige gesien word nie, maar as 'n bousteen in God se werkprogram. Die heilsgeskiedenis van Israel is 'n sprekende voorbeeld hiervan: God het nog altyd sy doel met sy *kneg* Israel bereik.

Die konteks van loutering en onskuldige lyding is die ruimte vir die beoefening van liefde: God teenoor mens, mens teenoor God, mens teenoor mens. Die

diepgang van ons loutering toets die egtheid van ons geloof, die egtheid van ons verhoudings, die geloofwaardigheid van ons getuienis. Die diepste geheim en die ryke vrug op lyding lê in die besef dat, wat ook al met die kneg gebeur, God daarin aan die werk is - dat Hy besig is om sy plan te vervul. Die uitkoms wat deur God self bewerk word, word geïllustreer in die universele erkenning en onbetwisbare gesag van die kneg - dit is ook waar van die Kerk van vandag en môre.

2. Die Kerk (elke gelowige) vervul die rol van die kneg.

Die Kerk het 'n roeping - sy is geroep tot kneg - 'n *diensnaam* wat dui op verkiesing tot 'n unieke taak. Die Kerk (elke gelowige) is God se kneg om die verlore mensdom terug te wen: Deur haar lewe moet sy die lig vir die nasies bring en ter wille van die verlore mensdom (nasies) moet die Kerk bereid wees om te ly: Dit is lyding in diens van die triomf van die koningsheerskappy van God. Hierdie roeping kan die Kerk (gelowige) nie met die swaardmag vervul nie, maar sal dit deur lyding en vernedering heen ter wille van die nasies moet vervul. Die Kerk sal die las van die verlore wêreld deur lyding heen moet dra tot op die dag wat God die Kerk se vernedering in triomf gaan verander - in die plek van skande 'n ereplek aanwys. Die Kerk (gelowige) sal ook deur uitsiglose situasies moet gaan ter wille van die sonde van die mensdom.

3. Wat is dan die taak van die kneg in ons huidige situasie?

As illustrasie kan die huidige posisie van die Christelike Kerke in Suid-Afrika geskets word. Vir baie jare het die Kerk die voordeel van staatsondersteuning geniet en kon sy in redelike gerieflike omstandighede 'n getuienis laat hoor. Vir die jare wat kom, sal die Kerk haar rol as kneg moet vervul ter wille van God se universele heilsplan.

God se heilsplan is universeel gerig op die verlore wêreld, maar loop deur die Kerk van Jesus Christus. Op weg na die nuwe hemel en nuwe aarde moet die Kerk 'n lig vir die nasies wees. Die Kerk (gelowige) moet die gesindheid van

gewillige onderworpenheid tot die dood toe openbaar, al het sy hierdie behandeling allermins verdien. Stilswyend moet sy die leed wat God oor haar toelaat, dra. Al word die Kerk (gelowige) in die wêreld misken en verag - sy moet onthou, die Skeppergod is ook haar Verlossergod en sal deurgaans haar onskuld bevestig.

Dit is vir die Kerk moontlik om deur namelese veragting, vereensaming en lyding, vrede en genesing vir baie te bring. Dit is die taak van die Kerk (gelowige) om hoop vir die wêreld te bring. Hoop wat 'n verskil aan mense se lewens sal maak. Die hoop wat begin by, julle sondes is vergewe. Terwyl die Kerk (gelowige) met haar dienswerk besig is, moet sy weet dat die uitkoms en sukses van dit wat met haar gebeur, gewaarborg is. Verhoging uit haar vernedering in hierdie wêreld word as 'n goddelike belofte gegee. Die Kerk moet onthou: Goddelike triomf word gedemonstreer deur die las van ongeregtigheid vrywillig te dra.

Amen.

(Thirion 1996b).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.3.1.1**

Die *taak* en die *roeping* van die Kerk én die *pad* waarlangs hierdie roeping vervul moet word, word duidelik op 'n teosentriese basis vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament deur hierdie *kneglied* verwoord. Dit is geensins nodig om wanneer uit hierdie teks gepreek word, die ekkesiologie Christologies te begrond nie. Die kerk bestaan reeds (Christologies) en soek deur middel van hierdie Ou-Testamentiese teks antwoorde op die ervaring van kerkwees in die kontemporêre situasie.

Indien daar 'n behoefte bestaan om die Kerk op enige stadium Christologies te begrond, sal die ondersoek Nuwe-Testamentiese tekste op 'n teosentriese basis daarvoor aanwend. Elke keer wanneer die ondersoek 'n Christologiese verwysing in die preekskets ter sprake gebring het, was dit by wyse van voorveronderstellinge gedoen en nie omdat Christus onderliggend aan die *kneglied* is nie.

## 5.3.1.2 Model 2: Psalm 130

Skriflesing Ps 130

Tema 'n Basisteorie vir gemeentebou

Die geestelike toestand van die NG Kerk is op almal se lippe - selfs in die rubrieke van nuusblaaie. Daar word gevra: Is die NG Kerk 'n sterwende kerk met verwysing na afname in lidmaatgetalle. Andere stel weer voor: Raak ontslae van die orrel - 'n orkes sal die gemeente beter laat sing! Geleerdes vra: Is die NG Kerk dalk in sy middeljare-krisis?

Aan oplossings om die kerk weer vitaal te kry, is ons nie minder vindingryk nie: Kom ons sing weer die kerk vol. 'n Teoloog pleit vir 'n kultureel-relevante kerk as oplossing. Selfs kerkeenheid word as oplossing gesien. Dan is daar natuurlik die gemeentebouprogramme uit die penne van geleerdes wat leraars met groot geesdrif in gemeentes aanpak, maar sonder veel entoesiasme onder die meeste lidmate.

Die gemeente het ook bepaalde probleme en soek ook na oplossings daarvoor. U het 'n nuwe leraar beroep en verwag sekerlik oplossings van sy kant af. U verwag verandering en vernuwing. Psalm 130 sal ons leer hoe om dit te bekom - tree vir tree dít vir ons uitspel.

Vers 1 en 2 sê: "Uit die diepte roep ek na U, Here." Hiërdie verskynsel moet die toestand van die kerk (en gelowiges) karakteriseer. Uit die dieptes roep - dít is die Bybelse karakter van die gelowige - dít moet identiteit aan die kerk gee. Nie die "dieptes" nie. Op hierdie oomblik gee die "dieptes" die beste beskrywing van die kerk se toestand. Die stotterende sang, krimpende getalle, kwynende finansies en gemeentes wat ontbind, beskryf slegs die kerk se probleme - die **dieptes**, en dít mag nie aan die kerk haar identiteit gee nie.



Slegs ons oplossing sal ons van al die ander gelowe in hierdie land met godsdiensvryheid onderskei. My taak as nuwe leraar sal wees om u weer te leer **roep**, en wel na God! Die gemeente se identiteit moet sigbaar word in haar **roepstem**.

Vers 3 en 4 verduidelik dat dit geen geheim mag wees dat dit die **sonde** is wat ons gebring het waar ons is nie (in die diepte). Die post-moderne gelowige is so ongeërgd oor sonde - die sonde het al te verfyn geraak om nog herkenbaar te wees. Wanneer het u laas iemand in die gemeente in sondeoortuiging sien uitroep na God - met pleitende hande na bo. As iemand my te na kom, roep ek dadelik om hulp. Maar as dit by sonde in my lewe kom, swyg ek totdat dit te laat is - totdat ek nie meer kan *staan* nie; nie meer kan *bestaan* (voor God) nie.

Deel ons nog in die Psalmdigter se wroeging? Of *bestaan* ons voor God op grond van selfregverdiging, selfverdediging, goeie gewoontes en tradisie? My taak as nuwe leraar sal wees om u weer uit die Woord in te lig oor die wese van sonde en die las wat dit meebring én u te begelei met u sondelas tot waar u **vergifnis** kan kry.

Met die sondeskuld hoef daar nie mee saamgeleef te word nie (vers 4), want God het voorsiening gemaak: Christus se **uitroep** aan die kruis was ook uit die diepte - dié diepte van my en u sondelas. Daardie **roep** het Hom weer laat *staan* voor God - weer laat *opstaan* voor God! Die salwende uitwerking van vergifnis maak heel, herstel en vernuwe - dit bring die *diens* aan God tot stand! Vergifnis is die “basisteorie” vir enige gemeenteboupraktyk. Alle ander aktiwiteite moet op hierdie “basisteorie” gebou word.

As daar nie meer kerk is nie - die eredienste loop leeg, die atmosfeer in die erediens is koud en die sang stotterend, dan sê Psalm 130: Daar word nie meer geroep nie - nie meer aangemeld vir vergifnis nie. Alle kerkwees wat nie

soos 'n fontein uit vergifnis ontspring nie, loop uiteindelik dood. 'n Gemeente kan slegs vitaal in diens voor God *bestaan* indien dit in die dampkring van vergifnis *staan*. Goeie organisasie en beplanning, gemeentebouprogramme en kursusse is nie 'n waarborg dat die kerk vitaal sal wees nie. Dit is slegs vergifnis wat so 'n nuwe lewenstyl (soos wat ons begeer) tot gevolg kan hê.

**Vers 5 en 6. Vergifnis maak 'n nuwe bestaan** moontlik omdat daar nuwe hoop gebore word. Sondaars wat vergifnis ontvang het, word soos wagters op die mure van Jerusalem: Hulle leef in hoopvolle verwagting van God se beloftes. Vergeefde mense is soos wagters op die mure - hulle het uitsig én insig, hulle het die vermoë om te wag. Hulle is soos wagters vir wie die doodsgeware van die nag verby is, want die rooidag het vir hulle aangebreek.

**Vers 7 en 8 is 'n stukkie belydenis:** Liefde, verlossing en vergifnis is nêrens anders beskikbaar nie. Hier in ons gemeente sal hierdie vergifnis sigbaar aangebied word - in Woord, water, wyn en brood.

As die gemeente op **liefde, verlossing en vergifnis** bou, sê vers 4, sal die **diens** aan God weer *bestaan*.

Amen.

(Thirion 1997b).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.3.1.2**

Dieselfde vraag duik weer op: Moes 'n teosentriese model nie die *vergifnis* uit Psalm 130 eksplisiet *Christologies* aangebied het nie? Die tema van die preek was dan juis: 'n Basisteorie vir gemeentebou. 'n Teosentriese model is egter van mening dat die heil van God soos in Psalm 130 verwoord, teologies voldoende en algenoegsaam is met betrekking tot dit wat die Psalm oor die wese en uitwerking van vergifnis op die beoefening van Gods-diens wil kommunikeer.

Die Psalm wil nie teologiseer aangaande die plaasvervangende offer van Christus nie. Die geleentheid waar die ondersoek wel *Christus se uitroep aan die kruis* in die boodskap ter sprake gebring het, was by wyse van aktualisering van die *uitroep* wat 'n bepaalde teologiese dimensie in die Psalm wil beklemtoon. Die Psalm wil die voorwaarde vir godsdiens uitspel en die uitwerking van vergifnis aan die Christelike geloofsgemeenskap kommunikeer en daarvoor is 'n Christologiese fundering van vergifnis nie nodig nie.

## **5.3.2 'n Praktykmodel vir kategese**

### **5.3.2.1 Jona 3**

#### **Perspektief en konteks van die verhaal**

'n Onbekende verteller maak van 'n kort-kortverhaal waarin 'n Jonafiguur op menslike vlak die hoofrol speel, gebruik. Maar die eintlike profeet is die verteller wat deur die Jona-verhaal die leser wil oorreed om God op sy woord te neem. Die Jona-verhaal kom uit die tyd ná die ballingskap. Die nuwe tyd het vir 'n nadenke oor die droewe tyd van die ballingskap gevra. Die nasionalistiese Jode in ballingskap het nie die Deutero-Jesaanse tradisie gedeel waarin lyding en verdrukking 'n genesende funksie gekry het nie. In nasionalistiese geleedere was die katastrofe en ontgogeling van die ballingskap toegeskryf aan versuim om die wet te gehoorsaam. Daarom is daar in die tyd na die ballingskap beweer dat God se stem eintlik in die wet gehoor kon word. Die tempelkultus was die plek waar die wet bewaar en onderrig is. Dit is teen dié agtergrond dat die Jona-verhaal vertel word.

#### **'n Preekteks uit Jona 3**

##### **Preektema: 'n wie-weet-geloof**

Jona se mond drup nog van soutwater. Hy is gehawend, en tog nie haweloos nie. Veilig sit hy voet aan wal. Sy kop staan Nineve toe. God het hom gered en weer geroep. Nou is hy gereed vir “veldtog Nineve.” Hy hoef nie by sy volk se aartsvyand vlerk te gaan sleep nie. Al wat hy moet doen, is om God se boodskap af te lewer. Nineve is 'n groot stad. Ontslaglik groot. Hiermee word Jona se menslik onmoontlike opdrag aangedui. Menslik gesproke kan hy nie slaag nie. Van hoek tot kant moet hy Nineve deurtrap; drie dagreise

lank. Jona se boodskap is dinamiet - verwoestend. Sy preektema is: oordeel ... oordeel ... oordeel ... die hel is los! Oor veertig dae word Nineve verwoes (3:4b). Die verwoesting herinner aan dié van Sodom en Gomorra (Gen 19:25, 29; Amos 4:11). Dieselfde oordeel wat Sodom en Gomorra getref het, is op hande. En dit is tot Jona se vreugde en die Nineviete se ondergang. Binne 40 dae sal Israel van hulle aartsvyand ontslae wees. Jona sal 'n nasionale held wees. Man alleen het hy Nineve deur 'n preek vernietig. Die boodskap is dinamiet. Jona laat die boodskap soos die sondvloed oor Nineve los. Met die een groot verskil: daar is nie 'n ark om te red nie. Jona steek God se boodskap soos dinamiet aan - drie dae aaneen. Sy veldtog moet 'n veldslag word. Nou moet God sy oordeel en vernietiging loslaat.

Daar is verskillende moontlikhede om op so 'n boodskap te reageer. Sommige kan reken Jona is die kluts kwyf. Hy is maar net 'n Jood, lid van die slawevolke. Ander kan meen dat die sterrekundiges en waarsêers nog geen teken van 'n oordeel gesien het nie. Die boodskap kan mens ook doodbang maak. Die kinders sit verslae en doodstil in die huise. Grootmense fluister net oor een saak: die oordeel kom. Die stemming is onrusbarend.

Jona wag gretig op die finale verwoesting. Die spanning is ondraaglik. Die oomblik van vernietiging is voor die deur. Die doodsengel wag met ongeduld. Die preek se uitwerking is verstommend. Die Nineviete neem Jona se preek ernstig op. Jona het heimlik gehoop en vuriglik gebid dat dit nie moet gebeur nie. Die Nineviete verander Jona se preektema na 'n boodskap van hoop. Jona se boodskap is plofstof wat verskuiwing bring. Mense word tot ander insigte geruk. Hulle dink anders oor hulleself, oor God en hulle gode. Hulle wend hulle tot God. "Wie weet of God nie sal omkeer en berou sal hê nie ..." (3:9). Dalk is God anders as Jona en hulle gode. Miskien wend Hy Hom af van sy oordeel. Dalk kan God berou kry! Miskien verander Hy van voorneme.

Die Nineviete sien af van gode: hulle is so onverbiddelik, gevoelloos, bewegingloos, stom. Wie weet! Dalk bekeer God Hom tot die Nineviete. Tot

Jona se onsteltenis waag die Nineviete dit met hulle wie-weet-geloof. Die koning en al sy onderdane buig in berou voor God neer. Selfs die diere doen hieraan mee (3:8). Die omkering word sigbaar deurdat die Nineviete die verkeerde weg moet verlaat en onreg moet aflê (3:8).

Wat doen God op die wending? Hy kry berou! (3:10). Berou maak God nie minder God nie. Sy goddelike aard blyk hierin: Hy is bewoë, genadig en vol liefde. God bekeer Hom nie tot Nineve omdat hulle hul tot Hom bekeer nie. Maar dit is sy genade wat die Nineviete tot berou en bekering beweeg.

Dit is vir ons maklik om ons met die Jona-preek te vereenselwig. Ons is so geneig om Jona-taal te praat. Ons het ook ons Nineve wat ons graag wil verwoes hê. Nineve is 'n simbool wat ons self in ons konteks kan invul. Daar is soveel politieke opponente. Sonder Nineve in die samelewing is al ons probleme opgelos. Ons toekoms, ons voortbestaan is beveilig. Soos Jona sien ons nood, hulpbehoewendheid en ellende net raak as dit ons mense aangaan.

Die preek ruk ons egter tot stilstand. Dit kondig ons almal se oordeel aan. Nie een onder ons word vrygespreek nie. Voor God het ons almal vragte skuld. Moet ons ons daarby neerlê? Moet ons deur die oordeel vergaan? In God se Naam: nee! Want wie weet! Dalk keer God Hom van die oordeel af weg na ons toe. Dalk kry Hy berou! Dit is die boodskap van Jona 3: wie weet! Dalk is God ons genadig! God is genadig! Nie net in Israel nie, maar ook buite Israel. Hiervoor moet ons oë oopgaan. God se genade is grensloos. Daarom het sy Seun oor die hindernisse van 'n krip, 'n kruis en 'n graf na ons toe gekom. Die bewoë God is met ons doodsvonnis kruis toe. Dáár het Hy onder die songloed van oordeel oor ons sonde gesterf. Om ons vry te spreek.

Wie weet of God sal vergeef? Hy het dit gedoen. "Vader, vergeef hulle ... " Daarom kan ons ons met wie-weet-geloof op Jesus Christus werp. Ons kan met 'n wie-weet-geloof opstaan. Met 'n wie-weet-perspektief kan ons die

toekoms aandurf. En as die dood kom - "wie weet! Miskien sal ek opstaan!"  
Dit staan vas. Wie weet ... Met die geloof kan ons nou gaan leef.

Amen.

(Vos 1994:164-177).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.3.2.1**

Die ondersoek het hierdie preekskets by Vos (1994) oorgeneem en aangebied as 'n praktykmodel vir kategese. Juis omdat die verhaal van Jona in die gereformeerde tradisie so kontroversieel is en Vos (1994) baie goed daarin slaag om nie vervalte te raak in die historiese verifieerbaarheid van sekere gegewens nie, maar die teologiese relevansie van die verhaal blootlê sonder om Christologiese dwang op die teks uit te oefen, is die preekskets by hom oorgeneem ten einde die toepassing van 'n teosentriese model te rugsteun.

Dit is duidelik deur Vos (1994) uitgespel dat dit in Jona 3 om die aanbod van God se genade gaan - genade wat ons nie toekom nie, maar ook nie eens verwag nie. Vos het wel die *hindernisse van 'n krip, 'n kruis en 'n graf* ter sprake gebring, maar dan vanuit God se perspektief - hy het nooit daarmee die boodskap van die Ou Testament gevalueer nie.

Die klem van die Jona-verhaal moet nie geplaas word op die bekering van Nineve nie, maar dit is in die eerste plek 'n beroep op Israel om hulle te bekeer tot 'n ontferming vergelykbaar met dié van Jahwe en in die tweede plek 'n aanskouingsles dat Jahwe 'n God van ontferming is en dat sy ontferming geen grense ken nie (Bosch 1979:55). Só 'n interpretasie van die Jona-verhaal het geen Christologiese fundering nodig nie aangesien dit om die teologie van ontferming soos in die Ou Testament geopenbaar, gaan.





## **5.3.3 'n Praktykmodel vir liturgie**

### **5.3.3.1 Model 1**

#### **Votum**

**Liturg:** (Ps 125:1-2)

Dié wat op die Here vertrou,  
is soos Sionsberg  
wat nie wankel nie  
en altyd vas bly staan.  
Soos die berge Jerusalem  
aan alle kante beskerm,  
so beskerm die Here sy volk,  
nou en vir altyd.

**Respons:** Amen

**Seëngroet** (Jes 55:1)

Kom, almal wat dors is,  
kom na die water toe,  
selfs ook dié wat nie geld het nie, kom,  
koop en eet;  
ja, kom, koop sonder geld  
en sonder om te betaal,  
wyn en melk.

**Lofoproep** (Ps 136:1-9)

**Liturg:** Loof die Here, want Hy is goed.

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** Loof die oppermagtige God.

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** Loof die magtigste van alle maghebbers.

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** Hy het magtige dade gedoen, Hy alleen.

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** Hy het die hemel met soveel insig gemaak.

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** Hy het die aarde op die waters gevestig.

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** Hy het die groot hemelligte gemaak,

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** die son om te heers oor die dag,

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.

**Liturg:** die maan en die sterre om te heers oor die nag.

**Respons:** Aan sy liefde is daar geen einde nie.



**Lofsang** (Ps 98:1,3,4)

Sing nuwe lof aan God die Here,  
die God wat wonders het gedaan;  
sy regterhand, vol sterkte en ere,  
sy heil'ge arm bring redding aan.  
Hy het sy heil en alvermoë  
die volkere alom gemeld;  
geregtigheid blink voor hul oë  
soos sonnestrale oor berg en veld.

Laat by die psalm, in vreug gebore,  
jul harp en stem Hom loof en dank;  
laat opklink deur jul tempelkore  
trompette en basuingeklank!  
Laat vreug die Heer se huis deurbewe,  
want groot is Isr'els Vors en Heer;  
die see en alles wat daar lewe,  
die ganse wêreld moet Hom eer!

Laat al die strome nou die hande  
in jubel saamklap van omlaag;  
laat die gebergtes langs hul wande  
die juigtoon altyd verder draag!  
Hy kom, die Regter van die volke,  
omstraal deur reg en majesteit;  
Hy span sy vierskaar in die wolke  
en oordeel in regmatigheid.

**Verootmoediging** (Esra 9:5-10,13-15)

Maar teen die tyd van die aandoffer het ek daar opgestaan waar ek my met my geskeurde klere verootmoedig het, op my knieë geval en my hande in gebed uitgestrek na die Here my God. Ek het gebid: "My God, ek is te skaam, ek het nie die vrymoedigheid om my kop voor U op te tel nie. Ons sonde is hoog opgestapel, ons misdade staan hemelhoog. Van die tyd van ons voorvaders af tot vandag toe is ons bestaan vol oortredings teen U. Dit was deur ons sondes dat ons, ons konings en ons priesters in die mag van heidenkonings oorgegee is. Ons is doodgemaak, gevange geneem, geplunder; smaad het oor ons gekom en dit is nou nog daar. Nou, 'n kort oomblikkie, het daar vir ons genade gekom van die Here ons God. Hy het die klompie van ons laat vrykom en ons hier in sy heilige plek vastigheid gegee. Ons God het ons weer laat lewe, ons 'n oomblik laat asem skep na ons slawerny. Ons was slawe, maar ons God het ons nie slawe laat bly nie. Hy het die Persiese konings goedgesind gemaak teenoor ons, en hulle het ons die kans gegee: ons kon die tempel van ons God opbou, ons kon hom uit sy ruïnes laat herrys, ons het 'n toevlug gekry hier in Juda en Jerusalem. Maar wat kan ons nou sê, ons God na dié dinge? Ons het u gebooie oortree. Wat oor ons gekom het, het gekom deur ons slegte daed en ons baie oortredings teen U. Ons God, U was spaarsaam met die straf op ons sonde, U het van ons laat oorbly. En na alles wat oor ons gekom het, kom ons en steur ons ons weer nie aan u gebooie nie! Ons ondertrou met hierdie nasies wat so afskuwelik leef! Moet U toorn ons dan nie heeltemal vernietig nie, sodat niemand oorbly, niemand vrykom nie? Here God van Israel, U is regverdig. U het die klompie van ons laat vrykom, so soos dit vandag is. Hier is ons voor U met ons oortredings, maar so kan niemand voor U staan nie."

### **Vryspraak** (Esegiël 36:26-27)

Ek sal julle 'n nuwe hart en 'n nuwe gees gee, Ek sal die kliphart uit julle liggaam uithaal en julle 'n hart van vleis gee. Ek sal my Gees in julle gee en Ek sal maak dat julle volgens my voorskrifte leef en my bepalings gehoorsaam en nakom.

### **Geloofsbelydenis** (Nicéa)

Ons glo in een God, die almagtige Vader, die Skepper van die hemel en die aarde, en van alle sienlike en onsienlike dinge; en in een Heer, Jesus Christus, die eniggebore Seun van God, gebore uit die Vader voor alle tye; (God uit God) Lig uit Lig, waaragtige God uit waaragtige God, verwek, nie gemaak nie, een in wese met die Vader; deur wie alle dinge ontstaan het; wat ter wille van ons, die mense, en ter wille van ons saligheid, neergedaal het uit die hemel, vlees geword het deur die Heilige Gees uit die maagd Maria, en mens geword het, wat selfs vir ons gekruisig is onder Pontius Pilatus, gely het en begrawe is; en op die derde dag opgestaan het volgens die Skrifte; wat opgevaar het na die hemel, en wat sit aan die regterhand van die Vader; wat weer sal kom met heerlikheid om te oordeel die wat nog lewe en die wat reeds gesterf het, wie se koningsheerskappy geen einde sal hê nie; en in die Heilige Gees, die Heer en Lewendmaker, wat van die Vader en die Seun uitgaan, wat saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik moet word, wat gespreek het deur die heilige profete. Ons glo aan een heilige, algemene kerk, gegrond op die leer van die apostels. Ons bely een doop tot vergifnis van sondes; ons verwag die opstanding van die ontslapenes, en die lewe van die toekomstige eeu. Amen.

### **Epiklese**

### **Woordverkondiging**



## **Gebed**

## **Offergawe**

## **Slotlied** (Ps 96:1,6,8.)

Sing vir die Heer 'n nuwe lied!  
Die aard'se verste perke  
moet jubel oor sy werke,  
en Hom die lof en hulde bied;  
moet uitroep en verwag  
sy heil van dag tot dag.

Verkondig nou van mond tot mond:  
oor al wat is, regeer Hy,  
oor onreg triomfeer Hy-  
dus is die wêreld vas gegrond.  
Die volkestryd beslis  
Hy wat regverdig is.

Laat aarde en hemel juig voor Hom!  
Want Hy, die Wêreldregter,  
die strenge Saakbeslegter,  
groot in geregtigheid, Hy kom!  
Hy kom, waar en getrou,  
sy strafgerigte hou.



**Seën**

**Liturg:** (Numeri 6:24:26)

Die Here sal julle seën  
en julle beskerm;  
die Here sal tot julle redding verskyn  
en julle genadig wees;  
die Here sal julle gebede verhoor  
en aan julle vrede gee!

**Respons:** Amen.

## 5.3.3.2 Model 2

### Votum en seëngroet

**Liturg:** (Jes 52:7)

“Hoe wonderlik klink op die berge die voetstappe van hom wat die goeie boodskap bring, wat vrede aankondig, wat die goeie tyding bring, wat redding aankondig, wat vir Sion sê: “Jou God is Koning!”

**Respons:** Jou God is Koning! (Jes 52:7e).

**Liturg:** Genade vir julle van God, ons Vader,  
en die Here - Jesus Christus,  
deur die werking van die Heilige Gees.

**Respons:** Amen!

**Lofsang** (Ps 46:1,2,3)

God is ons toevlug en ons skut,  
al gee die aarde onder mee,  
al word die berge rondgeskud,  
al skuim die waters van die see.  
Hy help ons in ons nood;  
al is dit ook hoe groot,  
tog sal ons veilig wees,  
tog bly ons onbevrees.  
God sal ons altyd trou beskut.



Die Godstad is onwankelbaar;  
daar's blydschap oor sy stil rivier.  
Al dreig ook watter groot gevaar,  
dis alles onder sy bestier.  
God maak die nasies stom  
as daar beroering kom.  
Ons toevlug sal Hy wees,  
ons bly dus onbevrees.  
Die God van Jakob is mos daar.

Kom kyk wat bring die Heer tot stand,  
die Heerser in die hemel hoog.  
Die oorlogswapens word verbrand.  
Hy breek die spies, die pyl en boog.  
"Erken dit: Ek is God.  
Ek heers met my gebod  
oor alles onder My.  
Erken my heerskappy."  
Die Heer beskut ons met sy hand.

Teks: T.T. Cloete

### **Verootmoediging en skuldbelydenis**

**Liturg:** (Maleagi 2:13-16)

Daar is nog iets wat julle doen. Julle huil en kerm en sug by die altaar van die Here omdat Hy nie meer julle offers wil aanneem nie, en julle vra: "Waarom dan nie?" Dit is omdat die Here weet wat gebeur het tussen jou en die vrou met wie jy van jou jeug af getroud is: jy was ontrou aan haar, ontrou aan jou eie vrou, die vrou aan wie jy plegtig trou belowe het. Die Here het man en

vrou een gemaak, een in liggaam en gees. En waarom een? Omdat Hy wil hê dat daar 'n nageslag moet wees, wat Hom eer. Beheers julle, moenie ontrou wees aan die vrou met wie jy van jou jeug af getroud is nie. Die Here die God van Israel sê Hy haat egskeiding. Egskeiding is niks anders as geweld nie, sê die Here die Almagtige. Beheers julle, moenie ontrou wees nie.

**Respons:** Sing Ps 130:1

Uit dieptes, gans verlore,  
van redding ver vandaan,  
waar hoop se laaste spore  
in wanhoop my vergaan;  
uit diep van donker nagte  
roep ek, o Here, hoor,  
en laat my jammerklagte  
tog opklim in u oor!

### **Genadeverkondiging en retensie**

**Liturg:** (Spreuke 15:26-27)

Die Here het 'n afsku van bose planne; aangename woorde is vir Hom aanneemlik. Wie hom verryk ten koste van 'n ander, maak dat sy gesin verstoot word; wie omkoopgeskenke weier, sal lewe.

**Respons:** Sing Ps 130:2

As U, o Heer, die sonde  
na reg wou gadeslaan,  
wie sou een enk'le stonde  
voor U, o Heer, bestaan?

Maar nee, daar is vergewing  
altyd by U gewees;  
daarom word U met bewing  
reg kinderlik gevrees.

**Liturg:** (Spreuke 15:8-10)

Die Here het 'n afsku van die offers van goddeloses, maar Hy aanvaar die  
gebede van opregtes. Die Here het 'n afsku van die lewenswyse van  
goddeloses; maar Hy het dié lief wat volgens sy wil lewe. Wie die regte pad  
verlaat, sal swaar gestraf word; wie teregwysing haat, sal sterf.

**Respons:** Amen

### **Geloofsbelydenis** (Eietyds)

#### **Ons glo**

ons God is Koning  
wat alles geskep het en oor alles regeer,  
wat ons verlos het deur Jesus Christus, ons Here,  
wat in ons woon en oor ons heers deur die Heilige Gees.

#### **Ons verbind ons**

om daaglik onder God se heerskappy te leef  
om sy wil en eer in alles te soek,  
om vir die hele wêreld getuies te wees van  
sy koningskap en genade,  
sy liefde en vergifnis,  
sy vrede en reg,  
sy sorg en voorsiening;  
om in eenheid met alle gelowiges te leef,

om vir mekaar onder sy regering om te gee,  
om mekaar lief te hê, te dien en te versorg,  
om met hoop te werk en te wag  
vir die koms van 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde  
waar God se wil sal heers.

Aan God ons Koning behoort al die mag  
en die heerlikheid, nou en tot in ewigheid!

Amen.

(Vos en Pieterse 1997:263).

### **Epiklese**

### **Woordverkondiging**

### **Gebed**

### **Offergawe**

**Liturg:** (Miga 6:6-8)

Wat sal ek saamvat as ek na die Here toe gaan, as ek voor die hoë God gaan kniel? Moet ek met offers na Hom toe gaan, met jaaroud kalwers? Sal die Here duisende ramme aanvaar saam tien duisende offers van olie? Moet ek my eersgeborene offer vir my sonde, hom wat uit my liggaam kom vir my oortreding? Mens, die Here het jou bekend gemaak wat goed is: Hy vra van jou dat jy reg sal laat geskied, dat jy liefde en trou sal bewys, dat jy bedagsaam sal lewe voor jou God.

**Slotlied** (Ps 42)

Smagtend soos in dorre streke  
hoor my na U, Here, roep.  
Gee my van u helder water  
en 'n skadu teen die gloed.  
O, ek skroei, Heer, van die pyn  
oor die skare se venyn:  
God wat heers in alle tye,  
laat my sing, bring hul tot swye.

Ek onthou die blye dae  
sonder spotklank in my oor,  
voorstes van die feesgenote  
wat U lof sing in 'n koor.  
En ek laat my lied weer klink,  
as ek aan U goedheid dink:  
U is nog my helper, Vader,  
En ek weet U trek my nader.

In die vreemde wil ek, Here,  
om u eer gewillig ly.  
As hul sê: "Jou God bestaan nie"  
sny dit soos 'n mes deur my.  
O, dat U my nooit vergeet,  
ek weer van my kindskap weet.  
U, my Rots, laat staan my vaster,  
ver en vry van dié wat laster.



Hoë berge, donker strome,  
rotse waarteen ek vergaan,  
moet dan al u golwe, Here  
een vir een oor my kom slaan?  
Ek roep U van Kleinberg aan  
uit die land van die Jordaan.  
Is U dan 'n God van swye?  
in die mens se swaarste tye?

Maar die dag kom uit die donker  
en die nag het ook sy lig  
in my twyfel hou ek, Here,  
steeds die oog op U gerig.  
En ek laat my lied weer klink,  
as ek aan u goedheid dink:  
U is nog my helper, Vader,  
En ek weet U trek my nader.

Teks: Lina Spies

### **Seën**

**Liturg:** Die genade van die Here Jesus Christus  
en die liefde van God  
en die gemeenskap van die Heilige Gees  
bly met julle almal.

**Respons:** Amen.

■ **Kommentaar op praktykmodelle 5.3.3.1 en 5.3.3.2**

In die strategiese teorie was dit reeds uitgewys dat die *voorveronderstelling* van die erediensgangers self die samekoms as 'n *Christelike byeenkoms* konstitueer. Dit is nie nodig om vir die geloofsgemeenskap eers die Christologiese voorwaardes van die samekoms te verduidelik alvorens dit 'n Christelike erediens word nie. Vanuit albei praktykmodelle vir die liturgie was dit duidelik dat die Ou-Testamentiese teks met groot vrug in die erediens aangewend kan word sonder Christologiese dwang daarop.

Die funksie van rituele en simbole in die erediens is tans besig om die aandag van homilete aan te gryp. Die funksie daarvan verduidelik Vos (1999:99) só: "Liturgy is a moment of ritual and symbol; liturgy is a moment of recollection; liturgy is a time of meeting; liturgy is a time for language; liturgy is a time for narratives; liturgy is a meal time; and liturgy is a moment to be creative."

Dit was egter nie die ondersoek se doelstelling om die liturgiese praktyk te ondersoek nie, maar wou slegs by wyse van hipoteses daarop aanspraak maak dat die liturgiese praktyk met groot vrug vanuit die Ou Testament op 'n teosentriese basis gevoed kan word.

## **5.3.4 'n Praktykmodel vir homiletiek**

### **5.3.4.1 2 Sam 6:11-20**

Skriflesing 2 Sam 6:11-20 / Gen 12:1-3

Tema 'n Ete met 'n verantwoordelikheid

In die voorafgaande hoofstuk lees ons van Dawid wat in Hebron tot koning van Israel gesalf is. Nou is die beloofde land amptelik onder sy beheer; hy verower Jerusalem van die Jebusiete; daar word 'n paleis vir hom gebou en hy maak sy vroue en byvroue nog meer. Boonop verslaan Dawid nog die aartsvyande van die Israeliete, die Filistyne.

Jerusalem word nou koning Dawid se amptelike hoofsetel - al twaalf die stamme erken sy gesag. Koning Dawid slaag daarin om die volk Israel polities, militêr en ekonomies te verenig - 'n realiteit waarna die volk met lang verwagting uitgesien het. Hulle drome het waar geword - hulle het ook nou 'n koning soos die omringende volke - Dankie Jahwe!

Maar koning Dawid redeneer anders: Moenie in my 'n toekoms sien nie, wil hy byna vir die volk sê. Ons kort nog iets in Jerusalem - God kort hier! Waar is die simbole van Jahwe se heilsame, reddende en seënende teenwoordigheid? Die verbondsark beteken "God is teenwoordig" - voorsiening en versoening straal uit dié simboliek. Die versoendeksel met die gerubs daarop sê Jahwe woon onder sy volk. Die staf van Aäron en die kruik met die manna daarin wil herinner dat God nog altyd voorsien het. Die gesprenkelde bloed op die versoendeksel herinner dat God uit genade sonder enige verdienste sy toorn nie sal voltrek nie. Die twee kliptafels met die tien gebooe daarop geskrywe herinner die volk voortdurend daaraan om 'n dankbare lewe te lei - dít wil vir die volk sê: Onthou die verbond het verantwoordelikhede. Uiteindelik verskuif koning Dawid die verbondsark Jerusalem toe - met hierdie teenwoordigheid



sal ons voorspoedig wees in Jerusalem! Wat doen koning Dawid toe die ark in Jerusalem aankom en op sy bestemde plek geplaas word?

Roep hy die volk bymekaar en sê vir hulle: Kyk! Kyk mooi hoe lyk God se teenwoordigheid - só lyk voorsiening (en wys vir hulle die staf en die kruik), en só lyk versoening (en wys vir hulle die bloeddruppels) en stuur hulle huistoe?

Nee, koning Dawid maak die teenwoordigheid van God vir die volk ervaarbaar waar en naby - hy maak vir hulle God se voorsiening en versoening konkreet. Hy laat hulle deel in die brandoffers en maaltydoffers - hulle kan dit sien, ruik en proe! Hy deel mildelik brood, dadels en rosyntjies aan die “gemeente” uit. Dit is ‘n fees waar versoening en voorsiening geruik, geproe en geëet word.

Dawid het vir die volk gesê: Hierin lê julle toekoms in hierdie mooi land - nie in my nie. Dawid wys weg van homself af. Hierin lê ook ‘n groot les vir die gemeente: U as gemeente het ook vanoggend verwagtinge. U het lank gebid en gedroom oor ‘n nuwe leraar. Baie van u verwag ‘n nuwe fase in die gemeentelêwe - u verwag voorspoed en eenheid en nou sien u dalk in die nuwe leraar dié drome waar word. Ek wil ook vanoggend u oë wegdraai vanaf die aardse, vanaf die tydelike na die teenwoordigheid van God.

Indien u as gemeente wil herleef en eenheid onder die gelowiges erbaar, kom deel dan vanoggend in God se voorsiening en in God se versoening. Vanoggend is u geleentheid om God weer teenwoordig te maak in u lewe - Hom opnuut toe te eien, of dalk vir die eerste maal. Hierdie gemeente sal nie herleef omdat hulle ‘n nuwe leraar gekry het nie, maar slegs as God weer teenwoordig is in hulle lewens - en dit gebeur net deur te deel in die voorsiening en versoening van “brood en wyn.” Maar hierdie “ete” plaas ook ons verbondsverantwoordelikheid vierkant op ons skouers. Ons lees in vers 19 dat die volk hierna tevrede weg is huistoe.

Lees ons Genesis 12:1-3 dan hoor ons dat God bepaalde beloftes aan Abraham toesê: “Trek uit jou land uit, weg van jou mense en jou familie af na die land toe wat Ek vir jou sal aanwys. Ek sal jou ‘n groot nasie maak, Ek sal jou seën en jou ‘n man van groot betekenis maak, en jy moet tot ‘n seën wees. Ek sal seën wie jou seën, en hom vervloek wat jou vervloek. In jou sal al die volke van die aarde geseën wees.”

Die belofte van God aan Abraham het twee kante: Kant een - ‘n land en nageslag, kant twee - wees tot ‘n seën vir die nasies. Israel het ‘n duur les geleer. Hulle het net kant een toegeeën - daarvan getuig die verhaal in 1 Samuel 6:11-20. Kant twee is nooit uitgevoer nie - daarvan getuig 70 jaar se ballingskap teen hulle. Die les van Jesaja 52:13-53:12 het nog vir hulle voorgelê. Die gevaar bestaan dat ons ook nie oorgaan tot kant twee van die beloftes wat die brood en wyn aan ons toesê nie. Ons gaan net God se teenwoordigheid, sy voorsiening en versoening vier en vergeet watter opdrag dit aan ons gee. Ons moet elkeen hierdie seën gaan uitdra in ‘n honger en stukkende wêreld. Ons is maar net bedelaars voor God - maar bedelaars met ‘n verskil - bedelaars wat vir ander bedelaars moet gaan vertel waar om ‘n stukkie brood te kry.

Amen.

(Thirion1997c).

Die *nagmaalsformulier* skeep die Christologiese *konteks* en *taal* waarmee aan die tafel van die Here aangesit word. ‘n Nuwe moontlikheid om ook die gelowiges in die kommunikatiewe handeling van die formulier te laat deel, kan só daar uitsien:

- Liturg:** Die nagmaal is 'n gedagtenismaaltyd.
- Respons:** (Die gemeente verkeer in stille nadenke).
- Liturg:** Die nagmaal is 'n waarborg van ons verlossing.
- Respons:** U bloed, Here Jesus, reining ons van al ons sondes.
- Liturg:** Die nagmaal is die gemeenskap met die lewende Here en met mekaar.
- Respons:** (Die gemeente deel twee-twee met mekaar die betekenis van die nagmaal).
- Liturg:** Die nagmaal verkondig ons toekomsverwagting.
- Respons:** Maranata! Kom, Here Jesus, kom!
- Liturg:** Die nagmaal is 'n vreugdefees.
- Respons:** Ek wil die Here loof, met alles wat in my is wil ek sy heilige Naam loof. Ek wil die Here loof en nie een van sy weldade vergeet nie.
- Liturg:** Die nagmaal is die fees van ons dankbaarheid.
- Respons:** Sing 'n nuwe lied tot eer van die Here, sing tot eer van die Here, almal op aarde! Sing tot eer van die Here, prys sy Naam, verkondig elke dag sy reddingsdade!

(Thirion 1997c).

Hier volg 'n voorbeeld van 'n formulier vir ouers en kinders saam aan die nagmaaltafel:

Liewe broers, susters, jongmense en kinders

Ons is lidmate van die Nederduitse Gereformeerde gemeente .....

Toe ons klein was, het ons deur ons doop lidmate van die gemeente van die Here geword. By ons doop het die Here vir ons gesê: “Ek is jou God. Ek belowe om altyd by jou te wees en jou te help.” Hy het toe sy Naam oor ons uitgeroep: “Julle is gedoop in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees.” Hiermee het die Here aan ons gevra om Hom te vertrou en om Hom te volg. Ons doop vra ook van ons om Naamdraers van die Here te wees. Almal moet kan sien dat ons aan die Here behoort en dat ons sy Naam groot maak. Omdat die Here Hom aan ons verbind het, maak Hy dit vir ons moontlik om in Hom te glo en om Hom lief te hê.

Die Here het vir sy kinders die nagmaal gegee. Hier op die tafel sien ons die brood en die wyn. Die brood en die wyn wys soos vingers na die liefde van die Here. Brood en wyn is die bewyse van die Here se liefde. Die brood sê dat Jesus sy liggaam vir ons sondes laat breek het. En die wyn sê dat Jesus sy bloed vir ons sondes laat vloei het. As ons die brood eet en die wyn drink, sê ons dat ons dit glo. Ons sien met ons eie oë wat Jesus vir ons gedoen het. En ons proe hoe lief die Here ons het.

As ons die brood eet en die wyn drink, loop ons harte oor van blydskap. Want Jesus het ons só lief en ons het Hom net só lief. En ons het mekaar ook lief.

Wanneer ons die brood eet en die wyn drink, maak dit ons geloof in die Here sterk. Dit maak ons sterk om te stry teen alles wat die Here se naam deur die modder sleep en ons naaste in 'n swak lig stel. Die nagmaal gee ons krag om met mekaar en ander mense oor God te praat, na mekaar en ander te luister en die Here te dien en te volg. Ons kry ook krag om na ons naaste se belange te soek en hom/haar met ons liefde en diens te [sic] by te staan. As

iemand honger het, moet ons aan hom/haar brood gee; as iemand dors is, moet ons aan hom/haar water gee en as iemand val moet ons hom/haar optel. Ons moet mense wat moed verloor het, help om weer moed te skep. En ons moet mense wat hartseer is, troos.

Wanneer ons die brood eet en die wyn drink, word daar 'n verlange by ons wakker dat die Here Jesus sal terugkom. Ons sien met verlange daarna uit om saam met God op die nuwe hemel en die nuwe aarde te bly. Die Heilige Gees hou hierdie verlange by ons lewend.

(Vos 1999b:45-46).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.3.4.1**

Hierdie preekskets slaag wat die ondersoek se oordeel betref, goed daarin om 'n Ou-Testamentiese teks vir 'n spesifieke Nuwe-Testamentiese konteks soos die nagmaal aan te wend sonder enige Christologiese dwang daarop. Die teologie van *gawe en opgawe* word duidelik in hierdie geval deur 'n teosentriese benadering op die teks van die Ou Testament gekommunikeer.

Die ondersoek het spesifiek 'n Ou-Testamentiese teks vir die nagmaalvieringe gekies omrede dit die "homiletiese geleentheid" is waar die gebruik van twee-preke-in-een-preek sy kop uitsteek. Hiermee demonstreer die ondersoek dat dit nie nodig is om 'n Ou Testament-preek te ver-Christelik deur 'n "addendum-prekie" ter verryking van die eerste preek by te voeg nie.

**5.3.5 Samevatting**

Die ondersoek kan weer eens die aanname maak dat 'n teosentriese benadering as hermeneuties-teologiese model wel daartoe in staat was om die prakties-teologiese ekklesiologie met die teks van die Ou Testament te bedien en tegelykertyd die hipoteses van die ondersoek ondersteun.

#### **5.4 TEOSENTRIESE PRAKTYKMODELLE VIR PRAKTIES-TEOLOGIESE DIAKONOLOGIE**

“Waar christendom en samenleving elkaar ontmoeten binnen het publieke domein kunnen we een drietal vakgebieden situeren: evangelistiek, diakoniek en tenslotte de laïcale vakke” (Heitink 1993:287). Die ondersoek volstaan met Heitink se teorievorming met betrekking tot die vakgebiede vir die handelingsveld, *godsdienst en samelewing*.

Die taak van die prakties-teologiese diakonologie is die “teenwoordig wees” van die Christelike geloof in die samelewing en die gepaardgaande invloed daarop. Die praktykmodelle wat die ondersoek vir die prakties-teologiese diakonologie gaan aanbied, sal ook daarop gerig wees om te bepaal in hoeverre ‘n teosentriese benadering as hermeneuties-teologiese basisteorie daartoe in staat is om die vakgebiede van die diakonologie te bedien met die teks van die Ou Testament en terselfdertyd die hipoteses van die ondersoek te ondervang.

Die vraagstelling van die prakties-teologiese diakonologie sal baie groter hermeneutiese vereistes aan ‘n teosentriese benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament stel aangesien die Christelike geloof nou in die samelewing gekommunikeer moet word. Sal ‘n teosentriese boodskap uit die Ou Testament eers ver-Christelik moet word alvorens dit bruikbaar is vir die prakties-teologiese diakonologie in die samelewing?

## **5.4.1 'n Praktykmodel vir evangelisasie**

### **5.4.1.1 Jona 4**

#### **Perspektief en konteks van die verhaal**

'n Onbekende verteller maak van 'n kort-kortverhaal waarin 'n Jonafiguur op menslike vlak die hoofrol speel, gebruik. Maar die eintlike profeet is die verteller wat deur die Jona-verhaal die leser wil oorreed om God op sy woord te neem. Die Jona-verhaal kom uit die tyd ná die ballingskap. Die nuwe tyd het vir 'n nadenke oor die droewe tyd van die ballingskap gevra. Die nasionalistiese Jode in ballingskap het nie die Deutero-Jesaanse tradisie gedeel waarin lyding en verdrukking 'n genesende funksie gekry het nie. In nasionalistiese geleedere was die katastrofe en ontgogeling van die ballingskap toegeskryf aan versuim om die wet te gehoorsaam. Daarom is daar in die tyd na die ballingskap beweer dat God se stem eintlik in die wet gehoor kon word. Die tempelkultus was die plek waar die wet bewaar en onderrig is. Dit is teen dié agtergrond dat die Jona-verhaal vertel word.

#### **Preekteks uit Jona 4**

##### **Preektema Die deernis van God**

As ons negatiewe ervarings van mense in 'n krisis gehad het, verwag ons van die mense in die toekoms net die slegte. Maar as ervarings van ander positief was, verwag ons net die beste. Dit is die normale. Maar by Jona werk dit nie so nie. By hom gebeur juis die teendeel.



Sy ervaringe met God in die verlede is so gunstig. In plaas daarvan dat die ervaringe hom bly maak, maak dit hom bang. Jona gebruik 'n bekende oerformule om sy ontnugtering met God uit te druk. Hy het die formule in die Israelse erediens leer ken (vgl Ps 86:15). Dis 'n gebed wat elke Israeliet by die groot versoeningsdag bely het. In hulle slaap kon hulle die belydenis opsê, soos die "onse Vader."

Jona het God geken; van kindsbeen af. Wat is dan sy probleem? Dat God dit durf waag om buite Israel dieselfde te wees as binne Israel. Dit was vir Jona te swaar om te sluk. Hy kon God nie vergewe vir sy grenslose genade nie. Jona het God nie vir sy berou vergewe nie. Al doen God ook wat daarna.

Jona se verzet teen God se genade kom veral in die episode met die wonderboompie aan die lig. Watter goddelike humor! God het klaar vir Jona gesê: Ek gaan Nineve nie verwoes nie. En tog hoop Jona dat dit nie gaan gebeur nie! Daarom gaan sit hy op die heuwel en duim vashou. Miskien ...! Wie weet! Dalk draai God om. Miskien verander Hy van besluit. Wat doen God? Hy laat Jona verder afdaal (vgl die afdaalmotief). Hy tree die weerbarstige vent tegemoet en gee aan hom 'n lekker skaduwee terwyl Jona dan nou tog moet sit en wag. God laat 'n wurm aan die boompie vreet sodat dit verdroog. Op dié wyse wil Hy Jona in sy mensliewendheid laat deel.

Hoe sou ons optree? Sê nou ons is soos Jona! Ons is! Ons het ook ons Nineve wat ons graag verwoes sou wou sien. Dalk is dit sekere politieke vestings. Ons praat maklik Jona-taal en bid Jona-gebede. Ons wil ook ons godsdienste tot ons voordeel en selfbehoud aanwend. Soos Jona wil ons nie ons selfbehoud op die spel plaas nie. Nie ons selfbehoud nie. As God Nineve spaar, ons vyande, is ons toekoms in gevaar. Soos Jona sien ons die ellende en armoede net onder ons mense raak. Ons is soms so blind vir die nood van ander.

As God se genade net tot Israel beperk was, was ons verlore. Maar dat sy ontferming tot by Nineve strek, is ons behoud. God sien af van oordeel wat ons toekom. Hy het sy Seun gestuur: vir sondaars soos ons. God se oordeel het op Hom neergeskroei. Hy het nie 'n boompie gehad nie. Vir Hom was daar net 'n kruishout. Daar het Hy sy lewe verloor sodat ons die ewige lewe kan vind. Daar bewys God sy genade, barmhartigheid, lankmoedigheid en liefde aan ons.

Jona se slot is oop. Ons kan wonder daaroor, maar ons hoor nie Jona se antwoord nie. Ons mag ons antwoord egter nie verswyg nie. Die vraag waarop ons 'n antwoord moet gee, is: Wat gaan ons met God se genade, barmhartigheid, lankmoedigheid en liefde maak? Die verhaal wil die skille van ons oë laat afval sodat ons met God se oë na ander kyk. Die Jona-verhaal wil dat ons met God se deernis na ander uitreik.

Amen.

(Vos 1994:164-177).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.4.1.1**

Die rede vir die oornam van dié preekskets by Vos (1994) is reeds in *Kommentaar op praktykmodel 5.3.2.1* verduidelik. Vos slaag op 'n verantwoordelike wyse daarin om die verantwoordelikheid wat daar op elke gelowige se skouers rus, naamlik om God se genade, barmhartigheid, lankmoedigheid en liefde na andere wat nie van 'ons' is nie uit te dra, teosentries te begrond vanuit die teks van Jona 4.

Met betrekking tot die vakgebied evangelisasie is dit waarskynlik geregverdig om die kruisdood van Jesus Christus by hierdie boodskap te betrek soos wat Vos wel gedoen het, maar dan nie omdat Jesus af te lei is uit die teks of konteks van Jona 4 nie. Die teologie van dié gedeelte van die Jona-verhaal kan egter steeds sonder Christologiese begronding met betrekking tot die verantwoordelikheid tot evangelisasie aangebied word. Bloot deur identifisering met Jona se gesindheid kan die gewenste uitwerking verkry word sonder enige Christologie.

Die prakties-teologiese diakonologie het te make met die "teenwoordig wees" van die Christelike geloof in die moderne samelewing en die verhaal van Jona spreek hierdie verantwoordelikheid op 'n besondere wyse aan. In 'n land soos Suid-Afrika moet daar waarskynlik nog meer klem gelê word op die teosentriese boodskap van Jona 4. De Klerk (1999:24) vra tereg of daar nie dalk vandag 'n gebrek aan skuldbesef voor God is nie. Hy noem een van die moontlike oorsake die weglaat of formalisering van die kommunikatiewe handeling van verootmoediging en versoening in die liturgie.

De Klerk (1999:25) maak die volgende opmerking: "Hoe kan die handeling (verootmoediging en versoening, my verduideliking - WGT) liturgies in die samekoms, maar ook liturgies in die huisgesin en samelewing kommunikatief voltrek word? Watter dimensie open opregte verootmoediging en versoening vir die raaksien van God in die gemeente se samekoms en in die lewe van

elke dag?” Hy wys voorts daarop dat versoening spesifiek in die Ou Testament regstreeks in verband staan met God se genade (Ps 78:38), sy verlossende handeling (Deut 21:8) en sy vergewingsgesindheid (Jes 27:9). Versoening en skuldbelydenis is grondbegrippe van die Ou-Testamentiese openbaring.

De Klerk (1999:29) wys daarop dat die Christene in Suid-Afrika pertinent moet oorgaan tot versoening tussen die volkere van die land: Dit beteken die beëindiging van vyandskap en die bereidheid om in mekaar se skoene te staan en mekaar se skuld af te skryf - omdat God ons skuld afgeskryf het. Groot weerstand teen versoening met andere in die land word ondervind omdat versoening restitusie, herstel en regstellende aksie verg en hiertoe is baie Christene, net soos met Jona die geval, nie altyd bereid nie.

Vos (1994) het die volgende in sy preekskets genoem: “Jona het God geken; van kindsbeen af. Wat is dan sy probleem? Dat God dit durf waag om buite Israel dieselfde te wees as binne Israel. Dit was vir Jona te swaar om te sluk. Hy kon God nie vergewe vir sy grenslose genade nie. Jona het God nie vir sy berou vergewe nie. Al doen God ook wat daarna.” Vanuit ‘n teosentriese interpretasie op die teks van Jona 4 kan geen Nuwe-Testamentiese teks die gesindheid van baie blanke Christene in die land so raak beskrywe nie.

Sonder enige twyfel is dit duidelik dat ‘n teosentriese benadering op die teks van die Ou Testament daartoe in staat is om die prakties-teologiese diakonologie te bedien sonder om eers die boodskap te ver-Christelik. Hierdie tendens sal gevolglik kousaal wees ten opsigte van die res van die diakonologiese vakgebiede.

## **5.4.2 'n Praktykmodel vir diakonaat**

### **5.4.2.1 Rut se verhaal**

#### **Teks Rut 1-4**

Al drie die prakties-teologiese diakonologiese vakgebiede kan gebruik maak van dié verhaal se teologies-etiese waardes, maar die ondersoek bied dit aan as praktykmodel vir die prakties-teologiese diakonaat. Die verhaal van Rut moet verkieslik as 'n geheel aangebied word en nie in kleiner eenhede opgebreek word nie (Prinsloo 1982:108). Die kernmomente in elke afsonderlike hoofstuk van die verhaal van Rut word uitgewys alvorens 'n samevattende teologies-etiese diskoers vir die diakonaat aangebied word.

#### **Hoofstuk 1**

Naomi verkeer in 'n krisissituasie - sy verkwalik die Here vir wat met haar gebeur het: Droogte, 'n vreemde land en die dood van haar man en twee seuns (1:11, 21). Naomi se skoondogter Rut is bereid om haar volk en haar gode op te offer en te identifiseer met die noodsituasie van Naomi (1:17). Die lojaliteit van Rut lê daarin dat sy haar identifiseer met Naomi se volk en godsdiens: "waar u sterf, sal ek sterf" (1:17). Daar kan dus gekonkludeer word dat Rut se identifisering met Naomi se krisis oor alle lewensterreine strek.

Dit is belangrik om daarop te let dat, wanneer Naomi na haar eie omstandighede verwys, sy dit in die eerste persoon doen, maar wanneer sy na die Here verwys as die oorsaak vir haar bitterheid, sy dit in die derde persoon doen - daarin kan iets van die vyandigheid van Naomi teenoor die Here geles word. Daar bestaan 'n antipatie teenoor die Here vanaf Naomi se kant. Hier is 'n treffende eerste episode om vanuit 'n teosentriese benadering op die teks van Rut 'n verskeidenheid lewenssituasie aan te spreek - veral die kwessie rondom die krisissituasie waarvoor God meermale

in die lewe die skuld moet dra en terselfdertyd myself bejammer vir wat my oorgekom het. Die identifisering met nood kan kwalik teosentries beter voorgestel word.

## Hoofstuk 2

Ontferming is die sleutelaktiwiteit in hierdie tweede episode - Rut gaan are optel en só 'n bydrae lewer tot die versorging van Naomi. Selfs die landswette maak voorsiening vir ontferming (Lev 19:9-10; Deut 24:19). Die "geluk" kom Rut oor (2:3): Sy kom sonder die wil of toedoen van enige mens juis by die landerye van Boas uit - en Boas dra juis die sleutel tot die oplossing.

Die "geluk" waarvan so maklik in die lewe gepraat word, is die indirekte hand van die Here in die lewe van Naomi. Die "geluk" tref Rut verder: Boas ontferm hom oor haar (2:9, 14-16) in so 'n mate dat haar probleme soos mis voor die son verdwyn. Wanneer Rut by die huis kom en vir Naomi van al hierdie "geluk" vertel, interpreteer Naomi die weldade van Boas as 'n indirekte daad van die Here (2:19-20a) - haar bitterheid (1:13, 20,21) maak dadelik plek vir dankbare erkentlikheid teenoor die Here wat sorg (2:19-20a).

## Hoofstuk 3

In hierdie episode speel verantwoordelikheid wat deur verwantskap aan familie in nood meegebring word, 'n sleutelrol. "Losser" is 'n tegniese begrip uit die familiereg en so 'n persoon kan 'n familielid in nood uit verskillende situasies "loskoop". Ook in hierdie episode word die hand van die Here nie op direkte wyse beskrywe nie, maar afgelei uit die inisiatief wat Boas neem en sy bereidheid om sy verantwoordelikheid na te kom.

## Hoofstuk 4

Hier tref ons die ontknoping van die probleemsituasie aan - die geboorte van 'n seun ontlai die hele spanning van die eerste episode. Boas voldoen aan die verwagtinge wat in episode twee en drie geskep is. In vers 13 is daar die

opstapeling van die feite van die ontknoping: 'n Huwelik, gemeenskap - en dan: "Die Here het haar laat swanger word." Dit is een van die belangrikste stelling in die verhaal van Naomi en Rut.

Op die mees strategiese plek in die verhaal, daar waar die eintlike krisisoplossing plaasvind, daar kom die Here as Subjek na vore. Menslike inisiatief het sekerlik sy plek in enige oplossing van krisissituasies, maar dit het egter perke: Die Here moet nogtans dit wat die mens bydra, seën. Die Here is dus die eintlike "Losser" in die krisis van die lewe (nie Christologies nie).

Vers 14 en 15 van die vierde episode skep 'n pragtige beeld van die eintlike ervaring van die kontraste waarmee die lewe die mens konfronteer. Aan die begin van die verhaal word Naomi se haglike toestand beskrywe, hier aan die einde - 'n toestand van vrede. Aan die begin was Naomi "leeg" en nou is sy "vol"; aan die begin was sy verbitter, nou is sy dankbaar; aan die begin het Naomi die Here verwyte vir haar krisis, nou lofprys sy Hom.

Vers 15 en 16 verskuif die fokus vanaf die noodsituasie na 'n hoopvolle toekoms vir Naomi - daar is weer 'n nageslag! Die boodskap van die verhaal van Rut kan samevattend só as 'n praktykmodel vir die diakonaat aangebied word:

Die verhaal stel nie 'n lewenstyl voor waarin besorgdheid- en verantwoordelikhedsin van mense teenoor mekaar 'n uitgemaakte saak is nie. Die verwesenliking daarvan word voorgestel as bereikbaar, maar dit is ook ontwykend. Twee verskillende rollespel dui die realiteit hiervan aan: Die wyse waarop Orpa optree - sy gee aanvanklik vir Naomi om, maar toe dit 'n prys van haar begin vra, toe eindig haar ontferming ook nét daar; Die lossers wil sy verantwoordelikhede nakom - hy wil dit egter net gedeeltelik doen (tot sy eie voordeel). Hy wil die grond los, maar sien nie kans vir die verantwoordelikhede om Rut saam te neem nie. Albei hierdie partye het hulle besorgdheid-

en verantwoordelikehidsin teenoor Naomi bewys, maar nie genoeg gedoen om die werklike behoeftes van Naomi die hoof te bied nie.

Na die nag op die dorsvloer en die gesprek aldaar tussen Rut en Boas was dit duidelik dat die uitslag en oplossing van die krisissituasie nie voorspelbaar was nie - wie van die twee lossers gaan hulle verantwoordelikheid nakom? Wat sou gebeur het indien Boas daardie nag met Rut gemeenskap gehad het en dit het bekend geword. Hulle twee besluit egter om die eerbare weg, alhoewel meer spanningsvol, te volg.

Om 'n lewe van geregtigheid en verantwoordelikheid uit te leef, is 'n saak van besluitneming en vasberadenheid om so te doen. Die outeur van die verhaal preek nie vir mense om só te leef nie, maar stel mense wat só lewe, voor. Hier is gevolglik geen leerstelling wat "beloning vir goeie dade" ondersteun nie. Nee, "goeie dade" is 'n aanbeveling vir iemand wat God ken en Hom uit dankbaarheid wil dien. Samevattend kan die teosentriese boodskap van dié verhaal só opgesom word (Prinsloo 1982:107-110; Tribble 1992:846):

- God is teenwoordig en betrokke by mense in nood: God is nie 'n ingryper nie, maar beheer sake deur voorsiening op die regte tyd. God is meermale teenwoordig as wat die persoon in nood wil erken of raaksien. God is daar waar die mens "eers wil wag om te kyk", of daar waar dit maar so "toevallig" gebeur. Die gelowige moet bereid wees om die subjek van God se aktiwiteite te word: Wees sy vleuels, vul die leë, gee die rusplek en koue water en bewys die guns.
- Menslike verantwoordelikheid teenoor hulle in nood en krisis: Menslike verantwoordelikheid word nie nagekom om guns by God te bewerk nie, maar dit leef God se guns uit teenoor die behoeftige. Menslike inisiatief maak nie aanspraak op God se seën nie, maar vertrou daarop. Om verantwoordelikheid in die ware sin van die woord/Woord na te kom, vra 'n tweede tree saam met die behoeftige in nood.



• Die universaliteit van God se guns: Die verhaal van 'n plaaslike familie word uiteindelik 'n universele aangeleentheid - die Moabiete en die toevoeging van 'n geslagsregister wat weer in Matteus 1 heropgeneem word. Die nood van een familie word deur God omskep in seën vir die hele volk: Die dodelys word 'n geslagsregister; die doodloopstraat van Naomi en Betlehem word die hoofweg na die Lewe - die doodloopstraat eindig eintlik in die stal waar die nuwe pad begin. Wees verseker: God is teenwoordig in 'n gemeenskap waar besorgdheid- en verantwoordelikeidsin teenoor mekaar uitgeleef word.

Amen.

(Thirion 1997d).

■ **Kommentaar op praktykmodel 5.4.2.1**

Die Boek Rut is 'n voorbeeld van Bybelse verhale wat op die basis van 'n teosentriese interpretasie aangewend kan word ten einde iemand te begelei om sy eie verhaal te ontdek. Selfs die gebrek aan 'n "transendente bewussyn" by Naomi word deur God se wyse van betrokkenheid by hierdie familie in nood aangespreek. Indien die Christene "teenwoordig wees" in die samelewing verstaan as "diakonoï", illustreer die gedrag van Rut teenoor Naomi in nood dit op 'n voorbeeldige wyse. Weer eens kan die ondersoek daarop aanspraak maak dat 'n teosentriese benadering op die teks van Rut nie enige Christologie as voorvereiste stel vir die toepassing van die boodskap nie.

Die ondersoek wil die bewering maak dat dit juis die Christen se bewustheid van sy/haar identiteit is (ten regte) wat as apriori so oorheersend en gevolglik beperkend inwerk op die interpretasie van die teks van die Ou Testament. Die Christen sal beslis, al klink dit na verloëning, meer krities met hierdie apriori wat genoem kan word - 'bewustheid van identiteit' - móét omgaan in sy/haar hantering van die teks van die Ou Testament en sodoende ontkom aan die versoeking om van die "verbode vrug te eet."

## 5.4.3 'n Praktykmodel vir die amp van gelowige

### 5.4.3.1 Jesaja 5:1-7

Konteks 'n *Homilie* met betrekking tot die amp van gelowige

Teks Jesaja 5:1-7

Ek wil sing oor Hom wat ek liefhet,  
ek wil my liefdeslied sing oor sy wingerd:  
Hy wat ek liefhet, besit 'n wingerd  
op 'n vrugbare heuwel.  
Hy het die grond omgespit  
en die klippe verwyder,  
dit beplant met veredelde wingerdstokke.  
Hy het 'n wagtoring daarin gebou  
en 'n parskuip uitgekap.  
Hy het verwag  
dat dit goeie druiwe sou dra,  
maar toe bring dit druiwe voort  
wat suur bly.

En nou, inwoners van Jerusalem  
en manne van Juda,  
beslis tog tussen My en my wingerd.  
Wat kan Ek nog vir my wingerd doen  
wat Ek nie reeds gedoen het nie?  
Wat is dan die rede dat dit suur druiwe  
voortbring het  
terwyl Ek verwag het  
dat dit goeie druiwe sou dra?

Ek maak julle nou bekend  
wat Ek met my wingerd gaan doen:  
Ek gaan die doringheining verwyder  
en verbrand,  
sy muur afbreek, sodat die wingerd  
vertrap kan word.  
Ek gaan hom tot niet maak.  
Hy sal nie meer gesnoei  
of geskoffel word nie,  
maar ingeneem word deur doringbosse  
en onkruid.

Ek sal die wolke verbied  
om daarop te reën.

Die wingerd van die Here  
die Almagtige,  
die wingerd wat Hy geplant het  
en waarin Hy Hom wou verlustig,  
is die Israëliete, die volk van Juda.  
Die Here het verwag  
dat daar reg sou wees,  
maar daar was net onreg,  
dat daar geregtigheid sou wees,  
maar daar was net die hulpgeroep  
van verontregtes.

Tema Suur druive laat God frons

Die digter kondig op 'n heel onskuldige wyse aan dat hy 'n lied wil sing. Nadat die digter deur die inleiding aangekondig het dat sy beminde 'n wingerd besit, word daar onmiddellik op die wingerd en sy omstandighede, die betrokkenheid van die eenaar en sy verwagtinge en die opbrengs van die wingerd gefokus.

Die baie gunstige omstandighede van die wingerd word voorop gestel. Teen of bo-op 'n helling is altyd 'n gunstige plek vir die aanlê van 'n nuwe wingerd, aangesien dit maklik dreineer, beskerming kan geniet en verseker kan wees van die maksimum sonskyn. Die digter wil vir ons sê dat die eenaar letterlik nie 'n steen onaangeroer gelaat het in die voorbereiding van die grond wat so gunstig geleë is nie. Die digter gaan verder en beklemtoon die voorbereidings wat getref word vir die verwagte druiveoes - die eenaar het 'n wagtoring daarin gebou om die oes op die bes moontlike manier teen gevare te beskerm.

'n Goeie oes sal egter niks beteken as daar nie voorsiening gemaak word vir die insameling daarvan nie - daarom nog 'n parskuip ook. Hierdie optrede van die eenaar is voor-die-hand-liggend van 'n goeie landbouer wat optimisties groot verwagtinge koester van die wingerd. Die digter fokus op die parskuip, want die parskuip is die vergestaltung van 'n landbouer se verwagtinge. Op grond van sy moeilike arbeid het die eenaar geldige verwagtinge gekoester en het hy geduldig op die wingerd gewag - gewag om goeie druive te oes.

Dan tref ons die eerste "vals noot" in die lied aan: Die wingerd het produseer, maar suur druive - 'n skokkende teleurstelling vir 'n eenaar vol verwagtinge, die oes is niks werd nie. Hierdie teleurgestelde verwagtinge, sowel as die feit dat die wingerd nie aan sy doel beantwoord het nie, word in die kalklig gestel. Die spanning is aan die oplaai: Wat gaan die eenaar doen? Wie is die wingerd?

Die spanning is ook besig om hoër op te bou deur die gehoor van naderby te identifiseer as, “inwoners van Jerusalem en manne van Juda” - hulle word betrek as regters in die saak. Die onskuldige lied het nou in ‘n hofgeding ontaard en dit alles omdat die wingerd nie aan sy doel beantwoord het nie. Die wingerd aan wie soveel aandag en voorbereiding en geduld spandeer is, het nou in die beskuldigdebank beland en die gehoor in die regbank.

Om die onskuld van die eienaar in die saak as ‘n voldonge feit te konstateer word twee retoriese vrae kort opmekaar aan die gehoor wat as regter moet optree, gevra. Dit word op so ‘n wyse gestel dat beide negatiewe antwoorde sal bewerkstellig. Die skuldigbevinding van die wingerd word hiermee as ‘n voldonge feit bewys. Hierdie hofgeding word afgesluit met die skuldigbevinding van die wingerd as teenparty in die geding.

Let daarop dat die digter die uitspraak/vonnis nie laat fel deur die “aangestelde regters” nie, maar die eienaar as “klaer” in die saak neem die rol van regter oor. Weens sy totale en onbetwisbare onskuld in die saak, is die eienaar in staat om ‘n vonnis oor die teenparty te fel - ‘n baie effektiewe demonstrering van die onskuld van die eienaar. Die vonnis word gefel deur die aktiewe betrokkenheid van die eienaar in die voltrekking van die oordeel en die wingerd as die passiewe voorwerp van oordeel.

Die gevolge van die strafgerigte optrede teen die wingerd word beskrywe as, die wingerd is nou vry om geplunder te word, amper asof enige een dit vir vuurmaakhout kan gebruik. Die wingerd behoort nie meer aan iemand nie en dit kan nou groei soos dit wil sonder dat iemand weer rekenskap daarvan sal eis.

Die spanning wat opgebou het rondom die onbekendheid van die eienaar word hier deur die digter op ‘n besondere wyse onthul - Hy kan die wolke beveel - voorwaar dit is net God wat só kan ingryp. Stap vir stap lei die digter sy gehoor om te begryp wat die betekenis van sy profetiese woorde is.

Al wat nou die spanning verder dra, is die “onbekendheid” van die wingerd. Die saak is eintlik hier afgehandel; nog net die onthulling wat wag en dit word op ‘n besondere poëtiese wyse deur die digter hanteer. Skielik staan die “huis van Israel en die manne van Juda” in die beskuldigdebank - daar waar die wingerd hom bevind het toe hulle die regters in die saak was. Die volk van Jahwe, wat aan die begin van die lied die toeskouers was, later in die regbank beland het, bevind hulleself nou in die beskuldigdebank - reeds veroordeel.

In vers 1 was die *wingerd* die voorwerp van ‘n blymoedige liefdeslied, maar in vers 7 is die *wingerd* die reeds veroordeelde volk van God. Dit word as refrein herhaal dat Jahwe gewag het op goeie vrugte - Hy was lankmoedig en geduldig, maar die tyd het uitgeloop vir die volk van God. Die implikasies van hierdie “profetiese woord” aan die volk van God is duidelik: Sy volk het nie daarin geslaag om aan sy verwagtinge te voldoen nie en staan dus totale uitwissing in die gesig - ‘n voldonge feit.

In hierdie perikoop het die profeet baie duidelik die intieme verhouding tussen God en sy volk uitgespel. Die volk van God het egter die verhouding wat daar tussen hulle en God bestaan, verbreek. Ten spyte van die feit dat God hulle deur al die jare gedra en versorg het en geduldig gewag het op ‘n dankbaarheidslewe, het hulle te voorskyn gekom met bloedvergieting en ongeregtigheid. Die verskil tussen goeie druiwe en suur druiwe word baie duidelik in die laaste reël uitgespel: Dit is die verskil tussen regspraak en bloedvergieting; tussen geregtigheid en ongeregtigheid.

Die uitverkore volk van God wat soveel belofte ingehou het, het ontrou geword; hulle vrugte was ‘n bittere teleurstelling en dit het God genoodsaak om in te gryp. Nêrens is daar sprake van berou aan die kant van die volk nie en hulle staan algehele ondergang in die gesig. God gaan sy beskerming en bewaring oor hulle opskort. Die groot planne wat God vir hierdie volk in die vooruitsig gestel het, het nie gerealiseer nie en daarom gaan Hy hulle oorgee aan verwaarlosing.

God verkies nie mense uit en laat hulle aan hulle eie lot oor nie. Nee, Hy versorg en beskerm hulle sodat hulle vrug kan dra. Daarom, as God na sy volk toe draai, soek Hy reg en geregtigheid as vrug van 'n dankbaarheidslewe. Kry Hy geen vrug nie, gee Hy die wingerd aan homself oor. Ander Ou-Testamentiese teksgedeeltes wat hierdie teologiese onderbou ondersteun is: Hosea 6:6: "Ek verwag liefde eerder as offers." Miga 6:8: " Mens, die Here het jou bekend gemaak wat goed is: Hy vra van jou dat jy reg sal laat geskied, dat jy liefde en trou sal bewys, dat jy bedagsaam sal lewe voor jou God." Amos 5:6: "Vra na die wil van die Here, dan sal julle lewe." Ook Sagaria 7:9 en 8:16-17 lê die klem op 'n lewe van liefde, reg en geregtigheid.

Selfs in die Nuwe Testament geld hierdie beginsel van vrugdra onvoorwaardelik. God soek vrugte tussen sy kinders en daarom ook die gepaste gelykenis in Johannes 15 van die wingerdstok. God versorg geen wingerd wat nie vrug oplewer nie.

Amen.

(Thirion 1997e).



#### ■ Kommentaar op praktykmodel 5.4.3.1

Die amp van gelowige kan sonder Christologiese dwang op die teks deur hierdie profetiese liriek op 'n teosentriese basis aangespreek word. Daar is geen rede om enige Christologie ter sprake te bring wanneer hierdie teks homileties aan die bod kom nie. 'n Christologiese fundering van die amp van gelowige kan vanuit 'n geskikte Nuwe-Testamentiese teks ter sprake gebring word (1 Pet 2:5, 9). Dit is baie insiggewend om daarop te let dat die *Christologie* van “die amp van gelowige” selfs in 1 Petrus 2:5 en 9 in Ou-Testamentiese kategorieë uitgedruk word. 'n Preek uit die Ou Testament is nie net *Christelik* op voorwaarde dat dit in die Nuwe Testament moet land soos 'n wafferse duiker wat van 'n duikplank (Ou Testament) af in die diepkant (Nuwe Testament) moet induik nie.

Die vermelding deur die ondersoek dat die tema van *vrugdra* met die gelykenis van die wingerdstok in Johannes 15 tot in die Nuwe Testament gekontinueer is, plaas geen hermeneutiese verantwoordelikheid op die homileet om die teks van Jesaja 5:1-7 Christologies te interpreteer nie.

#### 5.4.4 Samevatting

Die prakties-teologiese diakonologie se hoofsaak, naamlik om as “diakonoï” in die samelewing “teenwoordig te wees” het, van die drie prakties-teologiese handelingsvelde, die grootste hermeneutiese uitdaging aan 'n teosentriese benadering op die teks van die Ou Testament gestel. Die versoeking om in die teks van Jona 4 'n Christologiese kategorie in te bou sal altyd onderliggend aan die *evangelisasiesituasie* wees - so ook met die *diakonaat* en *die amp van gelowige*.

Die ondersoek wil aan die einde van die teosentriese verstelde praktykmodelle vir prakties-teologiese diakonologie dit duidelik stel dat 'n teosentriese



benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament nie daarop ingestel is om die Bybel *Christologies*-loos te lees nie, maar dat dit vra dat die Christen baie meer bewus gemaak moet word van sy “identiteit” in Christus as ‘n apriori en die rol daarvan in die verstaan van die teks van die Ou Testament. Soos vantevore gesê, dit wil voorkom asof Christene hulself van verloëning verdink as hulle hierdie besondere apriori van hulle krities en met agterdog bejeën. Hermeneuties-teologies gesproke is daar geen ander weg tot die herstel van die Ou Testament op gelyke vlak met die Nuwe Testament as die gesaghebbende Woord van God nie.

## 5.5 SAMEVATTING, AFDELING C: EMPIRIES

Die teosentries *verstelde praktykteorie* vir die onderskeie prakties-teologiese handeling was beleidmatig, planmatig en metodies van aard. Vanuit die beginsel van wederkerige wisselwerking tussen die hermeneutiese (*begryp*) en die strategiese perspektief (*verander*) op die kommunikatiewe handeling, is daar voortgegaan tot die empiriese toetsing (*verklaar*) van 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n prakties-teologiese model vir die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en moderne samelewing sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament *in te lees*.

'n Teosentriese model is 'n empiries-georiënteerde prakties-teologiese model vir die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament en kies die ervaringswêreld van die mens en die situasie van die kerk en samelewing as uitgangspunt vir die empiriese toetsing. Die doel van die empiriese praktykmodelle was daarop gerig om aanspraak te maak op die verbetering van die kommunikatiewe inhoud vanuit die Ou Testament as teks op die basis van 'n teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

Die empiriese ontwikkeling van die ondersoek was "exploratief" van aard. In aansluiting by Heitink was dit gerig op die uitwerking van die basisteorie deur middel van die strategiese teorie op die toetsing van die hipoteses van die ondersoek. Die keuse daarvoor was geleë in, soos Heitink dit stel: "Exploratief ondersoek is vooral nodig wanneer een bepaald verskynsel nog weinig bekend is en er in ieder geval nog geen teorie ontwikkel is, waardoor dit verskynsel verklaard kan word. Het resultaat reikt dan ook niet verder dan voorlopige uitspraken, modellen of zoekplaatjies, die echter goed beargumenteerd kunnen worden" (Heitink 1993:221).

## HOOFSTUK 6

### 6. KONKLUSIE

Die navorsing vir hierdie ondersoek was geïnisieer vanuit 'n bepaalde *probleemstelling* wat só verwoord is in die *Inleiding*: Die Bybel bestaan vir alle Christene uit twee dele - die Ou Testament en die Nuwe Testament, maar die verhouding tussen die twee dele skep probleme in die *kommunikasie van die Christelike geloof in die praxis van die geloofsgemeenskap (kerk) en die moderne samelewing* (Heitink 1993:18). Die rede waarom die verhouding tussen die twee Testamente probleme skep, is daarin geleë dat twee derdes van die Christelike kanon uit pre-Christelike Judees-Israelitiese literatuur bestaan wat talle Christene nie aanvaar dat dit nie Christelik van aard is nie.

In 'n soeke na 'n gekontroleerde en kontroleerbare hermeneutiese beginsel vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament het die ondersoek gevra na 'n *empiries-georiënteerde teologiese teorie in 'n hermeneutiese raamwerk vir die effektiewe kommunikasie* (die intensionele handeling met die bedoeling om langs agogiese weg verandering teweeg te bring) van die boodskap van die Ou Testament in die *praxis van die Christelike geloofsgemeenskap* (Heitink 1993:18).

Of die ondersoek se teosentriese hermeneuties-teologiese basisteorie en gepaardgaande verstelde praktykteorie die probleem met groter insig en omsigtigheid sal kan hanteer, sal duidelik word uit 'n hermeneuties-teologiese evaluering van die hipoteses aan die hand van die daargestelde teosentriese empiriese praktykmodelle vanuit die Ou Testament as teks vir die onderskeie prakties-teologiese handelingsvelde.

## 6.1 Evaluering van die ondersoek se hipoteses

### Hipotese 1.3.1

'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* plaas die twee Testamente op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God.

Die ondersoek het hermeneuties-teologies daarin geslaag om kwalitatief gesproke, die twee Testamente op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God te plaas sonder om die Ou Testament Christologies te interpreteer of in die sogenaamde *verrykende perspektief* van die Christusgebeure te lees. Die boodskap vanuit die Ou-Testamentiese tekste vir die onderskeie prakties-teologiese handelingsvelde van ***mens en religie, kerk en geloof en godsdiens en samelewing*** (die praktykmodelle) was nie eers deur die hermeneuties-teologiese basisteorie ver-Christelik alvorens dit bruikbaar en toepaslik was vir die effektiewe kommunikasie (die intensionele handeling met die bedoeling om langs agogiese weg verandering teweeg te bring) van die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en die moderne samelewing nie.

Die drie onderskeie vakgebiede betrokke by prakties-teologiese antropologie hoef nie hulle taak vanuit 'n ver-Christelike Ou Testament aan te pak alvorens meetbare resultate in die Christelike geloofsgemeenskap duidelik sigbaar sal word nie. Die ondersoek het langs die weg van 'n rasioneel-empiriese en 'n normatiewe reëdukatiewe strategie *hipotese 1.3.1* as 'n bewese stelling onderskryf.

### **Hipotese 1.3.2**

'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* verhoed die praktyk van 'twee-preke-in-een-preek' in 'n poging om die boodskap van die Ou Testament in die kommunikatiewe praxis van die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie toepaslik te maak.

In die kommunikatiewe praxis waar 'twee-preke-in-een-preek' beoefen word, kom die Ou én Nuwe-Testamentiese tekste beide selde of ooit tot 'n behoorlike hermeneuties-teologiese verantwoording. Sonder uitsondering lei dié homiletiese kunsgreep tot die devaluasie van die Ou Testament as teks binne die Christelike kanon.

'n Teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament het in elke praktykmodel met betrekking tot 'n bepaalde prakties-teologiese handelingsveld hermeneuties-teologies daarin geslaag om die boodskap van die Ou Testament te ontgin sonder om die Nuwe Testament ter verduideliking by te trek. 'n Teosentriese benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament verhoed die praktyk van 'twee-preke-in-een-preek' wat voorgee om vanuit die Nuwe-Testamentiese perspektief op die ter sake teks van die Ou Testament lig te werp.

Hermeneuties-teologies het die ondersoek daarin geslaag om *hipotese 1.3.2* aan die hand van 'n gefundeerde hermeneuties-teologiese basisteorie tot 'n bewese stelling deur middel van praktykmodelle uit te bou.

### **Hipotese 1.3.3**

'n **Teosentriese** benadering tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n *prakties-teologiese model* is by uitstek daartoe in staat om die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en die moderne samelewing te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees.

Soos uit die empiriese praktykmodelle blyk, gaan 'n teosentriese benadering op die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament uit vanaf die Christelike konteks as apriori waarbinne die kommunikatiewe handeling voltrek moet word. Die konteks hoef nie by herhaling as 'Christelik' gekonstitueer te word by elke geleentheid waar die boodskap vanuit die Ou Testament in die praxis van die kommunikatiewe handeling voltrek word nie.

Dit is slegs in gevalle waar die genade-aanbod van God daarop gerig is om deur geloofstoetrede 'n persoon tot Christen te maak dat die genade van God eksplisiet *in* Christus vertolk en aangebied moet word - maar daarvoor sal 'n teosentriese model 'n perikoop uit die Nuwe Testament kies. Dáár is Christus eksplisiet teenwoordig in taal en teken en daarom hoef daar nie op 'n gedwonge wyse na Hom in die Ou-Testamentiese teks gesoek te word nie. 'n Teosentriese model sal die genade-aanbod op so 'n wyse doen dat die Drie-eenheid van God teosentries tot sy reg kom en nie asof Jesus nou die plek van God in die Nuwe Testament ingeneem het nie. Die ondersoek het inderdaad daarin geslaag om die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en die moderne samelewing te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees en ondervang gevolglik *hipotese 1.3.3* as 'n bewese stelling.

### 6.3 Slotwoord

Hierdie ondersoek na 'n prakties-teologiese model vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament is aan die hand van Heitink (1993), *Praktiese Teologie: geschiedenis - teorie - handelingsvelden*, onderneem. Juis omdat Heitink (1993:11) in hierdie bydrae daarna gestreef het om 'n teorie vir Praktiese Teologie as geheel te ontwikkel, kon die ondersoek wat in wese 'n hermeneuties-teologiese teorie vir die interpretasie vir die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament wou ontwikkel, met soveel vrug daarby aansluit. Die metodologie wat deur die ondersoek in die ontwikkeling van 'n hermeneuties-teologiese teorie gevolg was, was 'n model soos Heitink (1993:23) dit verduidelik " ... waarin de ene theologiese handelingstheorie langs drie lijnen wordt ontwikkeld: vanuit het hermeneutisch perspectief, vanuit het strategisch perspectief en vanuit het empirisch perspectief." *Hermeneuties* was die ondersoek geïnteresseerd in die tradisie van verstaan van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament en die ontwikkeling van 'n teosentriese model vanuit 'n hermeneuties-teologiese *basisteorie*. Die *strategiese* perspektief van die ondersoek het vanuit die hermeneuties-teologiese *basisteorie* ('n teosentriese prakties-teologiese model) 'n *verstelde praktykteorie* met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk van die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament in die onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie ontwikkel (Heitink 1993:241). Die *empiriese* navorsing van die ondersoek was gemoeid met die ontwikkeling van *praktykmodelle* aan die hand van 'n teosentriese prakties-teologiese model vir die kommunikasie van die boodskap van die Ou Testament in die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie soos deur Heitink (1993:238) gedefinieer: *Mens en religie, kerk en geloof, godsdiens en samelewing*.



As 'n studieveld vir verdere navorsing stel hierdie ondersoek voor dat daar aangesluit word by Heitink (1998) se nuutste bydrae tot die Praktiese Teologie, *Pastorale Zorg: teologie - differentiatie - praktyk*, waarin hy een vakgebied, naamlik **pastoraat** (antropologiese vakgebied) binne die handelingsveld *mens en religie* neem en dit aan die hand van drie begrippe, *teologiese teorie, differensiasie en praktyk* (Heitink 1998:14) van prakties-teologiese teorievorming voorsien. Die *ekkesiologiese* sowel as die *diakonologiese* vakgebiede kan op hierdie selfde wyse as verdere studieveld ontgin word.

Hierdie ondersoek wil graag met die volgende twee aanhalings afsluit omrede dit iets van die ondersoek se eie ervaring reflekteer:

a) "I am acutely conscious that at a number of points I am still groping for positions that may elude me, and that yet further thinking remains to be done. I cannot hope that what is said here will command the reader's assent at every point. But if he should be stimulated, perhaps by his very disagreement, to ponder the matter and to search for positive answers of his own, this book will have achieved its purpose" (Bright 1989:10).

b) "While struggling with this concluding chapter I remembered the story of a Jewish rabbi. He planned to write a book about the human vocation and he wrote down the title: "Adam" - then he decided not to write the book. The mystery of the subject was too great. After long reflection, I decided not to write my concluding chapter as originally planned. The mystery of that person and his way to the cross and resurrection is too deep. This biblical theology thus remains unfinished, incomplete. The question of Jesus must still be answered, not only on paper but by the way we live: "Who do you say that I am?" (Weber 1989:168).

# **OPSOMMING**

## **‘N PRAKTIES-TEOLOGIESE MODEL VIR DIE VERHOUDING OU TESTAMENT/NUWE TESTAMENT**

**deur**

**Willem Gabriel Thirion**

**Promotor: Professor C J A Vos**

**Departement Praktiese Teologie, Teologiese Fakulteit (Afdeling B)**

**Universiteit van Pretoria**

**Vir die graad: Doctor Divinitatis**

Die Bybel bestaan vir alle Christene uit twee dele: Die Ou Testament en die Nuwe Testament, maar die verhouding tussen dié twee dele skep 'n probleem vir die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloof. Sommige sien die Nuwe Testament as 'n dokument aangaande en 'n getuienis oor Jesus Christus - die Hoeksteen van die Christelike kerk, terwyl die Ou Testament pre-Christelik, Judees-Israelities van aard is en slegs die daede van God in die geskiedenis weergee. Diesulkes sien in die Ou Testament slegs 'n voorafskaduwing van die ware Bybelse boodskap wat deur Jesus Christus, die gekruisigde en opgestane Heer, geleef en geproklameer is. Aan die ander kant van die spektrum is daar diegene wat die Nuwe Testament weer slegs as 'n appendiks tot die werklike Bybel beskou. Wil ons werklik weet wie die God van die Bybel is, hoe Hy in die geskiedenis betrokke is en hoe ons as Christene behoort te lewe, dan moet die Ou Testament gelees word.

Bo en behalwe hierdie twee ekstremistiese interpretasiemodelle van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament, bestaan daar nog vele andere ook soos die kategorieë van tipologie, belofte-en-ervulling en allegorie. Nog andere kies weer 'n bepaalde *Mitte* of tema soos die verbond, heilsgeskiedenis of die ontwykende teenwoordigheid van God en poog daardeur om die Bybel as 'n geheel te sien. Sulke temas kan wel daartoe bydra dat

Christene iets van die totale boodskap van die twee Testamente verstaan, maar geen enkele tema kan reg laat geskied aan die diversiteit van getuienis aangaande die ware en enigste God wat voortdurend nuut tot sy skepping spreek nie.

'n Ander aspek wat melding verdien, is die werklikheid dat niemand hierdie twee Testamente waarlik objektief benader nie. Onbewustelik lees elkeen dit met sy/haar eie voorveronderstelling - die apriori van hul eie geloofstradisie. Daarom moet daar 'n hermeneuties-kommunikatiewe benadering vir Christene (wat maar geneig is om Christus in die teks van die Ou Testament op te spoor) ontwikkel word wat as 'n paradigma kan funksioneer waarbinne die boodskap en betekenis van die Ou Testament (sonder Christus onderliggend aan die teks) gestalte kan vind in praktykmodelle vir die kommunikatiewe praxis van die Christelike geloof. Wat hierdie ondersoek betref is daar maar slegs een benadering wat daartoe in staat is om beide Testamente as gelykwaardige gesaghebbende Woord van God te verstaan en dit is 'n *teosentriese benadering* op beide Testamente. Dié benadering sal die kommunikatiewe praxis daartoe in staat stel om die Ou Testament toe te laat om sy eie boodskap te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die teks *in te lees* in 'n poging om dit meer Christelik te maak.

Ten einde só 'n *teosentriese benadering* ('n hermeneuties-teologiese teorie) tot beide Testamente te ontwikkel, het hierdie ondersoek die metodologie van 'n *prakties-teologiese handelingsteorie* (Heitink 1993) wat op drie basiese perspektiewe gebaseer is, verkies (hoofstuk 1):

a) 'n Hermeneutiese perspektief (hoofstukke 2 en 3): Die ontwikkeling van 'n hermeneuties-teologiese teorie as 'n **basisteorie** vir die kommunikatiewe praxis ten einde die boodskap van die Ou Testament in die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie, naamlik *mens en religie, kerk en geloof* en *godsdienst en samelewing* te kommunikeer (Heitink 1993:234).

b) 'n Strategiese perspektief (hoofstuk 4): Die daarstelling van 'n verstellde **praktykteorie** met die oog op verandering in die hermeneutiese raamwerk vir die kommunikatiewe praxis van die bemiddeling van die boodskap van die Ou Testament gemodelleer op 'n *teosentriese benadering* vir die interpretasie van die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament.

c) 'n Empiriese perspektief (hoofstuk 5): Die skep van **praktykmodelle** met die Ou Testament as teks na aanleiding van hermeneuties-teologiese perspektiewe soos dit ontwikkel is in die hermeneutiese en strategiese teorieë van die studies. Die praktykmodelle wat op hierdie wyse geskep is, is daarop gerig om die boodskap van die Ou Testament in die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie, *mens en religie, kerk en geloof, godsdiens en samelewing* te kommunikeer (Heitink 1993:234). Die studie se hipoteses wat ten slotte as bewese stelling aanvaar is, lees só (hoofstuk 6):

i) 'n **Teosentriese benadering** tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n prakties-teologiese model plaas die twee Testamente op gelyke vlak as die gesaghebbende Woord van God.

ii) 'n **Teosentriese benadering** tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n prakties-teologiese model verhoed die praktyk van 'twee-preke-in-een-preek' in 'n poging om die boodskap van die Ou Testament in die kommunikatiewe praxis van die drie onderskeie handelingsvelde van die Praktiese Teologie toepaslik te maak.

iii) 'n **Teosentriese benadering** tot die verhouding Ou Testament/Nuwe Testament as 'n prakties-teologiese model is by uitstek daartoe in staat om die boodskap van die Ou Testament in die praxis van die geloofsgemeenskap en die moderne samelewing te kommunikeer sonder om Christus op 'n gedwonge wyse in die Ou Testament in te lees.

# **SUMMARY**

## **A PRACTICAL THEOLOGICAL MODEL FOR THE RELATIONSHIP OLD TESTAMENT/NEW TESTAMENT**

**by**

**Willem Gabriel Thirion**

**Promoter: Professor C J A Vos**

**Department of Practical Theology, Faculty of Theology (Division B)**

**University of Pretoria**

**For the degree: Doctor Divinitatis**

For all Christians the Bible consists of two parts: The Old and New Testament. The relationship, however, between these two parts is a hermeneutic-theological problem which confronts the communicative praxis of the Christian faith. Some regard the New Testament as testimony to Jesus Christ whilst the Old Testament is pre-Christian, Jewish-Israelite Scripture and only foreshadowing the real biblical message proclaimed and lived by Jesus Christ. Other see the New Testament only as an appendix to the real Bible - the Old Testament. Between these two extreme ways of interpreting the relationship, there are many other ways of doing it like the categories of typological, promise and fulfilment, allegorical and thematic interpretation. All such ways of interpretation can assist the Christian to understand something of the total message of the two Testaments, but no one can ensure that justice to be done to the diversity of testimonies regarding the one and only God. Another aspect which needs to be mentioned is the fact that nobody truly approaches the Testaments completely objectively. Unwittingly everyone reads it with his/her own presuppositions - the apriori of their own tradition of faith.

Therefore it is necessary to develop a hermeneutic-theological theory for Christians which can serve as a paradigm within which the texts of the Old as well as that of the New Testament may regard as equal authoritative Word of God. As far as this study is concerned, there is but one approach only which can achieve this and that is a *theocentric approach* to both Testaments. In order to develop such a *theocentric approach* (a hermeneutic-theological theory) for both Testaments, this study prefers the methodology of a *practical-theological theory of praxis* (Heitink 1993) which is based upon three basic perspectives (chapter 1):

a) A hermeneutic perspective (chapters 2 and 3): The development of a hermeneutic-theological theory as a **meta theory** for the communicative praxis in order to present the Old Testament in the three distinctive praxis of Practical Theology, namely *human and religion, church and faith* and *evangelism and society* (Heitink 1993:234).

b) A strategical perspective (chapter 4): The presenting of a changed **practical theory** modelled on a *theocentric approach* for interpreting the relationship Old Testament/New Testament with a view to change the hermeneutic framework of the communicative praxis.

c) An empirical perspective (chapter 5): The development of **empirical models** with the Old Testament as text according to the hermeneutic-theological perspectives as developed in the hermeneutic and strategical theories of this study. The empirical models are intended to communicate the message of the Old Testament in the three distinctive praxis of Practical Theology, namely *human and religion, church and faith* and *evangelism and society* (Heitink 1993:234).

The hypotheses of the study which were in the end considered as proved propositions read as follows (chapter 6):

i) A **theocentric approach** to the relationship Old Testament/New Testament as a practical-theological model is capable of treating both Testaments as equal authoritative Word of God.

ii) A **theocentric approach** to the relationship Old Testament/New Testament as a practical-theological model prevents the practice of “two-sermons-in-one-sermon” in an attempt to make the message of the Old Testament appropriate in the communicative praxis of the three distinctive praxis of Practical Theology.

iii) A **theocentric approach** to the relationship Old Testament/New Testament as a practical-theological model is especially capable of communicating the message of the Old Testament in the communicative praxis of the Christian community and the modern society without reading by force Christ into the Old Testament.

\*\*\*\*\*

BRONNE GERAADPLEEG

- Adamson, J B 1976. *The Epistle of James*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Achtemeier, E 1989. *Preaching from the Old Testament*. Louisville, Kentucky: John Knox.
- Albertz, R 1994a. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period Volume I: From the Beginnings to the Monarchy*, tr by Bowden. London: SCM.
- Albertz, R 1994b. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period Volume I: From the Exile to the Maccabees*, tr by Bowden. London: SCM.
- Alter, R 1985. *The art of biblical poetry*. New York: Basic Books.
- Baker, D L [1976] 1991. *Two Testaments, One Bible*. 2nd ed. Leicester: Appolos.
- Bakker, J T 1956. *Coram Deo. Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie*. Kampen: Kok.
- Barnard, A C 1981. *Die Erediens*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Barnard, A C 1982. *Die diens van barmhartigheid in Skrif en praktyk*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Barr, J [1966] 1982. *Old and New in Interpretation: A study of the Two Testaments*. Reprint. London: SCM.
- Barr, J 1973. *The Bible in the Modern World*. London: SCM.
- Barr, J 1992. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. Minneapolis: Fortress Press.
- Barth, K 1935. *Evangelium und Gesetz, Theol. Existenz Heute*, no. 32, München. ET 'Gospel and Law', in *God, Grace and Gospel*, 1959:1-27. London.
- Barton, J 1984. *Reading The Old Testament: Method in Biblical Study*. London: Darton, Longman and Todd.
- Barton, J 1988. *People Of The Book? The Authority of the Bible in Christianity*. London: SPCK
- Barton, J 1990. *Love Unknown: Meditations on the death and resurrection of Jesus*. London: SPCK.
- Barton, J 1991. *What is The Bible?* London: SPCK.
- Baumgärtel, F 1952. *Verheissung Zur Frage des Evangelischen Verständnisses des Alte Testaments*. Gütersloh.
- Becker, J 1980. *Messianic Expectation in the Old Testament*, tr by Green. Edinburgh: T&T Clark.
- Berkhof, H 1986. *Christian Faith. An Introduction to the study of the Faith*, tr by Woudstra. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Booy, G M 1996. *Jesaja 52:13-53:12. Voorspelling of trooswoord? Skrif en Kerk* 17(1):1-14.
- Bos, R 1992. *Identificatie-mogelijkheden in preken uit het Oude Testament*. Kampen: Kok.
- Bos, R 1998a. *De Plaats van het Oude Testament in de Christelike Prediking. Ongepubliseerde manuskrip*.
- Bos, R 1998b. *De HEER is Israëls God. Ongepubliseerde manuskrip*.
- Bosch, David J 1979. *Heil vir die wêreld. Die Christelike Sending in Teologiese Perspektief*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Bosman, H L 1986. *Die ontstaan en verstaan van die Ou Testament*, in Deist, F E, Vorster W S (red), *Woorde wat vêr kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers
- Bosman, H L, Loader J A (red) 1987. *Vertellers van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.



- Botterweck, G J, Ringgren, H 1975. *Theological Dictionary of the Old Testament, Vol. 2*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Braulik, G 1995. Christologisches Verständnis der Psalmen-Schon im Alten Testament? *Christologie der Liturgie-Quaestiones Disputatae*, Band 159:57-86.
- Bright, J [1967] 1989. *The Authority of the Old Testament*. Reprint. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Britz, E C 1985. Poësie: Semantiek van die poësie, in Cloete, T T, Botha, E, Malan, C (red), *Gids by die Literatuurstudie* (Haum-Literêr - Gidsreeks nr. 1). Pretoria: Haum.
- Brotzman, Ellis R 1994. *Old Testament Textual Criticism. A Practical Introduction*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Browning, Don S 1991. *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Philadelphia: Fortress Press.
- Brueggemann, W 1988. *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bultmann, R 1964. The Significance of the Old Testament for Christian Faith, in Anderson, B W (ed), *The Old Testament and Christian Faith*. New York: Harper & Row.
- Burden, J J 1986. Poëtiese tekste, in Deist, F E, Vorster W S (red), *Woorde wat vër kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers
- Burden, J J 1988. Respons: Verbondsbekeering: 'n geloofs- en teologiese blik op die Ou Testament, in Borchardt, C F A (red), *Wedergeboorte en Bekeering in Verbondsperspektief*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Burden, J J, Prinsloo, W S (red) 1987. *Tweegesprek met God*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Burger, Coenie 1999. *Gemeentes in die Kragveld van die Gees. Oor die unieke identiteit, taak en bediening van die kerk van Christus*. Stellenbosch: BUVTON.
- Buttrick, D 1987. *Homiletic: Moves and Structures*. Philadelphia: Fortress Press.
- Bybel. 1986. *Die Bybel: nuwe vertaling*. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Campell, E T 1996. The friend we have in Yahweh, in Long, T G, Farley, E (ed), *Preaching as a theological Task*. Louisville: John Knox Press.
- Carroll, Robert P 1991. *Wolf in the Sheepfold. The Bible as a Problem for Christianity*. London: SPCK.
- Childs, B S 1970. *Biblical Theology in crisis*. Philadelphia: Westminster.
- Childs, B S 1979. *Introduction to the Old Testament Scripture*. London: SCM.
- Childs, B S 1993. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological reflections on the Christian Bible*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cilliers, J 1996. *Die uitwissing van God op die kansel: Ontstellende bevindinge oor Suid-Afrikaanse prediking*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Clements, R E 1978. *Old Testament Theology. A Fresh Approach*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- Cloete, T T 1985. Poësie: Bou, in Cloete, T T, Botha, E, Malan, C (red), *Gids by die Literatuurstudie* (Haum-Literêr - Gidsreeks nr. 1). Pretoria: Haum.
- Cloete, T T 1992. *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: HAUM-Literêr.
- Cloete, T T, Botha, E & Malan, C (red) 1985. *Gids by die literatuurstudie* (HAUM-Literêr-Gidsreeks nr. 1). Pretoria: Haum.
- Coetzee, J C 1988. Die Heilige Gees in die Prediking van Paulus, in Du Toit, A B (red), *Handleiding by die Nuwe Testament, Band V. Die Pauliniese Briewe: Inleiding en Teologie*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.

- Combrink, H J B 1979. Die vervulling van die Ou Testament in die Matteusevangelie, in Odendaal, D H, Müller, B A, Combrink, H J B (red), *Die Ou Testament Vandag: Huldigingsbundel opgedra aan prof P A Verhoef*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Craddock, F B 1996. The Gospel of God, in Long, T G, Farley, E (ed), *Preaching as a theological Task*. Louisville: John Knox Press.
- Crafford, D 1996. Tradisionele godsdienste in Afrika, in Meiring, P (red), *Suid-Afrika: Land van baie godsdienste*. Pretoria: Kagiso Uitgewers.
- Crenshaw, J 1981. *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Atlanta, Georgia: John Knox Press.
- Crenshaw, J 1992. S.v. Proverbs, Book of. *Anchor Bible Dictionary, vol. 5*. New York: Doubleday.
- Crenshaw, J 1992b. S.v. Job, Book of. *Anchor Bible Dictionary, vol. 3*. New York: Doubleday.
- Cullmann, O 1962. *Christ and Time*. London: SCM.
- Deist, F E 1985. *Waarom, God? Kantaantekeninge by lyding*. Roodepoort: CUM.
- Deist, F E 1986a. Die skrywer, sy teks en sy gehoor, in Deist, F E, Vorster W S (red), *Woorde wat vêr kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Deist, F E 1986b. Verteltekste, in Deist, F E, Vorster W S (red), *Woorde wat vêr kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Deist, F E 1986c. Tekste met 'n regspeerspektief, in Deist, F E, Vorster W S (red), *Woorde wat vêr kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Deist, F E 1988. *Witnesses to the Old Testament: Introducing Old Testament textual criticism. The Literature of the Old Testament 5*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Deist, F E 1991. Objektiewe Skrifuitleg? Kantaantekeninge by Skrifuitleg in die NGK 1930-1990. *HTS* 47/2:367-385.
- Deist, F E, Burden, J J 1980. *'n ABC van Bybeluitleg*. Pretoria: Van Schaik.
- Deist, F E, Le Roux J H (red) 1987. *Rewolusie en Reïnterpretasie*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Deist, F E, Vorster W S (red) 1986. *Woorde wat vêr kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Dekker, G 1987. *Godsdienst en samenleving. Inleiding tot de studie van de godsdienst-sociologie*. Kampen: Kok.
- De Klerk, B J 1999. Skuldbelydenis en Versoening as Kommunikatiewe Handeling in die Liturgie van die Samekoms en van die Lewe. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 14(1):23-45.
- De Klerk, J J 1977. *Prediking*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- De Klerk, J J 1990. *Die diens van Barmhartigheid en die Nederduitse gereformeerde Kerk*. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- De Moor, J C 1990. *The rise of Yahwism: The roots of Israelite monotheism*. Leuven: University Press.
- Den Heyer, C J 1983. *De Messiaanse Weg: Messiaanse verwachtingen in het Oude Testament en de vroeg-joodse traditie*. Kampen: Kok.
- Den Heyer, C J 1986. *De Messiaanse Weg: Jezus van Nazaret*. Kampen: Kok.
- Den Heyer, C J 1991. *De Messiaanse Weg: De Christologie van het Nieuwe Testament*. Kampen: Kok.
- De Vaux, R 1988. *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, tr by J Mc Hugh. London: Longman & Todd.

- Dingemans, G D J 1991. *Als Hoorder Onder De Hoorders: Hemeneutiese Homiletiek*. Kampen: Kok.
- Dingemans, G D J 1996a. *Manieren van doen: Inleiding tot de studie van de praktiese teologie*. Kampen: Kok.
- Dingemans, G D J 1996b. Preken in een postmoderne konteks, in Nel, M (red), *Prediking. Kommunikasie in Konteks*. Pretoria: Makro Boeke.
- Dingemans, G 1998. Eenheid en verscheidenheid. Vijf ecclesiologiese modellen, in Heitink, G, Van de Meent, J, Stoppels, S (red), *Een Gezamenlijke Trecktocht. Meedenken met Jan Hendriks over gemeenteopbouw*. Kampen: Kok.
- Dohmen, Christoph 1998. *Die Bibel und ihre Auslegung*. München: Beck.
- Dunn, James D G 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Durand, J J F 1976. *Die Lewende God*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Dwyer, H F 1996. Prediking en die ontwikkeling van 'n kritiese bewussyn, in Nel, M (red), *Prediking. Kommunikasie in Konteks*. Pretoria: Makro Boeke.
- Ellis, E E 1977. How the New Testament uses the Old, in Marshall, I H (ed), *New Testament Interpretation*. Exeter: Paternoster Press.
- Ellis, E E 1988. The Old Testament Canon in the Early Church en *idem*, *Biblical Interpretation in the New Testament Church*, in Mulder, M J (ed), *Mikra, Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Ellis, E E [1957] 1991. *Paul's Use of the Old Testament*. Reprint. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Evans, C A 1992. S.v. Typology. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: Intervarsity Press.
- Eybers, I H 1978. *Gods Woord in Mensetaal, Deel iii*. Durban: Butterworths.
- Fawcett, T 1970. *The Symbolic Language of Religion: An Introductory Study*. London: SCM.
- Fohrer, G 1976. *Exegese des Alten Testaments: Einführung in die Methodik*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Gese, H 1974. *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur Biblischen Theologie*. München: Kaiser Verlag.
- Gese, H 1981. Development of Biblical Theology. *Horizons in Biblical Theology* 3, 23-58.
- Gids by die Literatuurstudie*, 1985. Cloete, T T, Botha, E, Malan, C (red), *Haum-Literêr-Gidsreeks nr 1*. Pretoria: Haum.
- Goppelt, L 1982a. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, tr by Madvig. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Goppelt, L 1982b. *Theology of the New Testament*, tr by Alsup. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Gous, I G P 1993. Old Testament theology of reconstruction: socio-cultural anthropology, Old Testament and changing South Africa. *Old Testament Essays* 6(2):175-189.
- Gowan, D E 1980. *Reclaiming the Old Testament for the Christian Pulpit*. Edinburgh: T&T. Clark.
- Gowan, D E 1988. *From Eden to Babel: A Commentary on the Book of Genesis 1-11*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Gräbe, I 1984. Kommunikasie-middele in die poësie. *SAVAL Kongresreferate iv*, 137-171.
- Gräbe, I 1985. *Algemene Literatuurwetenskap: Studiegids 1 vir ALW 202-K* (Die struktuur van narratiewe, dramatiese en liriese tekste). Pretoria: UNISA.
- Greidanus, S 1988. *The Mordern Preacher and the Ancient Text*. Inter-Varsity Press: Leicester.

- Gunneweg, A H J 1978. *Understanding the Old Testament*, tr by Bowden. London: SCM.
- Gunton, Colin E 1991. *The Promise of Trinitarian Theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Guthrie, D 1970. *New Testament Introduction*. 3rd ed. Illinois: Tyndale Press.
- Guthrie, D 1981. *New Testament Theology*. London: Inter-Varsity Press.
- Guthrie, S E 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford Press.
- Hanson, A T 1983. *The living utterances of God. The New Testament exegesis of the old*. London: Darton, Longman and Todd.
- Hasel, G F [1972] 1989. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Revised edition. Grand rapids, Michigan: Eerdmans.
- Hefner, P 1988. Theology's truth and scientific formulation, in Mouton, J, Van Aarde, A G, Vorster, W S (ed), *Paradigms and Progress in Theology: HSRC Studies in Research Methodology*. Pretoria: HSRC.
- Heitink, G 1993. *Praktische Theologie: geschiedenis - theorie - handelingsvelden*. Kampen: Kok.
- Heitink, G 1998. *Pastorale zorg: theologie – differentiatie - praktijk*. Kampen: Kok.
- Heitink, G 1999. Geloven in de stad van die mens. *Skrif en Kerk* 20(1): 66-78.
- Helberg, J L 1994. *Die Boek Daniël: Die heerskappy behoort aan God*. Skrifuitleg vir Bybelstudent en Gemeente. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Hendriks, J 1995. *Terug naar de kern. Vernieuwing van de gemeente en de rol van de kerkeraad*. Kampen: Kok.
- Hendriks, J 1996. *Een vitale en aantrekkelijke gemeente. Model en metode van gemeenteopbouw*. Kampen: Kok.
- Hendriks, Jurgens 1992. *Strategiese Beplanning in die Gemeente. Die Beginsels en Praktyk van Gemeentevernuwing*. Goodwood, Kaap: Nasionale Boekdrukkery.
- Herrmann, S [1975] 1981. *A History of Israel in Old Testament Times*, tr by Bowden. Revised ed. London: SCM.
- Heyns, J A 1981. *Die Mens. Bybelse en Buite-Bybelse Mensbeskouinge*. Bloemfontein: Sacum.
- Heyns, J A 1982. *Teologiese Etiek Deel 1*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Heyns, J A 1992. *Inleiding tot die Dogmatiek aan die hand van die Nederlandse Geloofsbelydenis*. Halfway House: N G Kerkboekhandel.
- Hogenhaven, J 1987. *Problems and Prospects of Old Testament Theology*. Sheffield: JSOT Press.
- Hugo, D J 1985. Poësie: Klank, in Cloete, T T, Botha, E, Malan, C (red), *Gids by die Literatuurstudie* (Haum-Literêr - Gidsreeks nr. 1). Pretoria: Haum.
- Immink, F G 1998. Een dubbele beweging, in Oskamp, P, Schuman, N (red), *De weg van de liturgie*. Zoetermeer: Meinema.
- Jagersma, H 1982. *A History of Israel in the Old Testament Period*, tr by Bowden. London: SCM.
- Janowski, B 1998. Der eine Gott der beiden Testamente. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95(1):1-36.
- Jodock, D 1989. *The Church's Bible. Its Contemporary Authority*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jonker, W D 1981. *Die Gees van Christus*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W D 1983. *Christus, Die Middelaar*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Jonker, W D 1994. *Bevrydende waarheid. Die karakter van die gereformeerde belydenis*. Wellington: Hugenate-Uitgewers.
- Josuttis, M 1991. *Der Weg in das Leben. Ein Einführung in den Gottesdienst*. München: Kaiser Verlag.

- Kelsey, D H 1975. *The uses of Scripture in recent Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Klauck, H-J 1999. Accuser, Judge and Paraclete - On conscience in Philo of Alexandria. *Skrif en Kerk* 20(1): 107-118.
- Koch, K 1982. *The Prophets, Volume One: The Assyrian Period*, tr by Kohl. London: SCM.
- Koch, K 1983. *The Prophets, Volume Two: The Babylonian and Persian Periods*, tr by Kohl. London: SCM.
- König, A 1975. *Hier is Ek: Gelowig nagedink oor God, deel 1*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Kuhn, T S 1970. *The structure of scientific revolutions*, 2nd ed. Chicago: University of Chicago.
- Kuitert, H M 1962. *De mensvormigheid Gods*. Kampen: Kok.
- Kuitert, H M 1967. *Gott in Menschengestalt*. CHR. Kaiser Verlag München.
- Kümmel, W G 1973. *The Theology of the New Testament*, tr by John E Steely. London: SCM
- Lategan, B C 1987. Inleidende opmerkings oor resepsieteorie en die uitleg van die Bybelse materiaal. *NGTT* 28:112-118.
- Le Roux, J H 1986. Tekste met 'n profetiese perspektief, in Deist, F E, Vorster W S (red), *Woorde wat vër kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Le Roux, J H 1988. Verbondsbekeerling in die Ou Testament, in Borchardt, C F A (red), *Wedergeboorte en Bekeerling in Verbondsperspektief*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Le Roux, J H 1991. *Die Wysheidsliteratuur*. Ou Testament klasaantekeninge. Dept. Ou Testament, Universiteit van Pretoria.
- Link, H-G 1988. *One God, One Lord, One Spirit. On the Explication of the Apostolic Faith Today*. Geneva: WCC Publication.
- Loader, J A 1978. Gedagtes oor gekontroleerde eksegesi. *HTS* 34:1-40.
- Loader, J A 1984. *Prediker. Een praktiese bijbelverklaring*. Kampen: Kok.
- Loader, J A 1986. Tekste met 'n wysheidsperspektief, in Deist, F E (red), Vorster, W S (red), *Woorde wat vër kom*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Loader, J A 1987. Die boek Job, in Burden, J J, en Prinsloo, W S (red), *Tweegesprek met God. Die literatuur van die Ou Testament, Deel 3*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Loader, J A 1992. Seeing God with natural eyes: On Job and nature. *Old Testament Essays* 5(3), 346-360.
- Long, B O 1997. Letting rival gods be rivals: Biblical Theology in a Post-modern Age, in Sun, T C, Eades, K L (ed), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Long, T G 1989. *Preaching and the literary forms of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press.
- Longenecker, R N 1987. Three Ways of Understanding Relations between the Testaments - Historically and Today, in Hawthorne, G F, Betz, O (ed), *Tradition and Interpretation in the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Louw, D J 1979. Hóóp-volle perspektiewe vir die pastoraat aan die lydende vanuit die boek Job, in Odendaal, D H, Müller, B A, Combrink, H J B (red), *Die Ou Testament Vandag: Huldigingsbundel opgedra aan prof P A Verhoef*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Louw, D J 1982. Tweede lydenssondag: Job 33:23-30, in Burger C W, Müller B A, en Smit D J (red), *Woord teen die Lig 2. Riglyne vir lydensprediking*. N G Kerk-Uitgewers: Kaapstad.
- Louw, D J 1996. Skrifgebruik in die pastorale gesprek en beraad: 'n organiese model, in Nel, M (red), *Prediking. Kommunikasie in Konteks*. Pretoria: Makro Boeke.

- Malan, Charles 1985. Die literatuurwetenskap: aard, terreine en metodes, in Cloete, T T, Botha, E, Malan, C (red), *Gids by die Literatuurstudie* (Haum-Literêr - Gidsreeks nr. 1). Pretoria: Haum.
- Marshall, I H [1976] 1985. *The Origins of New Testament Christology*, Reprint. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Martens, E A 1997. Yahweh's Compassion and Ecotheology, in Sun, TC, Eades, K L (ed), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Meiring, PG J 1996. Judaïsme: Daar is net één God, in Meiring, P (red), *Suid-Afrika: Land van baie godsdienste*. Pretoria: Kagiso Uitgewers.
- Miller, J M 1976. *The Old Testament and the Historian*. Philadelphia: Fortress Press.
- Mc Kane, W 1970. *Proverbs. Old Testament Library*. London: SCM.
- Morgan, J 1977. Religion and culture as meaning systems: a dialogue between Geertz and Tillich. *Journal of Religion* 57:363-375.
- Mouton, J, Marais, H C 1989 (red). *Metodologie van die Geesteswetenskappe: Basiese begrippe*. Pretoria: RGN.
- Mouton, J, Van Aarde, A G, Vorster, W S 1988 (ed). *Paradigms and Progress in Theology: HSRC Studies in Research Methodology*. Pretoria: HSRC.
- Müller, J C 1991. African Contextual Pastoral Theology. *Scriptura* 39:77-88.
- Müller, J C 1993. Die Gebruik van Rituele in die Pastoraat. *Praktiese Teologie in S.A.* 8(1):1-13.
- Murphy, R E 1992. S.v. Wisdom in the Old Testament. *Anchor Bible Dictionary, vol. 6*. New York: Doubleday.
- Naude, J J 1996. Islam: algehele oorgawe aan God, in Meiring, P (red), *Suid-Afrika: Land van baie godsdienste*. Pretoria: Kagiso Uitgewers.
- Nel, Malan 1994. *Gemeentebou*. Halfway House: Orion.
- Nell, I A 1996. *'n Prakties-teologiese ondersoek na die vormgewing van die preek*. DD-Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Nicol, W 1994. *'n Christelike lewensstyl in 'n gesekulariseerde (post-moderne) samelewing - 'n etiese perspektief*. Lesing aangebied tydens predikante-konferensie by Teologiese Fakulteit, Universiteit van Pretoria.
- Oberholzer, J P 1988. Die weergawe van die Godsnaam met "Here" in die Nuwe Afrikaanse Vertaling, in Prinsloo, W S, Vosloo, W (red), *In Mensetaal oor God se Woord*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Odendaal, D H 1979. Die blywende betekenis van die Ou Testament vir die kerk, in Odendaal, D H, Müller, B A, Combrink, H J B (red), *Die Ou Testament: Huldigingsbundel opgedra aan prof P A Verhoef*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Odendaal, D H 1982. Sewende Lydensondag: Jes 52:13-53:12, in Burger, C W, Müller, B A, Smit, D J (red), *Riglyne vir Lydensprediking: Woord teen die Lig 2*. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Ohlhoff, H 1985. Hoofbenaderings in die literatuurstudie, in Cloete, T T, Botha, E & Malan, C (red), *Gids by literatuurstudie nr.1:31-64*. Pretoria: Haum.
- Oosthuizen, G C 1977. *Godsdienste van die wêreld*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Oskamp, P en Schuman N, 1998. *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Parrinder, G 1969. *Africa's Three Religions*. London: Sheldon Press.
- The Pentateuch and Haftorahs. Hebrew text, English translation and commentary*. 2<sup>nd</sup> ed, 1960. London: Soncino Press.

- Peterson, E H [1980] 1992. *Five Smooth Stones for Pastoral Work*. Reprint. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Petzer, J H 1990. Die teks van die Nuwe Testament: 'n Inleiding vir die basiese aspekte van die teorie en praktyk van tekskritiek van die Nuwe Testament. *HTS Supplementum Reeks 2*. Universiteit van Pretoria: Fakulteit Teologie (Afd A).
- Pieterse, H J C 1979. *Skrifverstaan en Prediking*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Pieterse, H J C 1988. *Die Woord in die werklikheid: 'n Teologie van die prediking*. Pretoria: NG-Kerkboekhandel.
- Pieterse, H J C 1993. *Praktiese Teologie as Kommunikatiewe Handelingssteorie*. Pretoria: RGN.
- Pieterse, H J C 1998. Die rol van rituele en simbole in die identiteitsvorming van 'n geloofsgemeenskap - 'n Gereformeerde perspektief. *Skrif en Kerk 19(2)*:342-348.
- Pieterse, H J C, Theron, J P J 1994. Die begeleiding van Afrikaanssprekende kerklidmate deur die prediking in die staatkundige oorgangsproses. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika 9(2)*:141-154.
- Poensgen, H 1990. Was macht die christliche Predigt aus dem Alten Testament, in Zerfass, R, Poensgen, H (Hrsg), *Die vergessene Wurzel: Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen*. Würzburg: Echter.
- Preuss, H D 1984. *Das Alte Testament in christlicher Predigt*. Kohlhammer: Stuttgart.
- Prinsloo, W S 1979a. Aktuele Prediking uit die Ou Testament: Die Boek Amos, in De Klerk, J J (red), *Aktuele Prediking*. Pretoria: NG-Kerkboekhandel.
- Prinsloo, W S 1979b. Die metodiek van eksegeese: 'n Diskussie. *NGTT xx*:201-210.
- Prinsloo, W S 1982. *Die Boek Rut*. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Prinsloo, W S 1986. 'Aanhalings' van die Ou Testament deur die Nuwe Testament: Hosea 11:1/Matteus 2:15. *HTS 42/2*:378-385.
- Prinsloo, W S 1987. Ou Testament Teologie Vandag, in Prinsloo, W S, Vosloo, W (red), *Ou Testament Teologie: Gister Vandag en Môre*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Prinsloo, W S 1987b. Die boek Jesaja, in Burden, J J, en Prinsloo W S, (red), *Tweegesprek met God. Die literatuur van die Ou Testament, Deel 3*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Prinsloo, W S [1984] 1988. *Van Kateder tot Kansel: 'n Eksegetiese verkenning van enkele Psalms*. Herdruk. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Prinsloo, W S 1989. "As die Here die huis nie bou nie ...", in Vos, C J A, Müller, J C (red), *Geboorte en kindwees*. Pretoria: Orion.
- Prinsloo, W S 1990. Oor eksegetiese metodes en nog wat: 'n Gesprek. *HTS 46*:144-152.
- Prinsloo, W S 1991. *Die Psalms leef*. Halfway House: N G Kerkboekhandel
- Prinsloo, W S 1992. *Die metodiek van eksegeese. Klasaantekeninge*. Dept. Ou Testament, Universiteit van Pretoria.
- Prinsloo, W S 1994. *Hermeneutiek-klasaantekeninge*. Dept. Ou Testament, Universiteit van Pretoria.
- Prinsloo, W S 1995. Die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament, in Vos, C J A (red), *Die Blye Tyding: Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. Pretoria: RGN.
- Prinsloo, W S, Vosloo, W (red) 1987. *Ou Testament Teologie: Gister Vandag en Môre*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Purper en Flenterlap. Rykdom en armoede in die Ou Testament*. 1991. Bosman, H L, Gous, I G P, Spangenberg, I J J (red). Pretoria: Van Schaik.
- Ramshaw, E 1987. *Ritual and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.

- Raubenheimer, O 1989. Hoe 'n kind grootword, in Vos, C J A, Müller, J C (red), *Geboorte en kindwees*. Pretoria: Orion.
- Rendtorff, R 1997. Approaches to Old Testament Theology, in Sun, TC, Eades, K L (ed), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honour of Rolf Knierim*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Reventlow, H G 1985. *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, tr by Bowden. London: SCM.
- Reventlow, H G 1986. *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, tr by Bowden. London: SCM.
- Reymond, Robert L 1988. *Preach the Word!* Edinburgh: Rutherford House Books.
- Ricoeur, P 1975. Biblical Hermeneutics. *Semeia* (4):29-145.
- Ricoeur, P 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas: The Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P 1978. *The rule of Metaphor. Multi-disciplinary studies of the creation of meaning in language*. London: SCM.
- Ricoeur, P 1987. Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, herausgegeben von E Jüngel, 232-253.
- Rowland, C 1982. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK.
- Septuagint with Apocryphia* [1851] 1991. Greek and English. Reprint. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.
- Scheffler, E H 1983. Die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament. *Theologia Evangelica* 16:38-52.
- Scheffler, E H 1998. Verskillende boodskappe vir verskillende kontekste: Die literatuur van die ballingskap (597-539 v C). *Skrif en Kerk* 19(2):349-372.
- Schuman, N A 1998a. De Psalm, in Oskamp, P en Schuman, N (red), *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden en praktijk*. Zoetermeer: Meinema.
- Schuman, N A 1998b. "... Die weet gehad heeft en geen weet gehad." *Skrif en Kerk* 19(2): 373-380.
- Scullion, J J 1992. S.v. God (OT). *Anchor Bible Dictionary, vol. 2*. New York: Doubleday.
- Smit, D J 1987. Hoe verstaan ons wat ons lees? 'n Dink- en werkboek oor die hermeneutiek vir predikers en studente, in Burger C W, Müller B A, en Smit D J (red), *Woord teen die Lig B/1*. N G Kerk-Uitgewers: Kaapstad.
- Snyman, S D 1986. Die prediking van die Ou Testament in die bedeling na Christus. *Fax Theologica* 6(1):1-32.
- Snyman, S D 1987. Die verhouding tussen Ou Testament Teologie en Ou Testament Eksegese, in Prinsloo, W S, Vosloo, W (red), *Ou Testament Teologie: Gister Vandag en Môre*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Snyman, S D 1988. Die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament by Gerhard von Rad, in Prinsloo, W S, Vosloo, W (red), *In Mensetaal oor God se Woord*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Söding, Thomas 1998. *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*. Freiburg: Herder.
- Spriggs, D G 1974. *Two Old Testament Theologies: A comparative evaluation of the contributions of Eichrodt and von Rad to our understanding of the nature of Old Testament Theology*. Napierville: Allenson.



- Steck, O H 1995. *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology*, tr by J D Nogalski. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Steyn, G J 1997. Enkele opmerkings oor Christologiese Skrifinterpretasie as hermeneutiese sleutel van die Nuwe-Testamentiese skrywers. *Skrif en Kerk* 18(1):146-153.
- Strydom, W M Louwrens 1994. "Sing nuwe sange, nuutgebore." *Liturgie en Lied*. Bloemfontein: Dept. Musiek (Afdeling Kerkmusiek), Universiteit van die Oranje-Vrystaat.
- Suid-Afrika: Land van baie godsdienste*. 1996. Meiring, P (red). Pretoria: Kagiso Uitgewers.
- Terrien, S 1978. *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology*. London: Harper & Row.
- Thirion, W G 1996. 'n Eksegeties-hermeneutiese ondersoek van die Jona-gegewens in Matteus 12:38 vv. BD-Skripsie, Universiteit van Pretoria.
- Thirion, W G 1996b. *Jes 52:13-53:12. Ongepubliseerde manuskrip*. Pretoria.
- Thirion, W G 1997. 'n Eksegeties-hermeneutiese ondersoek van die Jona-gegewens in Matteus 12:38 vv. *Skrif en Kerk* 18(1):154-175.
- Thirion, W G 1997b. *Ps 130. 'n Basisteorie vir gemeentebou*. Intreepreek: NGK Riebeeckpark, Kemptonpark.
- Thirion, W G 1997c. *2 Sam 6:11-20. 'n Ete met 'n verantwoordelikheid*. Nagmaalvieringe: NGK Riebeeckpark, Kemptonpark.
- Thirion, W G 1997d. *Rut se verhaal. Ongepubliseerde manuskrip*. Pretoria.
- Thirion, W G 1997e. *Jesaja 5:1-7. Suur druiwe laat God frons. Ongepubliseerde manuskrip*. Pretoria.
- Thirion, W G 1998. *Job se verhaal. Ongepubliseerde manuskrip*. Pretoria.
- Thirion, W G 1999. *Gen 22:1-14a, 19. Ongepubliseerde manuskrip*. Pretoria.
- Thiselton, A C 1980. *The Two Horizons*. Exeter: Paternoster.
- Trible, P 1992. S.v. Ruth, Book of. *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5. New York: Doubleday.
- Van Aarde, A G 1982. *God met Ons: Dié Teologiese perspektief van die Matteusevangelie*. DD-Proefskrif, Fakulteit Teologie (Afd A). Pretoria: UP.
- Van Aarde, A G 1988. Historical criticism and holism: Heading toward a new paradigm?, in Mouton, J, Van Aarde, A G, Vorster, W S (ed), *Paradigms and Progress in Theology: HSRC Studies in Research Methodology*. Pretoria:HSRC.
- Van Coller, H P 1985. Prosa: Die semantiese aspek, in Cloete, T T, Botha, E, Malan, C (red), *Gids by die Literatuurstudie* (Haum-Literêr - Gidsreeks nr. 1). Pretoria: Haum.
- Van der Toorn, K 1996. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden: Brill.
- Van der Ven, J A 1990. *Entwurf einer empirischen Theologie*. Kampen: Kok.
- Van der Ven, J A 1993. *Practical Theology: An Empirical Approach*. Kampen: Pharos.
- Van der Ven, J A 1994. Empirical Methodology in Practical Theology: Why and How? *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 9:29-44.
- Van der Watt, J G 1988. Wedergeboorte en bekering in die Nuwe Testament, in Borchardt, C F A (red), *Wedergeboorte en Bekering in Verbondsperspektief*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Van der Watt, J G 1989. Die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament heilshistories oorweeg. *Skrif en Kerk* 10(1):61-79.
- Van Heerden, W 1991. Profete en profitymakers: Profetiese perspektiewe op rykdom en armoede, in Bosman, H L, Gous, I G P, Spangenberg, I J J (red), *Purper en Flenterlap. Rykdom en armoede in die Ou Testament*. Pretoria: Van Schaik.

- Van Huyssteen, W 1986. *Teologie à Kritiese geloofs-verantwoording: Teorievorming in die Sistematiese Teologie*. Pretoria: RGN.
- Van Huyssteen, J W 1998. Postfoundationalism in Theology and Science, in Gregersen, N H, Van Huyssteen, J W (ed), *Rethinking Theology and Science: Six models for the current dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Van Zyl, A H 1970. Die verhouding van die Ou en Nuwe Testament, in Jonker, W D (red), *Hermeneutica*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Van Zyl, A H 1976. *Die Ou Testament: Net Een Boek. 'n Kanongeskiedenis van die Ou Testament*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van Zyl, A H 1979. Geskiedenis en openbaring, in Odendaal, D H, Müller, B A, Combrink, H J B (red), *Die Ou Testament Vandag: Huldigingsbundel opgedra aan prof P A Verhoef*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Van Zyl, A H 1987a. *Hy wat sou kom: Messiaanse prediking in die Ou Testament*. Kaapstad: NGK-Boekhandel.
- Van Zyl, A H 1987b. Ou Testament Teologie en prediking, in Prinsloo, W S, Vosloo, W (red), *Ou Testament Teologie: Gister Vandag en Môre*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Van Zyl, H C 1986. Die Nuwe Testament se gebruik van die Ou Testament - model of norm? *Fax Theologica* 6(1):37-74.
- Veldsman, D P 1990. Religieuse ervaring: Aspoestertjie van teologiese besinning. *HTS* 46/3:323-344.
- Veldsman, D P 1993. Religieuse ervaring as herinneringsvolle verbeelding. *Scriptura* 46:50-65.
- Veldsman, D P 1994. *Gebed as ervaring van God. Lidmatekursus L24/2*. U P: SEVTO.
- Verhoef, P A 1977. Die weg en brug tussen Ou-Testamentiese teks en prediking. *NGTT* 18(2):145-157.
- Verhoef, P A 1988. Die toekoms van Israel as hermeneutiese probleem, in Prinsloo, W S, Vosloo, W (red), *In Mensetaal oor God se Woord*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Verhoef, P A 1989. *Die Boek Haggai*. Skrifuitleg vir Bybelstudent en Gemeente. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Vermes, G [1973] 1994. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. Reprint. London: SCM.
- Vermes, G 1993. *The Religion of Jesus the Jew*. London: SCM.
- Versteeg, J P 1977. De Oudtestamentische citaten in het nieuwe Testament, met name in het evangelie naar Mattheüs. *In die Skriflig* 11(42):10-24.
- Von Rad, G 1965. *Old Testament Theology, volume ii: The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. Kent: SCM.
- Von Rad, G 1975. *Old Testament Theology, volume I: The Theology of Israel's Historical Traditions*. Norwich: SCM.
- Vorster, W S 1973. The messianic interpretation of Genesis 3:15: A methodological problem, in *OTWSA* 15 & 16:108-118.
- Vorster, W S 1977. The relevance of the New Testament for the interpretation of the Old Testament. *OTWSA* 20:190-202.
- Vorster, W S 1981. The function of the use of the Old Testament in Mark. *Neotestamentica* 14:62-72.
- Vorster, W S 1986a. Readings, readers and the succession narrative. An essay on reception criticism. *OTWSA* 27(1984) and *OTWSA* 28(1985).

- Vorster, W S 1986b. Tekste met 'n apokaliptiese perspektief, in Deist, F E, Vorster W S (red), *Woorde wat vër kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Vos, C J A 1984. *Die Heilige Gees as Kosmies-Eskatologiese Gawe - 'n Eksegeties-Dogmatiese Studie*. DD-Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Vos, C J A 1988. Respons: Die hart van die evangelie, in Borchardt, C F A (red), *Wedergeboorte en Beking in Verbondsperspektief*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Vos, C J A 1993. Die Christologiese en Pneumatologiese grondslag van die homiletiek: Perspektiewe vanuit A A van Ruler se denke. *Skrif en Kerk* 14(2):314-326.
- Vos, C J A 1994. God is mensliwend, in Vos, C J A, Müller, J C (red), *Menswaardig*. Pretoria: Orion
- Vos, C J A 1995. *Die Blye Tyding: Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. Pretoria: RGN.
- Vos, C J A 1996a. *Die Volheid Daarvan I: Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. RGN: Pretoria.
- Vos, C J A 1996b. *Die Volheid Daarvan II: Homiletiek uit 'n hermeneuties-kommunikatiewe perspektief*. RGN: Pretoria.
- Vos, C J A 1997a. Resensie: Die uitwissing van God op die kansel. *Skrif en Kerk* 18(1):238.
- Vos, C J A 1997b. Op die liturgiese pad, in Vos, C J A, Pieterse, H J C (red), *Hoe lieflik is u woning*. Pretoria: RGN.
- Vos, C J A 1998. Die liturgie in die spieël van die Psalms. *Skrif en Kerk* 19(3):686-704.
- Vos, C J A 1999. Die Towertyd van Liturgie. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 14(1):23-45.
- Vos, C J A 1999b. *Saam aan tafel. Verduidelik aan jou kind die betekenis van die brood en die wyn en vier saam fees by die nagmaal*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Vos, C J A en Pieterse, H J C 1997. *Hoe lieflik is u woning*. Pretoria: RGN.
- Vosloo, W 1983. Rûah/Gees in die Ou Testament. *Skrif en Kerk* 4(2):40-68.
- Vosloo, W 1987. Die verhouding tussen Ou Testament Teologie en Inleiding, in Prinsloo, W S, Vosloo, W (red), *Ou Testament Teologie: Gister Vandag en Môre*. Pretoria: NGK-Boekhandel.
- Vosloo, W 1992. Die samestelling en struktuur van die boek Hosea. *Skrif en Kerk* 13(2):244vv.
- Watson W G E 1986. *Classical Hebrew poetry. A Guide to its Techniques*. Sheffield: JSOT Press.
- Weber, H-R 1989. *Power: Focus for a Biblical Theology*. Geneva: WCC Publications.
- Wenham, G J 1987. *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15*. Word Book Publisher: Waco.
- Westermann, C 1981. *Hoofdlinjen van een theologie van het Oude Testament*. Kampen: Kok.
- Westermann, C 1981b. "Geist im Alten Testament." *Evangelische Theologie* 41:224-230.
- Westermann, C 1984. *Genesis 1-11: A Commentary*, tr by Scullion. Augsburg: Minneapolis.
- Westermann, C 1985. *Genesis 12-36: A Commentary*, tr by Scullion. Augsburg: Minneapolis.
- Wolff, H W 1986. *Old Testament and Christian Preaching*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wright, C J H 1990. *God's people in God's land: family, land and property in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zenger, Erich 1991. *Das erste Testament: die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Zerfass, R 1974. *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in Klostermann & Zerfass, 1974:164-177.
- Zerfass, R 1987. *Grundkurs Predigt 1: Spruchpredigt*. Düsseldorf: Patmos.
- Zerfass, R 1992. *Grundkurs Predigt 2: Texpredigt*. Düsseldorf: Patmos.



- Zerfass, R 1994. Gottesdienliches Handeln, in Arens, E (Hrsg), *Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*. p. 110-130. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zerfass, R, Poensgen, H 1990 (Hrsg). *Die vergessene Wurzel*. Würzburg: Echter.
- Zimmerli, W 1978. *Old Testament Theology in Outline*, tr by David E Green. Edinburgh: T&T Clark.