

# Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente vir historiese Jesus-studies<sup>1</sup>

Riaan Ingram

Departement Nuwe Testamentiese Wetenskap

Universiteit van Pretoria

## Abstract

### **Beyond objectivism and relativism: Towards new foundations for historical Jesus studies**

*In light of the contemporary epistemological discussion with regard to historical Jesus-studies and historiography in general, recent scholarship proposes that historical criticism and creativity should be combined to form a contemporary relevant picture of Jesus as historical figure. Some philosophical insights produced during the last century also suggest that western civilisation has become preoccupied with the essence of things and has forgotten that people are essentially ethical beings in need of wisdom. This tendency is also revealed in the recent preoccupation with the “truth” regarding Jesus’ life. In this article these issues are elaborated upon in discussion with especially Heidegger, Bernstein and Gadamer. Eventually the insights gained by this discussion are illustrated with regard to historical Jesus studies.*

## 1. INLEIDING

Ferdinand Christian Bauer het ingesien dat die vergange werklikheid van Jesus se lewe op aarde nie op ’n positivistiese wyse deur historiese kritiek gerekonstrueer kan word nie (vgl Schröter 2003:861). Die verbeeldingskrag van die historikus en kontemporêre belange speel ’n deurslaggewende rol in die beoefening van historiese kritiek, asook in die konstruksie van die vergange werklikheid. Volgens Schröter (2003:864) behoort kreatiwiteit saam met historiese kritiek ingespan te word ten einde “tydelike waarhede” aangaande Jesus se lewe te vorm. Hierdie “tydelike waarhede” hoef nie ooreen te stem met die vergange werklikheid van Jesus se lewe in sigself nie. Die doel daarvan sou

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel is ’n verwerking van die MDiv-skripsie van Riaan Ingram, voorberei onder leiding van prof dr A G van Aarde, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria (2003).

eerder wees om uit die getuienis van en oor Jesus te put met die doel om betekenis aan ons kontemporêre eksistensie te gee. 'n Tweede saak wat hiermee in verband staan, is die tendens in die moderne westerse beskawing om eensydig klem te lê op kennis aangaande die essensie van die mens en ander syndes, ten koste van menslike agentskap en 'n outentieke verantwoordelike lewenswyse (Arendt 1958:40-45). Hierdie tendens word uiteindelik ook weerspieël in 'n oorbeklemtoning van die "waarheid" aangaande Jesus se lewe, en 'n gebrek aan belangstelling in die betekenis van die getuienis van en oor Jesus vir ons agentskap in die hede. Die doel van hierdie artikel is om hierdie twee sake in gesprek met veral Heidegger, Bernstein en Gadamer te illustreer en uit te bou. Uiteindelik word die insigte wat in gesprek met hierdie filosowe gevorm word, ook kortliks van toepassing gemaak op historiese Jesus-studies.

## **2. VERBY OBJEKTIVISME EN RELATIVISME MET BETREKKING TOT DIE GESKIEDWETENSKAP**

### **2.1 Die Cartesiaanse denkraamwerk**

Heidegger (1935:46) beskuldig Descartes (die vernaamste grondlegger van die moderne filosofiese en wetenskaplike denkraamwerk) daarvan dat hy met die ponering van die beroemde "cogito ergo sum," die "cogito" en die "sum" ewe primêr stel, maar dan slegs die "cogito" ondersoek. Die gevolg hiervan is dat moderne filosofiese en wetenskaplike besinning op 'n problematiese ontologiese verstaan van die mens en die wêreld gebaseer is (Heidegger 1935:46, vgl Bernstein 1983:118). Hierdie problematiese ontologiese uitgangspunt het op twee verskillende wyses ernstige implikasies vir historiese navorsing: In soverre menslike bewussyn die agent van historiese navorsing is, het die Cartesiaanse ontologiese beskouing van bewussyn implikasies vir die wyse waarop daar oor die aard van die geskiedwetenskap gedink word. In soverre die menslike bewussyn die objek van die geskiedwetenskap is, het hierdie ontologiese beskouing ook implikasies vir die wyse waaroor daar oor die doel en eindproduk van die geskiedwetenskap gedink word.

Binne die Cartesiaanse denkraamwerk word die syn van syndes op 'n onties-ontologiese wyse verstaan. "Onties-ontologies" is 'n term wat deur Heidegger (1935:94) gebruik word ter beskrywing van daardie ontologiese perspektief wat sedert Plato binne die westerse filosofiese tradisie gehandhaaf word. Hierdie ontologiese beskouing kom daarop neer dat die syn van 'n bepaalde synde verstaan word as die vanselfsprekende teenwoordigheid van daardie synde in die se dat- en so-syn. Aangesien die syn van 'n bepaalde synde volgens hierdie perspektief nie direk vir ons toeganklik is nie, en

aangesien ons daarom slegs oor die syn van 'n bepaalde synde kan dink in terme van die essensie (primêre eienskappe) van daardie synde, word die essensie van 'n bepaalde synde as 'n konseptuele plekhouer vir die syn van daardie synde ingespan (Heidegger 1935:94).

But yet substance cannot be first discovered merely from the fact that it is a thing that exists, for that fact alone is not observed by us. We may, however, easily discover it by means of any one of its attributes because it is a common notion that nothing is possessed of no attributes, properties, or qualities .... It is moreover more easy to know a substance that thinks, or an extended substance, than substance alone, without regarding whether it thinks or is extended.

(Descartes 1911b:240, 246)

Hieruit word dit duidelik waarom Descartes die “cogito” ondersoek, terwyl hy nalaat om ook aan die “sum” aandag te gee. Die syn van bewussyn is vir Descartes 'n saak wat slegs in terme van die essensie van bewussyn, naamlik “denkendheid”, verstaan kan word.

Naas “res cogitans” (denkende dinge of bewussyn) onderskei Descartes ook 'n tweede tipe substans, naamlik: “res extensa” (materiële of empiriese dinge) (Descartes 1911b:240; vgl Heidegger 1935:92). Die ontologiese relasie waarbinne bewussyn en empiriese werklikheid met betrekking tot mekaar staan, is tweërlei van aard: Eerstens, is die bewussyn onuitgebreid in ruimte en tyd, terwyl die empiriese werklikheid wel uitgebreid is in ruimte en tyd (Descartes 1911b:238; vgl Bernstein 1983:115), met die implikasie dat bewussyn en empiriese werklikheid in 'n sekere sin van mekaar vervreemd is. Daar is sekere struikelblokke (soos byvoorbeeld die sintuie, oorgelewerde tradisie en vooroordele) wat tussen die bewussyn en die empiriese werklikheid staan, sodat dit in beginsel moontlik is dat die bewussyn die empiriese werklikheid verkeerd kan ken (Descartes 1911b:249-251; vgl Bernstein 1983:117; Gadamer 2003:271). Tweedens, word hierdeur geïmpliseer dat die relasie tussen bewussyn en die empiriese werklikheid epistemologies van aard is. Bewussyn en empiriese werklikheid word op 'n epistemologiese wyse gedefinieer, en onderskeidelik subjek en objek genoem. Die subjek is wesenlik dit wat die objek kan en behoort te ken, terwyl die objek wesenlik dit is wat deur die subjek geken kan en behoort te word (Descartes 1911a:191; vgl Bernstein 1983:116-117). Ook hierdie relasie tussen bewussyn en empiriese werklikheid is onties-ontologies van aard. Die verband tussen bewussyn en empiriese werklikheid word nie beskryf in terme van hulle syn as sulks nie, maar eerder in terme van hulle onderskeie primêre eienskappe. Dat die bewussyn die empiriese

### ***Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente***

werklikheid kan ken, impliseer dat 'n gedagte in die bewussyn met die essensie van 'n bepaalde empiriese synde kan kongrueer.

Die implikasie van hierdie denkraamwerk is uiteindelik dat die historikus die taak het om die essensie van die vergange werklikheid vir eens en vir altyd te konseptualiseer. By hierdie onties-ontologiese beskouing van bewussyn en empiriese werklikheid pas daar ook 'n bepaalde ontologiese perspektief met betrekking tot taal. Volgens hierdie linguistiese perspektief is 'n taaluiting 'n "semeion" (simbool) wat die vermoë het om die essensie van 'n bepaalde synde, soos wat daardie essensie deur 'n gedagte in die bewussyn verteenwoordig word, op 'n volledige en suiwere wyse teenwoordig te stel (Descartes 1911b:252; vgl Gadamer 2003:414; Grondin 1994:33). Taal word hiervolgens dus as proposisioneel van aard beskou, omrede taaluiting die funksie het om die eienskappe van gedagtes of empiriese syndes te weerspieël. Uiteindelik het die historikus hiervolgens ook die taak om die essensie van die vergange werklikheid in die vorm van 'n kontemporêre teks teenwoordig te stel.

Naas die kapasiteit om empiriese syndes te kan ken, beskik die subjek volgens Descartes ook oor die kapasiteit om keuses te kan maak met betrekking tot dit wat geken word (Descartes 1911b:232; vgl Bernstein 1983:116). Ons kapasiteit om te kan ken is volgens Descartes net so suiwer en perfek soos God se vermoë om te kan ken, sodat ons kennis van objekte in beginsel perfek kan wees – dit is, met die objekte in sigself kan kongrueer. Die enigste tekortkoming van ons kenvermoë is dat dit eindig is (Bernstein 1983:116). Anders as die oneindige God kan die menslike subjek nooit alles ken nie, maar dit beteken egter nie dat ons dit wat ons wel ken, net onvolmaak kan ken nie (Descartes 1911b:232-233). Ons maak volgens Descartes slegs foute wanneer ons keuses maak op grond van dit wat ons nie op 'n bepaalde moment ten volle ken nie (Descartes 1911b:236; vgl Bernstein 1983:116; Gadamer 1985:262). Ons kan tot volmaakte kennis van die essensie van sake kom, maar ons kan ons soms ook misgis deur leuens vir die waarheid aan te sien.

Daarom moet ons altyd die nodige stappe neem om te verseker dat ons kennis volmaak daar uitsien. Eerstens moet die subjek alle vooroordele (soos byvoorbeeld vooroordele wat deur tradisie oorgelewer word) ter syde stel of ophef, ten einde seker te maak dat objekte in sigself geken word (Descartes 1911b:252-253; vgl Bernstein 1983:116; Gadamer 1985:262). Tweedens is die enigste kriteria waarvolgens kennis beoordeel en gefundeer behoort te word, die rasionaliteit waarvoor alle mense beskik (Bernstein 1983:117; vgl Gadamer 1985:257). Alle "kennis" wat deur tradisie of empiriese waarneming bekom word, moet volgens rasonale kriteria geweeg en beoordeel word, ten einde te verseker dat hierdie kennis op 'n legitieme wyse (in die objekte self) gefundeerd is. Descartes beskou die rasionaliteit waarvoor die subjek beskik, as universeel

en absoluut. Universeel, deurdat dieselfde rasionaliteit op alle tye en plekke vir alle subjekte dieselfde is. Hierdie rasionaliteit is in der waarheid a-histories van aard (Bernstein 1983:117). Absoluut, deurdat hierdie rasionaliteit die enigste middel is waardeur suiwere kennis van die objekte in sigself bekom kan word, en waardeur onsekerheid en foute met betrekking tot waarheidsoordele uitgeskakel kan word (Bernstein 1983:117; vgl Gadamer 1985:259-260).

Wanneer daar op hierdie wyse tussen 'n kennende subjek en gekende objek onderskeid getref word, en wanneer die ideaal van die relasie tussen subjek en objek daaruit bestaan dat die subjek tot suiwere en legitieme kennis van die objek in sigself moet kom, gaan die deur oop vir objektivistiese en relativistiese denke. Objektivisme behels die optimistiese perspektief op die vermoë van die subjek om die objek in sigself en seker te ken, terwyl relativisme die pessimistiese perspektief op die kenvermoë van die subjek behels (Bernstein 1983:8). Die perspektief van 'n subjek-objek digotomie, en die perspektief van 'n epistemologiese relasie tussen subjek en objek, is dus voorwaardes vir beide objektivisme en relativisme. Objektivisme en relativisme word as moontlikhede opgehef sodra ons in 'n nuwe perspektief, wat nie 'n subjek-objek digotomie of 'n epistemologiese relasie tussen subjek en objek behels nie, inbeweeg.

Daar is verskillende maniere waarop hierdie taak om verby objektivisme en relativisme te beweeg, verrig kan word. Bernstein probeer hierdie taak verrig deur die ontologiese relasie tussen bewussyn en empiriese werklikheid op 'n alternatiewe wyse te formuleer. In hierdie verband maak hy veral gebruik van Gadamer se filosofiese hermeneutiek (Bernstein 1983:118; vgl Habermas 1985:298). Myns insiens maak Bernstein egter nie genoeg van Gadamer se ontologiese besinning met betrekking tot taal nie. Verder was dit veral Heidegger wat die vernuwingsproses met betrekking tot ontologiese besinning aan die gang gesit het. Heidegger verruil die eienskap-georiënteerde ontologie van die Cartesiaanse denkraamwerk vir 'n eksistensie-georiënteerde ontologie. Indien ons hoegenaamd volgens Heidegger (1935:42) van die essensie van die mens sou wou praat, sou ons moes sê dat die essensie van die mens eksistensie is. Vervolgens put ons uit die werk van al drie hierdie denkers.

## **2.2 Verby die Cartesiaanse denkraamwerk**

In die vorige afdeling het ons ten minste drie kenmerkende aspekte van die Cartesiaanse denkraamwerk geïdentifiseer, naamlik: die subjek-objek digotomie; die kennende subjek; objektivisme en relativisme. In hierdie afdeling gaan ons aantoon hoe hierdie denkraamwerk vrygespring kan word, wanneer ons ons vertrekpunt in 'n alternatiewe ontologiese perspektief op die mens en die wêreld neem.

### **2.2.1 Verby die subjek-objek digotomie**

Die Cartesiaanse digotomie tussen kennende subjek en gekende objek behels 'n illegitieme perspektief op die ontologiese situasie van die mens in die wêreld (Bernstein 1983:118; vgl Heidegger 1935:54). Daar bestaan nie 'n epistemologiese verhouding tussen die bewussyn van die mens (as kennende subjek) en materiële voorwerpe (as gekende objekte) nie. Die mens is nie in die eerste plek 'n wese wat die wêreld in sigself wil ken nie, maar eerder 'n wese wat voortdurend met die wêreld in interaksie is. Die mens staan dus in 'n praktiese relasie met die wêreld rondom hom of haar. Ons is in die eerste plek in-die-wêreld (Bernstein 1983:147; vgl Heidegger 1935:54). Ons word voortdurend deur ons situasie in die wêreld voor uitdagings gestel, en ons word hierdeur gedwing om te besluit hoe ons gaan optree. Die implikasie van hierdie perspektief vir die geskiedwetenskap is dat die historikus nie in die eerste plek gesien behoort te word as 'n kennende subjek wat objektiewe kennis van die essensie van 'n verwyderde vergange werklikheid probeer bekom nie. Eerder is die historikus in die eerste plek 'n agent wat betrokke is by sy of haar interaksie met die wêreld in die hede. Waarom dan die belangstelling in die verlede? Dreyer (1974:12-22) beantwoord hierdie vraag deur te put uit Heidegger se beskouing van die bestaanstruktuur van die mens.

Ons is nie net in die wêreld nie, maar ons is altyd ook op 'n bepaalde wyse van ons in-die-wêreld-wees bewus, met die implikasie dat ons die aard, omvang en grense van ons interaksie met die wêreld op 'n bepaalde wyse verstaan (Bernstein 1983:140; vgl Heidegger 1985:216; Habermas 1985:297). Ons is nie in die eerste instansie denkende subjekte vol gedagtes wat met die essensie van empiriese syndes kongruer nie, maar eerder doenende agente wat verstaan hoe om ons hande met betrekking tot die gereedskap wat die skepping ons bied in te span (Heidegger 1935:69-70). Daarom is ons in-die-wêreld-wees hermeneuties, eerder as epistemologies van aard (Bernstein 1983:137; vgl Heidegger 1985:217).

Die bron van hierdie verstaan wat ons altyd reeds met betrekking tot ons relasie met die wêreld het, is ons tradisie. Tradisie maak ons nie blind vir die werklikheid nie, maar stel ons eerder in staat om ons in-die-wêreld-wees te verstaan, deurdat tradisie juis 'n bepaalde verstaan van ons in-die-wêreld-wees behels (Bernstein 1985:130; vgl Gadamer 1985:258; contra Heidegger 1935:252).<sup>2</sup> Tradisie is die perspektiewe op in-die-wêreld-wees wat deur ons groep aan ons oorgelewer word. Verder is ons tradisie linguisties van aard. Taal is die medium van ons verstaan, sodat ons verstaan van onself in verhouding met die wêreld slegs in taal tot uitdrukking kom (Bernstein 1983:145; vgl

---

<sup>2</sup> Heidegger (1935:252) is van mening dat die wyse waarop die lewe deur ons voorgangers geïnterpreteer is, juis ons oë kan toemaak vir die moontlikhede van ons eie unieke eksistensie.

Gadamer 2003:390; Heidegger 1985:238). Taal gee struktuur en betekenis aan ons bewuswees van ons in-die-wêreld-wees. Deur taal kry ons lewe in die wêreld betekenis. Betekenis en verstaan is nie toe te skryf aan die vermoë van 'n subjek nie, maar is eerder inherent aan taal (Bernstein 1983:126; vgl Gadamer 1985:281). Sit gerus vir 'n oomblik stil, en konsentreer bloot op u ervaring van u onmiddellike omgewing. U behoort vaagweg bewus te wees van 'n wêreld rondom u, maar hierdie bewussyn kry eers betekenis en sin wanneer u begin om dit te konseptualiseer. Eers wanneer ons ons ervaringe konseptualiseer, word dit 'n stoel, 'n potlood, 'n geleentheid of 'n fliel. Slegs in soverre ons verstaan van onself in relasie met die wêreld linguisties van aard is, kan ons sê dat ons verstaan met sin en betekenis gepaard gaan (Bernstein 1983:125; vgl Gadamer 1985:284 Heidegger 1985:238). Soos 'n vis in die water, so is die mens as hermeneutiese wese in taal. Vanuit hierdie hoek beskou, is daar dus nie van 'n subjek of objek sprake nie, maar eerder van 'n taalgebeure waartydens ons in-die-wêreld-wees sin, betekenis en rigting kry. In soverre taal oor die vermoë beskik om sin van ons in-die-wêreld-wees te maak, is taal oop vir in-die-wêreld-wees. Daarom is ons perspektiewe (as ons manier van oor in-die-wêreld-wees praat) voorlopig, antisiperend, van aard (Bernstein 1983:141; vgl Heidegger 1985:17).

Enersyds word ons perspektiewe deur ons tradisie uit die verlede aan ons oorgelewer. Andersyds is ons perspektiewe ook antisiperend. Daarom het ons bewuswees van ons in-die-wêreld-wees 'n temporele dimensie (Gadamer 2003:390). Ons eksistensie veronderstel as 't ware 'n verlede, 'n hede en 'n toekoms. Dit is hier waar ons by Dreyer se interpretasie van Heidegger aansluiting vind. Heidegger beskryf die menslike eksistensie as "Sich-vorweg-im-schon-sein-in-der-Welt" (Dreyer 1974:13; vgl Heidegger 1935:192). Hierdie beskrywing impliseer die temporele dimensie van verlede, hede en toekoms. Die mens is sigself altyd reeds vooruit, in die sin dat hy of sy voortdurend besig is om sy of haar eie menswees te ontwerp as toekomstige moontlikheid. "Das Sichvorweg gründet in der Zukunft." Omrede en in soverre die mens sigself vooruit is – op 'n antisipatoriese wyse van sy in-die-wêreld-wees bewus is – is die toekoms as nuwe bestaansmoontlikhede deel van die menslike eksistensie (Dreyer 1974:14-15; vgl Heidegger 1985:218-219). Ten einde op 'n antisipatoriese wyse van ons eie bestaan bewus te wees, veronderstel egter dat ons ook reeds op 'n bepaalde wyse van ons bestaan bewus is. En, omrede ons in 'n bepaalde tradisie geworpe is, is ons perspektief op ons interaksie met die wêreld reeds voor ons daar, sodat ons in ons bewuswees van ons in-die-wêreld-wees ook bewus is van 'n verlede. "Das Schon-sein-in ... bekundet in sich die Gewesenheit" (Dreyer 1974:14; vgl Heidegger 1985:16).

Heidegger onderskei tussen twee moontlike wyses waarop die mens in die wêreld kan wees. Enersyds kan mense in hulle interaksie met die wêreld in die alledaagse bestaan opgaan, sodat die algemene patroon van die samelewing onbewustelik nagevolg word. Hierdie is die nie-outentieke (“uneigentlike”) wyse van in-die-wêreld-wees, waarin die mens nie doelbewus verantwoordelikheid neem vir sy of haar eie in-die-wêreld-wees nie (Dreyer 1974:13; vgl Heidegger 1935:42-43). Andersyds kan die mens ook op ’n outentieke (“eigentlike”) wyse in die wêreld wees. Binne hierdie modus van bestaan is mense daarvan bewus dat hulle teenswoordige wyse van in-die-wêreld-wees voorlopig van aard is, en dat hulle wel doelbewus aan die wyse waarop hulle eksistensie in die toekoms daar sal uitsien, kan vorm gee (Dreyer 1974:13; vgl Heidegger 1935:43). Hiervolgens sou ons die eksistensie van die mens kon beskryf as “sigself ontwerpde toekomstige moontlikheid” (Dreyer 1974:14; vgl Heidegger 1935:193). Die mens het die vermoë om bepalend in te werk op die wyse waarop hy of sy in die toekoms van in-die-wêreld-wees bewus sal wees, omrede die mens kan kies watter bestaansmoontlikheid hy of sy in die toekoms wil wees. En, omrede die mens op hierdie manier kan meewerk aan die wyse waarop sy eksistensie in die toekoms daar sal uitsien, is die mens in ’n sekere sin verantwoordelik vir die wyse waarop sy of haar in-die-wêreld-wees uiteindelik daar uitsien.

Omrede ek oor relatiewe vryheid beskik om my eie mens-wees te ontwerp, is ek verantwoordelik vir, en daarom ook besorgd oor, die wyse waarop my mens-wees daar uitsien. Omrede ons verantwoordelik daarvoor (en besig daarmee) is om ons eie mens-wees te ontwerp, is dit vir ons interessant om te verneem hoe ander mense aan hulle eie mens-wees vorm gegee het. Volgens Dreyer (1974:15) bied die menslike geskiedenis voorbeelde van verskillende moontlike vorme wat die menslike eksistensie kan aanneem. Ons situasie kan met dié van ’n besorgde en verantwoordelike ouer vergelyk word wat daarin belangstel om te verneem hoe ander ouers hulle kinders grootmaak en grootgemaak het. Ook met mense uit die verlede het ons dit in gemeen dat ons besig is om ons eie menslike eksistensie te ontwerp. Daarom is kennis van die verlede nie vir ons objektiewe kennis nie. Ons kan nie apaties staan teenoor die doen en late van mense in die verlede nie. Eerder is ons eksistensiële betrokke by dit wat ons uit die verlede verneem, omdat dit oor ’n saak gaan wat ons baie na aan die hart lê – naamlik ons in-die-wêreld-wees. Die menslike verlede bied aan ons voorbeelde van hoe ander mense “Sich-vorweg” was.

Verder sou hierdie perspektief dat ons belangstelling in die verlede in ons teenswoordige eksistensie gewortel is, kon sin maak van die verskynsel dat ideologiese aspekte dikwels in die werk van historici na vore kom. Dit sou nie onredelik wees om te sê dat historici in terme van hulle teenswoordige



betrokkenheid by die wêreld oor die verlede praat nie. Met betrekking tot historiese Jesus-studies kan ons in hierdie verband by Patterson (1998:53) aansluit wanneer hy 'n "eksistensiële Christologie" bepleit. Waarom het die vroeë Christene Jesus as die Seun van God beskou? Nêrens in die bronne word daarvan getuig dat Jesus 'n "halo" om sy kop gehad het nie. Eerder kan ons tot die gevolgtrekking kom dat Jesus sekere dinge gesê en gedoen het, wat so 'n indruk op mense gemaak het dat hulle Hom met die God waarin hulle geglo het, geïdentifiseer het (Patterson 1998:53). Jesus het so 'n groot eksistensiële impak op mense gemaak, dat hulle in terme van sy in-die-wêreld-wees oor hulle eie in-die-wêreld-wees begin praat het. Ook vandag stel gelowiges op so 'n manier in Jesus belang. Ons wil in terme van Jesus se lewe oor ons eie in-die-wêreld-wees praat.

Uit Heidegger se beskouing van die bestaanstruktuur van die mens tree daar ook 'n alternatiewe ontologiese beskouing van mens-wees na vore. Terwyl die onties-ontologiese beskouing van die mens daarop neerkom dat mense wat in die verlede gelewe het in hulle essensie vir ons kennisname toeganklik is, sluit Heidegger se perspektief hierdie moontlikheid heeltemal uit. In soverre die mens se in-die-wêreld-wees antisipatories van aard is, kan geen individuele eksistensie ooit volledig wees nie. Vir elke eksistensie bestaan die toekoms as ope moontlikheid. Sodra 'n bepaalde persoon se eksistensie egter voltooi word – sodra iemand sterf – is daardie persoon nie meer in-die-wêreld-nie (Heidegger 1935:236). Wanneer iemand sterf verloor daardie persoon sy of haar agentskap (Heidegger 1935:238). Ook is daardie persoon se eksistensie dan nie meer in die met-ander-wees van daardie persoon vir ander toeganklik nie. Anders as die onties-ontologiese perspektief, kom hierdie benadering dus daarop neer dat die mens nooit voltooid daar uitsien nie, en dat geen mens gevolglik finaal geken kan word nie. Al wat daar vir die historikus oorbly, is om in gesprek te tree met ons voorgangers as onbepaalde agente – as ope moontlikhede.

### **2.2.2 Verby die kennende subjek en die vooroordeel teen vooroordele**

Wanneer die subjek-objek digotomie ter syde gestel word, word ook die Cartesiaanse beskouing van die subjek tot niet gemaak. Soos ons hierbo gesien het, beskou Heidegger en Bernstein die ontologiese situasie van die mens nie as dié van 'n kennende subjek wat teenoor 'n gekende objek staan nie. Eerder word die mens as wesenlik deel van 'n groter geheel beskou, waarbinne die mens daarvan bewus is dat hy in die wêreld, en in interaksie met die wêreld is. Hiermee word daar erns gemaak met die eindigheid en konteksgebondenheid van die mens, en word die kennende subjek verruil vir 'n linguïstiese horison waarbinne die wêreld altyd reeds betrek is. Indien ons dan nog enigsins van kennis sou wou praat, sou ons nie oor kennis as kennis van

### ***Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente***

verwyderde objekte in sigself praat nie, maar eerder van kennis as ons verstaan van ons eie praktiese verhouding met die wêreld (Bernstein 1983:146; vgl Gadmer 1985:277). Ten einde hierdie tipe kennis te beskryf, maak Gadamer van Aristoteles se konsep van “phronesis” gebruik. “Phronesis” is die praktiese insig waardeur ons ons algemene gerigtheid – die verstaan wat ons altyd reeds van ons relasie met die wêreld het – interpreteer en van toepassing maak op nuwe unieke situasies (Bernstein 1983:148; vgl Gadamer 2003:21).

Anders as die kennende subjek, is die mens nie in die eerste plek geïnteresseerd om kennis van die objekte in die wêreld in sigself te bekom nie. Eerder wil die mens verstaan (eintlik vind dit reeds plaas) hoe die uitdagings van die praktiese interaksie met die wêreld sinvol hanteer kan word. Ons verstaan van ons relasie met die wêreld kom egter net tot uitdrukking in taal, omrede taal ’n vormende en sinskeppende uitwerking het op die mens se ervaring van die interaksie met die wêreld. Die linguïstiese reserwe waaroor ons beskik om van ons interaksie met die wêreld sin te maak, is egter beperk, sodat dit ’n horison vorm wat die grense uitmaak van ons vermoë om te verstaan (Bernstein 1983:144; vgl Gadamer 2003:305; Habermas 1985:295-296). Om ’n horison te hê is egter nie om blind te wees nie, maar om ’n beperkte uitsig te hê. As medium van ons verstaan van ons verhouding met die wêreld, is taal nie geslote nie, maar oop vir die werklikheid (Bernstein 1983:143-144; vgl Habermas 1985:295; Gadamer 2003:302). Om ’n horison te hê, is om ’n bepaalde staanplek te hê, vanwaar ’n sekere perspektief op die werklikheid moontlik is. Omrede ons medium van verstaan egter altyd oop is vir ons ervaring van die werklikheid, is dit vir ons moontlik om in ons horison in te beweeg, sodat ons horison beweeg, terwyl nuwe perspektiewe op die werklikheid vir ons moontlik gemaak word (Bernstein 1983:143; vgl Gadamer 2003:307). In hierdie sin behels die kenproses dus nie die insameling van kennis van ’n objektiewe werklikheid wat teenoor ’n subjek staan nie, maar eerder die verandering van ons perspektief op ons praktiese interaksie met die wêreld.

Die afstand tussen kennende subjek en gekende objek kon binne die Cartesiaanse denkraamwerk oorkom word, deurdat die subjek alle vooroordele opsy plaas en slegs van die universele en absolute rasionaliteit van die mens gebruik maak ten einde kennis te fundeer. Gadamer wys egter daarop dat dit onmoontlik is om uit ons horison te ontsnap. Ons kan nie ons vooroordele ter syde stel nie, en ons rasionaliteit is eindig en horisongebonde (Bernstein 1983:143-144; vgl Gadamer 1985:260). Hierdie insig is egter nie ’n probleem wanneer die subjek en objek nooit van mekaar verwyderd is nie, maar altyd in ’n bepaalde praktiese relasie met mekaar staan. Kennis is gevolglik nie kennis van objekte in sigself nie, maar ’n bepaalde bewuswees van (of perspektief op)

hierdie praktiese relasie waarbinne ons altyd met ons wêreld staan. Op watter wyse kom hierdie praktiese verstaan van ons in-die-wêreld-wees dan tot stand?

Soos ons hierbo gesien het, word daar binne die Cartesiaanse denkraamwerk negatief geoordeel oor enigiets anders as rasionaliteit (soos byvoorbeeld vooroordele en tradisie) wanneer dit kom by die legitimering van kennis. Gadamer noem hierdie manier van dink egter 'n vooroordeel teen vooroordele (Bernstein 1983:127; vgl Gadamer 2003:277). Alle verstaan vind binne die medium van taal plaas, en omrede ons vooroordele in ons taal (ons manier van praat oor ons lewe in die werklikheid) opgesluit lê, speel vooroordele 'n belangrike rol in die verstaansgebeure (Bernstein 1983:137; vgl Gadamer 2003:395-396; Habermas 1985:296). Ons vooroordele speel 'n positiewe rol, in die sin dat dit ons verstaan van ons lewens in die wêreld vervat en moontlik maak (Bernstein 1983:27; vgl Gadamer 1985:261). Ons vooroordele is nie objektief nie. Dit weerspieël nie die wêreld in sigself nie. Ook is dit nie subjektief nie. Dit is nie bloot 'n weerspieëling van ons eie hersenskimme nie. Eerder is ons vooroordele ons verstaan van onself in interaksie met die wêreld waarin ons lewe, sodat beide die subjektiewe en objektiewe momente in ons vooroordele opgaan, en uiteindelik in die groter geheel daarvan wegraak.

Ons vooroordele word aan ons oorgelewer deur die tradisie waarbinne ons lewe en is reeds in die taal wat ons binne ons bepaalde tradisie gebruik, as die spesifieke manier waarop ons oor die werklikheid praat, vervat (Bernstein 1983:140-141; vgl Gadamer 1985:261; Habermas 1985:295). Omrede taal as medium van tradisie oop is, is ons tradisie ook altyd oop vir die werklikheid. Nuwe perspektiewe is binne 'n bepaalde tradisie altyd 'n moontlikheid (Bernstein 1983:130; Gadamer 2003:306; *contra* Habermas 1985:313).<sup>3</sup> Terwyl ons vooroordele deur ons tradisie aan ons oorgelewer word, word dit deur dialoog uitgedaag en verander. Dialoog is 'n spel wat binne die medium van taal gespeel word. Deur die gebeure van dialoog word ons vooroordele (as die wyse waarop ons oor ons interaksie met die wêreld praat) ontmasker en uitgedaag. Sodoende word nuwe perspektiewe op ons lewens in die wêreld vir ons moontlik gemaak (Bernstein 1983:144; vgl Gadamer 1985:288; Habermas 1985:297).

Wanneer ons met iemand anders in dialoog tree oor 'n spesifieke saak, ontstaan daar 'n spel en gaan ons albei op in die groter bestaan van die spel. As spel transendeer dialoog die bewussyn van die individuele deelnemers (Bernstein 1983:121; *contra* Habermas 1985:296).<sup>4</sup> Die voorwaarde vir dialoog

---

<sup>3</sup> Habermas is nie so optimisties soos Gadamer oor die openheid van tradisie vir verandering nie (Habermas 1985:315-316).

<sup>4</sup> Volgens Habermas is dialoog ook retories van aard, indat die deelnemers mekaar tydens dialoog soms doelbewus van hulle onderskeie perspektiewe wil oortuig (Habermas 1985:296).

### ***Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente***

is egter dat die deelnemers wel bereid moet wees om “te speel.” Die deelnemers moet bereid wees om hulle vooroordele op die spel te plaas, sodat hulle nie beheer het oor wat die spel met hulle vooroordele gaan maak nie (Bernstein 1983:121; vgl Gadamer 2003:383). Dialoog het as spel ’n eie karakter, naamlik dat dit nie die deelnemers is wat die spel beheer nie, maar dat presies die teenoorgestelde gebeur. Die spel kom deur die deelnemers tot stand, maar dit transendeer die deelnemers deur hulle onderskeie maniere van oor die bepaalde saak praat, in interaksie met mekaar te bring (Bernstein 1983:121; vgl Gadamer 2003:383).

Die spel van dialoog het die doel om die spesifieke saak waaroor dit handel, naamlik die een of ander aspek van in-die-wêreld-wees, te verstaan. Die spel word beheer deur die saak waaroor gepraat word, sodat verskillende perspektiewe op ’n bepaalde saak teen mekaar afgespeel word (Bernstein 1983:138). Die andersheid van die vreemde perspektief waarmee ons in dialoog tree, maak ons bewus van ons eie vooroordele. Op hierdie manier word ons daarvan bewus dat ons eie perspektief net ’n perspektief is, en ons word oop om ander perspektiewe ook ’n kans te gee (Bernstein 1983:138; vgl Gadamer 2003:397; Habermas 1985:295). In beginsel is geen vreemde perspektief dus vir ons onverstaanbaar nie, omrede die reserwes van ons eie taal ons in staat stel om ’n vreemde perspektief in terme van ons eie linguïstiese raamwerk te vertaal en sodoende verstaanbaar te maak (Bernstein 1983:144; vgl Gadamer 2003:268-269; *contra* Habermas 1985:302-303).<sup>5</sup> Wanneer ons perspektiewe deur die spel van dialoog met alternatiewe perspektiewe gekonfronteer word, verander ons perspektief op die werklikheid. Ons horison beweeg en nuwe perspektiewe op ons in-die-wêreld-wees gaan vir ons oop.

Die kenproses behels dus nie die oorsteek van ’n afstand tussen kennende subjek en gekende objek nie, maar eerder die verandering van ons perspektief op die wyse waarop ons in die wêreld is. Deur die spel van dialoog word ons bewus van nuwe perspektiewe op ons lewe in hierdie wêreld. Die geskiedwetenskap is uniek omrede dit met indirekte getuïenis werk. Alleen deur dokumente en monumente wat van bepaalde momente in die vergange werklikheid getuig, het die historikus toegang tot daardie bepaalde momente in die vergange werklikheid. In die geval van Jesus-studies word die vergange werklikheid meestal deur dokumente wat van Jesus se lewe getuig, geken (Geyser 1999:77-90; vgl Patterson 1998:14-25). Hierdie kenmerk van die geskiedwetenskap het binne die raamwerk van objektivisme en relativisme probleme opgelewer, omrede die “eintlike” objek van studie (die vergange

---

<sup>5</sup> Habermas dui daarop dat daar maklik distorsies in dialoog kan ontstaan, wanneer een van die partye net voorgee om sy of haar eie vooroordele in die dialoog op die spel te plaas (Habermas 1985:303, 315- 316)

werklikheid in sigself) deur die vooroordele van die getuienis versluier blyk te wees. Die perspektief wat ons hierbo uiteengesit het, help ons op 'n besondere wyse in hierdie verband. Eerstens is ons nie hiervolgens in die eerste plek geïnteresseerd in die vergange werklikheid as sulks nie, maar in alternatiewe perspektiewe en bestaansmoontlikhede met die oog op ons eie eksistensie. Tweedens word vooroordele ook nie as blind beskou nie, maar eerder juis as perspektiewe op die mens se interaksie met die wêreld. Die vooroordele van die getuienis is dus nie meer 'n verleentheid nie, maar 'n geleentheid.

Dialogo kan nie net tussen twee persone in die hede gebeur nie, maar ook tussen 'n persoon in die hede en 'n teks uit die verlede (Bernstein 1983:125; vgl Gadamer 2003:390; *contra* Ricoeur 1976:32). Soos ons reeds gesien het, is betekenis en sin linguisties van aard, omrede taal altyd die vermoë het om struktuur en betekenis te bring tot ons bewuswees van ons in-die-wêreld-wees (Bernstein 1983:126; vgl Gadamer 1985:284; Heidegger 1985:238). Betekenis is gevolglik nie iets wat binne die bewussyn van 'n subjek ontstaan nie, maar eerder ontstaan betekenis slegs in taal. Wanneer ons 'n teks lees, is dit nie met die bedoeling of betekenis van 'n subjektiewe outeur waarmee ons te make het nie, maar eerder lê die betekenis opgesluit in die woorde wat die outeur eenmaal geuiter het, sodat dit die teks self is wat betekenis het (Bernstein 1983:126; vgl Ricoeur 1976:29). Die teks behels 'n perspektief op iemand se relasie met die wêreld – 'n manier van praat oor iemand se in-die-wêreld-wees – wat so iemand op 'n stadium sinvol genoeg gevind het om op papier te stel.

Die implikasie hiervan is egter nie dat 'n bepaalde teks uit die verlede slegs een betekenis het of kan hê nie. Anders as die proposisionele taalbeskouing van die Cartesiaanse denkraamwerk (die beskouing dat 'n taaluiting die essensie van 'n bepaalde synde of gedagte suiwer of volkome teenwoordig stel), hou Gadamer (2003:397, 422) voor dat elke taaluiting, en elke moment van verstaan, 'n unieke gebeure is waardeur 'n unieke betekenis telkens tot stand kom. Aangesien die historikus in 'n ander linguistiese wêreld lewe as die skrywer van 'n teks uit die verlede, kan hy of sy die konsepte van die teks nie op dieselfde manier verstaan as die oorspronklike outeur nie (Gadamer 2003:396). Eerder verstaan die historikus die konsepte van die teks in terme van 'n nuwe linguistiese konteks, met die implikasie dat die teks 'n nuwe betekenis kry wanneer die historikus dit lees (Gadamer 2003:397). In hierdie lig beskou, is elke leesgebeure dus ook interpretasiegebeure.

Historiese navorsing as epistemologiese proses behels die wyse waarop die historikus (as kennende subjek) tot kennis van die essensie van 'n vergange werklikheid (as verwyderde objek) in sigself probeer kom. Historiese navorsing as hermeneutiese proses behels egter die wyse waarop die historikus sy of haar perspektiewe op in-die-wêreld-wees in dialoog op die spel plaas ten einde nuwe

### ***Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente***

perspektiewe – nuwe maniere om sinvol oor sy in-die-wêreld-wees te praat – te ontdek. Met betrekking tot Jesus-studies sou die historikus sy of haar perspektiewe op die spel plaas in dialoog met daardie tekste wat van die vergange werklikheid van Jesus se lewe op aarde getuig. Die vroegste Christene het hulle woorde oor Jesus op skrif gestel, nie omrede hulle op 'n gedisinteresseerde wyse belangstelling in historiese feite gehad het nie, maar omrede hulle perspektief op Jesus vir hulle van eksistensiële belang was (Patterson 1998:53). Anders gestel: In die manier waarop hulle oor Jesus gepraat het, het hulle sin en betekenis vir hulle eie lewens gevind. Dit is hierdie sin en betekenis waarmee ons uiteindelik in dialoog wil tree.

#### **2.2.3 Verby objektivisme en relativisme**

Soos ons gesien het, behels objektivisme die beskouing dat die afstand tussen subjek en objek op so 'n wyse oorbrug kan word, dat die subjek kennis van die objek in sigself kan bekom. Relativisme behels dan weer die beskouing dat die afstand tussen subjek en objek nooit oorkom kan word nie, sodat die subjek se kennis altyd maar net 'n weerspieëling van sy eie vooroordele sal wees. Bernstein, Gadamer en Heidegger verlaat egter die ontologiese beskouing wat 'n subjek-objek digotomie impliseer, en gaan uit van die beskouing dat daar altyd 'n praktiese relasie tussen die mens en sy of haar wêreld bestaan, dat die mens altyd op 'n bepaalde manier van hierdie relasie bewus is (dit is, 'n bepaalde perspektief daarop het), en dat ons verstaan van hierdie relasie verander en ontwikkel terwyl ons in dialoog met vreemde perspektiewe daarop tree. In hierdie perspektiewe en veranderinge in perspektiewe is beide die mens en die wêreld vervat, omrede ons verstaan juis ons verstaan van onself in interaksie met die wêreld is. Binne hierdie perspektief op die ontologiese situasie van die mens, is daar dus geen plek vir objektivisme of relativisme nie. Hier sou ons eerder kon praat van 'n perspektivisme.

Die beswaar sou gemaak kon word dat so 'n perspektivisme maklik tot relativisme kan aanleiding gee. Ek sou kon sê dat my perspektief my perspektief is en jou perspektief joune, met die implikasie dat jy my nie oor my perspektief kan aanvat nie. Sodoende relativeer ek wat ek sê maar net weer tot myself. So 'n standpunt neem egter nie in ag dat hierdie perspektivisme nie met 'n ontologie van essensie werk nie, maar met 'n ontologie van menslike eksistensie. Dit gaan nie hier oor die essensie van bepaalde sake nie, maar oor die mens se praktiese agentskap. Enersyds kan die praktyk van menslike interaksie met die wêreld die grense daarstel waarbinne hierdie interaksie op legitieme wyses verstaan sou kon word. Ek sou byvoorbeeld kon sê dat die muur dalk vir jou ondeurdringbaar is, maar nie vir my nie. In so 'n geval behoort ek my kop egter baie gou te stamp. Andersyds is die kriteria waarvolgens 'n

mens se verstaan van sy of haar praktiese betrokkenheid by die wêreld geweeg behoort te word, nie epistemologies nie, maar eties van aard. Dit gaan nie in die eerste plek daaroor of my kennis met die essensie van sake kongruer nie. Eerder gaan dit daaroor dat ek verantwoordelikheid aanvaar vir my eie verstaan van sake, asook die dade wat uit hierdie verstaan voortvloei.

### **3. VERBY OBJEKTIVISME EN RELATIVISME MET BETREKKING TOT HISTORIESE JESUS-STUDIES**

In hierdie afdeling word die insigte wat deur die bespreking in die vorige afdeling opgelewer is, kortliks op historiese Jesus-studies van toepassing gemaak. Aangesien Dunn (2002) (in ooreenstemming met ons insigte dat die vooroordele van die getuienis van en oor Jesus belangrik is) voorhou dat die getuienis van en oor Jesus, as getuienis, ernstig opgeneem behoort te word, neem ons hom as vernaamste gespreksgenoot.

#### **3.1 Verby die subjek-objek digotomie met betrekking tot historiese Jesus-studies**

In die verlede het historiese Jesus-navorsers dikwels veronderstel dat ons alleen by die oorspronklike Jesus kan uitkom, wanneer ons 'n outentieke element in die tradisie kan vind. So 'n outentieke element sou dan kon dien as 'n baken waarvolgens ander outentieke elemente gevind sou kon word (Dunn 2002:153). Wanneer daar egter van die veronderstelling uitgegaan word dat die getuienis deur die impak van Jesus se lewe gevorm is, behoort ons eerder te fokus op die breër beeld wat die getuienis van en oor Jesus skets (Dunn 2002:153; vgl Craffert 2001:1-27). Op hierdie manier sou ons volgens Dunn 'n meer akkurate prentjie van Jesus se lewe kon vind. Hierdie tipe standpunt is egter 'n karaktertrek van 'n objektivistiese benaderingswyse, omrede kongruensie aan Jesus se lewe in sigself as kriterium vir kennis aangaande Hom gebruik word. In 'n hermeneutiese benadering stel ons egter eerder belang in nuwe wyses om van ons teenswoordige in-die-wêreld-wees sin te maak. As gelowiges glo ons dat Jesus se lewe die een of ander betekenis vir ons eie lewens inhou. Daarom wil ons op 'n eksistensiële wyse met Jesus erns maak. Die doel van 'n hermeneutiese benadering is juis om in terme van die getuienis van en oor Jesus op 'n sinvolle wyse oor ons eie eksistensie te probeer praat. Soos ons motivering vir historiese navorsing, behoort ons vertrekpunt hiervolgens in ons teenswoordige eksistensie gevind te word. In terme van teenswoordige uitdagings en perspektiewe tree ons in dialoog met die getuienis van en oor Jesus, en daarom sou dit net eerlik wees om ons vertrekpunt eksplisiet in ons hedendaagse situasie te neem.

Verder sou die maatstaf vir die legitimiteit van ons perspektiewe op Jesus uiteindelik die realiteit van ons eksistensie in die hede wees, omrede dit die doel van ons ondersoek is om van ons kontemporêre eksistensie sin te maak. Anders gestel: In soverre ons op 'n sinvolle wyse in terme van die getuienis van en oor Jesus wil praat oor ons in-die-wêreld-wees, behoort ons interpretasie van hierdie getuienis sin van ons kontemporêre eksistensie te maak. Tog kan ons kontemporêre eksistensie nie die enigste maatstaf vir ons perspektiewe op Jesus wees nie, omrede hierdie perspektiewe juis ook met Jesus te make het in soverre dit in dialoog met die getuienis van en oor Hom gebore word. Ons sou in hierdie verband by Geyser kon aansluiting vind wanneer hy die volgende twee maatstawwe met betrekking tot ons perspektiewe op Jesus voorstel: Enersyds behoort ook die getuienis van en oor Jesus as maatstaf vir ons "kennis" te dien, en andersyds behoort die gesprek tussen historici in die hede hierdie doel te dien (Geyser 1999:133).

Met betrekking tot laasgenoemde maatstaf sou ons kon byvoeg dat hierdie debat oneindiglik inklusief behoort te wees (Habermas 1985:303, 315-316). Indien ons kontemporêre in-die-wêreld-wees die grense daarstel waarbinne ons legitieme perspektiewe op ons eksistensie kan inneem, behoort dit in berekening gebring te word. Aangesien die moontlikheid bestaan dat sommige groepe, ter wille van hulle eie belange, nie op 'n eerlike wyse in die kontemporêre situasie en die getuienis van en oor Jesus belangstel nie, is dit nodig dat soveel moontlik stemme gehoor word. Op hierdie manier sou verseker kon word dat die dialoog met die getuienis van en oor Jesus op die saak – ons kontemporêre eksistensie – afgestem is. Die ervaring van soveel as moontlik mense in die hede behoort dus as vertrekpunt geneem te word. Die positiewe gevolg hiervan sou wees dat soveel as moontlik mense se kontemporêre perspektiewe op in-die-wêreld-wees, in dialoog met die getuienis van en oor Jesus, ontmasker en uitgedaag kan word.

### **3.2 Verby die kennende subjek en die vooroordeel teen vooroordele met betrekking tot historiese Jesus-studies**

Dunn (2002:147) sluit by Patterson (1998:53) aan wanneer hy die getuienis oor Jesus beskou as weerspieëls van die impak wat Jesus op mense se lewens gehad het. Verder behoort ons volgens hom nie aan te neem dat die impak van die Paas-gebeure alleen aan die getuienis oor Jesus vorm gegee het nie. So het Schürman aangetoon dat sekere perikope weinige invloed deur 'n na-Pase geloof weerspieël (Dunn 2002:147). Dit sou dus redelik wees om te veronderstel dat Jesus se optrede voor sy dood reeds 'n bepaalde impak op die getuienis oor Hom gehad het. Die getuienis oor Jesus



weerspieël hiervolgens dus 'n interpretasie van Jesus se lewe deur diegene wat met Hom te doen gehad het. Jesus se volgelinge het in terme van hulle ervaring van Jesus oor in-die-wêreld-wees begin dink en praat, en die getuienis oor Jesus waartoe ons toegang het, kan as die produk hiervan beskou word.

Dunn (2002:149) stel verder voor dat ons die getuienis oor Jesus nie as 'n literêre probleem benader nie, maar eerder as 'n probleem vir orale kritiek. Sy redes in hierdie verband is dat die Mediterreense samelewing van die eerste eeu nog grotendeels 'n orale samelewing was, en dat die mense van daardie samelewing grootliks in groepsverband gefunksioneer het (Dunn 2002:151). Die literêre kritiek en redaksiekritiek gaan daarom foutiewelik uit van 'n literêre groeiproses en 'n finale individuele redaktor (Dunn 2002:150). Ek het waardering vir die voorstel dat ons meer van orale kritiek behoort te maak, maar dit is ook my mening dat 'n literêre benadering steeds sy plek het. Eerstens is die getuienis waaroor ons beskik, literêr van aard, en tweedens sou dit baie moeilik wees om aan te dui presies waar van orale oordrag na literêre oordrag van die tradisie oorgegaan is. Daarom behoort hierdie twee benaderingswyses mekaar eerder aan te vul.

Wanneer ons die saak vanuit die hoek van oraliteit beskou, gaan 'n baie interessante perspektief vir ons oop. Studies op die gebied van oraliteit het aangedui dat mondelinge komposisies struktuurvas daar uitsien, en dat pre-literêre gemeenskappe ook taamlik konserwatief met die struktuur van 'n mondelinge oorlewering te werk gaan (Davis 1999:18-19). Volgens Scott (1989:63-64) het ons rede om te glo dat meeste van die gelykenisse tot by Jesus self teruggaan, omrede die spesifieke vorm van die gelykenisse nie in die Ou-Testamentiese of Hellenistiese literatuur voorkom nie. Die onus rus dus op dié een wat wil argumenteer dat die gelykenisse nie outentiek van Jesus afkomstig is nie. Daarom het ons rede om te glo dat ons deur die toepassing van die historiese kritiek tot by die "originating structure" van Jesus se gelykenisse kan kom (Scott 1989:65-67).

Volgens ons hermeneutiese perspektief stel ons eerder belang in interpretasies of vooroordele uit die verlede as in die verlede in sigself, omrede ons motief vir historiese navorsing die ontdekking van alternatiewe perspektiewe op ons eksistensie is. Daarom is hierdie insig van besondere belang. Indien dit waar is dat ons tot die oorspronklike gelykenisse van Jesus toegang het, is dit ook waar dat ons tot Jesus se eie perspektief op in-die-wêreld-wees toegang het. Die rede hiervoor is dat ons perspektiewe op in-die-wêreld-wees juis ons manier van praat oor in-die-wêreld-wees is. Omrede ons manier van praat oor in-die-wêreld-wees die manier is waarop ons van ons in-die-wêreld-wees sin maak, sou ons kon sê dat Jesus se eie verstaan van sy

### ***Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente***

eksistensie in die gelykenisse vervat is. Ons behoort dus 'n kwalitatiewe onderskeid te maak tussen die gelykenisse en die getuienis oor Jesus se daade. Laasgenoemde is die volgelingen van Jesus se woorde en interpretasies, terwyl eersgenoemde Jesus se eie woorde en interpretasies kan wees.

Die beswaar sou gemaak kon word dat Jesus waarskynlik in Aramees gekommunikeer het, en dat die vertaling van die gelykenisse in Grieks ook die interpretasie daarvan impliseer. Hierdie beswaar neem egter nie in ag dat die betekenis van 'n taaluiting juis in die struktuur daarvan opgesluit is nie. Neem nou maar 'n storie soos Rooikappie. Ek kan hierdie storie met relatiewe gemak in Engels vertaal, sonder dat die plot en die betekenis van die storie verander. Omrede Jesus se gelykenisse narratiewe strukture het, en omrede bepaalde oorleweringe in orale kulture taamlik struktuurvas blyk te bly (Davis 1999:18-19), het ons rede om die gelykenisse op 'n ander wyse as die res van die getuienis te beskou. Wanneer ons in gesprek met die getuienis oor Jesus se daade is, is ons in gesprek met sy volgelingen se perspektiewe. Wanneer ons egter met sekere gelykenisse in gesprek is, is ons in dialoog met Jesus se eie perspektief op in-die-wêreld-wees.

Indien ons moontlik wel by die "originating structures" van Jesus se gelykenisse sou kon uitkom, sou ons daardeur in gesprek kon tree met Jesus se eie vooroordele met betrekking tot in-die-wêreld-wees. In dialoog met hierdie "originating structures" sou ons as 't ware ons vooroordele in interaksie met Jesus se eie vooroordele kon bring. So 'n perspektief op die betekenis wat Jesus aan in-die-wêreld-wees toegeken het, sou nie net kon dien as 'n baken in 'n diakroniese studie van die getuienis oor sy lewe nie. Ons sou ook die getuienis van sy volgelingen in terme van so 'n perspektief kon probeer verstaan. Dit sou byvoorbeeld moontlik wees om die kruisdood of die opstanding in terme van 'n studie van die gelykenisse te bestudeer. Laasgenoemde benadering is in 'n mate alreeds deur byvoorbeeld Patterson (1998) gevolg. Hy bespreek eers die gelykenisse en gesegdes van Jesus, met die gevolg dat die daade van Jesus teen hierdie agtergrond aan die orde gestel word. Daarom is hy daartoe geneig om die getuienis oor Jesus se daade in terme van sy perspektief op Jesus se woorde te interpreteer.

### **3.3 Verby objektivisme en relativisme: Die produk van historiese Jesus-studies**

Wanneer ons nie meer strew na kennis aangaande die essensie van die vergange werklikheid nie, word die problematiek rondom objektivisme en relativisme irrelevant. Waarna verwys die tekste wat historici tot stand bring, indien dit nie meer na die vergange werklikheid verwys nie? Ons sou kon sê

dat hierdie tekste metafore behoort te wees, wat dit ten doel het om hedendaagse mense se beskouing van hulle praktiese interaksie met die wêreld en met ander mense uit te daag. Na aanleiding van Ricoeur se werk beskryf Vorster (1985:53) 'n metafoor soos volg: "In the case of a metaphor, the first order reference (literal interpretation) is lost, resulting in a reinterpretation of reality which brings forth a second order reference, namely, a redescription of reality as a possibility of the forming of the world."

Volgens Vorster (1985:54) kan ons onderskeid tref tussen twee maniere waarop tekste na die realiteit daarbuite verwys. Enersyds kan tekste "terug" verwys na die realiteit soos wat dit werklik bestaan. Andersyds kan tekste "vorentoe" verwys na die realiteit as 'n ope moontlikheid. Dit sou hiervolgens in beginsel moontlik wees om tussen historiese en fiktiewe narratiewe te onderskei deurdat eersgenoemde na die gebeure van die vergange werklikheid verwys, terwyl laasgenoemde as 't ware 'n eie werklikheid skep (Vorster 1985:54). Beide historiese en fiktiewe narratiewe verwys egter na menslike agentskap. Eersgenoemde beskryf die geaktualiseerde werklikheid van menslike eksistensie, terwyl laasgenoemde as 't ware nie-geaktualiseerde bestaansmoontlikhede beskryf. Op hierdie manier is fiktiewe narratiewe metafore, omrede nuwe betekenis- en bestaansmoontlikhede daardeur oopgemaak word.

Vanuit ons hermeneutiese perspektief gesien, het die geskiedwetenskap nie ten doel om die vergange werklikheid as sulks te ken nie, maar eerder om nuwe bestaansmoontlikhede in dialoog met die getuïenies van ons voorgangers te ontdek. Die vergange werklikheid is verby, en bestaan nie meer as geaktualiseerde werklikheid nie. Al wat oorbly, is die tekste wat van daardie werklikheid getuig, waarin die perspektiewe van ons voorgangers vervat is. Die produk van historiese navorsing kan nie 'n beskrywing van die vergange werklikheid wees nie, omrede historici nie toegang tot daardie werklikheid het nie. Aangesien die produk van historiese navorsing eerder nuwe perspektiewe op in-die-wêreld-wees behels, sou ons eerder kon sê dat die tekste wat historici produseer na nuwe bestaansmoontlikhede verwys. Ons sou dus kon sê dat dit fiktiewe narratiewe as metafore behels.

Die implikasie hiervan vir historiese Jesus-studies is dat die werk wat daardeur geproduseer word, as "fiksie" gesien behoort te word. Dit is egter nie fiksie in die sin dat dit alleen deur die verbeelding van die historikus gekonstrueer word nie, maar eerder in die sin dat dit bestaansmoontlikhede beskryf wat nie noodwendig in die hede geaktualiseer is nie. Nuwe perspektiewe op in-die-wêreld-wees word as 't ware deur sulke narratiewe oopgeskryf. Dit verskil van gewone fiksie deurdat dit in 'n ernstige dialoog met

die getuienis van en oor Jesus se lewe gebore is. Verder sal nie net die estetiese gehalte van hierdie fiktiewe narratiewe geweeg kan word nie, maar ook die waarheidsgehalte daarvan (Petit 1989:38). In soverre dit in dialoog met die getuienis van en oor Jesus gebore is, behoort daardie getuienis die grense daar te stel vir die skryf van legitieme narratiewe in hierdie verband. In soverre hierdie narratiewe nuwe bestaansmoontlikhede daarstel, behoort die teenswoordige werklikheid van ons interaksie met die wêreld verdere grense daar te stel.

#### **4. SAMEVATTING**

Aangesien historici hulleself nie kan distansieer van hulle teenswoordige situasie en perspektiewe nie, speel hierdie sake in elk geval 'n konstituerende rol in die proses van historiese navorsing. Daarom behoort historici hulle situasie en perspektiewe so ver moontlik op 'n eksplisiete wyse as vertrekpunt te neem. Historiese navorsing bestaan gevolglik uit 'n dialoog met die getuienis van en oor Jesus, waarin teenswoordige perspektiewe ontmasker en uitgedaag word. Die doel van hierdie navorsing is om tot nuwe perspektiewe met betrekking tot ons teenswoordige eksistensie te kom. Die voorwaarde hiervoor is egter dat historici bereid sal wees om hulle teenswoordige perspektiewe daadwerklik in dialoog met die getuienis op die spel te plaas. Alle perspektiewe behoort daarom as eindig en voorlopig beskou te word.

Die resultaat van hierdie navorsing kan narratiewe oor Jesus wees, waarin die insigte wat deur dialoog met die getuienis bekom word, in terme van die situasie in die hede tot uitdrukking kom. Op hierdie manier kan die historiese Jesus weer binne 'n bepaalde historiese situasie tuiskom. In soverre die getuienis oor en van Jesus en die realiteit van ons teenswoordige eksistensie grense daarstel waarbinne legitieme narratiewe in hierdie verband geskep kan word, is sulke narratiewe nie bloot die produk van die historikus se verbeelding nie. Gedurende hierdie hele proses behoort die gesprekke afgestem te wees op die realiteit van ons teenswoordige eksistensie. Die uiteindelige doel is om op sinvolle wyses oor die realiteit van ons eksistensie, in terme van die getuienis oor en van Jesus, te praat.

Hierdie eksistensiële benadering met betrekking tot historiese Jesus-studies kan in elk geval ook veel nuttiger vir die kerk blyk te wees, as die essensiële benadering wat uit die Cartesiaanse denkraamwerk vloei. As gelowiges is Jesus se lewe op aarde immers nie net vir ons 'n interessante stel feite nie. Selfs al weet ons alles met betrekking tot Jesus se lewe, beteken hierdie kennis niks indien dit geen impak op ons alledaagse lewe het nie. Nie net omrede ons gelowiges is nie, maar ook omrede ons as mense in

die eerste plek agente is – agente vir wie die uitdagings van ons alledaagse bestaan van die aller grootste belang is.

### Literatuurverwysings

- Arendt, H 1958. *The human condition*, Chicago, CA: The University of Chicago Press.
- Bernstein, R J 1983. *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*, London: Basil Blackwell.
- Craffert, P F 2001. Vernuwning in historiese Jesus-navorsing. *Verbum et Ecclesia* 22(1),1-28.
- Davis, W D 1999. Oral biblical criticism. *Journal for Study of the New Testament (Suppl 172)*.
- Descartes, R 1911a. Meditations on first philosophy, in *The philosophical works of Descartes*, vol 1, tr by Haldane, E S and Ross, G R T. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R 1911b. The principles of philosophy, in *The philosophical works of Descartes*, vol 1, tr by Haldane, E S and Ross, G R T. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreyer, P S 1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Kaapstad: HAUM.
- Dunn, J D G 2002. "All that glisters is not gold" – in quest of the right key to unlock the way to the historical Jesus, in Schröter, J und Brucker, R (Hrsg), *Der historische Jesus: Tendenzen und perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, 131-162. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gadamer, H 1985. The historicity of understanding, in Mueller-Vollmer, K (ed), *The hermeneutics reader: Texts of the German tradition from the enlightenment to the present*, 256-292. London: Basil Blackwell.
- Gadamer, H 2003. *Truth and method*. 2nd rev ed, tr by Weinsheimer, J & Marshall, D G. New York: Continuum.
- Geyser, P A 1999. Die hermeneutiese uitgangspunte in die nuwe historiese benadering tot Jesus-studies. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Grondin, J 1994. *Introduction to philosophical hermeneutics*, tr by J Weinsheimer. New Haven: Yale University Press.
- Habermas, J 1985. Hermeneutics and the social sciences, in Mueller-Vollmer, K (ed), *The hermeneutics reader: Texts of the German tradition from the enlightenment to the present*, 293-319. London: Basil Blackwell.
- Heidegger, M 1935. *Sein und Zeit*. Unveränderte 4 Auflage. Halle: Max Niemeyer, Verlag.
- Heidegger, M 1985. Phenomenology and fundamental ontology: The discourse of meaning, in Mueller-Vollmer, K (ed), *The hermeneutics reader: Texts of the German tradition from the enlightenment to the present*, 214-240. London: Basil Blackwell.
- Patterson, S J 1998. *The God of Jesus: The historical Jesus and the search for meaning*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Petit, M V 1989. Thinking history: Methodology and epistemology in Paul Ricoeur's reflections on history, in Kemp, T P & Rasmussen, D (eds), *The narrative path: The later works of Paul Ricoeur*, 33-46. London: The MIT Press.

***Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente***

- Ricoeur, P 1976. *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Houston: Texas University Press.
- Schröter, J 2003. Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. *Theologische Literaturzeitung* 128(9), 855-866.
- Scott, B B 1989. *Hear then the parable*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Vorster, W S 1985. Meaning and reference: The parables of Jesus in Mark 4, in Vorster W S & Lategan, B C (eds), *Text and reality: Aspects of reference in Biblical texts*, 27-66. Atlanta, GA: Scholars Press.