

NAVORSINGSBERIG

Verslag van die drie en veertigste algemene jaarkonferensie van die Studiorum Novi Testamenti Societas gehou by Robinson College, Universiteit van Cambridge, 8-12 Augustus 1988

GMM Pelser
Universiteit van Pretoria

INLEIDEND

Die drie en veertigste jaarkonferensie van hierdie Societas was 'n besondere geleentheid deurdat daarmee saam die vyftigste bestaansjaar van die Societas gevier is. Hoewel reeds in 1938 gestig, kon die Societas eers na die beëindiging van die tweede wêreldoorlog in alle erns met sy werksaamhede begin. Sedertdien het die Societas besondere prestasies gelewer en kon hy vanjaar met trots en dankbaarheid terugkyk op wat basies in minder as 'n halfeeue vermag is. Dit het gedurende hierdie jare gegroei en ontwikkel tot dié Nuwe-Testamentiese studieliggaam met 'n enorme en formidabele ledetal verteenwoordigend van bykans alle lande waar die Christendom en Nuwe-Testamentiese studie en navorsing gevestig is. Dit is egter nie net die talrykheid van sy lede en die wêreldwye streke wat deur hulle verteenwoordig word wat bydra tot die status van hierdie Societas nie, dit is ook die internasionaal erkende kundigheid en wetenskaplike insette van baie van sy lede. Dit blyk onder andere uit die tydskrif van die Societas, *New Testament Studies (NTS)*, en sy suplemente, wat lank reeds een van die hoogste aangeskrewe wetenskaplike tydskrifte op die gebied van die Nuwe Testament is. Dit is juis ook om hierdie rede dat die konferensies van die Societas steeds aan die hoë verwagtinge voldoen en elke jaar met 'n groot bywoningsyfer uit verskeie kontinente en talle lande kan spog. Vanjaar se byeenkoms is bygewoon deur meer as vierhonderd en vyftig deelnemers uit nie minder nie as agt en twintig lande, te wete

Wes-Duitsland, Verenigde Koninkryk, Verenigde State van Amerika, Frankryk, België, Italië, Nederland, Switserland, Swede, Denemarke, Oostenryk, Oos-Duitsland, Noorweë, Spanje, Kanada, Hongarye, Suid-Afrika, Australië, Finland, Ierland, Ysland, Sierra Leone, Joego-Slawië, Griekeland, Nigerië, Indië, Pole en Tsego-Slowakye.

Die werksaamhede van die konferensie het soos gebruiklik bestaan uit twee komponente, naamlik die lewering en bespreking van hoof en kort voordragte, en gelyktydige seminaarsessies deur altesaam veertien seminaargroepe. Die seminaargroepe (met leiers in hakies) is die volgende: Vroeg-Joodse geskrifte en die Nuwe Testament (prof MA Knibb, Berkhamstad en dr PW van der Horst, Utrecht); Die sosiale agtergrond van die vroeë Christendom (prof RA Batey, Tennessee en dr G Mussies, Bilthoven); Philo van Aleksandrië en die begin van die Christendom (prof P Borgen, Trondheim en dr R Williamson, Huddersfield); Die Evangelie van Matteus (prof JD Kingsbury, Richmond en prof U Luz, Bern); Die Evangelie van Markus (prof RA Guelich, Edina en prof D Lührmann, Marburg); Die Johannese geskrifte (prof J Beutler, Frankfurt en prof RT Fortna, Poughkeepsie); Jesus en Paulus (dr AJM Wedderburn, St Andrews en dr C Wolff, Berlyn); Die Apokalips (prof T Holtz, Halle en prof E Schüssler-Fiorenza, Cambridge, MA); Jesulogie en Christologie (prof J-N Aletti, Clamart en prof M Carrezz, Montréal); Gebed, godsdiens en spiritualiteit in die Nuwe Testament (prof O Knoch, Passau, prof E Lohse, Göttingen en prof J Roloff, Erlangen); Tekskritiek (prof T Baarda, BV Amstelveen en prof J Delobel, Leuven); Die rol van die leser in die interpretasie van die Nuwe Testament (prof BC Lategan, Stellenbosch en prof EV McKnight, Greenville); Inhoude en probleme van 'n teologie van die Nuwe Testament (prof U Mauser, Pittsburgh en prof P Stuhlmacher, Tübingen).

VOORDRAGTE

Hieronder word slegs kortliks 'n samevatting aangebied van wat beskou kan word as die belangrikste bydraes in hierdie verband.

(Presidentsrede) MD Hooker (Robinson College, Cambridge): Πίστις Χριστοῦ.

Soos bekend, is dit dikwels 'n probleem om in die geval van 'n kombinasie van twee substantiewe waar die tweede in die genitief staan, uit te maak of ons met 'n subjektiewe of objektiewe genitief te make het. Dit geld ook van die kombinasie πίστις Χριστοῦ. In haar voordrag het Hooker hierdie probleem aangespreek en eksegeties tot die oortuiging gekom dat die genitief Χριστοῦ in Romeine 3: 22 ,26; Galasiërs 2: 16, 20; 3: 22 (en moontlik 3: 26); Filippense 3: 9 as 'n subjektiewe

genitief geëes moet word. Die implikasie hiervan is dat hier nie van geloof in Christus nie, maar van Christus se geloof sprake is. En die betekenis hiervan in die betrokke kontekste is dat soos die gelowiges in ander opsigte korporatief aan Christus deel het, hulle ook tot hulle heil deel in die geloof van Christus. 'The faith of the believers is a sharing in Christ's faith'. Hierdie gedagte behoort volgens Hooker nie as vreemd en teologies onaanvaarbaar by Paulus beskou te word nie, aangesien dit korrespondeer met die gedagte van verwisselbaarheid of uitruilbaarheid tussen Christus en die gelowiges soos ons dit in 2 Korintiërs 5: 21; 8: 9; Filippense 2: 5-11; 3: 20-21 aantref. Soos die gelowiges in ander dinge van Christus deel, so vereis logika dat hulle ook deel in sy geloof. Die uitruilbaarheid '... does not involve changing places but sharing attributes.'

Dit is onmoontlik om binne hierdie bestek Hooker se eksegeese na behore te evalueer. Wat egter minstens voorlopig gesê kan word, is dat haar argumente nie oortuigend klink nie, en dit beslis nie om teologiese redes nie. Om maar een geval te noem, dit lyk nie korrek om Galasiërs 3: 22 so te interpreteer nie. Wat in Galasiërs 3: 2, 5 geargumenteer word, is dat die ontvangs van die Gees berus op die geloof en nie op wetsonderhouding nie. Die implikasie is reeds hier dat dit geloof in Christus is. Dit word dan in 3: 22 geëkspliseer deur die stelling dat die ontvangs van wat belowe is, alleen moontlik geword het deur geloof in Jesus Christus, en die ontvangs van die Gees is juis die vervulling van die belofte (kyk 4: 14). Dat die ontvangs van die Gees 'n werklikheid geword het deur geloof in Jesus Christus word verder onderstreep deur 3: 26, want deur in Jesus Christus te glo, is die gelowige kind van God en wie kind van God is, ontvang die Gees as gawe van kindskap (kyk Rom 8: 15; Gal 4: 6). Dit lyk in die lig hiervan dus nie korrek om minstens in die geval van Galasiërs 3: 22, die genitief $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ as 'n subjektiewe genitief te beskou nie.

G Theissen (Heidelberg): Die Jesusbeweging as charismatische Wertrevolution.

Theissen is wêreldbekend vir die belangrike werk wat hy reeds op die gebied van die sosiologiese interpretasie van die Nuwe Testament gedoen het. In hierdie voordrag het hy die tese gestel dat terwyl die Jesusbeweging geen politieke handelingsprogram vir 'n 'magsrevolusie' gehad het nie, hy wel deur sy verkondiging 'n 'waarderevolusie' voltrek het deurdat hy houdings, verhoudings en waarde-oordele nuut geformuleer het, sodat elke individu hom daarmee kon vereenselwig. Dit het gebeur op die drie belangrikste terreine waarop die verdelingstryd tussen mense normaalweg manifesteer, naamlik mag, besit en ontwikkeltheid (*Macht, Besitz und Bildung*). 1) Met die oproep tot liefde vir die vyand (Matt 5: 44vv) en met die

gelukkigverklaring van die vredemakers (Matt 5: 9) het die Jesusbeweging fragmente van die antieke heersersideaal (die *clementia*) op elke individu oorgedra, maar daarmee ook 'n duidelike kritiek op die antieke heersers verbind (Mark 10: 43vv). Die antieke heersers het nie alleen weg van die gewone mense beweeg en sodoende 'n kloof laat ontstaan nie, maar dit ook as hulle prerogatief beskou om oor minderes se lot te beskik en hulle derhalwe te straf of te begenadig. Van hulle is ook geglo dat hulle vrede-stigters is en dat hulle van hulle vyande vriende maak. Die Jesusbeweging betwis hierdie opvatting en maak vrede-stigting en 'n-vriend-maak van die vyand ook die deug en die opdrag van die gewone mens. 2) Vrygewigheid (*liberalitas*) was oorspronklik 'n statuskenmerk van die rykes en die heersers. Die *liberalitas* van die keiser is een van sy belangrikste gesindhede om welwillendheid te bewerkstellig. Deur die gawe van die arm weduwee (Mark 12: 41vv) word hierdie aristokratiese ideaal gerealiseer en selfs oortref. Hiermee saam word deur die Jesusbeweging skerp kritiek oor die rykes uitgespreek. Die dissipels het hulle rykdom van God gekry. Hulle is beter daaraan toe as Salomo. Hulle is vry van sorg. 3) Die tradisionele beskouing was dat wysheid en ontwikkeldheid alleen die voorreg was van die wat nie met hulle hande hoef te gewerk het nie, en dat die handarbeiders daarvan uitgesluit was (vgl Jes Sir 39). Die uitnodiging van Jesus aan almal wat uitgeput en oorlaai is, om na Hom toe te kom en van Hom te leer (Matt 11: 28v), is om te sê dat ook die eenvoudigste arbeider wysheid kan leer en kan hê. Tegelyk is dit kritiek op die tradisionele geleerde elite, die 'skrifgeleerdes'. Hierdie waarderevolusie wat garismaties begrond was in die nie-alledaagse outoriteit van Jesus, is ook garismaties deurgevoer. Die reële herverdeling van lewenskans is verag as iets wat op buitengewone en wonderbaarlike wyse deur God alleen bewerkstellig sou word. So is die waarderevolusie gesien as die voorafskaduwing van die magsrevolusie wat God in sy ryk teweeg sou bring. Die waarderevolusie moes en het gewelddoos geskied en het die wêreld verander, al het die koninkryk nie gekom nie.

Daar kan nie van Theissen verskil word dat die genoemde visies van die Jesusbeweging inderdaad 'n herwaardering van en kritiek op tradisionele waardes en houdings geïmpliseer het nie. Die vraag is net wat die werklike trefkrag en trefwydte daarvan in die vroeë stadia van die beweging was. Die opmerkings wat JH Elliott. [Socialscientific criticism of the New Testament: More on methods and models. *Semeia* 35, (1986) 22-23] reeds vroeër oor Theissen se standpunte in hierdie verband gemaak het, kom ook hier te pas. Geoordeel aan die rolle en interne struktuur van die Jesusbeweging lyk dit nie of dit die sisteem wou hervorm nie. Die etiese radikalisme en eskatologiese verwagtinge maak eerder daarvan 'n

beweging van 'buitestaanders'. Theissen se beskrywing aan die een kant van die Jesusbeweging as 'n wêreldontvluggende (-onttrekkende) beweging en aan die ander kant as 'n beweging wat die gemeenskap wou hervorm, staan in 'n onopgeloste spanning met mekaar.

H Koester (Harvard Divinity School): From the κήρυγμα-gospel to written gospels.

Koester het dit as sy taak gestel om te probeer antwoord op die vraag waarom en hoe die term εὐαγγέλιον die titel geword het van die evangeliese geskrif. In hierdie soeke na 'n antwoord het hy die volgende in die beskikbare literatuur gevind: Daar is nie by Paulus of die deuteropauliniese literatuur 'n definitiewe aanduiding van die spesifieke inhoud van die evangelie nie en ook nie 'n verwysing na 'n geskrif met so 'n benaming nie. Lukas ken die werkwoord en substantief en in albei gevalle gaan dit vir hom om die aksie van die verkondiging. Soos by Paulus, word ook geen aanduiding gegee van wat die inhoud daarvan is nie. Lukas het self ook nie sy evangelie as 'n evangelie gesien nie maar as 'n διήγησις. Ook Matteus gebruik die term maar neem sewe gebruiksevalle daarvan by Markus nie oor nie. In die gevalle waar Matteus die term gebruik, gaan dit om wat Jesus verkondig het, naamlik die koninkryk. Dit gaan dus nie oor Jesus self nie. Wat Markus betref, word die term wel in 1: 15; 8: 35; 13: 10 as 'n tegniese term gebruik maar ook hier is geen sprake van wat die inhoud daarvan is nie. In 1: 1 is daar niks wat daarop dui dat met die term die genre 'evangelie' bedoel word nie.

Uit hierdie gegewens bly volgens Koester duidelik dat daar nêrens in die Nuwe Testament 'n aanduiding daarvan is dat εὐαγγέλιον verstaan is as die genre 'evangelie' nie. Maar wat van die ander vroeg-Christelike literatuur? By Ignatius word die inhoud van die evangelie aangedui as die verkondiging van die Christusgebeure en word dit dus ook nie as genre gesien nie. Hy gebruik die term derhalwe op dieselfde wyse as Paulus. 1 Klemens en Barnabas verstaan die term as verwysend na die mondelinge verkondiging. In die Didache, wat 'n kombinasie van materiaal uit verskillende bronne is, lyk dit onwaarskynlik dat in 8: 2 met die term na 'n geskrewe dokument verwys word. Later in die Didache lyk dit of daar wel na 'n geskrewe dokument verwys word, maar dit is baie onseker. 2 Klemens siteer Jesuswoorde met die formule λέγει κύριος wat dui op die gebruik van geskrifte. Maar daar is geen bewys dat die formule ἐν τῷ εὐαγγελίῳ in 8: 5 die genre in gedagte het nie. Waarskynlik gaan dit bloot oor 'n versameling van Jesusseggings. Die vroeë geskrifte uit Nag Hammadi bevat glad nie die term nie, terwyl die Evangelie van Waarheid wel praat van 'n geskrewe evangelie. Papias gebruik nie die term nie, klaarblyklik omdat dit op hierdie stadium as belangrik gegag is dat

onthou is en nie dat geskryf is nie. In dieselfde mate gaan dit ook vir die vroeg tweede-eeuse brief van Jakobus om die gedagte van herinnering.

'n Besliste wending tree in by Marsion wat klaarblyklik gedink het dat Paulus met die uitdrukking 'my evangelie', na die evangelie van Lukas verwys het. So word Marsion die eerste om die term te gebruik vir die geskrewe evangelie. Nou vind ons dat ook Justinus in ongeveer 165 na die evangeliese geskifte verwys as herinneringe in verband met Jesus, maar ook drie maal na hulle gewoon as evangelies verwys. Vir hom is 'n evangelie dus 'n boek en hy ken meer as een. Hulle is egter nie vir hom γραφή nie. Hy siteer hulle dus anders as die Ou Testament. Hierteenoor siteer hy nie vir Paulus nie, en vermeld hy hom ook nêrens nie.

Oor hierdie aangeleentheid sal daar moeilik, indien ooit, eenstemmigheid bereik kan word. Terwyl Koester die ontstaan van die genre-benaming çers rondom die middel van die tweede eeu dateer, is daar ander wat van oordeel is dat dit reeds al by die Didage en 2 Klemens gebeur het, en nog ander selfs by Markus. Die minste wat egter in hierdie verband gesê kan word, is dat dit onwaarskynlik lyk dat die benaming vroeër as die begin van die tweede eeu kon ontstaan het, en waarskynlik nog later.

J Fitzmyer (Boston College): Another look at κεφαλή in 1 Corinthians 11: 3. Soos bekend, skep die stelling in 1 Korintiërs 11: 3, naamlik dat die man die hoof van die vrou is, veral vir die feministiese teoloë 'n groot probleem. In onlangse diskussies word hierdie vers deur verskillende geleerdes as 'n interpolasie beskou. So is byvoorbeeld Cope van opinie dat wat hier gesê word, vreemd is in enige Pauliniese konteks. Ander (bv Walker, Scroggs en Murphy O'Conner) verdedig steeds die egtheid daarvan en meen dat die probleem opgelos word indien ingesien word dat die betekenis van κεφαλή in hierdie konteks nie 'hoof' is nie maar 'oorsprong' (*source*). O'Conner bou sy argument daarop dat, na sy oortuiging, κεφαλή nie in profane Grieks voorkom met die betekenis 'regeerder' of 'outoriteit' nie. Dit kan daarom nie verstaan word as die vertaling van ψκῆ nie.

In sy hantering van die saak neem Fitzmyer die standpunt in dat ons maar die voorkoms van die term in buite-Bybelse Grieks kan ignoreer en eerder moet kyk na die Ou Testament (LXX) as agtergrond. Uit die gebruiksgevalle in die Ou Testament blyk dit dan dat ψκῆ, of dan κεφαλή, die betekenis kan hê van kop, leier, top en begin. Vir hierdie konteks in 1 Korintiërs kan volgens hom slegs een van hierdie betekenisse ter sprake wees, naamlik 'leier'. Hy stel voor dat met 'head' vertaal moet word met die konnotasie van leier.

Fitzmyer het egter nie laat blyk wat hierdie leierskap alles inhou nie, en of dit die tradisionele bedenkinge oor hierdie vers sal besweer, moet betwyfel word. Dit

lyk dus dat indien ons nie vir die interpolasie hipotese kies nie, ook die weergawe van Fitzmyer nog steeds besware sal ontlok.

B Lindars (Manchester): The rhetorical structure of Hebrews.

Lindars het betoog dat hoewel daar dikwels gewys is op die outeur van Hebreërs se gebruik van die retoriese tegnieke van Griekse prosa, hierdie waarneming nie konsistent toegepas is op die interpretasie van die geskrif as geheel nie. Hebreërs is 'n voorbeeld van 'deliberatiewe retoriek' waardeur die outeur probeer het om sy lesers te oorreed om hulle siening te verander en hulle met sy siening te vereenselwig. Bekyk vanuit hierdie retoriese gesigshoek word dit duidelik dat die probleem wat die outeur moes aanspreek, nie te make gehad het met twyfel by die lesers dat Christus se dood inderdaad plaasgevind het tot 'reiniging van sondes' nie. Dit was vir die lesers deel van die gemeenskaplike basis van die geloof. Waarmee hulle, of minstens 'n deel van die gemeente, 'n probleem ondervind het, was hulle 'present consciousness of sin' (9: 9, 14; 10: 2). Hulle probleem was dus dat hulle vanweë die uitbly van die α begin twyfel het of Christus se dood nog as 'n soenmiddel kon dien vir die sondes wat nog steeds in die hede gedoen word. Om hierdie rede het hulle probeer teruggryp na die Joodse versoeningspraktyke wat in die hede beoefen kon word, en so het hulle gevaar geloop om afvallig te word. Die outeur poog dan om met sy hoofargument in 7: 1 - 10: 18 die lesers te oortuig van die permanensie van Jesus se soendood en van die permanente verhouding met God wat daardeur vir hulle moontlik geword het. Maar dit vereis van hulle kant 'n $\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$ wat korreleer met hierdie aanvaarding van die permanente resultaat van Jesus se soendood. Hulle moet praktiese uitdrukking gee van hulle vertroue in hierdie saak ten spyte van hulle bewustheid van sonde. Die ware hulpmiddel hiervoor is hulle gereëde deelname aan die 'offer van lof' (13: 15).

A F Segal (New Jersey): Paul and Jewish mysticism.

Dat die kwessie oor mistiek of nie, by Paulus nog steeds aan die orde is, het weer eens geblyk uit die bydrae van Segal. In hierdie voordrag het dit egter nie vir Segal gegaan oor die vraag of daar wel van mistiek by Paulus sprake is nie; hy aanvaar dat dit wel die geval is. Dit het vir hom gegaan om die vraag na die agtergrond of herkoms van die Pauliniese mistiek. Hoewel Segal by die soeke na Joodse agtergronde die werk van Strack/Billerbeck as handig beskou, is die leemte daarvan dat dit nie aandui uit watter periode die uitsprake kom nie. Ook ander tekste oor Joodse mistisisme laat nie blyk uit watter periode dit kom nie. Ons kan in werklikheid in die Nuwe Testament meer oor Joodse mistiek leer as wat ons uit Joodse literatuur kan leer oor die Nuwe Testament.

'n Teks van die Nuwe Testament wat in hierdie verband ons aandag vra, is 2 Korintiërs 12: 1-9. Hier praat Paulus van ὄπτασια en ἀποκάλυψις. Omdat 2 Korintiërs beslis 'n komposisie van meerdere briewe is, kan ons 12: 1-9 nie dateer nie en nie uitmaak of ἀποκάλυψις hier na Paulus se bekering verwys nie. Hoewel apokaliptiek en mistiek gewoonlik van mekaar onderskei word, is daar beslis 'n verwantskap tussen hulle. Dit is egter duidelik dat Paulus nie deur Platonisme beïnvloed is nie. Hy praat naamlik hier nie van die siel nie maar van sy onsekerheid of sy ervaring in die liggaam of buite die liggaam plaasgevind het. Ons het hier eerder met Joodse mistiek te doen wat teruggevoer kan word na Esegïel 1 en die Etiopiese Henog. Ook by Koemraan (grot 4) is 'n geskrif gevind waarin dieselfde voorstellings voorkom. Dit gaan in hierdie geskrifte om die gedagte van die hemelse reisiger (Mirkawa) soos ons dit veral in Henog vind.

Die gedagte van transformasie kom dikwels by Paulus voor (bv 2 Kor 3: 18). Ook Filippense 2: 6 kan verwys na 'n mistieke verhouding tussen Christus en God. So 'n mistieke transformasie en eenwording met betrekking tot die gelowige en Christus is beslis ook in Galasiërs 4: 19 en Filippense 3: 10 ter sprake.

Hierdie gevalle verteenwoordig almal die Joodse gedagte van die mistieke wyse waardeur 'n mens die ewige lewe verkry. Paulus het hiermee volgens sy Joodse opvatting uitdrukking gegee aan wat hy op mistieke wyse ervaar het en verwag het om te ervaar.

Dat 'n teks soos 2 Korintiërs 12: 1-9 die Joodse voorstelling van 'n hemelreis as agtergrond kon hê, hoef nie as onwaarskynlik beskou te word nie. Maar dat hierdie teks as 'n beskrywing van 'n mistieke ervaring beskou moet word, het Segal nie bewys nie. Die ander Pauliniese tekste wat deur Segal bygehaal word om Pauliniese mistiek mee te bewys, oortuig eweneens nie. 'n Mens moet toegee dat daar uitsprake by Paulus voorkom wat baie naby kom aan 'n mistieke opvatting en op grond waarvan verskeie geleerdes Paulus dan ook as mistikus beskou. Die Pauliniese formule wat hom vir so 'n interpretasie seker die meeste opdring, is die ἐν Χριστῷ formule. Maar selfs in hierdie geval is dit ernstig te betwyfel of Paulus hiermee 'n mistieke eenheid in gedagte het. Bultmann moet eerder gelyk gegee word dat hierdie formule primêr 'n ekklesiologiese formule is. Dit lyk ook nie aanvaarbaar dat die verhouding of die eenheid tussen die gelowige en Christus ooit deur Paulus beskou is as iets wat met opskorting van die geloof kon plaasvind nie. Dit is deur die geloof dat die objektiewe inkorporering in Christus se liggaam, en daarom in Christus, tot 'n subjektiewe werklikheid vir die gelowige word.

SEMINAAR: DIE ROL VAN DIE LESER IN DIE INTERPRETASIE VAN DIE NUWE TESTAMENT

Die seminaargroep het by hierdie konferensie uit een en dertig deelnemers bestaan, te wete: prof BC Lategan (leier; Stellenbosch, RSA); prof EV McKnight (medeleier; Greenville, SC, VSA); prof Sch Brown (Toronto, Kanada); prof D Dormeyer (Münster, Wes-Duitsland); dr PS Cameron (Edinburgh, Skotland); dr WS Campbell (Birmingham, Engeland); dr WJ Dalton (Victoria, Australië); prof RM Fowler (Ohio, VSA); prof S Freyne (Dublin, Ierland); prof Olivette Genest (Montréal, Kanada); prof K Haacker (Wuppertal, Wes-Duitsland); Sira J Jonsson (Reykjavik, Ysland); dr GP Luttikhuisen (Groningen, Nederland); dr Elizabeth S Malbon (Blacksburg, VSA); prof JP Martin (Vancouver, Kanada); dr JIH McDonald (Edinburgh, Skotland); prof WE Mills (Macon, VSA); dr SD Moore (New Haven, VSA); prof J Pathrapankal (Bangalore, Indië); prof GMM Pelser (Pretoria, RSA); dr W Riekkinen (Espoo, Finland); prof W Schenk (Eppstein, Wes-Duitsland); dr CHH Scobie (Sackville, Kanada); dr D Stacey (Cambridge, Engeland); prof J Sveinbjörnsson (Reykjavik, Ysland); prof AG van Aarde (Pretoria, RSA); dr S van Tilborg (Nijmegen, Nederland); dr JW Voelz (Ft Wayne, VSA); mnr JN Vorster (Pretoria, RSA); dr F Watson (Londen, Engeland); prof W Wuellner (Berkeley, VSA).

Soos met die afsluiting van die 1987 seminaar in Göttingen in die vooruitsig gestel is [kyk *HTS* 44 (1988): 201v], is vanjaar se seminaar in hoofsaak gewy aan die aktuele resepsie van Romeine 13: 1-7 soos dit neerslag gevind het in resente artikels in verskillende sosio-politieke kontekste in verskillende wêrelddele. As werksdokumente vir die seminaar het die volgende gedien: Jüngel, E 1986, 'Jedermann sei Untertan der Obrigkeit ...': Eine Bibelarbeit über Römer 13, 1-7, in Jüngel, E, Herzog, R & Simon, H, *Evangelische Christen in unserer Demokratie*, 8-37, Gütersloh; The Kairos Document. Challenge to the church: A theological comment on the political crisis in South Africa [1985], The Kairos Theologians: Springs Advertiser; Nürnberger, K 1987, Thesis on Romans 13, *Scriptura* 22, 40-47; Havelaar, HW & Luttikhuisen GP 1988, The interpretation of Romans 13: 1-7 in four Christian political parties (Nederland), (ongepubliseerde voorlegging aan die seminaar); Pelser, GMM 1988, The Christian and the ruling authorities according to Romans 13: 1-7, (vertaalde verwerking van artikel in *HTS* 42 1986, 515-533); Lategan, BC 1988, Reader clues and reader uptake in Romans 13, (ongepubliseerde voorlegging aan die seminaar).

Benewens hierdie stukke het die deelnemers ook nog 'n aantal ander publikasies van die afgelope paar dekades onder oë gehad. Uit die verskillende lesings van

dieselfde teks het dit treffend duidelik geword watter wye spektrum van lesings inderdaad in die praktyk manifesteer. Dit het verder duidelik geword dat hierdie uiteenlopende en dikwels teenoormekaarstaande lesings toe te skryf is aan beide die teks en die lesers. Hoewel dit nog deur die meerderheid aanvaar word dat elke teks op verskillende wyses rigtingwysers vir die lees daarvan aan die geïmpliseerde leser gee, hang baie daarvan af hoe die reële leser hierdie strategieë van die teks verstaan, en veral hoe hy die 'oop plekke' (Iser) in die teks vul. En dit is juis in hierdie opsig dat die rol van die leser van deurslaggewende belang is, aangesien dit op sy beurt afhang van die *Erwartungshorizont* (Jauss) van elke leser of groep lesers.

Die konsep *Erwartungshorizont* verwys na 'n wye verskeidenheid faktore wat van die kant van die reële leser by die aktuele lees van 'n teks 'n rol speel. Dit het te make met wêreldbeskouing, lewensbeskouing, oortuigings van allerlei aard, ervarings, eksistensiële omstandighede, politieke, ekonomiese, sosiale en maatskaplike situasie ensomeer. Hiermee hang ten nouste saam die gedagte van 'retoriese visie' wat deur Bormann ontwikkel is. Retoriese visie kan gedefinieer word as 'n geheelvisie of fantasie met betrekking tot die karakter van die wêreld wat nie opsigself geverifieer kan word nie, maar wat betekenisvolle interpretasies verskaf omtrent die wyse waarop mense en dinge in die wêreld bestaan. Die retoriese visie van 'n gemeenskap bepaal tot op groot hoogte hoe daardie gemeenskap, en natuurlik dan ook die individu, optree en hoe gebeure geïnterpreteer word. Retoriese visie word gewoonlik tot uitdrukking gebring deur middel van sleutelwoorde, slagspreuke of etikette. Op die terrein van die lesersrol het McGee verder ook nog die konsep 'ideograaf' ingevoer. 'n Ideograaf noem hy 'n woord of 'n frase wat met verloop van tyd 'n simbool met ideologiese oriëntasie word. Dit is dan veral in politieke tekste dat ideograawe gebruik word om die kenmerkende opvattings en strewes van 'n gemeenskap mee tot uitdrukking te bring. Bekende voorbeelde van sulke woorde en uitdrukkings is: Vryheid, die stem van die swygende meerderheid, 'no-nonsense policy', solidariteit, gelykheid. Hoe hierdie konsepte van retoriese visie en ideograaf in die politiek funksioneer, is duidelik en treffend deur Havelaar en Luttikhuisen geïllustreer aan die hand van die wyse waarop vier sogenaamd Christelike Nederlandse politieke partye in hulle manifeste die Bybel en veral Romeine 13 vir hulle doeleindes gebruik.

Afgesien van die feit dat *Erwartungshorizont*, respektiewelik retoriese visie en ideograaf, in die praktyk bepalend blyk te wees by die lees van tekste, kon 'n bykomende verskynsel geïdentifiseer word. Dit is die verskynsel wat vandag veral in feministiese literêre kritiek as leesstrategie gebruik word en wat bekend staan as 'resistant reading'. Dit berus op die gedagte dat elke leesproses 'n worstelstryd met

die teks is waarin die leser betekenis ontworstel. Dit word deur W Braun beskryf as 'a self-defensive measure designed to clear imaginative space beyond the influential web of the traditional script'. Uit hierdie definisie van Braun is dit duidelik dat dit in 'resistant reading' om baie meer gaan as bloot die ontworsteling van betekenis. Dit het in baie gevalle te make met 'n weiering om dít in 'n teks wat in botsing kom met die eie visie op die werklikheid, te aanvaar. Dit is dus 'n leesstrategie waarmee op een of ander wyse, soms subtiel, soms blatant, verbygesail word veral by wat as outoritatief in 'n teks ervaar word. Maar 'resistant reading' kan baie vorme aanneem afhangende van die aard van die aansprake van die teks en van die *Erwartungshorizont* van die leser. In baie gevalle word waarskynlik eerder ontwykend as met weerstand gelees. Feit is egter dat elke leser, bewus (doelbewus) of onbewus, met sy eie vooronderstellings, vooringenomenhede en weerstande lees. Dit is ook nie korrek om die standpunt te huldig dat om 'n teks te verwerp, die reaksie van die naïwe leser is nie. Dit lyk juis nie aanvaarbaar nie, vanweë die feit dat dit duidelik blyk dat 'resistant reading' ook by die mees kritiese (wetenskaplike) lesers voorkom. Dit kan eenvoudig nie per se die geval wees dat kritiese of ingeligte lesers sonder weerstand lees nie. Fowler is daarom reg wanneer hy sê: 'It is human nature to resist readings that we dislike, especially those that are used to exploit us or to do us harm'.

Fowler het by die seminaar 'n besonder raak analise voorgelê van die verskillende kategorieë van 'resistant reading' waaronder die hierbo genoemde lesings van Romeine 13 tuisgebring kan word (Wriggling off the hook: Strategies of resisting authoritarian readings of Romans 13: 1-7). Natuurlik het ook Fowler se lesing van die lesings nie buite sy eie *Erwartungshorizont* om en sonder sy eie weerstande geskied nie. Daar kan daarom gevra word of hy deurgaans reg verstaan het en daarom korrek gekategoriseer het. Nietemin is wat hy gedoen het, uiters insiggewend. Hy onderskei die volgende:

- (a) Lees Romeine 13: 1-7 noukeurig en behendig (byna geslepe).
 - (i) Let daarop dat die teks hom nie tot die owerheid rig nie, maar tot die Christen onder die owerheid. Dit is 'n riglyn vir gelowiges en nie 'n mandaat vir die owerheid nie. Dit wil nie die owerheid staatsregtelik teologies fundeer nie (bv Jüngel, Lategan, Hultgren, Pelsner). Die owerheid mag die teks dus nie as steun vir hóm lees nie.

- (ii) Let ook op die verantwoordelikhede wat hier op die skouers van die owerheid geplaas word. Indien die owerheid nie hieraan voldoen nie, hoef 'n mens jou nie aan hom te onderwerp nie, en behoort jy trouens ook nie.
 - (iii) Paranese is van nature hiperbolies en moet nie te letterlik opgeneem word nie (Hultgren).
- (b) **Relativeer die perikoop deur dit in 'n retories bruikbare konteks te lees.**
- (i) Lees dit in die konteks van die hele brief en relativeer dit só geweldig (veral Jüngel). Of lees dit as nie-Pauliniese materiaal wat deur Paulus hier lomp ingevoeg is, sodat daaraan nie te veel gewig verleen hoef te word nie. Of lees dit as 'n interpolasie en beskou dit hoegenaamd nie as Paulinies nie.
 - (ii) Lees dit in die konteks van die Nuwe Testament en betwyfel dit of Paulus wat so baie onder die owerhede, en veral die Romeinse, gely het, werklik so positief oor die owerheid en onderwerping daaraan kon praat. Let op ander Nuwe-Testamentiese tekste waaruit dit wil voorkom dat hulle Romeine 13: 1-7 weerspreek (bv Mark 2: 27; Luk 1: 51-52; Hand 5: 29; Op 13 ens).
 - (iii) Lees dit in die konteks van die hele Bybel en let op die skerp oordele oor Faraó of die Assiriese of Babiloniese owerhede. Let ook op die lang tradisie in Israel van profetiese kritiek op die misbruik van politieke mag en prestige.
- (c) **Relativeer die perikoop deur dit teen die agtergrond van bruikbare historiese en kulturele kontekste te lees.**
- (i) Gaan daarvan uit dat die owerheid waarvan Paulus praat, iets totaal anders was as wat vandag onder owerheid verstaan word. Die meeste van ons leef in demokrasieë waarin die mag en gesag in die laaste instansie by die volk berus. Romeine 13: 1-7 moet hom hierna skik (bv Jüngel, Nürnberger). Ons wêreld is ook nou baie groter as die Romeinse ryk en daarom

- sien ons gesag in 'n breër, onderlinge, interafhanklike en wêreldwye konteks (Hultgren).
- (ii) Die oproep tot onderwerpenheid moet gesien word teen die agtergrond van Christelike 'entoesiasme' in Rome wat ten gevolg gehad het dat die Christene die Romeinse owerheid geminag het. Of miskien het hulle geweier om belasting te betaal of was daar rebelse tendense onder hulle aanwesig.
 - (iii) In werklikheid is dit wat in die perikoop gesê word, nie spesifiek Christelik nie, maar gewoonweg standaard Joodse en/of Hellenistiese paranese.
 - (iv) Dit is praktiese, versigtige, na binne gerigte advies wat so kenmerkend is van jong missionêr ingestelde godsdienstige bewegings (Barraclough).
- (d) Doen 'n aanval op opponerende lesers en/of lesings.
- (i) Die Kairos Dokument en die Suid-Afrikaanse situasie: Kritiseer die geweld en onderdrukking van die SA regering. Noem die 'staatsteologie' van die SA regering 'afgodies' en 'lasterlik'. Oefen heftige kritiek uit op die retoriese strategieë van die SA regering wanneer hy hom beroep op tekste soos Romeine 13.
 - (ii) Jünger en Wes-Duitsland: Let wel, geen eksplisiete vermelding van opponerende lesings of lesers nie, maar bytende herinnerings aan die bitter ervarings van die Nazi jare toe sulke opponerende lesings aan die orde van die dag was. Terugskouend vanuit die demokratiese situasie van die *Bundesrepublik* is dit eenvoudig voor die hand liggend en onontkenbaar dat Romeine 13: 1-7 gedurende die Nazi jare misbruik is om afgryslike kwaad mee te bewerkstellig.'
- (e) Plaas hierdie perikoop geheel en al opsy en weier om dit te lees of daaraan gehoorsaam te wees. Is Romeine 13: 1-7 nie eenvoudig vandag irrelevant nie? Die Bybel is buitendien vol uitgediende idees en lewenswyses. As sulke dinge soos stamstelsels, uitwissingsoorloë, patriargate, mensevrees, ensovoorts opsy gesit kon word, is dit dan nie

ook moontlik dat ons 'gesag', dit wil sê hiërgargiese politieke strukture kan repudieer nie?

Uiteindelik het ook Fowler se 'resistant reading' van Romeine 13 uit die volgende duidelik geword:

We are now beginning to be able to imagine structures for human and transcendent reality that are post-patriarchal, post-hierarchical, and post-authoritative. In this light, Romans 13: 1-7 is becoming more and more a quaint reminder of an era in human cultural history that is now fading away.

'n Illustrasie van doelbewuste 'resistant reading' is opgelewer deur 'n bydrae van Sch Brown wat by 'n gesamentlike seminaarsessie met die Johannesgroep gedien het (John 3 and the resistant reader: The Fourth Gospel after Nicea and the Holocaust). Brown sê dat hy hom vanweë misnoeë met historiese kritiek wat die leser van die teks af verwyder, tot literêre kritiek gewend het. Hy het egter tydens die jaarlikse seminare oor die rol van die leser tot die oortuiging gekom dat literêre kritiek nie noodwendig 'n oplossing bied nie. Dit is veral daaraan toe te skryf dat die literêre kritici dit nie met mekaar daaroor eens is wie nou eintlik die leser in die teks is nie. Trouens daar is volgens hom nie so iets as 'n leser in die teks nie. Dit is in werklikheid maar net weer 'n kontinuering van die historiese perspektief deur middel van ander terminologie: "... "the implied reader" is a reflection of "the intention of the author" projected back upon the text" (so ook Moore). Brown sê dat hy nie soseer belangstel in die oorspronklike leser nie, aangesien die hedendaagse leser vir hom (Brown) van die grootste belang is. Die belangstelling waarmee 'n antieke teks vandag gelees word, verskil buitendien van dié van die mense van daardie tyd. Die sukses van 'n lesing hang daarom nie af van die intensie van die outeur nie. Ons is eenvoudig nie deel van die oorspronklike kommunikasieproses nie. Die vraag is daarom vir Brown of die enigste moontlike leeswyse dit is wat deur die teks voorgeskryf word. Mag 'n mens nie kyk na die semantiese vibrasies van die teks nie? Daar is ook die psigologiese aspek. Die werking van 'n teks is dieselfde as dié van 'n droom. Daar is 'n verskil tussen psigologiese ervaring en die literêre paradigma.

Wat die Johannesevangelie betref, is Brown van oordeel dat dit gelees kan word as sektariese propaganda of as 'n teologies betekenisvolle teks. Lees ons dit volgens die literêre paradigma is dit 'n teks wat kras oordeel oor die Jode en dié buite die

kring van die liefingdissipel en die ander volgelinge. Hierdie anti-Judaïsme van die Johannesevangelie het in sy latere *Wirkungsgeschichte* 'n medebydraer geword tot anti-Semitisme, al was dit ook indirek. Nóú met hierdie anti-Judaïsme verweef, is die Christologie en *mathetologie* van die Evangelie. Die anti-Judaïsme is die keersy van die hoë *mathetologie* van die Evangelie. Die dissipels is die bevoorregtes wat in alles deel waarin Christus deel. Hulle is deur Hom met God verenig, sodat die wêreld hulle nie kan skaad nie. Maar die psigologiese inflasie wat gepaard gaan met hierdie eensydige identifikasie met die goddelike, bring 'n minderwaardigheidsgevoel mee wat geprojekteer word op 'n swartskaaap. Hoewel die Jode die sigbare slagoffers van hierdie psigologie was, was ook die skade wat hierdeur aan Christene gedoen is, geweldig. Identifikasie met die wêreld daarbo en die repudiëring van die wêreld hieronder lei tot 'n gesplete psige en maak die psige los van die bronne van groei en transformasie. Die selfbedrog van die 'righteous' wat hieruit voortspruit, is vir elkeen duidelik waarneembaar. Die hoë Christologie van die Johannesevangelie het weer sy eie *Wirkungsgeschichte* gehad.

As the starting point for the conciliar definitions of Nicea and Ephesus, Johannine christology (divorced from mathetology) has contributed to the formation of a dogmatic system of 'sacrosanct unintelligibility' (Dowley) which continues to separate Christian faith from personal experience.

Brown vra vervolgens watter sameloop daar kan wees tussen so 'n teks en die twintigste-eeuse leser vir wie sodanige retoriek baie suspisies moet voorkom. Hierdie probleem blyk onoplosbaar te wees indien die transaksie tussen teks en leser moet plaasvind op die vlak van bewuste, rasonale denke. 'But what if, in the reading process, other parts of the self come into play that transcend the purely intellectual and operate at a level far deeper than conscious knowledge?' Dit beteken dat ons dieper as die retoriese oppervlakstruktuur van die teks moet kyk na die argetipiese polariteite (in Joh 3 bv bo/onder; geboorte/wedergeboorte; water/gees/vlees; aards/hemels; opvaar/neerdaal ens). Die tendens van retoriek is om die opposisies van mekaar te skei. Maar as die hedendaagse leser soos Nikodemus die versoeking kan weerstaan om eensydig met die wêreld daarbo te identifiseer en dus die kontradiksie kan waarneem, 'he can overcome the rational incompatibility of the opposites by drawing out of the depths of the unconscious a *tertium quid*, as yet unknown'. Argetipiese interpretasie is volgens Brown 'religieus' in etimologiese sin: Dit verbind die leser terugwaarts aan die argetipiese verlede wat

sedert die oorsprong van die mens deur die menslike psige oorgelewer is, maar wat in die onderbewuste bly.

Twee responsies op Brown se lesing van Johannes 3 het ook voor die twee seminaargroepe gedien, naamlik die van Van Tilborg en Culpepper. Van Tilborg het dit veral gehad teen die uiters negatiewe wyse waarop Brown die Evangelie gelees het. Hy was in werklikheid nie 'n 'resistant reader' nie, hy het geweier om te lees. Hierby het hy volgens Van Tilborg sy verstaan van wat literêre kritiek is, geskoei op 'n verbygegane en uitgediende paradigma, soos in die geval van 'n Dickens roman. Brown beskou literatuur in die moderne sin van die woord, naamlik nog as iets met realisme, opgebou met 'n dramatiese spanning, sonder breuke of diskontinuiteite en met swaar karakters wat nie kunsmatig geteken is nie. Hierteenoor stel Van Tilborg: '... should not we rather think of "literature in the modern acceptance of this term" which has given up "realism" (Joyce), dramatic tension (Beckett), continuity (Faulkner), characters themselves (Robbe-Grillet) etc?'

Indien Brown die Evangelie werklik aan die hand van die moderne literêre-kritiese paradigma sou gelees het, sou sy oë vir baie wat miskien in die teks verberg is, oopgegaan het. Hy sou ook meer van Johannes 3 kon maak deur na die plek en die funksie daarvan in die geheel van die Evangelie te kyk. Indien hy sou gelet het op die teks se eie narratiewe, kommunikatiewe en dramatiese kenmerke sou hy hoogs waarskynlik nie die teks ervaar het as propagandistiese en onaanvaarbare retoriek nie. Brown se 'resistant reading' spruit dus vir Van Tilborg daaruit dat hy nie kennis geneem het van die teks se inherente aanwysers vir die implisiete leser nie. Sy weerstand is eerder toe te skryf aan wat hy geoordeel het die *Wirkungsgeschichte* van die teks was, as aan die intensie van die teks self. Culpepper het in sy responsie veral kritiek uitgespreek teen Brown se bewering dat die geïmpliseerde leser maar slegs 'n masker is vir die intensie van die outeur. As literêre konstruksie is die geïmpliseerde leser eenvoudig 'n feit, en dit is belangrik om daarop te let dat die implisiete leser nie deur die outeur gemanipuleer word nie. Hier kan dus geen sprake wees van die terugbring van outeursintensie nie. Hy onderskei ook, anders as Brown, wel tussen 'sense' en 'significance' en meen dat hoe meer die leser beweeg deur die proses van 'sense', 'significance', 'implication' en 'application', hoe minder word hy deur outeursintensie beheer.

In die diskussie wat hierop gevolg het, sowel in die gesamentlike seminaar as by die voortsetting van die seminaar oor die lesersrol, het dit duidelik geblyk dat daar verskil van opinie is oor presies wat onderskeidelik die rol van die teks en dié van die leser is in die proses van generering van betekenis. Hoewel nog in die

minderheid, is daar al meer teoretici wat van oordeel is dat die rol van die teks baie meer beperk is as wat tot dusver aanvaar is. Trouens, gedagtig aan die insette wat Kermodé en Fish in hierdie verband gemaak het, is dit 'n vraag of daar selfs van 'n teks as 'n stabiele objek gepraat kan word, en dan daarby as 'n objek wat leserstrategieë bevat. Die vraag is dus of die kommunikasiestrategieë of rigtingwysers wat daar sogenaamd in die teks is, nie maar slegs deur die leser in die interpretasieproses daar geplaas word nie. Dit is die vraag wat na vore gebring is deur 'n opstel van SD Moore (*Stories of reading that have no ending: An introduction to the post-modern Bible*) maar wat nog nie onder die loep geneem kon word nie. Hieraan sal by die volgende seminaar aandag gegee word.

Dit alles kan natuurlik die indruk laat ontstaan dat die saak van die lees en interpretasie van tekste hopeloos buite beheer geraak het en dat daar van niks meer gepraat kan word as meervoudige interpretasies van 'n teks of tekste nie. Die prentjie lyk inderdaad nie bemoedigend vir diegene wat van mening is dat daar minstens 'n vaste kern van betekenis in elke teks is wat deur die toepasbare metode of metodes net ontsluit moet word nie. Feit is naamlik dat selfs met die gebruikmaking van dieselfde teorieë en metodes by die lees van 'n teks, verskillende lesers met verskillende en dikwels wyd uiteenlopende lesings, of liever newe-tekste (Van Tilborg), vorendag kom. Hiervan is die genoemde verskillende lesings van Romeine 13: 1-7 'n treffende voorbeeld. Hoe bepaal ons en wie besluit wie reg gelees het en wie verkeerd? By wie het *Erwartungshorizont* 'n aanvaarbare rol gespeel en by wie nie? As ons hierby in aanmerking neem dat *Erwartungshorizont* ook nie staties is nie maar voortdurend verander, kan steeds 'nuwe' lesings in die vooruitsig gestel word. Hierby moet die verskynsel van 'resistant reading' aanvaar word as iets wat gekom het om te bly. Dit sal ook toeneem, veral met betrekking tot outoritatielike of voorskriftelike tekste, namate die wêreld waarin ons leef, toenemend die legitimiteit van gesag en voorskrif soos tradisioneel gekonspieer, bevraagteken. Hierdie kwessie sal vorentoe nog ernstig aangespreek moet word. Maar intussen is dit onontkenbaar dat 'n teks, indien daar enigsins sprake van die lees van 'n 'teks' wil wees, beslis 'n sê in die leesproses het. Oor watter sê 'n teks het, mag die een leser van die ander verskil, maar dat dit 'n sê het, kan nie betwyfel word nie. Die newe-tekste wat die leser daaruit produseer, sou immers nie moontlik gewees het sonder die strategieë wat hy in die teks waargeneem het nie. Die moeilike vraag is net hoeveel konsensus bereik kan word oor presies watter strategieë en 'reader clues' daar in 'n bepaalde teks tot die leser se beskikking is in sy poging om sin uit die teks te maak.