

## Die debat oor hermeneutiek: In gesprek met drie Suid-Afrikaanse reformatoriese teoloë<sup>1</sup>

Amie (JH) van Wyk  
Noord-Wes Universiteit  
Potchefstroom, Suid-Afrika  
[amiejanvw@gmail.com](mailto:amiejanvw@gmail.com)

### Abstract

#### Discourse on hermeneutics: A discussion with three reformational South African theologians

In this article some introductory remarks are made on hermeneutics and subsequently the author critically investigates – for the sake of discussion – three hermeneutical models set up by three theologians from three Afrikaans reformed sister churches, namely Dirkie Smit, Gert Malan and Gerrie Snyman. In all three instances it is apparent what a big role hermeneutics plays – and should play – in the interpretation of Scripture. Since it is particularly topical and significant, one theme in theology namely Christology, is subjected to a more thorough investigation. Finally, the author proposes some guidelines which in his opinion could contribute to a better understanding of Scripture.

### Trefwoorde

*Aufklärung; hermeneutiek; J McCarthy; D Smit; G Malan; G Snyman; Christologie; opstanding*

## 1. Inleiding

Sedert die opkoms van die *Aufklärung* en veral vanaf die agtiende eeu het die teologie in die algemeen en die teologiese besinning in die besonder radikaal verander. In plaas daarvan dat aan geloofsdenke die primaat toegeken is soos vir eeue die geval was, het rasionalisme en later

---

1 Vgl. my artikel oor hierdie onderwerp wat in Koers 2010, 75(1):189–215 verskyn het. In hierdie gesprek kan veral gedink word aan die debat oor (swart en wit) kerkeenheid, die vrou in die amp, die gay-debat, kloning en veral die debat oor die liggaamlike opstanding van Jesus Christus.

positivisme nou die maatstaf vir elke vorm van denke geword en is die gedagte van 'n “openbaring” van God onder druk geplaas. Die vraag of iets rasioneels deursigtig is en wetenskaplik verifieerbaar (of falsifieerbaar) is, het die dominante toets vir die waarheid geword. Die gevolg is dat die hermeneutiese vraagstuk in die teologie al hoe belangriker geword het. Watter plek neem die Bybel nog in die teologie in en hoe moet die Bybel verstaan en toegepas word? Kan die Bybel nog as Woord van God beskou word en kan dit in dieselfde sin verstaan word as wat Augustinus dit ongeveer 1 600 jaar gelede en Calvyn dit 500 jaar gelede verstaan het? Hoe kan ons as moderne mense die Bybel reg verstaan vir ons tyd en vir ons wêreld? Is dit hoegenaamd moontlik?<sup>2</sup>

Met die oog op sodanige debat het ek dit goedgevind om met drie teoloë, een uit elk van drie Suid-Afrikaanse kerkgemeenskappe, in gesprek te tree. Die drie teoloë vertolk nie noodwendig die standpunte van die drie kerkgemeenskappe nie, soms selfs nie. Vanweë die sentrale belang daarvan vir die Christelike geloof, word ook op een kerndebatspunt, naamlik die Christologie, gefokus. Op hierdie wyse word gepoog om 'n bydrae te lewer tot die sinvolle voortgang van die interkerklike gesprek in besonder, asook die beter verstaan van die Skrif in die algemeen.

Ek sien daarvan af om 'n lang diskoers oor die ontstaan en ontwikkeling van die moderne hermeneutiek te lewer hoewel hieroor kort inleidende opmerkings gemaak word, onder andere oor die term *hermeneutiek*. Die term is afgelei van die Griekse *hermeneuein*, wat beteken “om te interpreteer”. Dit hou waarskynlik verband met Hermes, die boodskapper van die gode wat die (geheime) boodskappe van die gode aan mense moes oordra en verduidelik (Mudge 2002:250). Nie verniet nie word Paulus in Listre *Hermes* genoem (Hand 14:12). Ook in die Nuwe Testament lees ons daarvan, byvoorbeeld in Lukas 24:27 waar Jesus die Ou Testament vir die Emmausgangers verklaar (Grieks: *diermeneusen*, Latyn: *interpretabatur*) (vgl ook die verhaal van Filippus en die Etiopiër in Hand 8:30–31, asook Petrus en Cornelius in Hand 10:34). Die Ou Testament, en eweneens die Nuwe, vra om geïnterpreteer te word – korrek geïnterpreteer te word.

---

2 Vergelyk hier die uiteenlopende standpunte wat in die volgende boeke gevolg word: Van Niekerk (2005), König (2009), Smith (2010), Van den Heever (2017), Oosthuizen (2018), Kok (2018), Du Rand (2015) en Janse van Rensburg (s.j.).

Foutiewe interpretasie lei nie net tot groot misverstande nie, maar ook tot afgrondelike misstande. Dink maar aan die Skriftuurlike fundering wat aan die ideologie van apartheid verskaf is en watter nadelige gevolge dit vir die Suid-Afrikaanse samelewing gehad het.

’n Bruikbare definisie vir hermeneutiek is die volgende:

In its most general meaning, “hermeneutics” designates that discipline whose object is the theoretical clarification of the issues involving human understanding. More narrowly, hermeneutics deals with the understanding of written, most often historically distant texts. The discussion within the field of hermeneutics focus on a network of topics including understanding, explanation, analysis, meaning and meaningfulness, interpretation, experience, textuality, appropriation, language, and historicity. The goal of hermeneutical reflection is to present a theoretically clear and responsible account that describes, informs, and at points guides the human situation of understanding as interpretation (McCarthy 1992:219; vgl Smit 1998:302.)

Verskillende groot name kan in hierdie verband genoem word, soos die volgende (vgl. Smit, 1998:300–301):<sup>3</sup>

- Friedrich Schleiermacher (1768–1834) met sy klem daarop dat ons eers ’n teks reg verstaan indien ons die bedoeling van die skrywer daaragter reg verstaan.
- Wilhelm Dilthey (1844–1911) met sy aksent daarop dat ons die historiese distansie van nou en destyds moet oorbrug deur ’n inlewing in en rekonstruksie van die historiese situasie van destyds.
- Martin Heidegger (1889–1976) met sy hantering van die hermeneutiese sleutel: die interpreteerder leef in ’n voortdurende sirkel van voorverstaan, verstaan en steeds weer nuwe verstaan.
- Hans-Georg Gadamer (1900–2002) met sy aanspraak daarop dat waarheid slegs te vind is in ’n dialogiese proses van gesprek met die werklikheid, ’n gesprek tussen teks en interpreteerder, en dat

---

3 Vergelyk veral in hierdie verband Thiselton (1980; 1992), Kaiser & Silva (2007) asook Mueller-Vollmer (1986).

ware verstaan voltrek word wanneer die twee horisonne ontmoet en versmelt.

- Paul Ricoeur (1913–2005) met sy aksentuering van die transformatiewe krag van 'n teks. Kennis van die waarheid laat ons nie onveranderd nie, maar daag ons uit tot 'n nuwe wyse van lewe en hoop.
- Rudolf Bultmann (1884–1976) met sy ontmitologiseringsprogram waarin hy afskeid neem van die mitiese wêreldbeeld van die Bybel. Moderne mense wat met moderne tegnologie werk, kan nie meer in bonatuurlike dinge, soos byvoorbeeld die liggaamlike opstanding van Jesus, glo nie. Met sy eksistensiële interpretasie probeer hy die Nuwe-Testamentiese boodskap vertolk: die mens word opgeroep om weg te beweeg van 'n nie-outentieke bestaan van gevallenheid na 'n outentieke bestaan van genade (vgl Van Wyk 2002:608–610).

Deur die eeue is die Bybel op verskillende maniere verstaan en is daar van verskillende interpretasie Modelle gebruik gemaak (bv. letterlike, allegoriese, morele en anagogiese Modelle). Oor die sentrale boodskap van die Bybel was daar egter deur die eeue groot konsensus, naamlik God se verlossende liefde in Jesus Christus en die vernuwende werk van die Heilige Gees. Ons het genoem dat met die opkoms van rasionalisme en positivisme asook modernisme en postmodernisme hierin 'n radikale verandering ingetree het. Die siening dat die Bybelse boodskap duidelik is, het sy vanselfsprekendheid verloor en die vraag na die juiste verstaan van die Bybel het dringender geword. Geen wonder nie dat daar in die twintigste eeu 'n opbloeï van hermeneutiese Modelle plaasgevind het. Vir die Christelike geloof is dit immers van deurslaggewende betekenis om 'n Bybelteks reg te verstaan en reg te beleef. In die boek *Initiation into theology* (Maimela & König 1998), word in die tweede deel aandag bestee aan verskeie hermeneutiese Modelle, soos byvoorbeeld die evangeliese hermeneutiek (Klein), 'n swart hermeneutiek (Klogora), feministiese hermeneutiek (Ackermann), Afrikavroue hermeneutiek (Oduyoye), Afrika hermeneutiek (Du Toit), Afrika Pentekostalistiese hermeneutiek (Anderson), Pentekostalistiese en Charismatiese hermeneutiek (Herholdt), ekologiese hermeneutiek (Van den Brom) en postmoderne hermeneutiek (Herholdt). Die postmodernisme voer aan dat daar geen vasstaande

betekenis van Bybeltekste en geen ewige waarhede moontlik is nie, omdat die waarheid histories en kontekstueel bepaald is.

McCarthy (1992:221–223) voer aan dat in die debat oor hermeneutiek die volgende aspekte uitgekristalliseer het:

1. *Alle menslike verstaan is interpretatief.* Om te verstaan, is nie vanselfsprekend nie en bestaan nie uit selfevidente waarneming nie. Empirisme en positivisme het as verstaansmodelle die toets gedop.

2. *Die “hermeneutiese sleutel” is een aanvaarbare manier om interpretatiewe verstaan te beskryf.* Hierdie model voorkom subjektivisme deurdat dit interpretasie definieer as ’n interaktiewe spel tussen interpreteerder en objek van interpretasie. Dit bring mee dat alle verstaan oopstaan vir revisie.

3. *Alle menslike verstaan is histories bepaald.* Sowel die interpreteerder as die objek van interpretasie (het) bestaan in ’n bepaalde historiese situasie wat in ’n juiste verstaanprosesse verreken behoort te word.<sup>4</sup>

4. *Alle menslike verstaan is taalkundig bepaald.* Taal speel in enige verstaansproses ’n bepalende rol, waarby ingesluit word die verstaan van die bronteks en die taal van die interpreteerder.

5. *Die objek van ’n hermeneutiese verstaan kan ten beste beskryf word as ’n “teks”.* Die hermeneute het gewoonlik te doen met ’n bepaalde teks wat hulle moet interpreteer.

6. *’n Intrinsieke deel van interpretasie bestaan in aplikasie.* By die verstaan van ’n teks is dit belangrik om die draagwydte daarvan op die hedendaagse wêreld in te sien en te begryp.

Hierby noem McCarthy (1992:223–224) nog drie sake wat verdere aandag verdien, naamlik om te verstaan is altyd onderhewig aan misverstaan of sistematiese verdraaiing – ons subtiële vooronderstellings moet telkens uitgespel en onder kritiek gebring word;<sup>5</sup> pluraliteit is karakteristiek van

---

4 Vergelyk Tracey (1994:54): “For one of the most basic *continuities* operative throughout theological paradigm-shifts is the reality of an interpretation of both tradition and situation.”

5 Vergelyk die volgende opmerking van Tracey (1994:40): “The fact is that no interpreter enters into the attempt to understand any text without prejudgements formed by the history of that person’s culture.”

vandag se verstaansproses; en dubbelsinnigheid van interpretasie plaas druk op die proses van aplikasie.

In die jongste tyd het daar drie belangrike studies oor hermeneutiese vrae met betrekking tot Bybelverstaan in Afrikaans verskyn, geskryf deur outeurs uit elk van die drie Afrikaanse kerkgemeenskappe, waaraan ek vervolgens aandag bestee.

## 2. Debat oor hermeneutiek: Drie lesings van die Bybel

### 2.1 Gesprek met Dirkie Smit: “Neem, lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan” 2006<sup>6</sup>

In hierdie boek posisioneer Smit hom ondubbelsinnig binne die reformatoriese tradisie en handhaaf hy die groot belydenisstukke van die Christelike geloof. Hy doen dit egter binne ’n nuwe teologiese raamwerk wat erns maak met die moderne teologiese en hermeneutiese problematiek. Groot dele van die boek word aan hermeneutiese vrae bestee.

Die eerste deel van die boek is histories van aard en gee aandag aan die vraag hoe gelowiges die Bybel deur die eeue gelees het: die Vroeë Kerk, die Middeleeue, die Hervorming, Calvin, die Verligting en vandag, met ’n slotgedeelte oor die Bybel en ekumene. Deel twee is sistematies van aard en behandel die kernvrae wat in die hermeneutiek gestel word. Deel drie gee aandag aan etiese kwessies en hoe die Bybel in hierdie verband hanteer behoort te word. Deel vier is prakties van aard en kan byna as preekgedagtes oor die Bybel getipeer word. Die boek word afgesluit met ’n slotdeel wat as ’n soort bronverwysing beskou kan word.<sup>7</sup>

In sy omvattende benadering van die hermeneutiek, waarvan ons slegs enkele hoofmomente ter sprake bring, gee Smit aandag aan verskeie sake: die outeur van ’n teks, die konteks van die outeur, die teks self, die latere lesers van die teks en die konteks van die lesers. In kort, die wêreld agter die teks, die teks self en die wêreld voor die teks kry aandag.

In verband met die lesers merk hy op dat niemand ’n teks onbevooroordeel lees nie en dat elke leser vanuit bepaalde vooronderstellings – en ’n

6 Verwysings in 2.1 wat net ’n bladsynommer bevat, kom uit Smit (2006).

7 Dit val op dat die name van Bavinck en Berkouwer hier ontbreek.

voorverstaan – lees.

(D)ie vooroordele, die voorveronderstellings, die verstaansraamwerke waarmee ons na die Bybel kom as ons dit lees en daarna luister, word op baie komplekse, ingewikkelde en dikwels onbewuste manier gevorm. Ons lees nie so onbevang as wat ons dalk dink nie. (p. 75; vgl. ook p. 70).

Geen leser kan sy voorverstaan, sy netwerk van insigte, oortuigings, belange, waardes, verwagtings, keuses en prioriteite ontloop nie (p. 130–136). Die groot meesters van suspisie het ons immers geleer watter rol ander subtekste in die lewe kan speel, byvoorbeeld Marx (die rol van ekonomiese belange), Nietzsche (die rol van mag) en Freud (die rol van die onbewuste) (p. 84–85).

Maar:

*Die erkenning van ons eie subjektiewe betrokkenheid as lesers ... kan daarom nie gelykgestel word aan totale willekeur en intellektuele chaos, aan die totale afwesigheid van waarheid, sekerheid, betroubaarheid, korrektheid en objektiewe feitelikheid nie.* (p. 82; kursivering – DS).

Smit handhaaf die Skrif as kanon, as betroubare en gesaghebbende Woord (p. 153). Hy handhaaf ook dat die teks, alhoewel skynbaar stom, “’n sekere voorrang het bo die konteks en dié voorrang nooit mag verloor nie, behalwe as ’n mens kans sien om in absolute relativisme te verval” (p. 144).

’n Duidelike verrekening van die konteks is van groot belang (p. 119), maar dit mag nie op so ’n wyse geskied dat dit die teks uitkanselleer nie. In hierdie verband moet besondere aandag aan die (literêre) genre gegee word, aangesien dit die wyse bepaal waarop woorde verstaan moet word (p. 118).

Smit beklemtoon *herhaaldelik* dat die Bybel ten diepste die Boek van die kerk is (p. 153). Ten diepste is die uitleggers van die Woord nie vak-eksegete nie, maar die gemeente. “Die ‘epistemologiese voorrang’ behoort aan die gemeente, aan hierdie daders van die woord” (p. 164). ’n Omgang met die Bybel wat geen waarde het vir die opbou van die geloof en die kerk nie, moet as nutteloos afgewys word (p. 148). Vandaar dat Smit ook, teen die gevaar van ’n individualistiese omgang met die Bybel, wys op die groot waarde van ’n ekumeniese lees van die Bybel.

*Die Bybel kan slegs gelees word in die ryke, volle gemeenskap van die één katolieke kerk – die wonderbare en komplekse koinonia waarvan die Nuwe Testament praat.* (p. 108; kursivering – DS; vgl. ook p. 192.)

Smit kies duidelik vir ’n gereformeerde hermeneutiek (p. 167–181), maar beslis ’n hermeneutiek wat ’n oop oog het vir die moderne hermeneutiese vrae. Die klassieke Triniteitsleer word onbevange bely (p. 171, 177, 178, 180, 298), asook die liggaamlike opstanding van Jesus (p. 146, 169, 172–176). Die diepste inhoud van die Bybel word omskryf as “die openbaring van die drie-enige God en die feit dat Hy mense roep en deel maak van sy werk” (p. 170). Teologiese hermeneutiek dui op ’n soort lees wat die “implisiete beslissings” in die kanon self respekteer.

Dié implisiete beslissings behels onder meer dat God drie-enig is, dat die lewende drie-enige God deur die Bybel praat en daardeur bekend word, dáárin dat Hy mense roep, hulle vernuwe om deel te word van hierdie roeping, en belowe dat sy Woord en roeping nie leeg sal terugkeer nie, maar in vervulling sal gaan. (p. 171; vgl. ook p. 239.)

Smit wy ook ’n gedeelte aan hermeneutiek en etiek (p. 187–198) asook aan die veelbesproke vraagstuk van homoseksualiteit. Wat laasgenoemde saak betref, kom hy nie tot ’n konklusie nie, maar verwys weer na die saamluister van die kerk na die boodskap van die Bybel. “Waar die soort sáamluister kerke gaan bring rondom die vrae van homoseksualiteit is nog nie naasteby duidelik nie” (p. 228). Vroeër (p. 85) het hy al opgemerk dat gelowiges dikwels hoogs emosioneel reageer oor ’n saak soos homoseksualiteit, maar onbewoë is oor sake soos ekonomiese onreg wat duidelik in die Bybel veroordeel word.

Opsommend kan gestel word dat Smit ’n belangrike bydrae ten opsigte van die moderne hermeneutiese vraagstukke gelewer het, sonder om die laaste woord daarvoor te probeer sê. Terwyl hy enersyds erns maak met die Bybel as normatiewe teks, probeer hy andersyds om die vrae wat vanuit die hermeneutiek gestel word, deeglik te verdiskonteer.



## 2.2 Gesprek met Gert Malan: “Om die Bybel (beter) te verstaan” 2008a<sup>8</sup>

Hierdie studie verskil in hierdie opsig van die ander twee deurdat, volgens die voorwoord van T.F.J. Dreyer, die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering van die NHKA, “met instemming” daarvan kennis geneem het en dit (in daardie stadium) “aanbeveel as ’n boek wat ampsdraers en lidmate kan begelei tot ’n verantwoorde Skrifbeskouing en Skrifverstaan.”<sup>9</sup>

Malan se boek is in twee dele verdeel. Deel een handel oor Die Bybel en deel twee oor Skrifbeskouing. Verder is ’n bylaag ingesluit wat handel oor die Skrifbeskouing van die NHKA soos (in daardie stadium) saamgestel deur die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering.

In die eerste deel word vertel hoe die Bybel tot stand gekom het, dat dit uit ’n biblioteek van twee testamente bestaan, en dat noukeurige leeswerk nodig is om die tekste reg te verstaan. Deel twee is die belangrikste deel en bring die volgende sake ter sprake: Skrifbeskouing, veranderde tye vra nuwe formulering, waarheidsbeskouing, die gesag van die Bybel, eksegeese en hermeneutiek, dogmatiek, die belydenisskrifte (veral die NGB) en fundamentalisme. Hierdie gedeelte word afgesluit met belangrike aanwysers hoedat ons moet dink oor verlossing, die sin van die lewe, God se sorg, gebed, sterwe, lyding, die straf van God, siekte, die wil van God, groot doop en onderdompeling, homoseksualiteit, huwelike en egskeiding, belydenissake, die wederkoms en ewigheid, die *Da Vinci Code* en die Evangelie van Judas.

Volgens Malan *is* die Bybel nie die Woord van God nie, maar moet dit telkens weer die Woord van God *word* (p. 46, 57, 71, 74).<sup>10</sup> Wat is die Bybel dan? Dit is “die uiteindelijke skriftelike neerslag van gelowige mense se geloof in God en die verkondiging oor God *onder bepaalde omstandighede*” (p. 34; kursivering – GM). Die Ou en Nuwe Testament bevat tekste oor hoe gelowiges in Bybelse tye oor hulle verhouding met God gedink het (p. 36).

8 Verwysings in 2.2 wat net ’n bladsynommer bevat, kom uit Malan (2008a). Vgl. ook Malan (2010:88–97).

9 Vergelyk die positiewe waardering van hierdie boek deur W. C. van Wyk (2008:7).

10 Hoewel sy naam nie genoem word nie, is dit duidelik dat die skrywer hier aansluiting vind by die Skrifbeskouing van Karl Barth.

Inspirasie beteken nie dat die Bybeltekste geïnspireer is nie, maar dat die Gees die Bybelskrywers geïnspireer het (p. 46).<sup>11</sup> Die gesag van die Bybel is ook nie geleë in die teks nie, maar in die *boodskap* van die Bybel, naamlik dat Christus Verlosser en Versoener is (p. 44, 45, 75). Die gesag van die Bybel is nie in die woorde geleë nie, maar in 'n Persoon (Christus) (p. 59). Christus is die wese en sentrum van die verkondiging (p. 44) en die kerk verkondig nie die Bybel nie, maar Christus (p. 45).

In ons verstaan van die Bybel moet ons daarmee rekening hou dat daarin 'n ander wêreldbeeld gebruik word (p. 36). Bonatuurlike dinge kan nie (meer) ons wêreld beïnvloed nie (p. 38). Moderne mense dink vandag anders oor God en die bese as premoderne mense; premoderne mites is uitgedien (p. 38). Die mitologiese taal van die Bybel moet ontmitologiseer (d.w.s. geïnterpreteer) word.<sup>12</sup> Hierdie benadering impliseer dat weer besin moet word oor die verstaan van belydenisse oor die maagdelike geboorte van Jesus en sy opstanding (p. 58).<sup>13</sup>

Hoe moet 'n mens dan die boodskap van die Bybel verstaan? 'n Mens moet gebruik maak, nié van die objektiewe of subjektiewe waarheidsbeskouing nie, maar van die relasionele (p. 40–43), want ...

wat geskryf is, was 'n geloofsperspektief wat in 'n gegewe situasie aan medegelowiges meegedeel is. Wat geskryf is, is gestolde geloofsinterpretasie van gebeure met die oog op verkondiging in 'n bepaalde konteks ... Die waarheid in die geskrewe gedeeltes is nie bedoel as historiese, aardrykskundige, wetenskaplike en feitelike waarhede nie. Dit is *geloofswaarhede, relasionele waarhede*. (p. 42; kursivering – GM.)

Dit is duidelik dat Malan probeer om die gevaar van relativisme te vermy, want hy noem uitdruklik dat die Bybel “bron en norm” van ons nadenke oor ons verhouding met God moet dien (p. 56, 62).

---

11 Malan sluit hier aan by die inspirasieteorie van Schleiermacher.

12 Malan sluit hier byna volledig aan by Bultmann se ontmitologiseringsprogram (met sy geslote wêreldbeeld). Ander Hervormde teoloë wat in bepaalde opsigte by Bultmann aansluit, is Van Aarde en Pelser (vgl. Van Wyk, 2002:610). Vergelyk ook Malan (2000a:237–258).

13 Vergelyk hier die artikel van Malan (2000b:1107–1118).

Wat van hermeneutiek en eksegeese? Hermeneutiek handel oor die proses om te verstaan wat die aanvanklike bedoeling en inhoud van die eerste skrywers aan die eerste hoorders was in hulle besondere historiese konteks en na die moontlike toepassings daarvan vir vandag, met ander woorde om 'n brug te slaan tussen verlede en hede (p. 62). Dit val op dat die outeur hier telkens beklemtoon dat die teks die uitlegger moet domineer (p. 53), dat die teks in die dialoog tussen eksegeet en teks voorrang geniet (p. 53, 54). Daarby is dit belangrik dat die vooronderstellings en voorverstaan van die eksegeet telkens bevraagteken en desnoods gewysig sal word (p. 53).

Malan spreek hom sterk uit teen fundamentalisme en sy metgesel *foundationalism* (p. 59, 67–75).<sup>14</sup> Dit gaan in die Christelike geloof immers nie oor 'n samestemming met kerklike dogmas nie (p. 73, 76). Die Bybel is ook nie 'n bron van onfeilbare historiese feite nie (p. 74) en daarby kan 'n finale boodskap nooit vasgestel word nie (p. 74).

Die laaste gedeelte, wat handel oor praktiese voorbeelde, is van bepalende betekenis, want hierin word verduidelik hoe die ontmitologiseringsprogram werk.

Die groot vraag is wat verlossing beteken. Verlossing word nie eerstens verstaan as verlossing van sonde nie, maar omskryf as die herstel van die verhouding met God en die medemens deur Christus (p.76).<sup>15</sup> “Dit beteken 'n leefwyse volgens God se liefde, die liefde wat Jesus kom demonstreer het en waartoe gelowiges bevry word” (p. 76). Geloof beteken ook om te kies (vir Christus) en gekies te word (p. 43). Hierdie heling deur Christus geld vir tyd en *ewigheid* (p. 76). Dit val op dat die outeur telkens 'n eskatologiese dimensie behou: ons is in lewe en in *sterwe* geborge in God (p. 78); die herstelde verhouding tussen God en mens kan nie deur die *dood* ongedaan gemaak word nie (p. 82). Daar word gewaarsku dat Christene nie van ontvlugtingsdenke gebruik moet maak nie, want die sin van die lewe is dat

---

14 Dit val op dat die skrywer nie 'n aparte onderafdeling bestee aan die teenpool van fundamentalisme nie, naamlik kritisisme/modernisme/rasionalisme. (Ook by teoloë uit die GKSA is daar skerp kritiek teen fundamentalisme, vgl. Van Wyk 2002; Vorster, 2008.)

15 Slegs een keer word daarna verwys dat Jesus die straf van God oor die mense se sonde wegneem (p. 16).

God ons (hier en nou) liefhet en ons in Christus Jesus syne maak, vir tyd en ewigheid (p. 83). Maar, die ewige lewe begin reeds hier op aarde (p. 83).

Volgens die outeur kan antwoorde op die vrae oor die maagdelike geboorte en opstanding van Jesus “moeilik gegee” word (p. 82; vgl. ook p. 58).<sup>16</sup> Uiteindelik gaan dit oor die *betekenis* van hierdie belydenis met die oog op ’n sinvolle lewe (p. 82).

Hoewel die bestaan van boosheid nie ontken kan word nie (dit bestaan immers in die mens self), moet gesê word dat denkbeelde oor die Satan en die hel deel vorm van die premoderne en mitologiese wêreldbeeld (p. 82).

Wat homoseksualiteit betref, moet verreken word dat die Bybeltekste uit ’n premoderne tyd stam en dat ons vandag eerder vanuit die liefde van Christus moet redeneer.

Dit is duidelik dat hierdie ontmitologiseringsprogram aanleiding moet gee tot ’n dubbele Skrifverstaan: ’n klassieke verstaan vir die gewone lidmaat en ’n postmoderne verstaan vir die predikant/teoloog (p. 54). Hiervoor moet daar ruimte bestaan (p. 35), maar wel só dat die gaping verklein en predikante lidmate begelei om geloof “in eksistensiële terme” te verstaan (p. 85).

Wat gebed betref, vind die skrywer dae van verootmoediging vir postmoderne mense problematies: dit impliseer ’n houvas op God (p. 77–78). Duiweluitdrying behoort ook tot ’n premoderne werklikheidsverstaan (p. 79).

Dit is duidelik dat Malan in sy Skrifbeskouing sterk aansluiting vind by dié van Barth en in sy teologie grotendeels die ontmitologiseringsprogram van Bultmann onkrities oorneem.<sup>17</sup> Waar Barth die begrip *openbaring* met vrymoedigheid gebruik, het dit egter by Malan verdwyn en is dit vervang met die begrip *ervaring*: die Bybel bevat die geloofservarings van

---

16 Vergelyk weereens Malan (2000a; 2000b). Vergelyk in hierdie verband Flip Schutte se afskeid van die klassieke Christologie en opstandingsgeloof (Jackson, 2008; Schutte, 2006:1513–1526, en meer uitgebreid Schutte, 2008 en 2010.). Schutte het as predikant van die NHKA bedank. “Veral met Kerstyd en met Lydenstyd het dit vir hom moeilik geword om eerlik te preek, sê hy” (Jackson, 2008:17).

17 Daar is min van die kritiese vrae wat Barth (1953) aan Bultmann gestel het (vgl. ook Thiselton, 1980:283–292). Vir ’n bespreking van die standpunt van Bultmann, vergelyk Van Wyk (2002:607–612) asook die bronverwysings.

mense met God. Die onkritiese aanvaarding van Bultmann, wat volgens my beste wete tans geen navolgers in Duitsland het nie, roep talle vrae op, veral rondom die Christologie. Selfs ’n (gematigde) kritiese teoloog soos die Nederlandse Hervormde teoloog H. Berkhof, aanvaar die liggaamlike opstanding van Jesus as wesenlike deel van die evangelie: “Daarom staat en valt het christelĳk geloof met de opstanding” (Berkhof 1990:305).<sup>18</sup>

Ons hoor wel baie van Christus [Hy neem sonde weg (p. 16), bewerk versoening (p. 43, 45, 75), verlos (p. 44, 76), lewer ’n goeie voorbeeld (p. 76), herstel mense se verhouding met God en medemens (p. 76)], maar ’n ondubbelsinnige teologie van die kruis en opstanding ontbreek. Die diepsinnige Pauliniese teologie word nie eksplisiet ter sprake gebring nie. Die hoé van die versoening en verlossing word nie duidelik uitgespel nie.

Saam met Malan is ek van oortuiging dat ons in ons Skrifverstaan veel meer rekening moet hou met die eie aard van die Skrifgesag, met die verskillende Bybelse en buite-Bybelse kontekste, die diverse literêre genres, die belangrikheid van taal, die Christologiese sentrum, ensovoorts, maar ek is nie oortuig daarvan dat dit alles moet uitloop op ’n totale ontmitologiseringsmetodiek nie. Hierdie metode ontkom nie daaraan om uiteindelik met ’n sterk gereduseerde evangelie te werk nie.

Die epistemologiese model waarmee Malan (onbewustelik) werk, is dié van ’n naïewe rasionalisme (inklusief geslote wêreldbeeld) waar aan die mens se rasonale denke uiteindelik primaat verleen word bo die openbaring van God (vgl. hier Matt 16:17 en Gal 1:11).<sup>19</sup>

### 2.3 Gesprek met Gerrie Snyman: “Om die Bybel anders te lees: ’n etiek van Bybellees” 2007<sup>20</sup>

Snyman lewer ’n boeiende betoog dat ons die Bybel vandag anders behoort te lees. Dit word uit sy verhaal egter duidelik dat hy hom nie langer meer tuis voel in die klassieke reformatoriese verstaan van die Bybel soos onder

---

18 Malan se studie is ver verwyder van die teologie van byvoorbeeld Engelbrecht (1978).

19 My eie epistemologiese model sou ek as ’n komplementêre model wou beskryf wat (in aansluiting by Augustinus) soos volg geformuleer kan word: ek glo, om te verstaan; en ek verstaan, om te glo.

20 Vergelyk in hierdie verband my uitgebreide artikel oor Snyman wat in *In die Skriflig* 2010, (3&): 759–789 verskyn het.

andere in die NGB 3–7 verwoord nie (vgl. ook GKSA, 1988:508–523; Breed *et al.*, 2008:45–67); ook nie met dié van teoloë soos byvoorbeeld Calvin, Bavinck en Berkouwer nie. In sekere opsigte vertoon sy standpunt groot ooreenkomste met dié van Malan.

In dertien hoofstukke word die hooftema breedvoerig, en telkens herhalend, soos volg aan die orde gestel: “want die ander sien ons nie raak nie”; “hoekom ’n ander soort lees regtig nodig is”; “homoseksualiteit en ’n heteroseksuele ideologie”; “’n etiek van (Bybel)lees”; “geweld en die Bybel as wapen”; “die mite van ’n letterlike lees”; “kanon en die inspirasie: die status van die teks”; “die Bybel en mag”; “lees met ’n ‘ander’ in gedagte”; “die Bybelteks as ander”; “om goed met *goeie redes* te kan lees”; “om die Bybel anders te sien”; “Bybellees en die Bybel as sosiale en kulturele verskynsel”.

Snyman is daarvan oortuig dat die wyse waarop die Bybel gebruik is om apartheid te ondersteun, en tans aangewend word teen vroue in kerklike ampte (veral in die GKSA) asook teen homoseksuele persone, ’n beskawings- en vertrouensbreuk in die kerk en teologie veroorsaak het. Ons kan eenvoudig nie meer die Bybel op die ou naïewe manier lees nie. ’n Ander manier van Bybellees het noodsaaklik geword – ’n kontekstuele manier waar rekening gehou word met die konteks van die Bybelskrywer, asook met die teks en met die konteks van die eerste en latere lesers. Gevolglik verset die skrywer hom teen elke vorm van simplistiese, fundamentalistiese en onsensitiewe vorm van Bybellees wat die klassieke en gereformeerde teologie kenmerk. Hy verwerp ’n *emiese* lees van die Bybel en kies vir ’n *etiese* lees as gevolg waarvan dit moontlik word om deur middel van buite-Bybelse inligting aan te toon dat waardes wat in die Bybel voorkom, nie godsopenbaring is nie, maar “gewoon gemeenskapswaardes [is] wat in die Bybelverhale goddelike gesag verkry” (p. 182). Die kritiese Bybelwetenskap lewer sins insiens vrugbaarder en sinvoller resultate as die klassieke (reformatoriese) benadering.

In die boek word herhaaldelik daarop gewys dat die Bybelteks nie direk toeganklik en duidelik en outomaties ’n welwillende teks is nie (p. 127, 153). Bybellees is ’n komplekse saak wat meesal ideologies beïnvloed word. Snyman formuleer sy standpunt soos volg:

Dit [sensitiewe Bybellees] is ’n komplekse proses wat ten beste in terme van verskillende verhoudings beskryf kan word: tussen die

skrywer en die teks, die skrywer en die wêreld van waaruit geskryf word, tussen die leser en die teks, die leser en die wêreld waarbinne gelees word, die leser en die skrywer, die teks en ander tekste, die teks en die historiese wêreld waarna die teks verwys, die leser en die verhaalwêreld, die leser en die historiese wêreld, die skrywer en die verhaalwêreld, die skrywer en die historiese wêreld. Kortom, die skrywer, die teks, die leser en die Ander (p. 149–151; vgl. ook p. 187).

Ongetwyfeld het die studie van Snyman baie belangrike gesigspunte na vore gebring. So is sy afwysing van ’n slordige en simplistiese Skrifgebruik sonder meer belangrik. Verder is sy aanduiding dat die verskillende kontekste by die verstaan van ’n bepaalde teks verreken behoort te word, van die uiterste belang. ’n Teks moet altyd binne sy “teologiese” en kultuurhistoriese kontekste gelees en verstaan word. Dit is ook belangrik dat die leser sal weet dat bepaalde ideologiese vooronderstellings ’n belangrike, en soms deurslaggewende rol kan speel wanneer ’n teks gelees word (soos by apartheid gebeur het). Daar moet ook rekening gehou word daarmee dat ’n bepaalde (oppervlakkige) manier van Bybellees verskriklike en onmenslike gevolge kan meebring (en weereens kan na apartheid verwys word).

Die boek roep egter ook ’n aantal kritiese vrae op, waarvan ek enkeles noem.

Die eerste handel oor die vraag wat Snyman se epistemologiese vertrekpunt is. Klaarblyklik kies hy (soos Malan) vir relasionisme, want daar bestaan geen vasstaande objektiewe waarhede nie (p. 58–59). Die standpunt “daar bestaan geen vaste waarhede nie” is egter selfweersprekend. Dit is bedoel as waarheidsuitspraak – wat egter nie (kan) bestaan nie. Snyman verdiskonteer nie die kritiese vrae wat teen die relasionele waarheidsbeskouing ingebring is nie (Van Wyk 1989:25; 2001:88–91). Dit is waar dat, meer as ooit tevore, die moderne mens onder die besef gekom het van die onafheid, voorlopigheid en beperktheid van ons menslike kennis, maar dis foutief om vanuit die *beperktheid* van ons kennis te konkludeer tot die *onegtheid* daarvan.

Myns insiens gaan die skrywer (onbewus) uit van ’n naïewe rasionalisme.

Die tweede vraag is of die Bybel hoegenaamd nog nodig is. Snyman oordeel dat:

... die teenwoordigheid van waardes en norme in die Bybelverhale, en daargestel deur die Bybelskrywers, nie beteken dat die lesers moet aanvaar dat die Bybel ’n onskuldige boek is en dat die leser altyd goedertrou moet wees nie (p. 72).

“Die lewensetiek van die antieke wêreld kan nie bindend wees vir die leser van die 21ste eeu nie.” (p. 74.) Is die Bybel dan nog nodig? Ja tog, maar dan moet ons dit lees “vanuit ’n ander stel waardes” (p. 106). Waar kry ’n mens dit? Antwoord: In die Suid-Afrikaanse Grondwet, wat as “hermeneutiese raamwerk” kan dien (p. 2). Maar waar kom die Grondwet aan sy waardes? Klaarblyklik moet daar iewers ’n (vaste) vertrekpunt wees? Dit val op dat die skrywer die gedagte van (voortgaande) Godsopenbaring afwys.

Die vraag wat onbeantwoord bly, is of die Bybel nog hoegenaamd nodig is. Besit die Bybel enige (normatiewe) meerwaarde ten opsigte van ander literatuur?

Derdens kan gevra word of dit teologies houdbaar is om (soos Marcion) die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament radikaal teenoor mekaar te stel.<sup>21</sup> ’n Deurlopende tema in die Ou Testament (soos in die Nuwe) is tog dat God barmhartig, genadig, lankmoedig, vol liefde en trou is (Eks 34:6; Ps 86:15; Ps 103:8; Ps 145:8; Jona 4:2; Joël 2:13; Neh 9:17).<sup>22</sup>

Die vierde vraag lui: Waar pas Christus in? Dit wil voorkom of Snyman die Ou Testament totaal buite sy vervulling in Jesus Christus om lees (vgl. Luk 24:44 en Hand 28:23), wat nie moontlik is nie. Christus is God se laaste en hoogste Woord (Heb 1:1–2) en wie die Christologiese dimensie by voorbaat by die hermeneutiese proses uitsluit, sal nooit ’n Bybelteks kan ontsluit nie.

Hierby lyk dit as of die skrywer probleme ervaar met die klassieke versoenings- en verlossingsleer, aangesien hy “die teologie van ’n plaasbeksledende Jesus as ’n meganisme ervaar wat my eie verantwoordelikheid uiteindelik

---

21 Snyman hou vol met hierdie standpunt. Vergelyk sy siening oor die besluit van die 2009 se algemene sinode van die GKSA oor die vrou in die amp: “Persoonlik dink ek die GKSA kon nie ’n ander besluit geneem het nie, want ’n godheid wat diskrimineer tussen mense vorm die basis van hulle [sic] geloofstelsel. Die besluit toon ’n hermeneutiese noodwendigheid” (Snyman 2009:9).

22 Spangenberg et al. (2009:167) stem hiermee saam: “Die idee dat die God van Israel ’n toornige God is, hou met ’n selektiewe lees van die Ou-Testamentiese boeke verband.” Snyman verskil dus hier van sy kollega Spangenberg.



vernietig” (p. 19). Is die “verhaal van ’n treurige mensheid wat ’n Verlosser nodig het om by God vergiffenis vir sondes te kry” vir die skrywer nog geloofwaardig (p. 187)?

Vyfdens kan gevra word waar die Heilige Gees inpas. Die skrywer is baie huiwerig om na die werk van die Heilige Gees in die hermeneutiese proses te verwys, omdat dit eerlike debatvoering strem en dikwels as ontsnappingsmeganisme gebruik word wanneer moeilike tekste geïnterpreteer moet word (p. 32, 68, 188, 141, 152). Toegegee, dit gebeur inderdaad, maar om die werk van illuminasie deur die Heilige Gees op nonaktiwiteit te plaas, is teologies onhoudbaar (1 Kor 2:10–15).

Vraag ses vra of fundamentalisme noodwendig tot apartheid moet lei. Natuurlik is daar voorbeelde van ortodokse teoloë wat ’n nasionalistiese (en apartheids-)standpunt daarop nagehou het, byvoorbeeld, E.P. Groenewald, J.D. du Toit en H.P. Wolmarans. Maar daar is ook voorbeelde van ortodokse teoloë wat ’n maatskappy-kritiese standpunt oor apartheid ontwikkel het soos byvoorbeeld W.D. Jonker en Beyers Naudé.<sup>23</sup> Aan die ander kant lewer die teologie-geskiedenis ook voorbeelde van kritiese teoloë wat puur nasionalisties gedink het (bv. Adolf von Harnack). ’n Ortodokse Skrifbeskouing en -verklaring hoef nie noodwendig op diskriminasie (teen mense) uit te loop nie – selfs nie ten opsigte van homoseksuele persone nie.<sup>24</sup>

Klaarblyklik is méér (as kritiese of ortodokse teologie) nodig om ons van ideologisering te vrywaar. Ek kan in hierdie verband aan niks beter dink as dat die Gees van God in ’n mens se hart (en gewete) inwerk ten einde

---

23 Bennie van der Walt (1995) is ook ’n duidelike voorbeeld van ’n teoloog-filosoof wat nie-modernisties dink en apartheid verwerp het.

24 Vergelyk in hierdie verband die eksegeese van twee “ortodokse” teoloë soos S.D. Snyman ten opsigte van die Ou Testament en A.B. du Toit ten opsigte van die Nuwe Testament. Snyman (2006:968–981) bevind dat die homoseksuele persone waarna Levitikus (en die Ou Testament) verwys, op manlike heteroseksuele persone dui wat in homoseksuele praktyke (veral in familieverband) betrokke raak. Du Toit (2007:161–171) argumenteer dat die onnatuurlike relasies waarna Paulus in Romeine 1 verwys, op heteroseksuele mans en vroue dui wat hulle aan homoseksuele praktyke skuldig maak. Só besien, handel hierdie tekste dus oor iets anders as die moderne vraagstuk van homoseksualiteit. Cas Vos (2015:207–208) spreek hom ook positief uit oor gay-verhoudings. Vir ’n bespreking van die jongste debat en besluite in die NGK oor hierdie onderwerp, vgl. Gaum (2020).

die evangelie van die koninkryk in sy volle reikwydte te begryp en in die samelewing uit te leef nie.

Ten slotte kan opgemerk word dat, hoewel Snyman ons oë vir ’n hele aantal probleme ten opsigte van die klassieke verstaan van die Bybel geopen het, sy voorstelle egter meer vrae oproep as wat dit antwoorde bied.<sup>25</sup>

### 3. Fokus op die Christologie (die opstanding as brandpunt)

Dit is uit die talle teologiese geskrifte wat in die laaste tyd in Suid-Afrika verskyn het, sonder meer duidelik dat die Christologie in die brandpunt van diskussie staan.<sup>26</sup> Omdat die Christologie die “middelpunt” van die ganse dogmatiek (lees: teologie) (Bavinck 1929:254) uitmaak, is dit belangrik om aan hierdie aspek besondere aandag te bestee. Indien die Christologie wegval, val die bodem van die teologie uit.

Oor die *lewe* van Jesus en oor die belangrikheid van die navolging van Hom (wat iets anders is as *nabootsing*), bestaan daar in die Christendom en in die reformatoriese tradisie groot eenstemmigheid – dit wil sê oor die dát, al is daar verskil van mening oor die hoé. Die huidige debat gaan oor die vraag na die betekenis van die kruis en die opstanding van Jesus. Was sy dood ’n soendood en ’n oorwinning oor die sonde? Was sy opstanding ’n liggaamlike opstanding, met ’n leë graf, en daarmee ’n oorwinning oor die dood? Of was die kruis dalk die laaste sien van ’n protesterende en rebellerende profeet en sy opstanding ’n gefabriseerde mite van die vroeë Christendom?

Die jongste debat fokus veral op die vraag na die liggaamlike opstanding – of Jesus *werklik* opgestaan het. Is dit dalk mitologiese taal wat ontmitologiseer moet word? Hoe antwoord bogenoemde drie skrywers op hierdie vraag?

---

25 Vergelyk in hierdie verband die (redelik onkritiese) boekresensies van Lombaard (2008:11), Malan (2008b:1106–1108) en Van Deventer (2008:155–159).

26 Dink hier byvoorbeeld aan die debat tussen Neels Jackson (2009), Adrio König (2009) en Julian Müller (2009). Vergelyk in hierdie verband die talle Jesus Christus-studies wat die afgelope dekade deur Suid-Afrikaanse teoloë gepubliseer is: Janson (2001), Van Aarde (2001), König (2001), Du Plessis (2005), Wessels (2006), Craffert (2008), Schutte (2008), Spangenberg (2009); Joubert (2009); Burger (2011). Vergelyk verder ook Jonker (1977), Du Toit (1997) en T. van der Walt (2006).

Daar kan min twyfel daaroor bestaan dat Smit die werklike opstanding van Jesus, waarna hy dikwels verwys, aanvaar. Malan laat in 'n seker sin die vraag onbeantwoord, hoewel die ontmitologiseringsprogam van Bultmann wat hy navolg, daarop 'n duidelike antwoord gee: Die kruis van Jesus is 'n historiese gebeurtenis, maar nie die opstanding nie. Die opstanding is nie iets wat in die tuin van Josef plaasgevind het nie, maar in die subjektiewe ervaring van die dissipels. In die opstandingsgeloof het die dissipels tot uitdrukking gebring hoe betekenisvol die kruis van Jesus was. Jesus staan in die *kerugma* op, en dan gaan dit nie oor historiese feite nie, maar oor 'n geloofsbeslissing. Wat belangrik is, is nie die vraag of Jesus in die tuin opgestaan nie, maar of hy in mense se harte leef.

Snyman bring in sy boek nie die opstanding ter sprake nie.<sup>27</sup>

Die nuwe hermeneutiese besinning het in hierdie verband 'n belangrike waarheid onderstreep, naamlik 'n kontekstsensitiewe eksegeese. My oordeel is dat dit juis hierdie waarheid is wat die liggaamlike opstanding van Jesus besonder benadruk. In hierdie verband kan op die volgende aspekte gewys word:<sup>28</sup>

1. Die Nuwe Testament bring die opstanding ter sprake teen die agtergrond van verskille daaroor onder *Joodse teoloë*: terwyl die Fariseërs die opstanding van die dooies aanvaar het, is dit deur die Sadduseërs radikaal verwerp (Hand 23:6). Die Sadduseërs het slegs die Pentateug as Bybel aanvaar, waarin geen opstandingsverhale verskyn nie. Hulle was vrydenkend en het ook die bestaan van engele en geeste en die verwagting van 'n messias ontken. Die Fariseërs, hierteenoor, het naas die boeke van Moses ook aan die oorgelewerde uitleg van die Wet vasgehou en het ook aan die liggaamlike opstanding en 'n lewe na die dood geglo. *Die debat oor die liggaamlike opstanding is dus nie 'n nuwe nie maar 'n baie ou debat*. Die

---

27 Dit is bekend dat by die Nuwe Hervorming die liggaamlike opstanding van Jesus wegval. Die opstanding word hier metafories verstaan: die dissipels het daaronder verstaan dat Jesus se visie en lewenswyse in hulle voortleef en voortgesit word (vgl. Van Wyk, 2003:356–359). Vgl. Hier Jean Oosthuizen (2018:282): “Ek kan dit [bely dat ons fisieke liggame eendag uit die dood sal opstaan] nie meer doen op die manier wat hulle [die kerk] van my vra nie.”

28 Vergelyk my artikel oor die opstanding (resurrection) wat in *Verbum et Ecclesia*, 2018, 39(1):1–9 verskyn het.

modernisme van die agtiende eeu het 'n nuwe stimulus aan die debat gegee, maar dit is nie 'n volkome nuwe saak nie.

2. Die Nuwe Testament bring die opstandingsgeloof ter sprake teen die agtergrond van die destyds heersende *Griekse filosofie*. Talle briewe van Paulus waarin die opstanding ter sprake kom, is aan Griekse gemeentes gerig waar die denke van die groot Griekse wysgeer, Plato, goed bekend moes gewees het (vgl. 1 Tess 4:13–14; 1 Kor 15). Plato het net van 'n onsterflike siel geweet wat in 'n liggaam as tronk ingekeer is en wat by die dood weer na sy oorsprong ontsnap. Van 'n opstanding van die liggaam was daar in hierdie filosofies-idealitiese denke geen sprake nie. Op die Areopagus in Atene redeneer Paulus met Epikuriese en Stoïsinse wysgere wat aandagtig luister tot by die punt van die opstanding van Jesus en dan begin hulle lag (Hand 17). Hierdie wysgere het naamlik 'n stappie verder as Plato gegaan. Hulle het die verganklikheid van sowel die siel as die liggaam geleer. Paulus kon dit vir premoderne én (post)moderne mense soveel makliker gemaak het deur eenvoudig die opstanding metafories te verklaar het. Maar hy het nie, want dit was 'n wesenlike deel van die evangelie (1 Kor 15).<sup>29</sup>

Die tendens om die opstanding slegs metafories te verstaan (in spirituele sin, as wedergeboorte) het alreeds ten tye van die Nuwe Testament voorgekom en dit is toe duidelik afgewys (2 Tim 2:17–18). In hierdie verband word die name van Himeneus en Filetus genoem (Ridderbos 1967:211). Die gnostiek, ook Christelike gnostiek, kom dus 'n ver pad.

Dit is insiggewend om na teoloë uit die Oosters-Ortodokse tradisie, wat nie die *Aufklärung* met sy rasionalisme meegemaak het nie, in hierdie verband te luister. Stylianopoulos (2008:29, 34) waarsku dat Oosterse teoloë nie die foute van die Westerse liberale teoloë moet herhaal nie:

... such as demythologisation of scripture, rejection of the historical reliability of the Gospels, separating the Jesus of history from the Christ of the Church, and programmatic hermeneutical suspicion regarding the truth of the theological and moral witness of the Bible.

---

29 Die ontmitologiserings-tendens het dus nie eers in 1941 met Bultmann begin nie, maar was reeds sigbaar in die Joodse teologie (Sadduseërs), die Griekse filosofie en die vroeë Christelike gnostiek.

Verreweg die meeste groot teoloë in die kerkgeskiedenis het, op grond van die Skrifgetuënis, die liggaamlike opstanding van Jesus uit die dood bely – Irenaeus, Atanasius, Augustinus, Thomas Aquinas, Luther, Calvyn, Bavinck en Barth. Moderne teoloë lei in hierdie verband dikwels aan ’n “historiese bewussynsloosheid”.<sup>30</sup> Hulle hou nie voldoende rekening met die hoofmomente van 2 000 jaar se teologie en geloofsgetuënis nie.

Hierby moet natuurlik gevoeg word die eksplisiete en eenparige getuënis van die Nuwe-Testamentiese skrywers, veral die apostels (vgl Hand 1:21). Die graf was leeg. Die boodskap van die liggaamlike opstanding van Jesus vorm inderdaad ’n wesenlike deel van die evangelie. Trouens, dit was die heel eerste vorm van die evangelie wat verkondig is (König 2009a:117–127; König 2010:102–106). Daar moet dus gesê word: waar dít wegval, of geontmitologiseer, of gespiritualiseer, of (bloot) gemetaforiseer word, val die evangelie weg. “Onthou altyd dat Jesus Christus, ’n nakomeling van Dawid, uit die dood opgewek is. Dit is die evangelie wat ek verkondig” (2 Tim 2:8). “As jy met jou mond bely dat Jesus die Here is, en met jou hart glo dat God Hom uit die dood opgewek het, sal jy gered word” (Rom 10:9).

Die vraag kan natuurlik gestel word of Paulus in sy groot hoofstuk oor die opstanding nie na ’n “geestelike liggaam” verwys wat opgewek sal word nie (1 Kor 15:44). Inderdaad wel, maar die *sooma pneumatikon* is ’n *sooma pneumatikon*, dit wil sê ’n verheerlikte liggaam, totaal gevul en beheers deur die Gees van God (Ridderbos 1966:604–617). Die opstandingsliggaam is nie ’n spook, ’n gees of ’n engel nie. Daar is enersyds diskontinuiteit, soos ook in die geval van Jesus se opstandingsliggaam, maar andersyds daar ook ’n duidelike kontinuïteit. Ons nederige liggame word verander om soos die verheerlikte liggaam van Christus te wees (Fil 3:21). Wie liggaamlikheid, (en dus realiteit) ontken, met ander woorde wie ten opsigte van die eskatologie bloot spiritualisties dink, val terug in die ou dwaling van die gnostisisme.

Die graf was leeg. Jesus het waarlik opgestaan as oorwinnaar oor sonde en dood (Rom 4:25). Dit is die evangelie. König (2009a:121) is volkome korrek

---

30 Vergelyk in hierdie verband die lang bronnelys wat Spangenberg et al. (2009) aangee, maar sonder ’n enkele vermelding van ’n boek van Augustinus teen wie hy hom voortdurend verset.

wanneer hy opmerk dat die kruis én die opstanding van Jesus die “hart van die evangelie” uitmaak.<sup>31</sup>

#### 4. Uitleiding

Sonder twyfel speel hermeneutiek ’n bepalende en selfs *deur*-slaggewende rol by die juiste verstaan van die Bybel. By die drie gespreksgenote het dit ook duidelik aan die lig getree. As algemene riglyne, asook in die lig van bostaande, meen ek dat die volgende rigtingwysers vir ’n verantwoordelike Skrifverstaan vir vandag oorweeg kan word.<sup>32</sup>

In die Christelike geloofstradisie geniet die Bybel (die Skrifopenbaring) as betroubare en normatiewe teks ’n epistemologiese voorrang bo enige ander teks, nié op grond van die erkenning van ’n formele Skrifgesag nie, maar omdat die *inhoud* van die Bybelse boodskap oorredend, bevrydend en rigtinggewend is.<sup>33</sup>

Die Bybel is ’n gelóófsboek (NGB 7) en mag dus nie as ’n wetenskaplike handboek gebruik (misbruik) word nie. Dit is nié ’n boek wat bedoel is om eksakte uitsprake oor die geskiedenis, geologie, argeologie en paleontologie te maak nie. Hierdie beginsel is uiters belangrik vir die debat oor skepping en evolusie.

---

31 Dit is ondenkbaar om ’n boek oor die opstanding te skryf sonder enige indringende bespreking van 1 Korintiërs 15 en die leë graf – soos Müller (2006) probeer doen het. Müller (2009:13) weier om hom ondubbelsinnig oor die die leë graf van Jesus uit te spreek, omdat hy dit as “misterie” beskou. Vergelyk in die verband die skerp kritiek van T van der Walt (2006:643–649) teen Müller. Vir positiewe bydraes oor die opstanding (behalwe in een geval), vergelyk Gaum (2004). Ook Cas Vos (2015:183–186) aanvaar die liggaamlike opstanding van Jesus. In sy boek oor Jesus skets Spangenberg et al. (2009:363,366,367) ’n hele aantal Jesusbeelde om te eindig met ’n 21ste eeuse beeld van “Jesus as Joodse profeet en wysheidsleermeester”. Hierin volg hy sy mentor Kennedy (2006) na. Dit is egter ’n radikaal-gereduseerde Jesusbeeld wat die logiese gevolg is van ’n sekulêre Skrifbeskouing. Ek sou wou vra: Waarom soveel moeite met die Bybel doen as die Bybel ’n gewoon godsdienstige boek is en waarom soveel aandag aan Jesus bestee as Gandhi waarskynlik ’n beter opsie is? Gandhi was ook ’n profeet, het ook voorbeeldig gelewe, het ook ’n martelaarsdood gesterf en het meer waarskynlike politieke sukses behaal. Geen wonder nie dat Durand (2005:107) tot die konklusie kom dat ons in die Nuwe Hervorming (waarvan Spangenberg deel is) met ’n “alternatiewe geloof” te doen het.

32 Vergelyk J.H. van Wyk (2002:613–614; 2008:703–704).

33 Vergelyk in hierdie verband veral die twee studies van Berkouwer (1966; 1967).

Sonder om in 'n *sacrificium intellectus* te verval, moet bely word dat die verliggende werk van die Heilige Gees onmisbaar is by 'n juiste verstaan van die boodskap van die Bybel. Alle verantwoordbare hermeneutiese en verstaansreëls moet ingespan word om 'n teks te verstaan, maar die werk van die Heilige Gees bly onvervangbaar.

Aangesien Jesus Christus God se laaste en hoogste Woord aan die wêreld is (Heb 1:1–2), mag geen enkele teks in die Bybel buite om en los van Hom geëksegetiseer en geïnterpreteer word nie. Dit geld vir alle vraagstukke waarmee die kerk deur die eeue geworstel het soos slawerny, die plek van die vrou in die kerk, homoseksuele persone, stamselnavorsing, kloning, ensovoorts. 'n Christoskopiese lees van elke teks in die Bybel is 'n absolute noodsaaklikheid (Luk 24:44).

Dit is van die uiterste belang dat by die verklaring van die Bybel deeglik rekening gehou sal word met die verskillende kontekste waarin 'n teks verskyn: die kulturele konteks van destyds, die kulturele konteks van vandag en die “teologiese” konteks van die betrokke Skrifgedeelte. Sekere tekste is duidelik tydgerig en konteksgebonden (bv. die hoofbedekking; 1 Kor. 11:5). Die gereformeerde eksegeese het in hierdie opsig dikwels gefaal, omdat alle tekste eenvoudig op dieselfde vlak hanteer en aangehaal is.<sup>34</sup>

Hoewel die sentrale boodskap duidelik is (*claritas*) en die Bybel dus deur elke individuele gelowige bestudeer kan word, is 'n saam-verstaan en ekumeniese lees van die Bybel noodsaaklik. “Saam met al die gelowiges” kry ons begrip van die wydte en verte en hoogte en diepte van die liefde van Christus (Ef 3:18; vgl. Hand 15 en 1 Tim 3:15). Dit was juis ons ekumeniese betrekkings met buitelandse kerke wat uiteindelik daartoe gelei het dat ook Afrikaanse kerke apartheid as dwaling afgewys het. *Hierdie waarheid impliseer ook dat die interkerklike gesprek tussen (slegs) die drie Afrikaanse gereformeerde kerke sy sin en betekenis hoe langer hoe meer verloor en dat dit noodsaaklik geword het om die “jonger” kerke ook by hierdie gesprek te betrek.*

---

34 Vergelyk die volgende uitspraak van Bavinck (1928:428): *Lang niet alles, wat in de Schrift staat opgeteekend, heeft normatief gezag voor ons geloof en leven. Veel van wat door God geboden en ingesteld is geweest, of door profeten en apostelen is voorgeschreven en verordend, gaat ons niet rechtstreeks meer aan en had op vroeger levende personen betrekking.*

Teoloë behoort altyd bewus te wees van die kenteoretiese voorlopigheid van ons kennis. Alle menslike kennis dra 'n voorlopige karakter. Ons ken ten dele. Ons moet egter nie uit die *beperktheid* van ons kennis konkludeer tot die *onegtheid* daarvan nie.

Teoloë moet voortdurend daarmee rekening hou dat ons (dikwels onbewuste) vooronderstellings 'n groot rol by Skrifinterpretasie speel en dat hierdie vooronderstellings dus geartikuleer en desnoods gekritiseer behoort te word.

Daar is onteenseglik elemente van *diskontinuiteit* tussen die boodskap van die Bybel aan sy eerste lesers en sy latere lesers (inklusief, postmoderne lesers), maar daar is ook 'n onvervangbare *kontinuiteit* – ten minste wat die essensie van die evangelie betref.

Teoloë behoort in hulle eksegeese 'n groter sensitiwiteit vir *taal* en verwoording aan die dag te lê – sowel vir die taal van die bronteks as vir die moderne taal waarin die brontaal “vertaal” (vertolk) moet word. Betekenisinhoud van woorde verskil en word hoofsaaklik bepaal deur die konteks waarin daardie woorde verskyn.

Eksegeese is 'n eksistensiële saak wat geloofsoortuigings van gelowige mense diep raak. Eksegete moet dus verantwoordelik met Skrifuitleg omgaan, sodat hulle eksegeese nie geloofsondermynend nie, maar geloofsversterkend sal werk.

Dit alles moet uiteindelik diensbaar wees aan die groei van die kerk en die koms van die koninkryk van God.

## Geraadpleegde bronne

- Barth, K. 1953. *Rudolf Bultmann: Ein Versuch ihn zu verstehen*. Zürich: Zollikon.
- Bavinck, H. 1929. *Gereformeerde Dogmatiek. Deel 1*. Kampen: Kok.
- Berkhof, H. 1990. *Christeljk geloof: een inleiding tot de geloofsleer*. Nijkerk: Callenbach.
- Berkouwer, G.C. 1966. *De Heilige Schrift. Deel 1*. Kampen: Kok.



- Berkouwer, G.C. 1967. *De Heilige Schrift. Deel 2*. Kampen: Kok.
- Burger, C. 2011. *Waar is Jesus nou?* Vereeniging: CUM.
- Breed, D.G., Van Rensburg, F.J. & Jordaan, G.J.C. (reds) 2008. *Manlik en vroulik in die kerk: geslagtelikheid en die besondere dienste*. Potchefstroom: Potchefstroomse Teologiese Publikasies
- Craffert, P.C. 2008. *The life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in anthropological-historical perspective*. Eugene: Cascade.
- Du Plessis, I. 2005. *Jesus: die keuse: eerlike geloofsvrae oor die Jesusgesprek*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Du Rand, J. 2015. *Omdat jy vry is. Ontsluit jou ware vryheid in Christus*. Vereeniging: CUM.
- Du Toit, A.B. 2007. *Maar die grootste hiervan is die liefde. Oor homoseksualiteit in Romeine 1*. In Vos, C. & Human, D. (reds). *Liefde is die grootste: oor erotiek en seksualiteit*. Pretoria: Protea Boekhuis. 161–171.
- Du Toit, C.W. (red) 1997. *Images of Jesus*. Pretoria: Unisa.
- Durand, J.J.F. 2005. *Doodloopstrate van die geloof: 'n perspektief op die Nuwe Hervorming*. Stellenbosch: Rapid Access.
- Engelbrecht, B. 1978. *Teologie in die kerk*. Pretoria: HAUM.
- Gaum, F. (red) 2004. *Gesprekke oor die opstanding van Jesus uit die dood*. Kaapstad: Ex Animo.
- Gaum, F. 2020. *Kerk oor die Muur of oor die Rubicon? Oor geloof, onreg en 'n hofsaak*. Naledi: Tygervallei.
- Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. 1988. *Handelinge van die drie en veertigste Nasionale Sinode van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*. Potchefstroom.
- GKSA. *Sien Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*
- Jackson, N. 2008. “Wanneer domino’s val: een na die ander Christenskap sneuwel”. Gesprek met dr. Flip Schutte. *Beeld*, 17 November.

- Jackson, N. 2009. “Net verskillende maniere van glo: ek dink prof. König skuld dié teoloë ’n verskoning”. *Beeld*, 13 Oktober.
- Janse van Rensburg, J. s.j. In gesprek met die kerk. Gesprekke oor geloof en kerklike sake. Bloemfontein: Outeur.
- Janson, M. 2001. *Op soek na die ware Jesus*. Wellington: Lux Verbi.BM
- Jonker, W.D. 1977. *Christus, die Middelaar*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Joubert, S. 2009. *Jesus: ’n radikale sprong*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Kaiser, W.C. jr. & Silva, M. 2007. *Introduction to Biblical hermeneutics: the search for meaning*. 2<sup>nd</sup> ed. Grand Rapids: Zondervan.
- Kennedy, P. 2006. *A modern introduction to theology: new questions for old beliefs*. London: Taurus.
- Kok, K. 2018. *Ja, vir God, nee vir die kerk*. Vanderbijlpark: Carpe Diem.
- König, A. 2001. *Die helfte is my nooit oor Jesus vertel nie: ’n nuwe kyk op die een wat jou lewe verander*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- König, A. 2009a. *Die evangelie is op die spel: die verwarring oor die Bybel, en oor Jesus se lewe, sterwe en opstanding: ’n alternatief op liberalisme en fundamentalisme*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- König, A. 2009b. “Jesus se leë graf is die toetssteen: geen sprake van ’n ander vorm van opstanding”. *Beeld*, 15 Oktober.
- König, A. 2010. *Wat kan ek glo?* Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Lombaard, C. 2008. Wit, waaghalsig en welwillend. *Kerkbode*, 11 Februarie.
- Maimela, S. & König, A., (eds) 1998. *Initiation into theology: the rich variety of theology and hermeneutics*. Pretoria: Van Schaik.
- Malan, G. 2000a. Analogiese taal by Bultmann in die lig van die kennissosiologie. *Hervormde Teologiese Studies*, 56(1):237–258.
- Malan, G. 2000b. Bultmann se ontmitologiseringsprogram herwaardeer. *Hervormde Teologiese Studies*, 56(4):1107–1118.

- Malan, G. 2008a. *Om die Bybel (beter) te verstaan*. Pretoria: Sentik.
- Malan, G. 2008b. Boekbespreking. *Hervormde Teologiese Studies*, 64(2):1106–1108.
- Malan, G. 2010. Can the chasms be bridged? Different approaches to the Bible. *Hervormde Teologiese Studies*, 66(1):88–97.
- McCarthy, J. 1992. Hermeneutics. In Musser, D.W. & Price, J.L. (eds). *A new handbook of Christian theology*. Nashville: Abingdon. 219–224.
- Mudge, L.S. 2002. Hermeneutics. In Richardson, A. & Bowden, J. (eds). *A new dictionary of Christian theology*. London: SCM. 250–253.
- Mueller-Vollmer, K. (ed) 1986. *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the Enlightenment to the present*. Oxford: Blackwell.
- Müller, J. 2006. *Opstanding*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Müller, J. 2009. “Lasarus en Jesus is nie dieselfde nie: deur só te praat, vat jy baie van die betekenis weg”. *Beeld*, 13 Oktober.
- Oosthuizen, J. 2018. *Die opkoms en ondergang van die NG Kerk*. Penguin Books: Random House.
- Ridderbos, H. 1966. *Paulus: ontwerp van zijn theologie*. Kampen: Kok.
- Ridderbos, H. 1967. *Commentaar op het Nieuwe Testament: De pastorale brieven*. Kampen: Kok.
- Schutte, F. 2008. *Jesus’ resurrection in Joseph’s garden: a postmodern revisit*. Pretoria: Protea.
- Schutte, P.J.W. 2006. “The resurrection of Jesus: what’s left to say?” *Hervormde Teologiese Studies*, 62(4):1513–1526.
- Schutte, F. 2010. *Diaspora van die nuwe Christene*. Kaapstad: Griffel Media.
- Smit, D.J. 1998. Biblical hermeneutics: the 20th century. In Maimela, S. & König, A., (eds). *Initiation into theology*. Pretoria: Van Schaik. 297–317.
- Smit, D.J. 2006. *Neem, lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan*. Wellington: Lux Verbi.BM.

- Smith, N. 2010. *Die dood van die God van my vaders. Hoe die lewe in die township Mamelodi my godsbeskouing verander het*. Kaapstad: Griffel Media.
- Snyman, G.F. 2009. Kon die GKSA anders besluit oor vroue? *Kerkbode*, 9 Augustus.
- Snyman, G.F. 2007. *Om die Bybel anders te lees: 'n etiek van Bybellees*. Pretoria: Griffel.
- Snyman, G.F. 2010. “Om die Bybel sensitief en in sy rykdom te lees” – in gesprek met Amie van Wyk. *In die Skriflig*, 44(3&4):759–789.
- Snyman, S.D. 2006. Help Levitikus 18:22 en 20:13 die (NG) Kerk in die debat oor homoseksualiteit? *Old Testament Essays*, 3:968–981.
- Spangenberg, S. (met die medewerking van Pieter Botha en Maretha Jacobs) 2009. *Jesus van Nasaret*. Kaapstad: Griffel.
- Stylianopoulos, T.G. 2008. Scripture and tradition in the church. In Cunningham, M.B. & Theokritoff, E. (eds). *Orthodox Christian theology*. Cambridge: Cambridge University Press. 21–34.)
- Selton, A.C. 1980. *The two horizons: New Testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thiselton, A.C. 1992. *New horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming Biblical reading*. Grand Rapids: Zondervan.
- Tracy, D. 1994. Theological method. In Hodgson, P.C. & King, R.H., (eds). *Christian theology: an introduction to its traditions and tasks*. Minneapolis: Fortress. 35–60.
- Van Aarde, A. 2001. *Fatherless in Galilee: Jesus as Child of God*. Harrisburg: Trinity.
- Van den Heever, J. 2017. *Wat moet ons met ons Kerk doen?* Tygervallei: Naledi.
- Van der Walt, B.J. 1995. *Die hand in eie boesem: 'n besinning oor Afrikaneridentiteit*. Potchefstroom: PU vir CHO.

- Van Deventer, H.J.M. 2008. Boekresensie: hoe lees jy die Bybel? *In die Skriflig*, 73(1):155–159.
- Van Niekerk, A.A. 2005. *Geloof sonder sekerhede. Besinning oor eietydse gelowiges*. Wellington: Lux Verbi.
- Van Wyk, J.H. 1989. *Die Woord is waardevol: 'n dogmatiese besinning oor die reformatoriese Skrifbeskouing*. Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van Wyk, J.H. 2001. *Etië en eksistensie – in koninkryksperspektief*. Potchefstroom: Potchefstroomse Teologiese Publikasies.
- Van Wyk, J.H. 2002. Fundamentalisme en kritesisme: nadenke oor Skrifbeskouing en Skrifverklaring – van Augustinus tot Bultmann. *In die Skriflig*, 36(4):593–620.
- Van Wyk, J.H. 2003. Die Nuwe Hervorming: verwagting of verydeling? *In die Skriflig*, 37(3):345–373.
- Van Wyk, J.H. 2008. Oor die Bybel, Bybellees en etië: in gesprek met Gerrie Snyman. *In die Skriflig*, 42(4):685–707.
- Van Wyk, W.C. 2008. Die Bybel in konteks. *Die Hervormer*,101(6):7.
- Vorster, J.M. 2008. *The challenge of contemporary religious fundamentalism*. Pretoria: Unisa.
- Vos, C. 2015. *Dáárom glo ek! 'n Uitnodiging tot 'n geloofsreis in 'n tyd van twyfel en verwarring*. Bybelkor: Wellington.
- Wessels, F. 2006. *Wie was Jesus regtig? Oor die historiese Jesus*. Wellington: Lux Verbi. BM.

