

'n Ontleding van drie hoofstrominge van Bybelinterpretasie wat onderliggend is aan geloofsekerheid

Kobus Labuschagne (Rustenburg)¹

Hervormde Teologiese Kollege

Universiteit van Pretoria

Abstract

**An analysis of three main streams in Biblical interpretation
underlying the assurance of faith**

This article reflects on the history of Biblical interpretation and the foundations upon which assurance of faith has been built. It presents three main hermeneutical streams in the history of the church. These main streams can be described in terms of the emotional-mind, the intellectual-mind and the from-the-outside-liberated-mind.

1. INLEIDING

Wanneer gevra word op watter gronde mense uiteindelik en in laaste instansie praat van God en waarop hulle dan hulle geloofsekerheid bou, hou dit alles verband met die hele wyse waarop hulle die Skrif benader en interpreteer. Ons is daarmee by die absolute kern van die hermeneutiek. Die ingrypende vraag na die *basis*, die *uitgangspunt* en die *laaste begroning* van ons geloofsekerheid, en van die *geloofsekerheid van die kerk deur die eeue*, is inderdaad die *wesensvraag* van elke teologiese tradisie, en van elke teologie afsonderlik, want uit die antwoord word nie alleen die basiese inhoud van die betrokke tradisie of teologie eksplisiet blootgelê en grondig gekwalifiseer nie, maar ook die hart van die hele hermeneutiese benadering sigbaar gemaak. Dit is inderdaad die belangrikste vraagstellings

¹ Dr J P Labuschagne is dosent van die Hervormde Teologiese Opleiding te Hammankraal en geakkrediteerde personeellid van die Hervormde Teologiese Kollege, Universiteit van Pretoria.

in die hermeneutiek! Dis hier waar ons werklik begin agterkom wat in die koppe van die teoloë aangaan, agter al die gepraat en geskrywe. Maar hierdie diepste gronde van die hermeneutiese benadering word meer dikwels nie deur interpreteerders van die Skrif duidelik verklaar nie, en dit moet gevolglik deur navorsers gesoek en ontdek word. By die vraag na die laaste begroning van ons *geloofsekerheid*, kan in die geheel van die kerk se geskiedenis, dus uit die groot verskeidenheid van beskouings, (wat ons in die voorafgaande studie oor geloofsekerheid reeds behandel het) uiteindelik *drie duidelike hoofstrome van hermeneutiese benaderings* (wat mekaar gedurig beïnvloed en waarvan die grense nie altyd so waterdig is nie) onderskei word: Die hermeneutiek van *die emosionele-ek*, die hermeneutiek van *die intellektuele-ek*, en die hermeneutiek van *die selfstandige objektiewe openbaring*. Die saak waar dit om gaan is inderdaad nie net 'n saak van die intellek en die verstand nie, maar in die diepste sin ook saak van emosie en geloofspassie. Dit alles skemer deur in die verskillende hoofstrominge wat ons menslikheid openbaar wanneer soms meer klem kom van die linkerbrein met sy analisering en rasionaliteit en dan ander kere meer klem kom van die regterbrein met sy emosionaliteit en relasiedenke, maar daar is ook soms weer die soeke na balans en sintese tussen die linkerbrein en regterbrein se werkinge.

2. DIE HERMENEUTIESE BASIS

2.1 Die voorwaardes van die emosionele-ek in relasie tot die mens se eie godsdienstige ervarings en sy eie daadwerklike geloofsprestasies ('n subjektiewe basis vir geloofsekerheid)

In hierdie eerste breë hermeneutiese stroming (met al sy verskillende variasies – soos die geval ook maar is by die ander twee strominge) word baie sterk gekonsentreer op geloof vanuit die emosie van die *ek-ervaring* as laaste grond. Samevattend gestel, kan gesê word dat hierdie hermeneutiek *'n subjektiewe benadering reflekteer, waarin geloofsekerheid sy laaste begroning soek in die emosionele voorwaardes wat die mens, vir sy eie oortuiging, self stel in relasie tot sy eie godsdienstige ervaring en sy eie daadwerklike geloofsprestasie*. Wat prakties dan dikwels in hierdie stroming vir oortuiging belangrik is, is dinge soos *opspraakwekkende uiterlike en sigbare godsdienstige gebeurtenisse* (wonders en tekens) wat plaasvind voor jou eie oë in die wêreld van hier en nou en wat jou aangryp, ook dinge soos *'n ingrypende persoonlike bekering* (veral die emosionele beleving daarvan), die *daad-*

werklike prestasies van jou eie *vroom* lewe, en verder die ingesteldheid daarop dat godsdiens aan die *behoefes* van die mens sal voldoen. In kort: Wat jy as mens dus self belewe, bepaal die laaste grond vir jou geloofsekerheid. Met hierdie vooronderstellings word die Bybel dikwels selektief gelees – nie dat die ander twee hoofstrominge nie ook maar soms selektief te werk gaan nie. In die Westerse wêreld trek hierdie eerste stroming by verre die meeste getalle.

Uit die geskiedenis, en die verskillende hermeneutiese benaderings wat ons in die voorafgaande studie oor geloofsekerheid reeds onderskei het, kan enkele voorbeelde, wat min of meer in hierdie hoofstroom beweeg, uitgelig word.

In die vroeë kerk was die aandag, sedert die einde van die tweede eeu, hoofsaaklik op die Godsleer en daarna die Christologie. Die verlossingsleer was grootliks onderontwikkeld, omdat dit toe nie 'n kwessie was nie, afgesien daarvan dat die kerk van die begin af en deur alle tye min of meer eenstemmigheid gehad het dat die mens 'n sondaar was en dat Jesus Christus die Verlosser was. Met die leernte wat daar gelaat is ten opsigte van die verlossingsleer, is daar in die eerste vier eeue, wat geloofsekerheid betref, sterk gefokus op die mens se prestasie, sodat tot 'n groot mate tog vasgehou is aan die onderbou van die menslike “vrye wil”, en van daaruit is klem gelê op die verantwoordelikheid om self goed te doen. Aansluitend hierby moes die “vrye wil” wel saamwerk met die genade van God. Die invloed van die Griekse moraalfilosofie en optimistiese mensbeeld was vir seker teenwoordig. *Pelagius*, wat in 380 nC in Rome aankom, het die erfsondeleer, soos veral deur Augustinus geleer, verwerp, en geleer dat daar geen defek in die menslike natuur teenwoordig was wat verhoed het dat die mens in staat sou wees om God se bevel uit te voer. Vervolgens ontwikkel Pelagius sy duistere leer van “*impeccantia*”, waarvolgens die mens met inspanning in staat sou kon wees om “sondeloosheid” te bereik (Kelly 1993:360). In sy brief aan Demetrias, 'n Romeinse dame van hoë sosiale status, skrywe Pelagius:

... ons roep na God en sê, “Dit is te swaar! Dit is te moeilik! Ons kan dit nie doen nie! Ons is maar net mense ...” Dit kom voor asof ... God ons gebooie opgelê het wat ons nie in staat is om te dra nie ... God word voorgestel asof Hy eerder ons straf as ons redding soek ... Niemand ken die omvang van ons vermoëns beter as God wat daardie vermoëns aan ons gegee het ... Dit is nie die wil van God om enigiets onmoontlik van ons te verwag nie, want God is

regverdig; en Hy sal nie iemand veroordeel vir dit wat Hy nie kon verhelp nie, want God is heilig.

(McGrath 1996:222; my vertaling)

Vanweë die invloed van Augustinus teen die gevare van Pelagianisme, word die konsilie van Karthago in 418 byeengeroep, en daar word die Pelagianisme veroordeel. Onder die invloed van Augustinus het die konsilie die universaliteit van die erfsonde en die onontbeerlikheid van die genade bely en die moralistiese perfeksionisme afgewys. Die derde ekumeniese konsilie van Efese in 431 handhaaf die Karthago beslissings en verwerp die Pelagianisme.

Die konsilie van Oranje (529) verwerp die semi-Pelagianisme. Die semi-Pelagianisme leer dat die sondeval die mens se vrye wil slegs verswak het en dat die ondersteuning van die genade nou nodig geword het. Die konsilie van Oranje (529) kom by 'n standpunt uit wat sterk dui op die invloed van Augustinus. Tog word weer nie daarin geslaag nie om weg te kom van die gedagte dat die mens 'n bydrae moet lewer vir sy eie saligheid, deur saam te werk met die genade van God, en in hierdie trant het die latere *Roomse verlossingsleer* ook ontwikkel. Die reformasie sou later in aansluiting by Augustinus leer: Alles is genade.

Die *Arminianisme* kon maar net nie, soos die Calvinisme, alles in die verlossing aan God alleen toeskrywe en alles van buite die mens verwag nie. Die subjektiewe begroning was duidelik daar: Geloof was vir hulle grootliks die *gevolg* van die mens se eie vrye keuse, en dit was vir hulle absoluut belangrik om daaraan vas te hou. Hoewel hulle dikwels probeer verskuil het dat hulle oortuig was, en groot vertrou daarin gehad het, dat die mens 'n beslissende bydrae maak tot sy eie saligheid – en dit inderdaad beteken het dat die mens, in vrye beslissing, self kan besluit of hy die genadige verlossing wat hom aangebied word, aanvaar of nie aanvaar nie – het dit tog van tyd tot tyd wel deurgeskemer. So sê *Arminius* (1560-1609) dan in 1604: “God het besluit om diegene wat hulle bekeer en glo, in genade aan te neem en om hulle, as hulle volhard, salig te maak in, deur en vanweë Christus ...” (Pont 1994:85).

Piëtisme, en die Engelse *metodisme* wat hiermee ooreenstem, was van die begin af (in die 17^{de} eeu) en telkens daarna 'n reaksie teen godsdienste en geloof wat te veel in verstandelike en filosofiese redenasies vasgevang was, en nie by 'n praktiese en vroom Christelike lewe uitgekom het nie. Vir geloofsekerheid was ervaring en beleving in die

persoonlike beslissing en toe-eiening van die geloof en die manier hoe jy vandaar prakties gelewe het, die belangrike ankers. Charles Wesley (1707-1788) het gesê: “I feel my Saviour in my heart” (McGrath 1996:191). Von Zinzendorf (1700-1760) het gesê: “My heart tells me that it is he of whom I have heard ... They called him the Saviour, the Son of God, the Lord Jesus ...” (McGrath 1996:239). Ook sê hy:

Godsdien kan raakgevat word sonder die konklusies van die rede; anders sou geeneen godsdienstig kon wees nie behalwe ’n intelligente persoon ... Godsdien moet ’n saak wees wat die moontlikheid het om deur ervaring alleen aangegryp te word sonder enige konsepte ... Openbaring is onontbeerlik in die menslike beleving ...

(McGrath 1996:62; my vertaling)

Die 19^e eeuse *réveil* beweeg in dieselde rigting. Vir Willem Bilderdijk lê die *sekerheid* van die menslike eksistensie en van die essensie van die dinge in die *gevoel van die mens* opgesluit. Hy sê dat God self woning maak in ons hart, sekerheid lê in die hart, God en die geestelike wêreld van die geloof is alleen kenbaar vir die gevoel, en die hart is die spil van ons “zielsbedrijf” (Rasker 1986:77). Petrus Hofstede de Groot het vanuit die 19de eeuse hoofsaaklik moralistiese Groninger teologie godsdien gesien as vroomgevoel wat oorgaan in daade, en ook die “gevoel van behoefte” – “sensus indigentiae” – onderskei (Rasker 1986:48). Vir hom is daar geen erfsonde nie, en omdat God vryheid aan die mens gee, is die moontlikheid tot sonde daar. Christus gee aan ons die voorbeeld om volmaak te lewe, en die nuwe lewe groei deur oefening en stryd om eers na die aardse lewe volmaaktheid te bereik.

Dit sou neerkom op ’n ernstige verskraling om godsdien en geloof te reduseer tot hoofsaaklik ’n saak van die verstand. Dat godsdien en geloof ook begryp moet word in terme van persoonlike emosie en ervaring, kan nie ontken word nie. Die gevaar lê daar waar hierdie persoonlike emosie en ervaring te subjektief word, dit wil sê verband met die werklikheid verloor. Die gevaar van hierdie hele breë stroming is gevolglik dat die mens self, in sekere situasies en gevalle, vanuit sy eie emosies sy eie god skep wat hom pas in sy menslike behoeftes (van byvoorbeeld sy gemoedsworstelinge, gesondheid en materiële aspirasies). Die gevaar is dat godsdien so ’n neurotiese projeksie word. Tog, ten spyte van ’n gevaarlike *subjektiwiteit in hulle geloofsbegroning*, bly God steeds in die algemeen vir

hierdie hele breë stroming uitdruklik 'n selfstandigheid van buite die bewussyn van die mens afkomstig. Daar is hier dus tog ook mate van objektiwiteit; Bilderdijk verset hom byvoorbeeld teen enige vorm van natuurlike godsdiens en teen die outonomie van die mens. Hy leer dat daar alleen die deur God self geopenbaarde godsdiens bestaan. En dit is dus nie die natuurlike vermoëns van die mens wat in staat is om God te ken nie, maar dit is God self wat Hom aan die mens openbaar, deurdat God self in ons hart woning maak. Verder is hierdie hoofstroom in hulle Skrifbeskouing meesal *fundamentalisties*, in die sin dat daar vir hulle geen menslike foute in die Bybel is nie; dis alles waar soos dit letterlik daar staan. Gevolglik het hulle ook geen probleme om die *wonderwerke* van die Here Jesus onvoorwaardelik te aanvaar, en *hulle glo onwrikbaar aan die werklike en liggaamlike opstanding van die Here Jesus en hulle bely Hom, saam met die kerk deur die eeue, as Here en God*. Saam met die derde hermeneutiese hoofstroom is die *belydenisskrifte* van die kerk deur die eeue vir hulle inderdaad baie belangrik, hoewel hulle ook dit baie fundamentalisties verklaar. Hierdie breë stroming is in getalle verreweg die grootste stroming in die Westerse Christendom. Dit bly merkwaardig, prysenswaardig en betekenisvol dat van die drie breë strominge dit veral hierdie stroming is wat by verre die meeste *DOEN* in terme van Christelike dienswerk wêreldwyd (byvoorbeeld wat *sending, jeugwerk, Bybelverspreiding, en barmhartigheidswerk* betref) – en dit doen met soveel *geloof, liefde, oorgawe en ywer!* Die breë stroming wat loshande die minste doen, is hulle wat subjektief vanuit 'n filosofiese vertrekpunt redeneer.

2.2 Die voorwaardes van die intellektuele-ek vanuit eietydse filosofiese vooronderstellings ('n subjektiewe basis vir geloofsekerheid)

Hierdie tweede hoofstroom trek die kleinste getalle, maar nogtans die meeste aandag en reaksie in teologiese debatte. Sedert die opkoms en die ontwikkeling van die natuurwetenskaplike metode in die 19^e eeu, lewer hulle, in selfs uiteenlopende kringe, voortdurend 'n waardevolle bydrae tot die stimulering van verdere en deegliker navorsing, die bevordering van 'n kritiese ingesteldheid, en tot die verdere ontwikkeling van hermeneutiek en wetenskaplike metodiek. *Hermeneuties was hulle uitgangspunte (of anders gesê: vooronderstellings) intellektueel-subjektief daarop ingestel om, met die gebruikmaking van heersende filosofiese oortuigings, die nie-Christelike en kerkvervreemde wêreld te akkommodeer, en in hierdie opsig was hulle veral toegespits op die meer intellektuele mens*. Die

impak van die filosofie word duidelik wanneer Palmer byvoorbeeld dié opmerking maak: “Bultmann sees hermeneutics as the philosophy that should guide exegesis rather than as understanding theory per se” (Palmer 1969:50). Wanneer die filosofie so ’n leidinggewende posisie inneem, moet verwag word dat die hermeneutiek sal opereer in die rigting van Gadamer se gedagtes: “...die vooroordele van die individu is meer as bloot net sy beoordeling; hulle is die historiese realiteit van sy syn” (Palmer 1969:182; my vertaling). In kort beteken dit dat vooroordele vir Gadamer nie iets is waarvan ons kan of moet ontslae raak nie; hulle is die basis van ons in staat wees om geskiedenis hoegenaamd te verstaan.

Bewus van die filosofie se begrondings suiwer vanuit die menslike bewussyn self, en hierdie hoofstroom se ooreenkoms daarmee, was standpunte in hierdie hoofstroom dikwels vir die ander twee hermeneutiese hoofstrome vreemd en kontroversieel. By gewone lidmate van die kerk was hierdie standpunte meermale nie slegs onder verdenking nie, maar het dit verder selfs ’n weersin in geleerdheid as sodanig uitgelok. Piëtistiese strominge ontstaan en groei juis telkens uit reaksie teen hierdie groep. Teenoor hierdie tweede groep, benader die meeste navorsers die Bybel se beriggewing immers objektief – in die sin dat dit te doen het met selfstandige werklikhede wat nie eenvoudig gebore is uit die bewussyn van die mens self nie – al sou sommige tog ook nog subjektiewe begroning van hulle geloof, in persoonlike prestasie van bekering en goeie werke, toevoeg tot hierdie objektiewe benadering van die Skrif. Verder beklemtoon Barth byvoorbeeld dat die Bybel se verkondiging onlosmaaklik verbind is aan sy ware basis van historiese gebeure, onafhanklik van en buite die bewussyn van die mens. En wanneer Van Huyssteen redeneer oor die hedendaagse vorming wat rasionaliteit in wetenskap en godsdiens ondergaan, sê hy: “Objective procedures still provide the richest and most reliable evidence, and one of the most important features of science is precisely its systematic pursuit of objective evidence” (Van Huyssteen 1996:120). Selfs post-modernisme is nie heeltemal onvatbaar vir objektiewe prosedures nie, wanneer eksponente redeneer:

Post-modernism does not aim to abolish the achievements or methods of modern science, but rather wishes to draw attention to its limitations ... Its aim is to develop a broader rationality ... Not only those statements that meet the demands of empirical verifiability will be accepted as meaningful. Other kinds of

statements and stories ... are also to be considered as a legitimate means of conveying knowledge of our world in its multi-faceted reality

(Rossouw 1994:58).

Dit beteken die hermeneutiek van die *intellektuele-ek* (die tweede hoofstroom dus) neem 'n heeltemal ander standpunt in: 'n *subjektiewe vertrekpunt, dit wil sê aprioristies vertrekpunt in die menslike rasionele bewussyn self, vanuit filosofiese vooronderstellings, waarvolgens mense hulle bestaan en wêreld verstaan*. Geyster sê byvoorbeeld in hierdie verband dat wanneer "die hermeneutiese insigte van Dilthey ernstig opgeneem word", dit "nie moontlik" sal wees vir historiese navorsing ("as humanistiese dissipline") om "'n objektiewe vertrekpunt" te handhaaf nie (Geyster 1999:831; my vertaling). Deist sê nietermin oor die verloop van hermeneutiese insigte in die kerk se geskiedenis: "... the Bible has always occupied a central position in Christian theological thought. This, I think, has become more than clear" (Vorster 1979:57). Tog was die filosofie van die tyd ook altyd daar. En nou gaan dit nie daarom om te veel te probeer maak van filosofiese beïnvloeding in alle tye nie; dit was ook nie noodwendig altyd sonder meer tot nadeel van die kerk en die geloof nie. Maar dit is beslis 'n ander saak *wanneer filosofie in 'n oorwegende sin die vertrekpunt en die basis van 'n hermeneutiek bepaal* – dan is dit vir seker beduidend. En dit is wat nou hier by hierdie tweede hoofstroom gebeur. Dan sal filosofiese vooronderstellings (rakende die verstaan van die werklikheid van die mens en sy wêreld) in die hermeneutiek dit byvoorbeeld onmoontlik maak om te aanvaar dat dit vir profete moontlik kan wees om die toekoms te voorspel, of dat wonderwerke deur Jesus sou kon plaasvind. Dan sal gevolglik *ander verklarings gesoek moet word* wanneer die Bybel wel sulke aansprake maak – daar sal, onder andere, sosiologiese verklarings gesoek moet word, soos in terme van *die sosiologiese vooronderstelling dat 'n mens se gedagtes, woorde en werke herleibaar is tot sy interaksie met sy sosiale omgewing*. Met hierdie vooronderstelling in die agterkop verswyg, word teologies-hermeneuties dikwels in die navorsing verklaar dat betrokke gedeeltes latere toevoegings van die vroeë kerk was, omdat, in die *sosiale opset* van destyds gereken, dit eenvoudig die vroeë kerk se *belange sou bevorder* om sulke uitsprake te maak.

Wat in hierdie soort hermeneutiese logika onthou moet word, is dat daar as *laaste grond* nie geredeneer word vanuit die aansprake van die objektiewe getuienis uit al die stof

wat ondersoek is nie, maar dat die navorsing subjektief gedomineer en gevorm is deur die interpreteerder se eie voorafingename vertrekpunt. Die kritiek is dat die werklike objek se aanbieding van homself uitgedoof is deur die twyfel en oortuigings van die interpreteerder se vooronderstellings, sodat in die plek van die oorspronklike objek nou 'n nuwe model kom wat sosiologies saamgestel is, twee duisend jaar na die oorspronklike werklikheid en totaal anders (vgl Van Aarde 1993:942-959; Labuschagne 1997:1100). Paul Barnett se kritiek op hierdie hermeneutiek prakties gestel in die Jesus-navorsing is onder andere:

In terme van historiese logika moet daar 'n voortgaande impuls wees wat uitgaan van die historiese Jesus na die verkondigde Christus. Daar moet sprake wees van 'n wesenlike voortgang. Maar die Jesus van die vele huidige tipe rekonstruksies in die ondersoek na Hom is in die meeste gevalle 'n Jesus sonder toekoms, 'n Jesus wat nêrens heen op pad is, behalwe na vergetelheid. Maar om 'n beweging aan die gang te sit wat so 'n invloed het op die wêreld van sy dae as wat dit die geval is, moet Jesus 'n ander, belangriker persoon gewees het. Die bewys vir hierdie invloed is duidelik sigbaar in die Nuwe Testament en word bevestig deur nie-Christelike bronne.

(Barnett 1998:28; my vertaling)

Uit die van hermeneutiese beskouings kan enkele voorbeelde, wat min of meer in hierdie hoofstroom beweeg, aangedui word.

In die eerste eeue moes die vroeë kerk die Evangelie van die Here Jesus verkondig in 'n wêreld wat grootliks onder die invloed van die Griekse filosofieë was, veral uiteindelik die *neo-Platonisme* van Plotinus (203-269 nC). Die kerk het ook nie ongeskonde gebly van hierdie beïnvloeding nie. Die apologete en vroeë kerkvaders het gebruik gemaak van die metafisiese sinsbegrippe wat in die neo-Platonisme sy hoogtepunt bereik, byvoorbeeld die monoteïsme van die Griekse filosofie. Tog het dit ook dikwels geblyk dat hulle die "filosofiese begrippe ... gebruik het om die Bybelse bedoeling uit te druk" (Schulze 1990:37). Soms het die vroeë kerk ook sterk standpunt ingeneem teen die filosofie, soos by die eerste ekumeniese konsilie van Nicea (325 nC) toe Arius sy teologie wou bou op basis van die filosofie (Schulze 1990:53-55).

Die neo-Platonisme van Plotinus het die Platoniese twee-wêreldes beskouing gehandhaaf. Hy onderskei 'n hoër en laer (of minderwaardige) wêreld – anders gesê: 'n intelligibele wêreld en 'n sensibele wêreld. Alle syn is afkomstig van die Goddelike Intellek, Plotinus se beskrywing van wat Plato idees genoem het. Vanuit die Goddelike Intellek maak die Wêreldsiel sy verskyning as aktiewe beginsel wat die sigbare wêreld tot stand bring. Die Siel is op sy hoogste vlak volledig verlig en gevorm deur die Goddelike Intellek, en op sy laer vlak (wat Plotinus dikwels beskrywe as natuur) is dit die aktiewe beginsel van die materiële universum en alle lewe daarin. Vanuit die natuur kom alle vorme van liggame, en die liggaam is die laagste en swakste vorm van realiteit. Alle vlakke van die Siel is teenwoordig in die mens, en die mens kies of hy wil lewe op die laer vlakke wat volledig opgeneem is in die doen en late van die liggaam, en of hy wil lewe op die hoër vlakke waar hy verlig word deur die Goeie en die Goddelike Intellek en deur sedelike en intellektuele inspanning opgaan in 'n mistieke vereniging (vgl Labuschagne 1987:130-132).

Die neo-Platonisme, met sy dualisme van 'n verhewe geestelike wêreld aan die een kant en 'n minderwaardige materiële en vleeslike wêreld aan die anderkant, was 'n sterk rigtinggewende krag in die *gnostiek* ('n vermenging van spekulatiewe, mitologiese en Skrifgegewens) wat invloed in die vroeë kerk gehad het. Irenaeus (2de eeu) en Tertullianus (150-223 nC) het die *gnostiek* eenvoudig as 'n Christelike kettery beskou, omdat hulle dit gesien het as 'n vervalsing van grondige apostoliese leerstellings met 'n heidense filosofie. Clemens van Alexandrië (c a 150-215) het na alle Christene wat skynbaar 'n filosofiese verstaan van hulle geloof gehad het, verwys as “*gnostici*” (Kelly 1993:22 & 27). Adolf von Harnack (1851-1930) sou veel later die *gnostiek* beskrywe as “die uiterste hellenisering van die Christendom” (Kelly 1993:22; my vertaling). Die *gnostiek* het 'n geestelike element in minstens die élite van die mensdom gesien wat hulle vreemdelinge in 'n bese wêreld gemaak het en wat hulle laat strewe het na verlossing deur “*kennis*” (want dit is wat *gnosis* beteken). Hulle wou bevry word uit die vleeslik-materiële na die verhewe geestelike. Hulle wou die Evangelie van die Here Jesus in sisteme verduidelik wat vir hulle tydgenote filosofies meer bevredigend was. Vanweë hulle algemene minagting van die materiële wêreld het hulle geen belangstelling gehad in die geskiedenis en het hulle geen waarde geheg aan die fundamentele Christelike leerstelling van die vleeswording van die Woord nie. Bekende *gnostici* was Valentinus, Basilides van Alexandrië, en Marcion – wat in 144 nC uit die

gemeente van Rome geëkskommuniseer is oor sy gnostiese en docetistiese beskouings. *Docetisme* was 'n invloed in die gnostiek wat, in hulle afsku aan die stoflike wêreld, geleer het dat die Verlossergod (Christus) alleen 'n skynliggaam op aarde gehad het, wat hy voor sy kruisiging verlaat het, sodat alleen die mens Jesus gesterf het. (Die Griekse woord "dokein" beteken "om te skyn", en docetisme is daarvan afgelei). Vanuit Joodse geleedere en teenoor die docetisme leer die *ebionitiese invloed* in die kerk dat Christus slegs 'n gewone mens was. In sommige ebionitiese kringe was daar opvallend selfs gnostiese beskouings. (Die woord "ebioniete" is afgelei van 'n Hebreeuse woord wat dui op armoede.)

Neo-Platonistiese en ook Aristoteliëse invloed, met hulle *subjektiewe (aprioristiese) twee-wêreldbeskouing*, sou vir baie eeue in mindere of in meer dominerende mate invloed hê in teologiese en hermeneutiese strominge in die kerk.

Die *allegoriese hermeneutiek* wat vir baie eeue invloed in die kerk gehad het, was diep veranker in die *Platonisme en neo-Platonisme*, en het in lyn met hierdie filosofie gesoek na 'n *ware en eintlike werklikheid agter dit wat vir die menslike oog onmiddellik sigbaar was in die tekste van die Bybel*. So, met hierdie filosofie, was die teks eintlik maar net 'n *metafoor van die verborge eintlike geestelike betekenis agter sy letterlike voorkoms*, en wat deur die Skrifverklaarder geopenbaar moes word. In die vroeë kerk was die *Alexandrynse skool* bekend vir die allegoriese metode, en Clemens en Origenes (185-254 nC) kan in hierdie verband genoem word. Die allegoriese metode was uiters *subjektief* en het verbasende verklarings opgelewer. Origenes se ekstreme allegoriese benadering ontlok groot weerstand in die vroeë kerk en lei tot die stigting van die Antiocheense Skool in die vierde eeu wat met die histories-grammatiese verstaan van die Skrif 'n objektiewe hermeneutiese benadering geleer het.

Arius (256-336 nC) wou die Christologie uitwerk en formuleer op basis van die aprioristiese Griekse filosofie en van daaruit het hy radikaal enige vorm van eenheid van die wese van die Vader en die Seun verwerp. Die vroeë kerk het egter nie die filosofie hoër geag as die Skrifgetuïenis nie (Schulze 1990:53). Arius se groot teenstander was Athanasius (295-373 nC), die voorvegter van die term "homo-ousios" wat van die Seun bely het dat Hy "een in wese" met die Vader is, dit wil sê volledig "God" is – teenoor die halfgod en geskape wese van Arius. By die eerste ekumeniese konsilie van Nicea (325), die tweede ekumeniese konsilie van Konstantinopel (381) en uiteindelik die vierde ekumeniese konsilie

van Chalcedon (451) het die term "homo-ousios" deurgaans geseëvier, en het die vroeë kerk in sy belydenis onomwonde, in die woorde van Migliore, verklaar: "Christian faith cannot compromise either on the full humanity or on the full deity of Jesus Christ" (Migliore 1991:148, 149).

Hoewel die filosofie nie oorheersend daarin was nie, wou die *middeleeuse skolastiek* nietemin die *Aristoteliese logika* aanwend om die letterlike verstaan van die Skrif 'n *meer rasionele (redelike) begronding* te gee, en dan kan verwys word na Anselmus, Abelardus en Thomas van Aquinas. Om die werklike syn kenbaar te maak, het Aristoteles (384-322 vC) met een of ander soort logika (by wyse van "abstraksie") 'n verbinding gemaak tussen die menslike bewussyn en die metafisiese ideewêreld (vgl Labuschagne 1987:127, 128). In aansluiting by Aristoteles se aprioristiese filosofie het Aquinas sy teorie van die "*analogia entis*" (analogie van die syn) ontwikkel waarvolgens daar 'n korrespondensie of analogie bestaan tussen die geskape orde en God, as resultaat van hoe God self dit gemaak het. Met hierdie leer het Aristoteles rasionele regverdiging probeer gee aan die praktyk waarvolgens konklusies oor God afgelei is van bekende objekte en verhoudinge uit die natuurorde (McGrath 1996:393).

Die beklemtoning van die filosofie van die *menslike rede* in die interpretasie van die Skrif het toegeneem in die tyd van die *renaissance* (vanaf middel-15^{de} eeu) en baie dominerend geword gedurende die periodes van die *rasionalisme* (17^{de} eeu) en *verligting*. (18^{de} eeu). Inderdaad: "... human reason, educated by contemporary philosophy, became the new 'regula fidei'" (Vorster 1979:48), dit wil sê hermeneuties die "reël van die geloof". John Toland (1670-1722) wat teologie in Leyden, Nederland, bestudeer het en filosofies deïsties ingestel was, skrywer van die ewe bekende "Christianity not Mysterious" (1696), is sprekende voorbeeld van die subjektiewe en rasionalistiese hermeneutiek van sy tyd wanneer hy sê: "Ek bewys eers dat die ware godsdiens noodwendig redelik en verstaanbaar moet wees. Vervolgens wys ek daarop dat hierdie vereiste voorwaardes gevind word in die Christendom" (Cragg 1970:78; my vertaling).

In die invloedssfeer van die 19^{de} eeuse *histories-kritiese ondersoek* van die Bybel het J H Scholten (1811-1885), C W Opzoomer (1821-1892) en andere gepoog om die filosofie en die Christelike geloof met mekaar te versoen. Scholten wou geen eiegesag aan die Bybel toeken nie; vir hom is die Bybel slegs uitdrukking van die Christen se geloof en die

historiese kenbron van die geloof. Vir Scholten het die mens vir sy kennis van God geen bonatuurlike openbaring nodig nie. Hy sê die uitwerking van die Evangelie in die menslike gemoed is self die bewys van die waarheid en die Goddelike oorsprong van die Christendom. Hierdie ervaring is vir hom niks anders as die “inwendige getuienis van die Heilige Gees, die testimonium Spiritus Sancti internum” (Rasker 1986:115). Die waarheidsnorm wil hy in die Heilige Gees sien. Maar in 1846 sê Scholten: “Die getuienis van die Heilige Gees is niks anders as die getuienis van die rede in die sedelike reine mens” (Rasker 1986:116; my vertaling). En wanneer die menslike rede die laaste grond word, verval hy in ’n subjektiwiteit.

F E Deist sê van *F E D Schleiermacher* (1768-1834) dat hy “... retreated into the sphere of subjectivity, making the heart the organ of science. Religious awareness, the feeling of total dependence on God, now became the seat of divine revelation” (Vorster 1979:49). Schleiermacher is sterk beïnvloed deur die denkklimaat van die romantiek en hy sluit in die besonder aan by Kant se filosofie van die vryskeppende menslike bewussyn, en beweeg dan vanaf Kant se morele bewussyn na ’n godsdienstige bewussyn. So bepaal die filosofie sy uitgangspunt en sy hermeneutiek. Die oorsprong van godsdiens lê gevolglik vir Schleiermacher in die menslike bewussynservaring en dis ’n lewende realiteit wat selfstandig bestaan. In die subjektiewe onmiddellike gevoel se aanraking van God verdwyn alle dogmas, en selfs die Skrif. Die uitgangspunt is dus vir hom die vroomheidsgevoel van die mens, daarin vind die openbaring van God plaas, en die uitgangspunt is nie vanuit een of ander openbaring buite die menslike bewussyn nie. Elke oorspronklike en egte ervaring van die universele (God) is ’n openbaring. Die gevoel van algehele afhanklikheid lê alle godsdiens ten grondslag en in elkeen is daar ’n mate van openbaring van God gegee. Die religieuse gevoel moet elke handeling van die mens begelei. Schleiermacher sê:

Jou gevoel is vroomheid in sover dit die resultaat is van die werking van God in jou by wyse van die werking van die wêreld op jou. Hierdie opeenvolging word nie opgemaak deur waarnemings of die objekte van waarnemings nie ... maar suiwer deur sensasies en die invloed van alles wat lewe en rondbeweeg ... Hierdie gevoelens is uitsluitlik die elemente van godsdiens ...

(Reardon 1966:51; my vertaling)

Vir Schleiermacher is die essensiële van Christus sy perfekte bewussyn van God. Deur die aanraking met Christus word die noodsaaklike gevoel van afhanklikheid van God lewend gehou en beheer. In die Heilige Gees van Christus se gemeente word Christus se werking in die mens voortgesit. Christus is inderdaad die een perfekte openbaring van God in die menslike ras. Schleiermacher is onseker of daar 'n definitiewe waarborg vir onsterflikheid en die hiernamaals bestaan.

Karl Barth se kritiek teen Schleiermacher se beskouings kan uiteindelik saamgevat word in hierdie woorde van Barth: "... hier het die mens alleen oorgebly as die meester van die speelveld en wel tot die mate dat die mens alleen die subjek is, en Christus het sy predikaat geword" (Barth 1972:473; my vertaling). Chantepie de la Saussaye (1818-1874) kritiseer Schleiermacher en sê dat die teologie nie kan bou op 'n subjektiewe grondslag in die gewete "op sigself" nie, maar alleen op die vaste objektiewe grondslag wat gegee word in die openbaring van Jesus Christus, deur die Heilige Gees (Rasker 1986:127). Vanuit hierdie objektiewe begroting sê hy: "Die openbaring van God het sy middelpunt in die historiese Christus ..." (Rasker 1986:135; my vertaling). In sy *etiese teologie* het De la Saussaye sterk standpunt ingeneem teen die moderniste se vermensliking van die godsdiens. Tog swig hy ook maar uiteindelik tot 'n mate voor die subjektiewe uitgangspunt wanneer hy ten opsigte van die uitverkiesing redeneer dat God die mens nie dwing nie, maar die geleentheid gee om die genade persoonlik te aanvaar en deur eie keuse te bevestig, of om ook die werk van God in die mens te vernietig. In die etiese teologie van die 19^{de} eeu is Ritschl waarskynlik die bekendste figuur, en Barth wys pertinent daarop dat die Christelike godsdiens vir Ritschl "'n lewensuitkyk en moraliteit" was, "maar in geen opsig 'n onmiddellike verhouding met God nie" (Barth 1972: 658; my vertaling). Ritschl was 'n vurige opponent van die piëtisme en teen alle vorme van metafisika in die teologie gekant.

Die periode van 1830 tot 1840 kan, ten opsigte van die ontwikkeling van die Europese denke, gesien word as die oorgang van die idealistiese twee-wêreldbeskouing, sedert Plato en Aristoteles, na die *empiristiese denke* met sy opgang in die natuurwetenskaplike metode. Dis nou die tyd van die *modernisme*, en daarmee saam die *histories-kritiese* metode in die teologiese wêreld. Ons het reeds na verskeie 19^{de} eeuse teoloë in hierdie kategorie verwys. Die uitwerking van Immanuel Kant (1724-1804) se kennis-teoretiese kritiek op die voorafgaande filosofie van die suiwer rede kan hierin raakgesien

word (vgl Labuschagne 1997:1086-1088). In plaas van die aprioristiese (subjektiewe) menslike rede wat 'n allesomvattende sintese en verstaan soek, kom nou meer en meer op die voorgrond: die ontledende verstand wat uitgaan van 'n empiriese (objektiewe) ondersoek na feitlike gegewens. Teen die einde van die 19^{de} eeu is dit wat die histories-kritiese metode opgelewer het van die historiese Jesus, so min en so onseker en onder soveel kritiek dat 'n nuwe wending onder baie van die navorsers van die historiese kritiek sy verskyning maak. Die nuwe wending sluit, in die *dualistiese filosofie* van Kant, aan by *Kant se nie-wetenskaplikbewysbare gedagtes van die subjektiewe vry-skeppende aktiwiteite van die menslike bewussyn*. Vir baie was hierdie tweede been van Kant se denke 'n terugval in die ou posisie wat hy reeds tevore oorwin het. Die nuwe insigte van die modernes, vanuit subjektiewe filosofiese uitgangspunte, konsolideer uiteindelik in 'n verskeidenheid van subjektiewe etiese teologieë. Die sedelike ideaal word vir sommige feitlik 'n substituuat vir God. 'n Radikale skeiding tussen geskiedenis en geloof volg vir baie van die modernes; daar word nou nie meer gevra na Jesus van die geskiedenis nie (dis te onseker!), maar na Jesus van die geloof. *Dit gaan nou vir hulle om die mens se realisering (subjektief!) van dit wat Christus as geloofswaarheid beteken*. Saam met die hele gang van die moderne teologiese denke in die 19de eeu verloor die Christelike Evangelie betekenis en invloed in die wêreld (vgl Rasker 1986:214-215).

Jesus van die geloof, *die "Jesus-saak"*, kan nie objektief in iets buite die bewussyn van die mens begrond word nie, dit kan nie histories geverifieer word nie, maar alleen *subjektief en eksistensiël*, en dit beteken dat die Bybel vanuit 'n eksistensiële hermeneutiek in 'n kommunikasie van subjek tot subjek gelees moet word. So redeneer Bultmann en sy volgelinge in die 20^e en 21^e eeu. Om in kort daarop te wys dat ook hierdie tradisie binne hierdie tweede hoofstroom beweeg, hoef nou alleen op enkele aspekte gewys te word. In die subjektief-begronde hermeneutiek van Bultmann en sy volgelinge leef Kant se gedagtes van die vry-skeppende menslike bewussyn voort, saam met veral die invloed van die filosofie van die *eksistensialisme*. Die eksistensiefilosofie het 'n *geslote wêreldbeeld* waarvolgens die mens nie iets buite of bo homself het om op te reken nie, geen metafisiese grootheid buite homself of sy wêreld om aan vas te hou nie, maar "in naakte vryheid" is die mens volledig op homself "teruggewerp", volledig "op homself aangewese". "Die mens is 'n ontwerp-in-'n-situasie", en in die proses 'n onvoltooide wese, elke dag besig om homself

te word, as “sy eie eksperiment” (vgl Goudzwaard et al 1974:123, 124; my vertaling). Heidegger sê van die mens as “Dasein” (“daar wees”/“bestaan”): “Dasein verstaan homself altyd vanuit sy eksistensie, in terme van ’n moontlikheid van homself ...” “Homself kan hy alleen verloor of nog nie gewen het nie in sover hy, ooreenkomstig sy wese, moontlike *eintlike* is, dit is van sy eie is. Albei die synsmodes van die *eintlikheid* en die *oneintlikheid* ... grond daarin dat Dasein beslis bestem word deur my-eie” (Heidegger 1935:12, 42, 43; my vertaling). Die hart van die saak is dat die mens net sy eie-subjektiewe-self het om op terug te val. Met hierdie agtergrond is vormkritiekdenke en sy verdere ontwikkelinge meer begrypplik, byvoorbeeld wanneer Van Aarde (in Van Wyk 1999:20) dit wat “*waarheid*” vir die mens is, nie objektief in ’n selfstandigheid buite die mens kan fundeer nie, en gevolglik in die verklaring van die Nuwe Testament *metaforiese taal* sien as die enigste wyse waarop die mens met reg oor God en geloof kan praat. Van Aarde sê: Om oor God te praat, op grond van Kant se “teoretiese rede”, “geskied dus altyd deur middel van metaforiese spreke”. In hierdie opsig, volgens Van Aarde (in Van Wyk 1999:27),

dwing die erns maak met mites en metafore die teoloog tot verdraagsaamheid en beskeidenheid. Metaforiese taal is altyd oop, relatief en relasioneel. Dit is daarom altyd voorlopige spreke. Omdat God nooit vasgevang kan word in menslike konsepte nie, bevat metaforiese taal oor God (maar ook oor enigiets anders) altyd die fluistering *dit is en dit is nie* ... Die lewe *coram Deo* word in beeldspraak verwoord. Soms kom dit in mites en legendes voor en soms in metafore soos *nuwe skepping*.

Samevattend kan nou gesê word: Hoe verskillend die sienings ook al voorkom in hierdie hoofstroom, die kritiek teen die hermeneutiek van die intellektuele-ek bly steeds dat die losmaking van die werklikheid van die historiese Jesus lei tot ’n subjektiwiteit en relativering in die verklaring wat aangebied word. Hierdie subjektiwisme en relativering beteken dat na spekulatiewe filosofiese verklarings gegryp moet word om die vooronderstellings, waarmee na die tekste gekyk word, te regverdig. Die beskuldiging van ’n *nuwe soort gnostiek en docetisme* word dikwels gehoor. Die gevaar bly ook steeds dat wanneer jou siening en verstaan van God sy laaste grond in die bewussyn van die mens-het, daardie god

niks anders kan wees as 'n mensgemaakte god, waarin die mens 'n projeksie maak van wat vir hom belangrik is ten opsigte van homself en sy wêreld (vgl Labuschagne 1997:1102-1104).

2.3 Die van-buite-bevryde-ek: Geloofsekerheid op basis van die selfopenbaring van God in Christus in die geskiedenis ('n objektiewe basis vir geloofsekerheid)

In alle tye, en na die historiese kritiek van die 19^e eeu het dit net nog baie sterker geword, was en is die *geloofsortoering* van hierdie groep *gebou op die basis van God se geheelselstandige openbaring in Jesus Christus in die werklikheid van die geskiedenis*, en waarvan die getuienis en die beriggewing in die Bybel weergawe is. Op geen manier is God, wat Hom bekend maak in Jesus Christus, die produk van die menslike bewussyn, denke of watter filosofiese verstaan van die mens en sy wêreld nie. Ten spyte van die menslike gedaante en gebreke wat navorsing kan ontleed in die Bybel, word nogtans elke dag in dankbare en nederige geloof die wonder belewe dat God se Woord daarin gehoor word tot redding, en koersgewing in die wêreld. Bekend is Karl Barth se drievoudige vorm waarin hy die Woord van God onderskei:

- Die *mensgeworde Woord* – Jesus Christus, God se selfopenbaring in die werklikheid van die geskiedenis van hierdie wêreld, deur sy teenwoordigheid, spreke en dade.
- Die *Skrifgeworde Woord* – die Bybel as getuienis oor Jesus Christus.
- Die *gepredikte Woord* – die kerk se verkondiging van die opgestane Here waarvan die Bybel getuig (vgl Pont 1991:72).

Dié drievoudige vorm is die *menslike vorm* waarin God self kies om Hom te openbaar. En dit beteken dat die mens alleen op 'n *indirekte wyse tot kennis van God* kan kom – indirek deur menslike taal, menslike getuienis van apostels en profete, menslike getuienis van die kerk, en selfs indirek deur die menslike gestalte van Jesus Christus. Dis die *naaste* wat die mens aan God kan kom. En ook daarvoor behoort die mens bewondering te hê, omdat *God altyd Subjek bly* en nooit werklik objek in die greep van 'n mens word nie. Al word in hierdie hoofstroom ook gepraat van die noodsaaklikheid van 'n objektiewe benadering ten opsigte van God, die Bybel, en geloof in die algemeen, wil dit juis tegelyk niks anders sê as

dat God geheelselfstandige werklikheid is wat die mens nie subjektief vanuit sy eie bewussyn kan probeer vorm nie. Die ware God is nooit produk van die subjektiewe menslike bewussyn nie (vgl Van Niftrik 1971:105). Die dialektiese teologie word bekend deur sy voorstelling van hierdie dialektiese spanning tussen God en mens waarin God geheel die inisiatief behou (bv in die vroeër geskrifte van Barth).

Hierdie derde hoofstroom was deur die geskiedenis van die kerk altyd baie bedag daarop om in die geloof, verlossing, lewensweg en hoop van die mens alle eer aan God te gee. Voor God en sy genade en liefde in Jesus Christus staan die mens in *geloofsontmoeting* met Hom baie nederig en dankbaar – GEHEEL sonder enige verdienste of prestasie! Selfs die geloof wat tog subjektief en eksistensiële belewe word, se oorsprong is nie werklik in die subjektiewe bewussyn van die mens nie, maar kom *uitdruklik van buite*; dit word volledig uit God se hand ontvang, deur die Heilige Gees.

In die hermeneutiek van hierdie groep het deur die eeue 'n aantal baie duidelike hermeneutiese oortuigings, *vanuit die Skrif as basis*, gegroei, wat ons nou in kort kan onderskei:

- Die gedagte van *analogia fidei* (die analogie van die geloof), wat veral sterk figureer by Barth, waarvolgens “enige korrespondensie tussen die geskape orde en God alleen vasgestel kan word op die basis van God se selfopenbaring” (McGrath 1996:393; my vertaling). Dit beteken dat daar vir die mens uit homself en sy wêreld *geén pad na God* toe is nie, maar *alleen 'n pad van God na die mens*, en daardie pad het God in Jesus Christus se menswording werklikheid gemaak, om die mens op die vir die mens enigste moontlike ontmoetingsvlak, die menslike, te ontmoet. Dit dwing die *objektiewe vertrekpunt* af, van 'n gerigtheid na buite!
- Die openbaring van God vind op geen wyse direk in die bewussyn van die mens plaas nie, want dan het God voortbrensel van die menslike denke geword. *Geen subjektiewe vertrekpunt* word aanvaar nie. Met al die mooi en waardevolle bydraes wat die filosofie deur die eeue gelewer het, kan God tog nooit sy voorwaardes vir bestaan en optrede vanuit 'n aprioristiese filosofiese vertekpunt ontvang nie. *Geen filosofiese vertekpunt* dus nie!
- Daar is *in die essensiële 'n uitdruklike volgehoue kontinuïteit tussen Jesus van die geskiedenis en Jesus van die vroeë kerk se verkondiging in die Bybel*. Uit die

bydraes van die historiese navorsing word nie 'n ander konklusie getrek nie, al word daar aanvaar dat in mensehande daar soms menslike inkleding van die boodskap sal wees, en wat deur die navorsing uitgewys kan word (vgl Barnett 1998:28, 29). 'n *Fundamentalistiese benadering van die Skrif word dus nie aanvaar nie*. Die punt van verskil lê by verskillende hermeneutiese vooronderstellings van die navorsers, wat uitleg laat verskil, en dit lei tot die volgende punt wat gemaak word.

- Hierdie hoofstroom is hermeneuties daarvoor ontvanklik dat *die wonders van die Bybel wel kan plaasvind*, al kan die wetenskap dit nie verklaar nie. Die werklikheid is immers meer as dit wat die wetenskap tot vandag toe al uitgevind het. En uit die ervaring van die gemeentepredikante (net soos by die eerste hoofstroom) is daar vele berigte van dinge wat plaasgevind het in die lewe van mense, wat moeilik anders beskrywe kan word as 'n wondergebeure en dat God gebede verhoor. Met hierdie oortuiging is dit nie nodig om te konkludeer dat die hele Bybel mitologies of metafories verstaan moet word nie; trouens, daar word nie objektiewe gronde daarvoor gevind nie. Hulle glo onwrikbaar in die liggaamlike opstanding van Jesus Christus.
- Dat daar wel *metafore en beeldspak en sages* in die Bybel voorkom, word nie ontken nie, maar die betekenis daarvan word nie in 'n eietydse filosofie gesoek (as byvoorbeeld die mens se eie subjektiewe selfverstaan of verstaan van sy wêreld nie), maar die Bybel se eie uitleg word aanvaar, met in die kern daarvan, *die gebeure in die persoon en werk van Jesus Christus*, Hom wat die kerk van reg van die begin af as Here bely omdat Hy opgestaan het uit die dood. *Die objektiewe gebeure bepaal dus die inhoud van die metafore, beelde en verhale, en daar word nie 'n subjektiewe oorsprong daaraan toegeken nie*.
- "The idea of *freeing understanding and interpretation* from the prejudices of the prevailing opinion of the time" is belangrik vir die objektiewe hermeneutiek. "It would be ridiculous ... to judge the achievements of a past age by the standards of today. The objective of historical knowledge, then, can only be fulfilled through freedom from personal ideas and values on a subject ..." (Palmer 1969:181). *Wat nodig is, is 'n oop gemoed en 'n bereidheid om deur die oë van die mense van die verlede te kyk na die werklikheid wat hulle aanskou het*. Emil Brunner sê die

historiese navorser moet bereid wees tot 'n soort identifisering met die objek van ondersoek (Brunner 1964:14).

- Die invloed van die vroeë kerk op die teks van die Bybel word te maklik voorgestel as 'n ingesteldheid op verandering vanweë eie sosiale verhoudinge en in eiebelang, om met "herskepping" van die verlede by 'n totaal ander weergawe uit te kom as dit wat werklik gebeur het. Hierdie verkeerde konklusie hou nie rekening met *die feit van die invloed van die leerlinge van die Here Jesus, na sy opstanding en hemelvaart*. Hulle het nie intussen van die aardbodem verdwyn nie. "Jesus' leerlinge verdwenen niet van het toneel, maar speelden na dood en opstanding van hun leermeester als apostelen een belangrijke rol in de vroeg-christelijke gemeente" (Den Heyer 1998:90). Den Heyer sê, "Bultmann was te kritisch" in hierdie verband, en: "Hij had te weinig oog voor de continuïteit tussen de tijd vóór en na kruis en opstanding"(Den Heyer 1998:90). Van Jesus se leerlinge sê hy verder: "Het is stellig waar dat zijn leerlingen een waarborg zijn voor een zekere mate van continuïteit. Na pasen vormen zij de kring van apostelen, de leiders van de gemeente in opbouw ..." (Den Heyer 1998:91). Dit beteken dat hierdie derde hoofstroom die bydra van die vroeë kerk, selfs ten opsigte van die teks van die Skrif, in 'n positiewe lig sien as verhelderende kommentaar van die mense wat dáár was, en ook as kommentaar van hulle wat geleer het by die mense wat dáár was. Dit is anders as die hoofstroom van die intellektuele-ek wat verduistering wil raaksien in die inset van die vroeë kerk.
- Vir hierdie derde hoofstroom is die konsensus van die vroeë kerk in sy konsilies baie belangrik vir die verstaan van die waarheid van die Bybel se Evangelie. En dis juis daardie konsilies van die vroeë kerk wat konsekwent ook die objektiewe vertrekpunt in interpretasie reflekteer.

In die hantering van die teologiese debat tot dusver het ons na verskeie teoloë en hulle gedagtes verwys wat nou duidelik binne die ontwikkeling van hierdie derde hoofstroom, van die objektiewe vertrekpunt, val. Om onnodige herhaling uit te skakel, verwys ons nou net na hierdie eksponente, en maak hier en daar 'n nodige opmerking ten opsigte van ander voorbeelde. Die kritiek van die drie hoofstrome ten opsigte van mekaar het ook reeds aandag ontvang in die hantering van die debat.

Tertullianus (150-223 nC) het sterk standpunt ingeneem teen die indringing van die aprioristiese filosofie in die teologie; vir hom kon dit alleen lei tot kettery in die teologie. Hy sê:

The heresies themselves receive their weapons from philosophy. It was from this source that Valentinus, who was a disciple of Plato, got his ideas about the "aeons" and the "trinity of humanity". And it was from there that the god of Marcion ... came; Marcion came from the Stoics ... And the denial of the resurrection of the body is found throughout the writings of all the philosophers ... It is the same subjects which preoccupy both the heretics and the philosophers.

(McGrath 1996:5)

Athanasius (295-373 nC) redeneer vanuit Christus in die werklikheid van die geskiedenis, sonder vergeesteliking van die letterlike van die Skrifgetuïenis, en bely met klem sy ware Godheid en sy ware mensheid: "Being God, he became a human being: and then as God he raised the dead, healed all by a word, and also changed water into wine. These were not the acts of a human being. But as a human being, he felt thirst and tiredness, and suffered pain ... When he willed to make himself known as God, he used his human tongue to signify this, when he said, 'I and the Father are one'" (McGrath 1996:140).

Chrysostomus (347-407 nC) en die *Antiocheense skool* het die allegoriese hermeneutiek, met sy filosofiese beïnvloeding, radikaal verwerp, en beklemtoon dat die geestelike betekenis van die teksgedeelte nie losgemaak kan word van die historiese gebeure wat dit bepaal nie. Hulle beklemtoon die letterlike betekenis van die teks.

Na *Augustinus* (354-430 nC) is reeds verwys. Sy objektiewe vertrekpunt is duidelik wanneer hy God wat mens geword het in Christus volledig verstaan in die werklikheid van hierdie wêreld, vanaf die wonder van die maagdelike geboorte af (vgl Kelly 1993:75, 336, 337). Augustinus beklemtoon dat God se genade onweerstaanbaar is, en dis iets afkomstig van buite die mens en die menslike bewussyn, dit kom vanaf die uitverkiesende God.

Die histories-letterlike verstaan van die Skrif blyk ook uit die belydenisse van die *ekumeniese konsilies van die vroeë kerk*, waarna reeds verwys is. Ook die *reformasie* val in hierdie kategorie van die objektiewe vertrekpunt en die histories-letterlike verstaan van die

Skrif. Die soeke van die reformatie na buite die menslike bewussyn word byvoorbeeld duidelik in Luther se vraag: “Wie kriege Ich einen gnädigen Gott?” (Schulze 1980:173)? In die 19^e eeu kan byvoorbeeld verwys word na figure soos H F Kohlbrugge (Rasker 1986:100-112) en P J Hoedemaker (Rasker 1986:254-258), in die 20^{ste} eeu na Karl Barth, Emil Brunner, Oscar Cullmann, Alan Richardson, G C van Niftrik, en Wolfhart Pannenberg. Die objektief-historiese vertrekpunt is ook duidelik by Joachim Jeremias; hy sê dat die evangelies geen twyfel laat dat die oorsprong van die Christelike geloof ten diepste nie in die kerugma van die vroeë kerk lê nie, en ook nie in die paaservarings van die leerlinge van die Here Jesus nie, maar in *historiese gebeure*: die optrede – woorde en daede – van Jesus Christus (Den Heyer 1998:92). Die objektief-historiese vertrekpunt is verder opvallend by A van Selms (1952:88) wanneer hy praat oor die liggaamlike opstanding van die Here Jesus:

Die vraag word dus: glo ons in die werklikheid, die werklikheid van die liefde van God? Die vraag moet nie ontduik word deur 'n gepraat oor 'n “geestelike opstanding” nie. Niemand kan sê wat dit is nie – ten minste solank woorde hulle betekenis behou. Die soort salf kan die wond in ons lewe nie genees nie. Hoe hard dit ook al klink, dit moet tog gesê word: Wie nie aan die opstanding glo nie, glo nie werklik in God nie.

Hierdie derde hoofstroom verteenwoordig van die drie hoofstrome die grootste mate van balans en sintese tussen verstand en intellek aan die een kant en emosie en beleving aan die ander kant. *Verstand en intellek* in *objektiewe* waarneming en beredenering. *Emosie en beleving* in *geloof as ontmoeting* met die lewende God en as *verhouding* met die Here Jesus Christus – alles enersyds *menslik-subjektief* en tog tegelyk, in dialektiese spanning, andersyds *volledig bepaal deur God se soewereine inisiatief*.

3. SLOTOPMERKINGS

Hoe beoordeel ons nou hierdie drie hoofstrominge van Skrifinterpretasie – inaggenome dat daar 'n groot verskeidenheid onder elke groep ressorteer en dat daar ook sekere grysareas tussen die strominge bestaan? Wanneer elkeen van hierdie drie hoofstrominge vir nagenoeg 2000 jaar reeds bestaan, in verskillende fases van ontwikkeling, dan kan met reg verwag word dat ons hierdie drie hoofstrome vir die onafsienbare toekoms met ons sal hê.

Aan die positiewe kant kan gesê word dat die filosofie van postmodernisme dissensus nie meer sien as 'n ongelukkige toedrag van sake nie, maar as iets positiefs wat debat kan stimuleer en verbeter, en verskillende verkларings word eerder gesien as verskillende perspektiewe op dieselfde saak.

Tog mag hierdie grenselose siening vir baie nie aanvaarbaar wees nie. Waar die grense vir 'n duldbare verskeidenheid dan sal moet lê, sal die verskillende kerkgenootskappe self in die geloof moet probeer uitmaak en deur hulle onderskeie kerkordes moet laat bepaal. Dit bly egter 'n baie moeilike saak, omdat mense verskillend van mekaar is en verskillend oor sake dink en voel.

Omdat elke mens se eie geloofsekerheid so baie belangrik is, kan daar tog 'n aantal slotopmerkings gemaak word, uit eie geloofsoutuiging wel. Maar ons doen dit uitdruklik dan op basis van selfstandige werklike gebeure en nie op basis van geheel subjektiewe bewussynskonstruksies nie. In kort wil gewys word op enkele duidelik-sprekende gebeure uit die vroeë kerk se geskiedenis – gebeure van hulle wat in tyd nagenoeg 2000 jaar nader aan Jesus Christus was as ons vandag:

- Die vroeë kerk se geskiedenis (soos die beriggewing van die Nuwe Testament in die geheel) korrespondeer glad nie met die tekortgedoende Jesus-figuur wat uitgemaak word deur sommige historiese Jesus-navorsing nie. Die ongelooflike krag en ywer van die apostels, en die vroegste kerkleiers en gemeentes, na die opstanding van die Here Jesus kan byvoorbeeld nie verklaar word vanuit 'n veronderstelde geestelike opstanding (of bloot 'n opstandingsmetafoor) nie. Hierdie gebeure maak net sin teen die agtergrond van die Bybel se getuienis en beriggewing van Jesus se wonderbare krag en uitdruklike liggaamlike opstanding. Metafore (sonder begroning in gebeure, en dan aangrypende gebeure) kan mense eenvoudig nie aanspoor om te doen waarvoor die apostels en die vroegste kerkleiers en gemeentes bereid was nie, naamlik om selfs hulle lewens op die mees verbasende wyses op die spel te plaas:
- Verskeie bronne wys op die marteldood van Petrus en Paulus in Rome onder keiser Nero in 64 (vgl Bakhuizen van den Brink 1965:26-27). Totaal ander optrede word hier openbaar as die vrees van die apostels wat hulle voor pase uiteengejaag het!
- Jakobus, die broer van Johannes, word (Hand 12:2) in 42 deur Herodus Agrippa in Jerusalem doodgemaak (Bakhuizen van den Brink 1965:26-27).

- Jakobus, die broer van die Here Jesus, lei die gemeente van Jerusalem na Petrus en word in ongeveer 62 gestenig (vgl Mulder 1973:35-39).
- Ignatius, biskop van Antiochië, een van die apostoliese vaders, sterf die marteldood onder keiser Trajanus in Rome in ongeveer 115, wanneer hy deur wilde diere gedood word. Ignatius het in afwagting van sy marteldood geskrywe: "Hy wat vir ons gesterf het, vir Hom soek ek. Hy wat vir ons opgestaan het, vir Hom wil ek vind" (Berkhof & de Jong 1967:22; Bakhuizen van den Brink 1965:61).
- In die katakombe van Domitilla in Rome word vermeld dat Konsul T Flavius Clemens en Flavia Domitilla (neef en niggie van keiser Domitianus wat regeer vanaf 81 tot 96) vanweë hulle Christelike geloofsoortuiging onderskeidelik met dood en verbanning daarvoor gestraf is (Bakhuizen van den Brink 1965:69).
- Plinius, Romeinse goewerneur oor die provinsie Bitinië, skrywe in ongeveer 112 aan keiser Trajanus (wat vanaf 98 tot 117 regeer) van die Christene van sy tyd en sê dat "hierdie superstitio" die provinsie meer as 20 jaar gelede bereik het en plaaslike religieuse praktyke in duie laat stort het, elke laag en groep van die bevolking beïnvloed het, daarby het hierdie Christene 'n groter lojaliteit teenoor Jesus as teenoor die keiser, en sterf hulle liever as om Christus te vervloek en die keiser en die gode te aanbid. Plinius sê van die Christene: "... hulle kom voor daglig byeen en prys Christus as God in hulle lied" ("die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo"). Selfs die heidense goewerneur was bewus daarvan dat die Christene vir Jesus as God en Here bely het (Barnett 1998:27; Bakhuizen van den Brink 1965:75)!

Uit die periode wat hierna volg tot 312 (wanneer keiser Konstantyn begin om 'n einde te bring aan die Romeinse vervolging van die kerk) kan talle voorbeelde gehaal word van grootskaalse vervolging en martelaarskap wat nie die groei van die kerk kon demp nie. Ons volstaan met twee voorbeelde:

- Polycarpus, biskop van Smirna, sterf in 156 die marteldood. Toe Polycarpus by sy verhoor deur die prokonsul Statius Quadratus beveel word om Christus te vervloek, antwoord hy: "Ses en tagtig jaar dien ek Hom en Hy het my nooit enige kwaad aangedoen nie; hoe sou ek my Koning wat my verlos het, kon laster" (De Ru 1968:13; my vertaling)?

- Die jongman, Apphianus, wat in Sesarea kom studeer het en hom daar verdiep het in die Heilige Skrif, sterf deur die hand van goewerneur Urbanus, kort na 300, die marteldood deur verdrinking in die see, nadat hy vir drie dae onmenslik gefolter is. Onder vrae van die mees uitlopende aard was sy enigste getuienis voortdurend: “Ek glo in Christus en erken Hom as die enigste God saam met die Vader en die Heilige Gees” (Mulder 1973:110-111; my vertaling).

So kan nou talle meer voorbeelde uit die kerk se vroeë geskiedenis gehaal word wat die beriggewing en getuienis van die Skrif bevestig, maar nie korrespondeer met beskouinge van ons tyd wat die Here Jesus se persoon en werk, as mens en as God, ernstig tekort wil doen nie. Daarby korrespondeer hierdie beskouinge vir seker ook nie met wat tallose gelowiges verstaan en ervaar in 'n lewe vanuit ontmoeting met die lewende God en in verhouding met die Here Jesus Christus nie.

Wat ons glo en bely van Jesus Christus bepaal inderdaad uiteindelik of ons geloofsekerheid het.

Literatuurlys

- Bakhuizen van den Brink, J N 1965. *Handboek der Kerkgeschiedenis, deel I*. Den Haag: Bert Bakker.
- Barnett, P 1998. *Historische zoektocht naar Jezus*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Barth, K 1972. *Protestant theology in the nineteenth century*. London: SCM.
- Berkhoff, H en De Jong, O J 1967. *Geschiedenis der kerk*. Nijkerk: G F Callenbach.
- Brunner, E 1964. *Truth as encounter*. Philadelphia: Westminster.
- Cragg, G R 1970. *The church and the age of reason: 1648-1789*. Middlesex: Pelican Books.
- Den Heyer, C J 1998. *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*. Zoetermeer: Meinema.
- De Ru, G 1968. *De kinderdoop en het Nieuwe Testament*. Wageningen: Veenman & Zonen.
- Geyser, P A 1999. Historicity and theology, and the quest for the historical Jesus. *HTS* 55(4), 827-844.

- Goudzwaard, B et al 1974. *Macht en onmacht van de twintigste eeuw*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- Heidegger, M 1935. *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- Kelly, J N D 1993. *Early Christian doctrines*. London: A & C Black.
- Labuschagne, J P 1987. Die historiese konteks van 20ste eeuse samelewingsteologieë. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Labuschagne, J P 1997. Oor die bestaan van God en oor niksheid. *HTS* 53(4), 1085-1111.
- Migliore, D L 1991. *Faith seeking understanding*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McGrath, A E (ed) 1996. *The Christian Theology Reader*. Oxford: Blackwell.
- Mulder, H 1973. *Geschiedenis van de Palestijnse kerk*. Kampen: J H Kok.
- Palmer, R E 1969. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.
- Pont, A D 1991. Inleiding tot die kerkgeskiedenis van die 18^{de} en 19^{de} eeu, met klem op die Nederlandse kerkgeskiedenis. Studiehandleiding, Universiteit van Pretoria.
- Pont, A D 1994. 'n Inleiding tot die Nederlandse Kerkgeskiedenis: Van die beginjare tot 1795. Pretoria: Universiteit van Pretoria. (*HTS-Suppl* 6.)
- Rasker, A J 1986. *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795*. Kampen: JH Kok.
- Reardon, B M G 1966. *Religious thought in the nineteenth century*. London: Cambridge University Press.
- Rossouw, D 1994. *Business Ethics – A Southern African Perspective*. Halfway House: Southern Book Publishers.
- Schulze, L F 1990. *Geloof deur die eeue*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van Aarde, A G 1993. Recent developments in South African Jesus research: From Willem Vorster to Andries van Aarde. *HTS* 49(4), 942-962.
- Van Huyssteen, J W 1996. The shaping of rationality in science and religion. *HTS* 52(1), 105-129.
- Van Niftrik, G C 1971. *Het bestaan van God in de kentering van deze tijd*. Den Haag: J N Voorhoeve.
- Van Wyk, D J C (red) 1999. *20ste eeu Hervormde Teologie*. Pretoria: Sentik.
- Van Selms, A 1952. *Lig uit Lig*. Kaapstad: HAUM.
- Vorster, W S (ed) 1979. *Scripture and the use of Scripture*. Pretoria: University of South Africa.