



Die ontmoeting van wêreld en die beginsel van *sola Scriptura*

Author:Yolanda Dreyer¹**Affiliation:**¹Department of Practical Theology, Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa**Note:**

This article is a reworked version of a paper presented at the *Sola Scriptura* Group of the Global Network of Theologians of the World Communion of Reformed Churches at its Consultation in Hannover, Germany, 02–03 June 2014.

Correspondence to:

Yolanda Dreyer

Email:

yolanda.dreyer@up.ac.za

Postal address:

Private Bag X20, Hatfield 0028, Pretoria, South Africa

Dates:

Received: 19 May 2015

Accepted: 21 May 2015

Published: 26 Oct. 2015

How to cite this article:

Dreyer, Y., 2015, 'Die ontmoeting van wêreld en die beginsel van *sola Scriptura*', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), Art. #3045, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.3045>

Copyright:

© 2015. The Authors. Licensee: AOSIS OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Read online:

Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

The meeting of worlds and the principle of *sola Scriptura*. Rather than function as a catalyst for unity, the Bible can be the cause of conflict among Christian believers. The Bible is also often the reason for strife, specifically in the Reformed tradition, even though Protestants uphold the creedal truism of *sola Scriptura* and though the authority of the Bible is seen as self-mandatory, transcending the normative power of ecclesiastical or confessional traditions. This article focuses on biblical interpretation as both a cause of disunity and a possible means to achieve greater unity. The point of departure is that biblical interpretation consists of a fusion of horizons; it is primarily about the fusion of two horizons, namely that of the Bible and that of the reader. However, both these horizons represent a great diversity of perspectives. A variety of readers interpret the Bible from diverse contexts. The Bible itself also communicates a diversity of ideas. Even the notion 'Jesus Christ' does not function as a unified or unifying concept. The article proposes that the idea of 'Jesus' cause' (*Sache Jesu*) could provide continuity between the world of the reader and the world of a biblical passage.

'Die Skrif alleen' – hulp of hindernis?

Gelowiges in die Reformatoriese tradisie is dit met mekaar eens dat die Bybel as bronteks van hulle geloof die hoogste gesag in hulle lewens het. Tog slaag die beginsel van *sola Scriptura* nie daarin om die gelowiges wat dit onderskryf in eenheid bymekaar te bring nie. Dit is veral ten opsigte van etiese kwessies dat menings wyd uiteenlopend en selfs botsend kan wees – almal met 'n beroep op dieselfde Bybel. Dit is selfs die geval onder Reformatoriese gelowiges wat hulleself almal 'Calviniste' noem. Die vraag is wat die oorsaak van hierdie gebrek aan eenheid is. As die oorsake sake soos sosio-politieke en kulturele diversiteit sou wees, kan die vraag wees of 'n teologiese oplossing die probleme kan oorstyg. As die oorsaak egter juis teologiese verskille is, word die saak besonder kompleks.

In Suid-Afrika, 'n land waarin die meeste mense Christene is, sou gemeenskaplikhede soos die Bybel en spesifieke belydenisse wat algemeen aanvaar word, kon bydra tot eenheid onder gelowiges. Dit is egter dikwels juis die Skrif en belydenisse wat verdeeldheid veroorsaak en wat aanleiding gee tot botsings, veral wanneer geredeneer word oor hoe dit in die praktyk toegepas behoort te word.

Politieke en kerkhistoriese kompleksiteite, asook die diversiteit van kultuur, taal en sosio-ekonomiese werklikhede kan 'n stremming plaas op eenheid en eensgesindheid onder Christen-gelowiges (Naudé 2002:48–49, 88). Daar is verder 'n groot tyd- en kultuurafstand tussen die wêreld waarin die Bybel en die belydenisse ontstaan het en die wêreld van vandag. Wanneer in die hedendaagse Christelike wêreld die antieke geskrifte uiteenlopend geïnterpreteer word deur 'n groot verskeidenheid gelowiges, kerke en kulture wat dit van toepassing wil maak op hulle situasie, bedreig dit die integriteit van die Christelike identiteit (Hood 1990:xi). Volgens Naudé (2002:49; kyk ook Hood 1990:247–248) word interpretasies van Skrif en belydenis vandag dikwels deur Europese of Amerikaanse perspektiewe oorheers. Hy noem dit 'ekklelesiastiese neokolonialisme'. Dit is nie 'kerkeenheid' wat die hoofdoel van die geloofsgemeenskap se werk in die wêreld is nie, maar eerder dat die *hele* wêreld gedien sal word (Naudé 2002:51). Met globalisering het die wêreld reeds een geword. Die vraag is hoe om as een wêreld ook in eenheid te lewe (Hüber 1980:48). Dit is dus 'n etiese vraagstuk. 'n Radikaal etiese benadering tot die praktyk sou daartoe kon bydra dat die gebrek aan eenheid en eensgesindheid oorkom sou kon word. Om getrou te lewe aan die Skrif, is om heilig en bevrydend te lewe (Horgan 1988:65). 'n 'Korrekte' interpretasie van die Skrif of belydenisse sal nie help om eenheid te bewerkstellig nie. Naudé (2002:52) noem dit 'n 'normatiewe praktyk'. Riglyne vir wat as 'normatief' beskou kan word, kom egter in elk geval uit die Skrif en belydenisskrifte. 'n Verdere moontlikheid is dat die 'Jesus-saak' algemeen deur Christen-gelowiges gesien kan word as die grondslag vir 'n etiese lewe. Die interpretasie van wat dit presies in die praktyk inhou, sal egter ook weer verskil.



Die bymekaar bring van gelowiges is van kernbelang vir geloofsgemeenskap. Daarom is dit 'n saak wat aktief en doelgerig bevorder behoort te word. Dit is gegrond in die evangelie, in die manier waarop God God self oopmaak vir die mensheid en hulle intrek in 'n verhouding met God. Mense word dus rondom God versamel. So word hulle bymekaar gebring (Geense 1987:432). Die term 'ekkklesia' (samekoms waartoe mense geroep word) druk dit uit. Indien geloofsgemeenskappe daarop fokus om 'n abstrakte 'waarheid' geformuleer te kry en daaraan vas te hou, maar dit nie op die lewenspraktyk toepas nie, word kerk 'n instituut wat 'n ideologie uitleef eerder as 'n geloofsgemeenskap wat as *geroepenes saamkom* en die evangelie 'n werklikheid laat word in die wêreld – soos die 'ekkklesia' geroep is om te doen. Dit verloor die vermoë tot gesprek. Nuwe perspektiewe op waarheid behoort *saam* uitgepluis te word – 'n oop sisteem – eerder as dat 'waarheid' 'n geslote sisteem word wat beskerm moet word.

Die Reformatoriese idee van die helderheid en deursigtigheid van die Skrif kan ook daartoe bydra om groter eenheid te help bewerkstellig. Die teologie van die Skrif is so ryk dat dit verskillende aksente kan akkommodeer en ook nog verrassings kan inhou (Geense 1987:444). Die probleem lê daarin dat die Skrif dikwels so geïnterpreteer word dat dit lei tot verwarring, vervreemding en uitsluiting eerder as om te verenig, te akkommodeer en te verras. Indien sosio-politieke mag en kultuurverskille nie die enigste oorsaak van die onenigheid en splitsings onder Christen-gelowiges is nie, maar die teologie self daartoe bydra, slaag die Reformatoriese beginsel van *sola Scriptura* nie daarin om eenheid te bewerkstellig nie, ook al stem almal daarmee saam. Wat die gesaghebbende Skrif vandag vereis, verdeel (ironies genoeg) Christen-gelowiges wat saamstem dat die Skrif gesag het. Sommige soek dit in die letter van wat geskryf staan en meen dat hulle interpretasieloos getrou daaraan kan bly. Ná-moderne insigte wys egter uit dat 'interpretasieloosheid' nie moontlik is nie. Sodra 'n mens lees, verstaan en kommunikeer oor wat geskryf staan, vind interpretasie plaas.

Vir ander lê die gesag van die Skrif nie in die letter nie, maar in die persoon van Jesus Christus. Die probleem is egter dat niemand Jesus Christus 'het' nie. Die persoon is nie tasbaar, maklik definieerbaar of interpreteerbaar nie. Hy word hoogstens sigbaar deur die Skrif. Hy is nie daarin vas te vang nie. Hy is nie vas te vang in enige menslike taal of interpretasie nie. Die beste waarop Christen-gelowiges kan hoop, is om iets van sy *saak* raak te sien soos wat dit uit die Skrif straal. Geloofsgemeenskappe kan hoogstens saam probeer identifiseer wat sentraal is tot die Jesus-saak, en dan probeer om te lewe in die gees van wat Jesus geleer en geleef het.

Die luisterende kerk

Of die gesag van die Skrif in die Skrif self gesetel is en of dit van buite af kom, word al eeue lank bespreek. Wie die gesag van die Skrif sien as inherent tot die Skrif, argumenteer

dat God se heilsplan ouer as die Skrif is. Hierdie plan het help vorm gee aan die Skrif en is in die Skrif 'ingeskryf'. Dit beteken dat die Skrif die reëls vir die geloof (*regula fidei*) bevat. Hierdie reëls kan uit die Skrif afgelees word (Topping 2007:101). Die Skrif word gesien as 'n sisteem van waarheidsaansprake.

'n Ander moontlikheid is om die Skrif nie te sien as 'n reëlboek met gesag nie, maar as 'n geskryf wat die verkondiging oor God en Jesus Christus bevat (Koester 1989:361–381). Dit is menslike kommunikasie, het 'n menslike oorsprong, is gebore in 'n kulturele konteks en weerspieël die skrywers se ideologie. Skrywers beroep hulle dikwels op 'n 'hoër mag' om gewig te verleen aan hulle argument. Die verskynsel word 'mistifikasie' genoem – 'n gewoon menslike saak word 'Goddelik' gemaak sodat niemand dit waag om dit te bevraagteken nie (Adam 1995:15). Die doel van die Skrif is, volgens hierdie siening, nie om 'n sisteem van waarheidsaansprake daar te stel nie, maar om uitdrukking te gee aan mense se geloof. Die gesag van die Skrif lê nie in die letter wat neergeskryf is nie – dit is menslik – maar in die God oor wie mense op 'n menslike en feilbare manier in die geskryf getuig.

Die filosoof Ricoeur probeer twee uiterstes vermy: dat die interpreteerder, aan die een kant, en die skrywer, aan die ander kant, te veel klem kry in die proses van die verstaan van die teks. Hy wil hê dat die Bybelteks self kragtig spreek en self betekenis vir die leser ontvou. Interpretasie in hierdie sin is die proses waarin betekenis vir die leser 'aan die lig kom'. Hoewel God sentraal is in die Skrif, is die maniere waarop mense oor God in die Skrif praat, nie eenduidig nie. God kan net indirek benoem word. Mense praat vanuit hulle eie verskillende perspektiewe oor God (Topping 2007:114). Elke literêre uitdrukkingsvorm in die Skrif het spesifieke eie kenmerke (Hays 2003:136; Ricoeur 1985:228; Webster 1992:130–131). Die algemene beginsels wat geld vir die interpretasie van tekste kan goedskiks op die Bybelteks toegepas word totdat God ter sprake kom. Dan ontglim Bybelse literatuur die interpreteerder se greep op die teks (Topping 2007:115).

Wanneer die Bybelteks spreek tot die gelowiges van vandag, is daar 'n groot afstand tussen die hedendaagse leser en die skrywer, die konteks en lesers of hoorders van toe. Die teks het in 'n opsig 'onafhanklik' geraak van die konteks van lank gelede waarin dit ontstaan het (Ricoeur 2002:7–26; vgl. Pokorný 2011:178). Hedendaagse lesers sal hulle eie betekenis heg aan die teks. Dit kan selfs lei tot konflikterende interpretasies (Topping 2007:117). Die dilemma kan op vier maniere hanteer word (Ricoeur 2002:20–24):

- 'n versameling geskryfte wat as gesaghebbend aanvaar word, kan byeengebring word ('n kanon)
- 'n tradisie van interpretasie kan gevestig word
- die gemeenskap kan sommige boeke uitsonder as 'belangriker' (meer gesaghebbend) as ander
- die gemeenskap kan besluit hoe tekste geïnterpreteer behoort te word.



Die idee van 'n 'kanon' of versameling gesaghebbende geskifte is vreemd aan die Bybel self. Die Skrif gee geen aanduiding van watter boeke 'die geloofsreël' vir mense behoort te wees nie. Die proses om 'n kanon vir die vroeë Christelike kerk aanvaar te kry is eers teen die vierde eeu voltooi. Dit is bevestig in 'n 'Paasbrief' van die biskop van Alexandrië waarin 'n lys van die 27 boeke waaruit die Nuwe Testament vandag bestaan, aangegee word (Schaff & Wallace [1981] 2007:xli).

Gaandeweg word sowel die versameling tekste wat die gemeenskap gekies het, en die manier waarop die gemeenskap die tekste interpreteer, gesaghebbend (Ricoeur 2002:15). Die gemeenskap se identiteit is gesetel in die tekste waarin hulle hulleself 'herken' (Ricoeur 1979:68–72, 217–218; Ricoeur 1998:142–145). Ricoeur verwerp die beswaar dat die Skrif gesaghebbend is vir die gemeenskap wat dit gesaghebbend verklaar het ('n sirkelargument) omdat hy die kanon van gesaghebbende geskifte nie sien as iets wat afgedwing is op die geloofsgemeenskap nie, maar as iets wat hulle 'herken' en 'ontvang' (Ricoeur 2002:25–26). Die saak van Skrifgesag behels dus nie dwang nie, maar instemming en vryheid (Topping 2007:118–119). Die waarde van die tekste word herken en aanvaar. Daarom kies die geloofsgemeenskap hierdie geskifte as gesaghebbend vir hulle en die manier waarop hulle wil lewe.

Die manier waarop die geloofsgemeenskap die Skrif lees en interpreteer, is van groot belang (Barr 1983:105–106). Die Skrif is deel van die tradisie, maar is terselfdertyd 'n dinamiese produk van die gemeenskap en het na verloop van tyd ontstaan. Dit is 'n gevaar dat die gemeenskap die dinamiek verloor en die Skrif begin sien as 'n 'vaste entiteit' wat van God af kom (Topping 2007:158; kyk Barr 1999). Watter geskifte hulle aanvaar as gesaghebbend vir hulle geloofslewe, is reeds 'n soort belydenis van wat hulle glo en wat vir hulle belangrik is. Die Skrif is uitdrukking van geloof en word 'besiel' deur die Heilige Gees (Schleiermacher [1830] 1960: § 127:2). Dit is dus nie 'n vaste entiteit nie, maar bevat die grondslag van mense se geloof – nie as 'n sisteem van waarheidsaansprake nie, maar as geïnspireerde tekste in dinamiese interaksie met die geloofsgemeenskap. Wat vir Schleiermacher die 'grondslag van die geloof' is, noem Willi Marxsen (1976:45–62) die 'Jesus-saak'. Vir hom is Jesus die een wat die boodskap bring eerder as die inhoud van die boodskap. Dit is dus nie die Bybel as dokument wat die 'ware kanon' is nie, maar eerder die Woord, die boodskap van Jesus Christus wat deur die Bybel gekommunikeer word. Luther ([1522] [1963] 1990 = *WADB* 8.12.5) noem dit 'die woord wat in die Bybel spreek'. Dit is Jesus Christus, nie die boek nie, wat die 'verborge skat' in die Skrif is. Ook vir Karl Barth ([1947/1964] 2003:62) is die kanon nie 'n 'vaste saak' nie, maar dinamiese uitdrukking van die geloof van die gemeenskap.

Die interpretasie van die Skrif kan die geloofsgemeenskap dien as dit ook buite die taal en institusionele beperkings van die kerk gedoen word, soos byvoorbeeld in die akademiese wêreld. Volgens James Barr (1980:26) sal dit

verhoed dat die Bybel die gevangene word van die huidige geloofsgemeenskap en sal dit die Bybel help bevry om op 'n vars manier met die geloofsgemeenskap te praat (Topping 2007:159).

As die Skrif nie as 'n 'vaste entiteit' gesien word nie en as die geskiedenis en konteks van die Skrif ten volle gerespekteer word, kan dit gesaghebbend wees, nie net vir die lewens, ervaring en denke van die mense vir wie dit geskryf is nie, maar ook vir gelowiges vandag (vgl. Topping 2007:161). Die hedendaagse geloofsgemeenskap verwag om die stem van God in die Skrif te hoor. So word die afstand tussen toe en nou oorbrug. As die Skrif gesien word as 'n lewende teks wat spreek tot mense se lewens vandag, sal die wyse waarop die Skrif in die geloofsgemeenskap gebruik word, nie indruis teen die oorspronklike aard en boodskap van die teks nie (Topping 2007:167). Die lees en verstaan van die Skrif is dus die taak van beide die geloofsgemeenskap en die akademie. Die twee gemeenskappe maak hulle interpretasies toenemend onafhanklik en selfs krities teenoor mekaar. 'n Vrugbare verhouding tussen die twee sal die vryheid van en respek vir die teks dien.

Die ontmoeting van wêreld

Die wêreld van die teks en dié van vandag is uiteenlopend. Die verstaansproses is wat die brug moet bou. Dit is die afstand wat daartoe bydra dat die boodskap van die teks onduidelik raak vir vandag se lesers wat nogtans van die teks verwag om vir hulle 'n pad vorentoe, 'n toekoms oop te maak. Die verstaansproses behels 'n dubbele beweging (Pokorný 2011:178–180), naamlik van die teks in verhouding tot die wêreld van die teks en die verstaan van hedendaagse lesers in verhouding tot hulle wêreld. Die teks is die norm. Die interpretasie moet aan die teks getoets word. Die taak van interpretasie is om gemeenskaplikhede te soek sodat 'n verband tussen die twee wêreldes gevind kan word. Die leser kom met 'n sekere voorkennis en verwagting na die teks toe. Die teks kommunikeer in twee rigtings tegelyk: terug na die wêreld van die teks waarvoor die boodskap bedoel is, en na buite, na ander wêreldes sodat latere lesers ook tot nuwe insig in hulleself kan kom op grond van die werking van die teks in hulle lewe. Ricoeur (1984:52–87, 1985:157–179) noem die proses 'refigurasie' (mimesis³). Om tot so 'n nuwe verstaan van die self te kom, moet die leser sowel metodies as kontemplatief oor die teks nadink. Hans-Georg Gadamer ([1960] 2010:118, n. 15, 311–312) noem dit 'n samesmelting van horisonne – die twee wêreldes versmelt en vorm 'n derde wêreld. Hierdie 'verstaan' behoort nie te ver te verskil van dié van die lesers vir wie die boodskap oorspronklik bedoel was, as die interpretasieproses goed verloop het nie (Pokorný 2011:181).

As die boodskap van die Skrif nie voortdurend nuut geïnterpreteer word in die werklike lewens en kontekste van mense nie, word dit 'n 'doeie letter'. Die doel van verstaan is dat die gesag van die Skrif gerespekteer word en dat dit mense help om die uitdagings van hulle tyd beter te verstaan. As die boodskap nie in die verstaansproses met die



nodige respek behandel word nie, sal die gesag van die teks verwater.

Die twee wêrelde, dié van die teks en dié van die hedendaagse mens, het soms heelwat gemeen, sodanig dat die hedendaagse leser gemaklik met die teks kan identifiseer. Dit is veral die geval wanneer die teks gaan oor die algemene menslike lewe en gemeenskaplike menslike ervaring (Pokorný 2011:181). Wanneer dit kom by algemeen menslikheid kan mense oor groot afstande van tyd en kultuur heen met mekaar identifiseer. Ander sake in die teks het egter 'n vervreemdende effek op die hedendaagse leser. Dit bring die leser in die versoeking om die ander (onbekende) wêreld te verwring om in te pas by die eie wêreld. Die interpreteerder van die teks behoort dus nie net oop vir die wêreld van die teks te wees nie, maar ook krities te kyk na die eie denkprosesse en interpretasie (Tracy 1981:64). Wanneer 'n hedendaagse leser gekonfronteer word met die wêreld van die teks, kan die proses die eie wêreld oopmaak sodat die leser dit beter kan raaksien (Pokorný 2011:184).

Dit is hierdie ervaring van 'oopmaak' wat wys na die toekoms (Bayer 2002:103–120). Die boodskap het 'n uitwerking op die lewe van die leser en beïnvloed so die wêreld van die toekoms. Die betekenis van die teks vir die hedendaagse leser se lewe, en die invloed daarvan, strek verder as net die leser se huidige situasie. Die teks bring mee dat lesers hulleself en hulle wêreld anders verstaan. (Pokorný 2011:186; kyk Thiselton 1992:272). Hierdie nuwe verstaan verryk die leser se lewe. Nuwe betekenis word ontdek en nuwe insigte dra by tot 'n verruiming van wat was. Die swaartepunt van Skrif-interpretasie behoort dus nie die teks self te wees nie, maar eerder die selfverstaan wat die teks in die leser tot gevolg kan hê (Bultmann 1967:22). Om 'n teks te verstaan is nie net 'n individuele poging van die leser nie, maar 'n sosiale aangeleentheid (Pokorný 2011:188). Hierdie verstaan leef voort in die kollektiewe tradisie.

Die leser

Die hedendaagse leser laat die antieke teks weer herlewe. Die leser speel 'n groot rol in die proses van die kommunikasie en verstaan van die boodskap (Lategan 2009:457). Die leser kom nie leeg na die teks toe nie, maar het reeds 'n mate van voorkennis. Verder benader lesers die teks vanuit die hele mengelmoes van hulle eie geskiedenis, kultuur, sosiale staanplek, psige en persoonlikheid, asook hulle omstandighede.

Die leser het die taak om te probeer verstaan wat die skrywer wou kommunikeer. As die wêreld van skrywer en leser eners is, het die proses van verstaan 'n groter kans op sukses as wanneer daar 'n diep kloof tussen die wêreld is. Betekenis word op verskillende maniere deur die teks oorgedra. Dit maak gebruik van tegnieke en strategieë op verskillende vlakke. Die doel is om die leser in te trek in die wêreld van die teks en om sekere ervarings, reaksies en emosies te ontlok. Veral die waardesisteem wat deur die teks weerspieël word, het die potensiaal om die leser te lei tot 'n

nuwe visie op die eie wêreld en tot nuwe verstaan van die self (Lategan 2009:461).

Die leser se houding teenoor die teks sal ook die verstaan daarvan beïnvloed. Sommige lesers benader die teks naïef terwyl ander dit krities lees (Dormeyer 1987:120). Die naïewe leser ervaar die teks en is oop daarvoor om deur die teks verander te word. Die kritiese leser is meer analities en gaan kognitief met die teks om. Sommige lesers bevind hulle êrens tussen die twee uiterstes. Die leesproses verteenwoordig 'n samesmelting tussen die teks, leser en konteks (Fowler 1983:45; Todorov 1980:67). Die boodskap is nie eenduidig nie. Die leser moet aanduidings en tekens vind in die teks van watter betekenis in kommunikasie oorgedra word. Verstaan behels 'n heen-en-weer-beweging tussen die tekens, eerder as 'n liniêre proses. Die leser neem nie net die teks in nie, maar tree in 'n aktiewe proses van interaksie met die teks. Hoe die leser die teks verstaan, is nooit presies dieselfde as die teks self nie. Lesers prosesseer 'n teks eerder in die vorm van visuele beelde as konseptueel. Terwyl hulle lees, konstrueer hulle 'n wêreld en neem deel aan 'n ervaring (Petersen 1984:42–43). Benewens die verhouding tussen lesers en die teks, is ook die verhouding tussen lesers en die wêreld wat hulle skeep van belang. Hulle ideologiese oriëntasie, eksistensiële omstandighede, lewenservarings en die leeservaring self speel almal 'n rol in die verstaan van die teks. Lees is dus nie 'n 'onskuldige' saak nie en kan verreikende gevolge hê (Lategan 2009:480–482). Die proses van die verstaan van 'n teks moet met verantwoordelikheid en respek benader word.

Die verstaan van menswees

Menswees en die meerduidige kontekste waarin mense hulle bevind, dra by tot die kompleksiteit van die proses van verstaan. Om hulle wêreld en heilige skrifte te verstaan en waarheid te vind, moet mense hulle eie komplekse konteks en dié van die skrifte verstaan. In die hermeneutiek, die wetenskap van interpretasie, verwys 'horison' na die eie sosiale plek waar mense betekenis deel met mekaar (Thiselton 2007:177). Selfs die 'tuishorison' van gedeelde betekenis is nie eenvoudig nie en misverstand en verwarring kan insluip. Dit word vir die interpreteerders oneindig moeiliker wanneer hulle gekonfronteer word met onbekende horisonne van betekenis.

In die Christelike 'tuishorison' word menswees verstaan as die mens in verhouding. Mense is in verhouding met die Skepper na wie se beeld hulle geskape is en met mekaar. Ook God kies uit radikale liefde om in relasie te wees. In die hedendaagse wêreld is geloof en verhouding met God nie die vertrekpunt vir die verstaan van menswees nie. Ander tuishorisonne geld, byvoorbeeld die biofisieke. Verskillende vertrekpunte hoef nie noodwendig wedersyds uitsluitend te wees nie. Hulle kan mekaar verryk. Ook vir diegene vir wie geloof en verhouding met God die tuishorison is, is dit belangrik om die horisonne van ander met hulle eie konkrete fisieke en verhoudingsprobleme en omstandighede te betree (Schleiermacher 1977:42). As dit nie gebeur nie, word ware

verstaan nie bereik nie, maar word dit verplaas deur abstrakte dinksisteme (Thiselton 2007:182). Sommige horisonne is egter nie harmonieerbaar of verrykend nie, maar in konflik met mekaar. Wanneer die afstand tussen die horisonne groot is, ontstaan die vraag hoe om die kloof te oorbrug.

Volgens Thiselton (2007:193) is die Christelike tuishorison van die verdorwe aard van menswees en erfsonde onversoenbaar met die individualisme en die idee van onstuitbare vooruitgang in die horisonne van laat-moderne Westeringe. Hierdie optimistiese denke oor menswees het egter nie stand gehou nie en postmoderne filosowe se verstaan van menswees (Foucault 1970, 1977, 1981:83) staan nie meer in radikale opposisie tot Christelike denke nie (Thiselton 2007:196). Vir Ricoeur (1981:62) beskik alle horisonne oor 'n mate van vloeibaarheid en kan dit 'n kommunale ruimte vir verskille skep.

Die luisterende kerk en die saak van Jesus as 'Skribbeginsel'

As wat God in Jesus Christus gedoen het, die 'Skribbeginsel' is, dan is Jesus, en nie die Skrif nie, die openbaring van God (Marxsen 1968:284). Jesus is die daad van God (Van Aarde 2001:153). Die Christelike geloof is nie 'n godsdiens van die boek nie, maar van 'n persoon, die opgestane Heer (Thompson 1985:115). 'n Godsdiens van die boek sou fokus op 'n Goddelik geïnspireerde Bybel en die leer (dogma) wat daaruit afgelei kan word. Bybel en dogma saam sal dan in 'n sisteem gegiet word. Bultmann (1932:145–165) beklemtoon dat die Skrif eerder dinamies en geestelik is – 'n lewende woord. 'n Sisteem is 'n skepping van die mens en in Paulus se teologie deel van die *sarkikos* bestaan van die mensheid. Dit is die geskrewe wet wat die dood bring, terwyl die Gees lewe gee (2 Kor 3:6b). Die lewegewende woord spreek tot lewende mense. Hulle is in 'n dinamiese interaksie met die woord. Hulle ontvang dit, reageer daarop, dra dit verder uit met die oog daarop om lewe te bring na 'n wêreld wat in 'n doodsbestaan vasgevang is.

Jesus kan nie in die Skrif vasgevang word nie. Tekens van God se dinamiese werk in Jesus kan ontdek word in die Skrif wat van Hom getuig. Die Nuwe Testament is die normatiewe dokument wat getuig van die Jesus-gebeure (Thompson 1985:115). Gelowiges kom tot Jesus deur die Bybelteks. Die Jesus-saak gaan voort vanaf die eerste eeu deur die eeue heen tot vandag toe. Die Jesus-saak is normatief sowel as 'Skribbeginsel' – die riglyn vir die lewes van gelowiges. Jesus se volgelingen neem deel aan sy saak en derhalwe aan God se saak deur deel te neem aan die getuienis van ander gelowiges soos opgeteken in die Skrif (Van Aarde 2001:150). Dit is ondenkbaar dat die geloofsgetuienis van mense soos opgeteken in die Skrif gebruik kan word as 'n magsinstrument teen ander (Altieri 1990; Chapman 2000:93–97; Ter Borg 1998:411–423). Dit sou reëlreg teen die Jesus-saak indruis. Jesus self het mag nooit teen ander aangewend nie. Sy 'gesag' was geleë in sy teenwoordig maak van God in die lewes van mense – 'n 'mag' en 'n 'gesag' wat nie deur almal erken word nie (Markus 11:27–33). In die geskiedenis van die

kerk as instituut was (en is) mag en die misbruik daarvan 'n struikelblok wat verhinder dat die saak van Jesus sentraal staan in die lewe van die geloofsgemeenskap.

Dit is egter nie net die manier waarop die Skrif gebruik is wat 'n probleem geword het nie. Die Skrif was en is soms self 'n struikelblok vir die Jesus-saak. Daar is idees in die Bybel wat nie versoenbaar is met Jesus se boodskap en optrede nie. Een daarvan is die manlike aanspraak op gesag en die gevolglike ondergeskiktheid van vroue (1 Tim 2:11–15; Tit. 2:5) (Van Aarde 2001:153). Tot vandag toe veroorsaak hierdie soort denke ten opsigte van mag en die waarde van mense probleme in die kerkwêreld.

'n Manier waarop die probleem oorkom kan word in hedendaagse geloofsgemeenskappe is om te onderskei tussen die verkondigende Jesus en die verkondigde Jesus (Van Aarde 2001:154). Dit sal daartoe bydra dat krities onderskei kan word of wat oor Jesus gesê word en aan Jesus toegeskryf word, wel in ooreenstemming is met wat Hy self geleer en voorgeleef het. 'n Minimum konsensus oor wat die Jesus-saak behels, sou die volgende kon ingesluit het:

- *alle* mense het ongehindere toegang tot God
- *geen middelaar* is nodig nie – God maak direkte toegang tot God moontlik
- die evangelie van Jesus Christus vra van sy volgelingen geregtigheid en onvoorwaardelike liefde
- te midde van die verganklikheid van die menslike lewe is 'n lewe in God se teenwoordigheid sinvol en waardevol.

Die Jesus-saak en die historiese Jesus is nie dieselfde nie. Die kerk se verkondiging oor Jesus is die sleutel tot die verstaan van Christus (Ebeling 1959:224–251). Jesus wat op aarde geleef het, is die sleutel tot outentieke menslike bestaan (Ebeling [1959] 1967:300–318). Geloof moet nie net gaan oor 'n deel van die lewe van Jesus nie. Sy lewe en werk moet as geheel gesien en verstaan word (Beutel 2012:277). Dan word outentiek menslike bestaan nie gevind in die verstaan van historiese 'feite' oor Jesus en wat Hy gedoen het nie, maar eerder in die Jesus-saak, naamlik dat 'Hy was'. Dat Jesus 'was', is belangriker vir die geloof as wat Hy gedoen het (Bultmann ([1960] 1965; vgl. Ebeling [1962] 1963:52). Wat Hy gedoen het, is deel van sy *sarkikos* [liggaamlike] bestaan. Dat Hy 'was', het te doen met die sfeer van die *pneuma* [gees]. Wat Jesus se volgelingen glo in die sfeer van die Gees, kan nie anders gekommunikeer word nie as in wat hulle oor sy lewe, sy *sarkikos* bestaan sê. Die verkondiging van sy volgelingen kommunikeer 'dat' Jesus die gebeure van God is en daarom die grondslag van die Christelike geloof is. Die Jesus-saak is egter nie gegrond in 'n abstrakte ideologie nie, maar in die historiese persoon van Jesus van Nasaret. Hierdie historiese persoon se aardse lewe was verganklik soos dié van elke mens. Deur sy verganklike aardse lewe het Hy egter vir ander verganklike aardse mense toegang moontlik gemaak tot die onverganklike God.

Volgens Luther ([1522] [1963] 1990:63) moet nie net die tradisies van die geloofsgemeenskap en hoe hulle ontwikkel



het, krities ondersoek word nie, maar ook die tradisies in die Skrif self. Vir Luther is die Skrif nie 'onskuldig' of volmaak nie. Dit behoort nie geromantiseer of gemistifiseer te word nie. Dit gebeur soms in geloofsgemeenskappe wat hulle self as 'Bybels' beskou. Die gevolg is dikwels dat dié wat die Bybel 'uit respek' teen kritiese perspektiewe wil verdedig, konflikte in die Bybel self en opponerende elemente wat hulle ongemaklik maak, harmonieer en wegverklaar. In werklikheid kom dit dan neer op 'n verwringing van sowel die werklikheid as die waarheid van die Skrif. Daar word beheer geneem oor die Skrif en dit word vervorm tot iets wat dit nie is nie. Dit getuig nie van respek nie. Die Skrif word benader vanuit 'n vooraf bepaalde ideologie oor die Bybel en word vanuit daardie perspektief geïnterpreteer.

Om die Jesus-saak te aanvaar as 'n soort 'kanon in die kanon' (Luther se 'Kanon des Kanons' – Gloege 1970:26; Maurer 1960:77; Strathmann 1970:41) word weer gekritiseer as reduksionisties. As gedeeltes van die Skrif getipeer word as onversoenbaar met die Jesus-saak, wat bly oor? So word die Jesus-tradisie verarm. Adriaanse (1998:320) se teenargument is egter dat daar nie net dinge in die kanon is wat teen die Jesus-saak indruis nie, maar dat daar ook dinge buite die kanon is wat in harmonie met die Jesus-saak is. Die gesag van die Skrif lê dus nie in die Bybel self nie, ook nie in hoe die kerk die Bybel interpreteer nie, maar in hoeverre wat gelowiges sê en hoe hulle lewe in ooreenstemming met die Jesus-saak is. Hierdie maatstaf geld ewe veel vir hedendaagse interpreteerders van die Skrif as vir die outeurs van die Bybelse geskrifte (Van Aarde 2001:160).

Dit is net deur die Gees van God dat dit moontlik is om te bely dat Jesus Christus die Here is (1 Kor 12:3). Die belydenis beteken vir Jesus se volgelingen dat hulle God ontmoet net deur Jesus van Nasaret, deur die Woord en die Gees. Die Christelike geloof is nie 'n boekgodsdienst nie. Christene glo nie 'in die Bybel' nie. Die Skrif is die medium deur middel waarvan die ontmoeting met God plaasvind deur die Jesus-gebeure en omdat Christene hulle identifiseer met die saak van Jesus, die evangelie van die koninkryk van God. Die vraag is dus nie na wat histories 'waar' is nie. Dit is eerder om te vra waar God gevind word. Sou geloof gebou word op wat histories is (die 'wat' van Jesus), sou dit gegrond wees in die sfeer van die *sarx* en bou op iets wat menslik en verganklik is. Dit lei tot die dood. Om te bou op die *dat* van Jesus beteken om geloof te grond in die genade van God, die sfeer van *pneuma*. Dit lei tot lewe.

Erkenning

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat sy geen finansiële of persoonlike verhouding(s) het wat haar op 'n voordelige of nadelige wyse in die skryf van die artikel beïnvloed het nie.

Literatuurverwysings

Adam, A.K.M., 1995, *What is postmodern biblical criticism?*, Fortress, Minneapolis, MN. (New Testament Series).

- Adriaanse, H.J., 1998, 'Canonicity and the problem of the golden mean', in A. Van der Kooij & K. Van der Toorn (eds.), *Canonization and decanonization*, pp. 313–330, Brill, Leiden. (Studies in the History of Religions 82).
- Altieri, C., 1990, *Canons and consequences: Reflections on the ethical force of imaginative ideals*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Barr, J., 1980, *The scope and authority of the Bible*, Westminster Press, Philadelphia, PA.
- Barr, J., 1983, *Holy scripture: Canon, authority, criticism*, Westminster Press, Philadelphia, PA.
- Barr, J., 1999, *The concept of biblical theology: An Old Testament perspective*, SCM Press, London.
- Barth, K., [1947/1964] 2003, 'The authority and significance of the Bible: Twelve theses', in K. Barth (ed.), *Karl Barth: God here and now*, transl. P.M. van Buren, with introduction by G. Hunsinger, pp. 55–74, Routledge, London.
- Bayer, O., 2002, 'Hermeneutical theology', in P. Pokorný & J. Roskovec (eds.), *Philosophical hermeneutics and biblical exegesis*, pp. 103–120, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Beutel, A., 2012, *Gerhard Ebeling: Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bultmann, R., 1932, 'Römer 7 und die Anthropologie des Paulus', in G. Bornkamm, (ed.), *Imago Dei: Beiträge zur theologischen Anthropologie: Gustav Krüger zum siebzigsten Geburtstag am 29. Juni 1932 dargebracht*, pp. 145–165, Alfred Töpelmann, Giessen.
- Bultmann, R., [1960] 1965, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, die vierte Edition, Carl Winter, Heidelberg.
- Bultmann, R., 1967, 'Neues Testament und Mythologie', in H.W. Bartsch, (ed.), *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*, Band I, pp. 15–48, Herbert Reich, Hamburg.
- Chapman, S.B., 2000, *The law and the prophets: A study in Old Testament canon formation*, (Forschungen zum Alten Testament), Mohr Siebeck, Tübingen.
- Dormeyer, D., 1987, 'Das Verhältnis von "wilder" und historisch-kritischer Exegese als methodologisches und didaktisches Problem', *Jahrbuch der Religionspädagogik* 3, 111–127.
- Ebeling, G., 1959, 'Wort Gottes Hermeneutik', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56, 224–251.
- Ebeling, G., [1959] 1967, 'Die Frage nach dem historischen Jesus und das problem der Christologie', in G. Ebeling (ed.), *Wort und Glaube*, Band 1, pp. 300–318, 3 Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Ebeling, G., [1962] 1963, *Theologie und Verkündigung: Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, 2 verbreitende Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Foucault, M., 1970, *The order of things*, transl. A. Sheridan, Random House, New York, NY.
- Foucault, M., 1977, *Discipline and punish*, transl. A. Sheridan, Pantheon, New York, NY.
- Foucault, M., 1981, *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977*, edited by C. Gordon, Random House, New York, NY.
- Fowler, R.M., 1983, 'Who is "the reader" of Mark's Gospel?' in P. Achtemeier (ed.), *SBL seminar papers*, pp. 31–53, Scholars Press, Chico, CA.
- Gadamer, H.-G., [1960] 2010, *Gesammelte Werke: Hermeneutik: Wahrheit und Methode, Band 1., Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Geense, A., 1987, 'Teaching systematic theology ecumenically', *The Ecumenical Review* 39, 430–444. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1758-6623.1987.tb01437.x>
- Gloege, G., 1970, 'Zur Geschichte des Schriftverständnisses', in E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, pp. 13–40, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Hays, R., 2003, 'Reading scripture in the light of the resurrection', in E. Davis & R. Hays (eds.), *The art of reading scripture*, pp. 216–238, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Hood, R., 1990, *Must God remain Greek? Afro-cultures and God-talk*, Fortress, Minneapolis, MN.
- Horgan, T.D., 1988, *Apostolic faith in America*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Hüber, W., 1980, *Die Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden: Vier Kapitel ökumenische Theologie*, Kaiser, München.
- Koester, H., 1989, 'From the kerygma-gospel to written gospels', *New Testament Studies* 35, 361–381. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500016830>
- Lategan, B., 2009, 'Reception theory', in A. Du Toit (ed.), *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods*, pp. 457–484, Protea Book House, Pretoria.
- Luther, M., [1522] [1963] 1990, *Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae, WADB 7 = Luther Deutsch: Die Werke Luthers in Auswahl, Bd. 5: Die Schriftauslegung*, herausgegeben von K. Aland, 4. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (UTB 1656).
- Marxsen, W., 1968, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Marxsen, W., 1976, *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Maurer, W., 1960, 'Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons', in W. Maurer (ed.), *Die Verbindlichkeit des Kanons*, (Fuldaer Hefte 12), pp. 47–77, Luthers Verlaghaus, Hamburg.
- Naudé, P., 2002, 'Confessing Nicea today? Critical questions from a South African perspective', *Scriptura* 79, 47–54. <http://dx.doi.org/10.7833/79-0-772>
- Petersen, N.R., 1984, 'The reader in the gospel', *Neotestamentica* 18, 38–51.



- Pokorný, P., 2011, *Hermeneutics as a theory of understanding*, transl. A. Bryson-Gustová, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Ricoeur, P., 1979, *Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination*, edited and with an introduction by M.I. Wallace, transl. D. Pellauer, Fortress, Minneapolis, MN.
- Ricoeur, P., 1981, *Hermeneutics and the human sciences*, edited and transl. J.B. Thompson, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ricoeur, P., 1984, *Time and narrative*, vol. 1, transl. K. McLaughlin & D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Ricoeur, P., 1985, *Time and narrative*, vol. 2, transl. K. McLaughlin & D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Ricoeur, P., 1998, *Thinking biblically: Exegetical and hermeneutical studies*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Ricoeur, P., 2002, 'The canon between the text and the community', in P. Pokorný & J. Roskovec (eds.), *Philosophical hermeneutics and biblical exegesis*, pp. 7–26, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Schaff, P. & Wallace, H., [1981] 2007, *Nicene and post-Nicene fathers, Second Series, Vol IV. A: Athanasius. Selected works and letters*, Cosimo, New York, NY.
- Schleiermacher, F.D.E., [1830] 1960, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt*, Band 2, 7 Auflage, herausgegeben von M. Redeker, De Gruyter, Berlin.
- Schleiermacher, F.D.E., 1977, *Hermeneutics: The handwritten manuscripts*, edited by H. Kimmerle, transl. J. Duke & J. Forstman, Scholars Press, Missoula, MT.
- Strathmann, H., 1970, 'Die Krisis des Kanons der Kirche', in E. Käsemann (ed.), *Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, pp. 42–61, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Ter Borg, M.B., 1998, 'Canon and social control', in A. van der Kooij & K. Van der Toorn (eds.), *Canonization and decanonization*, pp. 411–423, Brill, Leiden. (Studies in the History of Religions).
- Thiselton, A.C., 1992, *New horizons in hermeneutics*, Zondervan, Grand Rapids, MI.
- Thiselton, A.C., 2007, *The hermeneutics of doctrine*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Thompson, W.M., 1985, *The Jesus debate: A survey and synthesis*, Paulist, New York, NY.
- Todorov, T., 1980, 'Reading as construction', in S.R. Suleiman & I. Crosman (eds.), *The reader in the text*, pp. 67–82, Princeton University Press, Princeton, NJ. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400857111.67>
- Topping, R.R., 2007, *Revelation, scripture and church: Theological hermeneutic thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei*, Ashgate, Aldershot.
- Tracy, D., 1981, *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*, Crossroad, New York, NY.
- Van Aarde, A.G., 2001, 'The "cause of Jesus" (*Sache Jesu*) as the canon behind the canon', *HTS Theological Studies* 57(1/2), 148–171. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v57i1/2.1850>
- Webster, J.B., 1992, 'Response to George Hunsinger', *Modern Theology* 8(2), 130–131. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0025.1992.tb00270.x>