"'n Oop en vry teologiese debat met werklike diepgang"

A G van Aarde & G M M Pelser
Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Fakulteit Teologie
Universiteit van Pretoria

Abstract

"An in-depth open theological discussion"

This article reflects a conversation between Andries G van Aarde and Gert Pelser. G M M Pelser was professor of New Testament at the University of Pretoria from 1972 to 2001. The following issues were discussed: the influence of the Reformation and **Aufklärung** ***on Biblical interpretation; methodology of exegesis; the role of extra-canonical writings; a canon in the canon; the use of the Bible at the university and in the church; Bible translation; the interrelationship between theology and culture; a critical evaluation of the "peoples' church" ("volkskerk"); "the church as*** **corpus permixtum*****; ministry rather than office; confessionalism; Pauline themes; the theological heritage of Rudolf Bultmann.***

Inleiding

In hierdie artikel word gesprek gevoer met Gert Pelser, professor in Nuwe-Testamentiese wetenskap aan die Universiteit van Pretoria gedurende 1972-2001. Uit sy publikasies is 'n aantal teologiese en hermeneuties-eksegetiese kwessies geïndentifiseer. Die volgende sake kry aandag: die invloed van die Reformasie en die Verligting op die verstaan van die Bybel; eksegetiese metodologie; die rol van nie-kanonieke geskrifte in die Bybelwetenskap; 'n kanon in die kanon; teologie vir die kerk; Bybelvertaling; kerk en kultuur; kerk, wêreld en eskatologie; "volkskerk"; die kerk as *corpus permixtum*; ampte of bedieninge;

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

belydenisdwang; belydend gelowig wees; Pauliniese temas, soos "geregtigheid van God" en "heerlikheid van God"; ontwikkeling in die teologie van Paulus; vroue as predikante en die "swyggebod"; homoseksualiteit; die integriteit van 2 Korintiërs; die "nuwe mens"; Jesus as voorbeeld; die doop en die nagmaal; die Heilige Gees as "bewerker van geloof"; mistiek by Paulus; die teologie van Rudolf Bultmann.

Vraag (AGvA): Bybel, Reformasie en die Verligting

*Prof Pelser, in 1983 verbind u in 'n bydrae, getitel "Objek en metode in die Bybelse Teologie", die Reformasie met die **Aufklärung**. U sê 'n "krities-teologiese praktyk" het op die Reformasie en **Aufklärung** gevolg. Hierdie praktyk het die Bybel "onherroeplik" aan kritiese ondersoek onderwerp. In sekere opsigte, sê u, het dit skade aan die Bybel berokken maar dit het ook "resultate van onskatbare waarde gelewer" (Pelser 1983:155). Nou, ná agtien jaar en aan die einde van u voltydse akademiese loopbaan aan die universiteit, is my vraag: huldig u steeds dieselfde mening?*

Antwoord (GMMP):

Ja, ek huldig steeds hierdie mening, veral wat die positiewe resultate betref wat beide hierdie bewegings, en in die besonder laasgenoemde, opgelewer het. Al waaroor ek steeds jammer is, is dat die genoemde resultate in die meeste kerklike kringe, ja selfs waar sogenaamd wetenskaplike teologiebeoefening as 'n ideaal gestel is, nie werklik of geensins verdiskonteer is nie. Ek skryf dit veral toe aan 'n oningeligte en ongegronde vrees dat dit alles die einde van die tradisionele geloofsoortuigings en derhalwe ook van die kerk sou beteken. Wat die skade betref wat die Bybel berokken is, is my oortuiging minder uitgesproke en ook minder spesifiek. Wat ek eintlik hiermee in gedagte gehad het en steeds het, is die negatiewe gevolge wat die ekstreme rasionalisme gehad het in dié sin dat dit die Bybel eintlik gedegradeer het tot alleen maar 'n kort pad om by die waarhede uit te kom wat die verstand in elk geval self sou ontdek het en die Bybel sodoende in werklikheid oorbodig verklaar het. Van hierdie oordeel moet egter nie afgelei word dat ek dit teen die menslike rede het of die rede as kontra die geloof sien, soos so baie dit selfs vandag nog doen nie. Ek kan my naamlik hoegenaamd nie vereenselwig met die ingesteldheid dat as daar op rasionele of historiografiese gronde twyfel oor Bybelse

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

gegewens uitgespreek word, dit afgewys word met die argument dat die verstand nie oor "geloofsake" kan oordeel of uitsluitsel gee nie. Dít terwyl dit in baie gevalle gaan oor geloofsoortuigings wat nie veel meer as "my" of "ons" oortuigings is wat nooit werklik getoets is nie.

Vraag (AGvA): Eksegetiese metodologie

In dieselfde bydrae maak u die uitspraak dat dit 'n "hersenskim" is om te dink dat daar 'n eksegetiese metode is wat só kontroleerbaar is dat dit so gekontroleerd kan interpreteer dat net één en dan die régte interpretasie moontlik is (Pelser 1983:171). In die lig van hierdie uitspraak, en gesien u eie eksegetiese arbeid, wat dink u van die sterk beklemtoning wat eksegetiese metodologie in die teologiese opleiding tydens u periode van dosent wees gekry het?

Antwoord (GMMP):

Terwyl ek steeds by my bogenoemde standpunt staan, het ek geen probleem met die sterk klem wat daar gedurende die genoemde periode op eksegetiese metodologie gelê is nie. Ek dink nie net die klem nie maar ook die verandering van paradigmas en veral die besondere toename in eksegetiese metodes wat op die tafel gekom en met groot ywer en oortuiging gepropageer is, bevestig juis my standpunt. Waarop dui dit anders as dat daar geoordeel is dat hierdie of daardie paradigma of metode nie in staat is of daarop kan aanspraak maak om "die régte interpretasie" op te lewer nie. Dit is ook bekend dat die vurige eksponente van bepaalde metodes wat dit gedurende die hoogbloei van die metode dit as 't ware as evangelie verkondig het, later nie meer so geesdiftig daaroor was namate kritiek daarteen ingekom het nie. Tog dink ek dat al hierdie metodes en die ywer waarmee dit gepropageer en toegepas is, hulle plek en funksie gehad het en steeds het in die ingewikkelde poging om tekste te verstaan. Ek is daarvan oortuig dat die verskillende metodes mekaar in die meeste gevalle aangevul het en mekaar op die tone gehou en beter rekenskap van hulleself laat gee het. Net die feit dat dit so moeilik is om te definieer wat *'n* teks is en wat die teks hier voor my is, as mede die situasie en vooronderstelling(s) van die leser, maak dit egter onmoontlik dat daar 'n metode kan wees wat op "die régte interpretasie" kan aanspraak maak. Die waarde van metode is dat daarmee minstens

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

aangedui word langs watter weg 'n teks geïnterpreteer wil word en dat dit vir die eksegeet as 'n interpretatiewe kontrole dien. Maar dan moet ons ook nie die standpunt van, as ek dit reg het, Gadamer ignoreer nie, naamlik dat metode interpretasie prekondisioneer, aangesien daar onvermydelik tot die interpretasie gekom word wat deur die metode voorgeskryf word.

Vraag (AGvA): Nie-kanonieke geskrifte

*Steeds in dieselfde bydrae verwys u na die historiese ontstaan van die Nuwe Testament as kanon. U sê dat "daar in sommige opsigte met die vorming van die kanon arbitrêr te werk gegaan is en dat die kanon geslote is bloot per besluit van die kerk" (Pelser 1983:156-157). U pleit ook vir die gebruikmaking van verwante buite-Bybelse of nie-kanonieke literatuur in die poging om 'n teks te verstaan. In **Die Hervormer** van 15 Junie 2001 neem 'n ouderling van die kerk, sonder om u naam te noem, u kwalik wat u in 1997 in 'n voortgesette teologiese toerustingkursus aan predikante gesê het oor die rol van nie-kanonieke boeke in hedendaagse Nuwe-Testamentiese wetenskap. Wat is kortliks u standpunt oor die gebruik van nie-kanonieke geskrifte binne die Nuwe-Testamentiese wetenskap?*

Antwoord (GMMP):

Enigiemand wat selfs net 'n oorsigtelike studie van die proses van kanonvorming maak, kom te staan voor die feit dat die stemme wat in die kanon gehoor word, nie die enigste stemme is wat daar van die vroegste tye af in die kerk uitgegaan het nie. Ons weet vandag dat dit nie altyd om sulke suiwer redes was dat van hierdie stemme nie in die kanon opgeneem is nie. Ons weet selfs dat die outeurs van bepaalde dokumente wat in die kanon opgeneem is, aan bestaande tradisies verander het en só hierdie tradisies as 't ware stilgemaak of teologies van rigting laat verander het. In laasgenoemde verband kan maar net gedink word aan wat met die bestudering van die Q-bron na vore gekom het en selfs aan wat iemand soos Paulus gedoen het met teologiese insigte of standpunte wat hy teëgekom het in die geloofsgemeenskappe waar sy teologiese vorming plaasgevind het. Deur ook die nie-kanonieke materiaal uit die vroegste periode van die kerk te bestudeer, laat ons nie alleen besef dat daar ook ánder, in hulle oë teologies legitieme, geloofs-

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

gemeenskappe in die vroegste kerk was nie, maar stel ons ook in staat om uit te maak waarteen die kerk hom teologies met die kanon afgegrens het, ten regte of ten onregte. Reeds Wrede het die belangrikheid van wyer-kyk-as-die-kanon vir die Bybelwetenskap en vir die teologie aan die verstand probeer bring, maar sy insigte is deur min gevolg en basies geïgnoreer. En dan het ons nog nie eens begin praat van die sogenaamd profane literatuur van Bybelse tye nie, iets waarvoor die *Godsdienshistoriese Skool* hom beywer het, maar wie se werk óók nie in die tye daarna die aandag en die navolging gekry het wat dit moes nie. Ten slotte, die waarde wat die bestudering van nie-kanonieke vroeg-Christelike literatuur, byvoorbeeld die Tomasevangelie, vir die historiese Jesus-navorsing gehad het, het geen bewysvoering nodig nie. Om dit te ontken, kan alleen vir 'n mens rampspoedige wetenskaplike demovering ten gevolg hê.

Vraag (AgvA): 'n Kanon in die kanon

U standpunt is bekend dat die kerk en teologie vrede behoort te maak met die feit dat daar by kerke, teoloë en lidmate 'n "kanon in die kanon" in die omgaan met die Bybel funksioneer. In 1988 het u hieroor geskryf. Daar is veral drie dinge in hierdie betrokke bydrae wat ek wil uitlig en weer eens u mening daaroor wil pols:

- *U sê dit is 'n "onontkenbare feit dat daar geen norm voorafgaande aan die interpretasie van die Bybel is wat vir die teoloog as absolute riglyn kan dien nie" (Pelser 1988a:397).*
- *U meen dat daar rede is om te glo dat die kerk (of kerke) sal voortgaan om op die vier evangelies en Paulus te konsentreer, "omdat [die kerk(e)] van oortuiging was [en is?] dat die handeling van God deur Jesus Christus, en wat dit impliseer, die duidelikste (normatiefste) in hierdie kanon in die kanon verkondig word" (Pelser 1988a:399).*
- *Volgens u kan die willekeur of eensydigheid van 'n oop of vry kanonbenadering doeltreffend aan bande gelê word deur die "kontrole van toetsing deur openhartige teologiese debat met werklike diepgang" (Pelser 1988a:400).*

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Antwoord (GMMP):

In die lig van wat reeds hierbo in verband met eksegetiese metodes en die problematiek en tog ook die opwinding van die verstaan van tekste gesê is, is dit steeds my oortuiging dat daar in geen opsig (of dit nou 'n Bybelse of nie-Bybelse teks is wat ter sprake is) vooraf bepaaal of neergelê kan word hoe of wat verstaan moet word nie. Hoewel dit 'n erkende hermeneutiese feit is dat daar nie so iets is as die verstaan van 'n teks sonder 'n bepaalde voorverstaan nie, kan die wát van die verstaan van 'n teks op geen manier *voorgeskryf* word nie. Ek het dikwels, hoofsaaklik in gesprekke, daarop gewys dat ons opvallend nie vir mense voorskyf hoe hulle nie-Bybelse literatuur moet lees of verstaan nie. En al is dit so dat as ons "Bybel" sê, dit bepaalde hermeneutiese implikasies het, soos dat ons hier met 'n teks te make het waarvan ons glo dat dit 'n aanspraak op ons maak, het dit nog niks te make met die akte van interpretasie of verstaan nie. Daarom dat dit korrek is om te sê dat daar nie so iets is as Bybelse teenoor nie-Bybelse hermeneutiek nie. En daarom was Willem Vorster ook reg toe hy gesê het dat 'n mens die Bybel literêr soos enige ander teks moet lees.

Ek meen dat dit steeds so is dat die kerk(e), hoewel met wisselende klem, die evangelies (seker ook Handelinge) en Paulus as 'n kanon in die kanon hanteer om die rede wat ek genoem het. Of dit in die afsienbare toekoms so sal voortduur, is moeilik om met stelligheid 'n mening oor uit te spreek. Ek kan in elk geval nie sien dat dit wat die meerderheidsopinie betref, selfs op die medium termyn anders sal word nie. Wat op die lang duur sal gebeur, sal baie afhang van wat daar op die terrein van die teologiese besinning in die kerk gaan gebeur. As die oorgrote meerderheid van die predikante en lidmate van die kerk so onwillig gaan bly om werklik 'n bietjie dieper teologies te dink en onbevange debat te voer, sien ek nie dat dinge veel gaan verander nie. Nou moet ek egter hierby opmerk dat ekself nie juis kan dink dat ek hierdie dokumente as moontlike kanon in die kanon sou wou verruil vir van die ander dokumente, byvoorbeeld die Apokalips van Johannes nie. Wat wel al by my gebeur het, is dat my kanon in die kanon verruim geraak het of bepaalde klemverskuiwings deurgemaak het. Ek meen juis ook dat 'n kanon in die kanon iets veranderliks is na gelang die tyd verloop en omstandighede verander.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Enigiemand wat 'n bepaalde standpunt huldig en ander wil uitnooi om daaraan ernstige oorweging te skenk met die doel en moontlikheid om dit ook húlle eie te maak, moet bereid en gereed wees om daaroor met ander in debat te tree. Dit is alleen in so 'n inter-subjektiewe gesprek dat jy die aanvaarbaarheid al dan nie van jou standpunt sal kan toets en agterkom. Vind dit nie aanvaarding nie, staan jy alleen en moet jy óf heroorweeg óf die pad verder alleen loop. In 'n situasie soos in die kerk waar dit die veronderstelling is dat daar 'n bepaalde eenstemmigheid of akkoord oor minstens 'n aantal grondliggende oortuigings moet wees, sal elkeen wie se oortuigings nie aanklank vind nie, haar- of homself weldra self isoleer en vereensaam. Om jou standpunte in eensaamheid te huldig en nie daarin te slaag om dit met ander te deel nie, is nie net uiters onbevredigend nie maar kom in feite daarop neer dat jy doodgeswyg word. Ek weet dat om standpunte op hierdie wyse deur mede-teoloë of –gelowiges te laat kontroleer vir baie onaanvaarbaar is en as te toegeeflik en ongedissiplineerd beskou word. Indien dit die oortuiging van die meerderheid in die kerk sou bly, sou ek in elk geval steeds pleit dat daar in sulke gevalle altyd eers "openhartige teologiese debat met werklike diepgang" sal plaasvind.

Vraag (AGvA): Teologie vir die kerk

'n Jaar later, in 1989, skryf u in 'n bydrae oor die Bybel aan die universiteit en in die kerk dat die teologiese fakulteit en die kerk twee wêrelde verteenwoordig wat nie op dieselfde vlak beweeg nie (Pelser 1989a:449-500). Volgens u sal die denke van die teologiese fakulteit daarom anders in die kerk tot uitdrukking gebring móét word (my beklemtoning) as wat dit in die lesingkamer of in die wetenskaplike diskussie gebeur (vgl ook Pelser 1999a:96). U meen ook dat alleen daardie sake wat werklik "essensieel is en wat opbouend vir die geloof kan wees, moet tot kennis van lidmate gebring word." Daar is egter dinge wat by die teologiese fakulteit moet bly en nie aan die kerk oorgedra hoef te word nie. Huldig u nog steeds dieselfde opinie?

Antwoord (GMMP):

Dit is 'n uiters moeilike saak hierdie. Wat die *wyse* van oordra van die denke van die teologiese fakulteit in die kerk betref, is dit vir my vanselfsprekend dat daar in die kerk, bedoelende die oorgrote meerderheid van die lidmate, in ander kategorieë gedink word as

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

by die fakulteit. Dit lyk dus vir my onvermydelik, indien nie gebiedend nie, dat om die resultate van die fakulteit se wetenskaplike teologiese bedryf by die kerk verstaanbaar tuis te bring, ons die dinge, soos veral die *Nuwe Hermeneutiek* ons geleer het, *anders* sal moet sê as wat ons dit in die fakulteit sê. Ons sê dus *dieselfde* ding, maar ons sê dit *anders*. Nou moet hierby natuurlik ook gesê word dat die feit dat die kerk so anders dink, tot op groot hoogte daaraan toe te skryf is dat die fakulteit en die predikante in die verlede jammerlik nagelaat het om die lidmate in te lig oor die resultate van die wetenskaplik-teologiese omgaan met die Bybel. Ons het dus om verskeie redes nie die lidmate met ons saamgeneem op die pad wat ons geloop het nie, wat beteken dat die risiko van skok al groter geword het. En hoe groter dit geword het, hoe huiweriger was ons om wat gekommunikeer moes word, wel aan hulle oor te dra. Ons is mos ook bewus daarvan dat daar predikante was en is wat nie kon wag om met die fakulteit klaar te kry nie en so gou as moontlik probeer vergeet het wat hulle daar geleer het.

Wat betref die vraag *wat* oorgedra moet word en wat nie, moet 'n mens te wagte wees dat gevra sal kan word of dit nie neerkom op oneerlikheid nie, veral in die lig daarvan dat ek deurgaans pleit vir wetenskaplike eerlikheid en my nie met verdoeseling van feite kan vereenselwig nie. Ek meen egter tog dat die deur oopgelaat moet word dat gegewens wat meer skade sal doen as goed en wat nie vir die geloof van betekenis sal wees of sin aan die gelowiges se lewe sal gee nie, liefs nie aan hulle deurgegee moet word nie. Hierdie dinge mag uiteindelik miskien nie van so 'n omvang of so belangrik wees dat dit enige besondere vermelding sal verdien of dat 'n mens onnodig daaroor sal moet uitwei nie.

Vraag (AGvA): Die Bybel in Afrikaans

U het baie tyd in u akademiese loopbaan aan die vertaling van die Nuwe Testament in Afrikaans bestee. Reeds so vroeg as in 1974 skryf u 'n artikel oor vertaalprobleme in Hebreërs. U sê dat 'n analise van sowel die bron- as die ontvangerstaal noodsaaklik is, dat die teks wat vertaal word, so akkuraat as moontlik ontleed moet word en dat geskikte ekwivalente in die ontvangertaal gevind moet word (Pelser 1974a:43). In die betrokke artikel gee u aandag aan Hebreërs 10:19-25. In hierdie gedeelte kom onder andere die uitdrukking die "bloed van Jesus" voor. In Afrikaans is dit net so letterlik weergegee. Is

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

u as teoloog en hermeneut gelukkig met hierdie vertaling? Verder, aan die hand van hierdie voorbeeld, meen u dat die teologie en die Bybel- en vertaalwetenskap so ontwikkel het, dat Afrikaans as ontvangertaal so verander het en dat die kulturele konteks van die een en twintigste eeu so daar uitsien dat 'n nuwe vertaling in Afrikaans nodig geword het?

Antwoord (GMMP):

Streng gesproke behoort 'n mens in terme van die T G Grammatika τῷ αἵματι Ἰησοῦ in Hebreërs 10:19 met "die dood van Jesus" te vertaal. Wat egter so 'n weergawe problematies maak, is die feit dat bloed as reiniger van sonde, so prominent in die Hebreërbrief ter sprake is. In hoofstuk 9 waar Jesus se werk as hoëpriester en sy funksie as offer met die hoëpriesters en offers van die ou bedeling vergelyk word, word uitdruklik gesê dat dit deur sy eie bloed en nie deur die bloed van offerdiere is dat Hy die sondaars van hulle sonde gereinig het nie. So word daar in 9:13 gepraat van besprenkeling/reiniging (ῥαντίζω) van die onreines deur die bloed van die offerdier en word in 9:14 gesê dat die bloed van Jesus soveel te meer die gewete (συνείδησις) reinig/bevry (καθαρίζω, semanties ekwivalent aan ῥαντίζω) van dade wat tot die dood lei. Nou is dit opmerklik dat daar in 10:19 nie alleen gesê word dat dit deur Jesus se bloed is dat die gelowiges in die heiligdom kan ingaan nie, maar ook dat hulle harte as gevolg hiervan van 'n skuldige/slegte gewete (weer συνείδησις) gereinig is (weer ῥαντίζω). Dit lyk vir my dat hierdie oorwegings daarvoor pleit dat daar in die geval van 10:19 nie getransformeer moet word na "die dood van Jesus" toe nie, maar dat "bloed" behou behoort te word.

Ek is van oortuiging dat die genoemde ontwikkelinge in ag genome, dit beslis tyd geword het vir werk aan 'n nuwe vertaling. Ek moet sê dat ten spyte van die besliste verbetering wat die NAV op die vorige poging was, daar reeds gedurende die jare waartydens hierdie vertaling gemaak is, heelwat ruimte vir verbetering was, veral wat die segswyses in die ontvangertaal betref. Die weergawes kon toe al in 'n heelwat duideliker, vloeiender en resenter Afrikaans geskied het. Hierby moet ek egter ook daarop wys dat die ander pogings wat sedertdien in Afrikaans verskyn het, na my oordeel nie in alle opsigte 'n "korrekte weergawe" (indien daar van so iets sprake kan wees) van die teks is nie en dikwels onnodig toevoeg en parafraseer. Maar nou moet ook weer

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

opgemerk word dat dit grotendeels afhang van wat met 'n vertaling beoog word en watter soort vertaling 'n mens wil maak.

Vraag (AGvA): Kerk en kultuur

Mense wat u ken, weet dat u konserwatief in politieke lewenskwessies is. Op die gebied van die teologie is u egter 'n vry denker. Dikwels word voor en agter u rug gevra of daar dan nie, wat hierdie saak betref, 'n tweespalt in u denke en lewe is nie. In 1996 skryf u oor die verband tussen kerk en kultuur en u sê onder andere: "Aangesien alle wêreldse onderskeide in die kerk irrelevant en betekenisloos geword het, kan dit nie van die kerk verwag word en lê dit nie op die kerk se weg om daarvoor te ywer dat wat nie meer in die kerk geldingskrag het nie, in die samelewing gehandhaaf moet word nie" (Pelser 1996:719). Hoe rym u as gelowige teoloog en lidmaat van die kerk hierdie insig met u konserwatiewe politiek?

Antwoord (GMMP):

My konserwatiewe politiek behels in werklikheid niks meer as 'n waardering vir die volkseie nie, met inbegrip van elke poging om dit handhaaf en te bewaar. Ek kan my eksistensie eenvoudig nie los sien van my Afrikaner-wees, my taal en my Westerse kultuurerfenis nie. Dit beteken egter nie dat ek enige ander volksgroep die reg en die vreugde misgun om dieselfde oor hulleself te voel en na te strewe nie. Wat die kerk betref, het ek lankal reeds ingesien dat mense nie op grond van ras of kleur uit die geloofsgemeenskap uitgesluit mag word nie. Maar ek meen steeds dat hoewel die daarstelling en handhawing van grense nie in die kerk toelaatbaar is nie, die kerk nie moet eis dat dieselfde ook op die etnies-kulturele terrein gebeur nie. Dit mag inderdaad na 'n diskrepansie of tweespalt in my denke klink en ek begryp dat dit 'n mens kan laat vra hoe ek die twee met mekaar kan versoen. My antwoord hierop is dat dit vir my hoegenaamd nie daarom gaan dat daar 'n etniese of kulturele teenoor-mekaar-staan tussen volkere moet wees nie. Inteendeel, daar kan grootskaalse kontak en naas-mekaar en daarom ook 'n bepaalde saam-bestaan wees sonder dat identiteite prysgegee hoef of behoort te word. Die behoud van volks- en kultuuridentiteit druis na my oordeel hoegenaamd nie in teen kerk-wees as een-liggaam-van-Christus-wees nie. Indien die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

behoud van volksidentiteit van so 'n aard is dat dit die gemeenskaplikheid van die geloof en die wedersydse Christelik liefde loënstraf, is dit 'n euwel waarmee geen Christen vrede behoort te hê nie. Dit is bekend dat daar in die jongste tyd bykans oor die hele wêreld heen 'n oplewing in volksgevoel en 'n strewe na selfbeskikking aanwesig is by baie etniese groeperinge wat voorheen polities of andersins in onwerkbare eenheidstrukture ingedwing is. Ons kan hierdie strewes nie as sondig afwys nie en ons kan nie beweer dat sodanige strewes sondig is en dit vir mense onmoontlik maak om aan een kerk te behoort en een geloof met mekaar te deel nie. My standpunt oor hierdie saak is daarop afgestem om te verhoed dat die kerk hom op terreine begeef en in die nie-kerklike omgewing eise stel wat die kerk en die gemeenskaplikheid in die geloof eerder skade sal doen as goed. En tog het ek geen kritiek te lewer indien mense van verskillende kulture sou besluit om ook op die nie-kerklike terrein hulle onderskeie identiteite vir 'n gemeenskaplike te verruil en sodoende die eenheid wat hulle in die kerk ervaar ook daarbuite te beleef en te praktiseer nie.

Vraag (AGvA): Kerk, wêreld en eskatologie

Wat die verskillende persepsies van die kerk in die Nuwe Testament betref, handel u in 1995 onder andere ook oor die Pastorale briewe. U wys daarop dat die kerk in die konteks waarin hierdie briewe ontstaan het, 'n "wêreldinstelling" geword het. Net soos binne die konteks van Lukas-Handelinge (kyk Pelser 1995:670), is die kerk vir die skrywers van die Pastorale briewe 'n "heilsinstituut" (Pelser 1995:699). U skryf dit daaraan toe dat die eskatologiese spanning besig was om te verdwyn (Pelser 1995:670). Watter boodskap kan u hieruit vir die kerk vandag aflei?

Antwoord (GMMP):

Ek het nie in die genoemde artikel beweer dat die kerk van die Pastorale briewe 'n "wêreldinstelling" geword het nie. Ek het wel gesê dat hoewel hierdie kerk nog nie tot so 'n instelling geword het nie, die eskatologiese spanning begin verdwyn het.

Wat betref die verdwyning van die eskatologiese spanning in vermoedelik die meeste vroeg-kerklike kringe van die na-apostoliese tyd, lyk dit vir my dat 'n mens daaruit tweërlei vir die kerk van vandag kan aflei, eers twee waarskuwings maar dan ook

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

iets positiefs. In die eerste plek sal 'n mens moet waarsku teen 'n *frühkhatolische* en 'n *fortschrittsgläubige* selfverstaan van die kerk.

'n Mens sal teen eersgenoemde moet waarsku omdat dit myns insiens, sonder om charisma en amp teen mekaar af te speel, 'n geïnstitueerdheid tot gevolg gehad wat moet gelei het tot die verlies van die entoesiasme, spontaneïteit en vreugde van gelowig-wees. Dit was sonder twyfel die begin van een of ander vorm van "ampskerk" wat uiteindelik bykans alles in die hand van die ampsdraers as magsinstansies plaas en wat gelei het tot die Roomse hiërargiese uitwasse van *clerus* en leke, iets wat natuurlik nooit uit die Reformatoriese kerke verdwyn het nie, maar net in ander gedaantes en subtieler voortgesit is. In so 'n kerk kan 'n mens kwalik spontaan gelowig wees, jy kan alleen maar aan voorskrifte gehoorsaam wees en jou Christen-wees as 'n in-jou-spoor-trap beleef.

Teen laasgenoemde sal 'n mens moet waarsku omdat dit die kerk onder die illusie kan laat verkeer dat die kerk deel van die wêreldgeskiedenis geword het en sy vervulling toenemend met verloop van die geskiedenis sal bereik, so asof die kerk nie 'n eskatologiese fenomeen is wat *hier* en *nou* en *elke oomblik* voluit kerk is en moet wees nie en daarom nie van die verloop van die geskiedenis afhanklik is om dit te wees nie. Dit hou ook vir elke gelowige die gevaar in dat hy of sy mag dink dat om volledig nuwe mens in Christus te wees, iets is wat uiteindelik met verloop van tyd en van die eie geskiedenis sal realiseer. Dit is die houding wat ons by baie lidmate kry wat behels dat 'n mens namate jy ouer word besadiger raak en meer gedissiplineerd lewe met die oog op die naderende einde en rekenskap wat gegee moet word.

Die positiewe wat hieruit afgelei kan word, is dat dit die kerk moet laat besef dat hoewel die kerk 'n fenomeen is wat in die tyd en die geskiedenis eksisteer, hy sy eksistensie nie temporeel-kwantitatief nie maar kwalitatief moet verdiskonteer. Dit wil sê dat kerk-wees nie gesien moet word as die maak van geskiedenis of die deelname aan geskiedenis nie, maar as geloofseksistensie in elke oomblik waarin tot geloofsbeslissing gekom moet word en in die vreugde van die geloof geleef moet word. Dit beteken verder dat die kerk en die gelowige sal moet afsien van die verwagting om 'n hemelse eindbestemming en vervulling op 'n datum êrens in die verlengde van die tyd te bereik en allerlei verwagtingsbeelde daaroor te fabriseer. Vir sover daar van die bestemming van die kerk gepraat kan word, is dit hier en nou ter sprake en aan die orde. Ek dink

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Bultmann is reg wanneer hy sê dat Paulus dit reeds besef het deur die "nog nie" tot op groot hoogte in die "reeds" laat opgaan het en dat Johannes die finale tree in hierdie rigting gegee het. Dit maak dat wat temporeel as vervulling in die toekoms verwag is, vir die gelowige in die hede gerealiseer is deur haar/sy in-Christus-wees en dat juis hierdie eksistensie in die hede, bo en onafhanklik van tydsverloop en geskiedenis, ware toekoms skep. Ek is daarvan oortuig dat as die gelowiges hierdie oortuiging eksistensieel hulle eie kan maak, hulle met baie groter vreugde en verantwoordelikheid en met baie minder afwagting van wie-weet-wat-nog-sal-gebeur sal lewe. Hulle sal nie meer Christene wees om in die hemel te kom nie, hulle sal dit wees omdat hulle reeds deel in wat as "hemels" bestempel kan word.

Vraag (AGvA): Volkskerk - 'n *contradictio in terminis*

Die jaar tevore, in 1994, het u ook oor die die wese van die kerk gehandel. In hierdie bydrae maak u die opmerking dat die die begrip "volkskerk 'n ***contradictio in terminis*** *en van huis uit onaanvaarbaar is" (Pelser 1994:325). Wil u asseblief hieroor 'n bietjie meer sê.*

Antwoord (GMMP):

Hoewel ek in die betrokke artikel nie breedvoerig oor die saak gehandel het nie, meen ek tog dat ek my redelik duidelik daaroor uitgedruk het. In dieselfde artikel het ek ook die oortuiging uitgespreek, of dan gedeel, dat die kerk kwalitatief anders as die wêreld is en in sy relasie tot die wêreld eksklusief is. Ek het ook gesê dat dit hier gaan om 'n paradoksale eksklusiwiteit, aangesien die kerk *in* die wêreld eksisteer, maar nie *van* die wêreld is nie. Nou weet ek dat dit maklik is om te sê *in*, maar nie *van* nie en nie so maklik om te sê wat dit presies behels nie. Nogtans lyk dit vir my vanselfsprekend dat kerk en wêreld twee kwalitatief verskillende entiteite is en dieselfde geld vir kerk en volk as etnies-kulturele entiteit. Ek het in die artikel probeer sê dat al sou dit gebeur dat die kerk onder 'n bepaalde volk "inheems" word, dit alleen beteken dat daardie volk gekersten is, maar nie dat die kerk die volk se karakter moes oorgeneem het en sodoende "volkskerk" geword het nie. En nou help dit nie om te betoog dat die kerk ook 'n kultuurfenomeen is en dat daar in 'n kerk onder 'n bepaalde volk sóveel van die volkseie

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

en van die volk se wyse van dink en doen aanwesig is dat ons dit inderdaad as volkskerk kan tipeer nie. Die feit dat die kerk van allerlei kultuur-eie dinge soos taal gebruik maak om kerk onder daardie volk te wees, beteken nog nie dat die kerk daarom volkseienskappe aanneem nie. Hierby moet daarop gewys word dat die Duitsers met die term *Volkskirche* klaarblyklik iets anders verstaan as wat ons tradisioneel bedoel het deur na die Nederduitsch Hervormde Kerk as volkskerk te verwys. Dit is bekend dat hierdie benaming gebruik is om Artikel III mee te help begrond en sodoende met behulp hiervan die een volk in en die ander uit die kerk uit te sluit. Maar afgesien van alles wat 'n mens rondom hierdie saak beredeneer, is daar na my oortuiging geen bewysvoering nodig vir die stelling dat die begrip volkskerk 'n *contradictio in terminis* is nie. Hiermee word nie beweer dat die kerk volksvreemd of 'n in-die-lug-swewende utopie is nie. Nee, die kerk moet nie vreemd of vyandig staan teenoor die volk wie se lede ook lede van die kerk is nie. Die kerk moet egter wel in 'n opbouend kritiese verhouding teenoor volk en kultuur staan, en onder andere om hierdie rede kan die kerk nie volkskerk wees nie. Die kerk het daarom ook nie 'n volks- of kultuurtaak nie; dit is die taak van die lede van die volk wat tegelyk lede van die kerk is.

Vraag (AGvA): Kerk – 'n *corpus permixtum*?

In dieselfde bydrae as die voorafgaande sê u dat die spreke en denke oor die kerk as ***corpus permixtum*** *'n "futiele onderneming" is (Pelser 1994:325). Wanneer u egter in 1995 oor Matteus se voorstelling van die kerk skryf, sê u dat "Matteus die kerk vir die huidige nog as 'n* ***corpus permixtum****" beskou (Pelser 1995:664-666). Hoe rym u hierdie twee uitsprake met mekaar? As die oplossing sou lê in u woorde "vir die huidige nog", dink u dat u reg aan Matteus geskied? Het ons nie miskien met twee uitsluitende vroeg-Christelike persepsies oor die kerk te doen wat onder andere deur Paulus en Matteus verteenwoordig is nie? Indien wel, hoe gaan u in hermeneutiek en prediking om met die verskeidenheid in die Bybel? Ek vra nie hierdie vraag om u weer eens oor die probleem van die "kanon in die kanon" te pols nie, veral gesien in die lig dat ek reeds daarop gewys het dat u die vier evangelies (wat tog almal verskillende persepsies oor Jesus en die kerk het) én Paulus as die "kanon in die kanon" beskou.*

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Antwoord (GMMP):

Ek het met die frase "vir die huidige nog" niks anders bedoel as dat Matteus of die geloofsgemeenskap wat hy verteenwoordig het, tydens die ontstaanstyd van die evangelie blykbaar nog nie aan die kerk kon dink as 'n gemeenskap wat net uit "goeies" bestaan het nie. Hiermee het ek nie geïnsinueer dat Matteus later wel anders sou dink of moes dink nie. Ek het ook nie hiermee die feit van die pluriformitiet van vroeg-Christelike persepsies oor die kerk geïgnoreer nie. Die genoemde artikel was immers juis bedoel om hierdie menigvuldigheid aan die lig te probeer bring. Dat ek die bewering gemaak het dat die vier evangelies en Paulus tradisioneel vir die kerk van die Reformasie en daarom ook vir ons kerk as kanon in die kanon gedien het, beteken eweneens nie dat ek daarom die feit wil ignoreer dat die vier evangelies en Paulus verskillende persepsies oor Jesus en die kerk het nie. As ek so 'n indruk gewek het, het ek jammerlik in my doel misluk. Ek dink dat ek met reg kan sê dat ek in die verlede en tot nou toe seker een van die persone was wat die meeste klem gelê het op die feit van verskeidenheid in die Nuwe Testament en gewaarsku het teen harmonisering, tot so 'n mate dat ek menigmaal deur kollegas daarvan beskuldig is dat ek eensydig net klem lê op die verskeidenheid en nie 'n oog het vir die eenheid nie.

Wat verder die saak van die *corpus permixtum* betref, net nog dít. Ek het nie ontken dat daar in die kerk, hoewel almal bely dat hulle glo en voorgee dat hulle uit die geloof lewe, sowel "slegtes" as "goeies" is nie. Al wat ek gesê het, is dat dit futiel is om hiervan een of ander kwessie of teologiese redenasie te maak. Ek beskou dit as futiel omdat redenasies hieroor ons nêrens bring nie en niemand tog ooit kan weet wie nou eenmaal onder watter kategorie tuisgebring kan word nie. Wat my betref, is daar die kerk bestaande uit lidmate wat bely dat hulle glo. Dit is vir ons genoeg om te weet, sonder dat ons ons moet vermoei met die vraag hoe daar aan hierdie belydenis gevolg gegee word. Oor wat hoorbaar en sigbaar is in mense se woorde en dade kan ons ons uitspreek, maar dit beteken nog nie dat wat ons waarneem in terme van 'n *corpus permixtum* beoordeel of beredeneer hoef te word nie.

Vraag (AGvA): Ampte of bedieninge?

In u 1994-werk oor die kerk het u kortliks gehandel oor die begrip "kerklike bedieninge" (Pelser 1994:319-320). In die tydskrif ***Praktiese Teologie in S.A.*** *skryf u hieroor meer*

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

breedvoerig. U sê dat die "gemeente 'n charismatiese gemeenskap" is (Pelser 1990:15). U pleit dat daar óók voorsiening gemaak moet word vir "nie-geordende bedieninge" en dat die "lede van die gemeente vryelik toegelaat (moet) word om ooreenkomstig elkeen se charisma spontaan diens te lewer" (Pelser 1990:16). Ek gaan in die lig hiervan vir u 'n persoonlike vraag vra: Hou u oortuiging nie in dat u miskien bestempel kan word as "anti-Bybels-Reformatories" nie?

Antwoord (GMMP):

Dit is bekend dat die uitdrukking Bybels-Reformatories dikwels gebruik is en word om te verwys na wat dan nou die aanvaarde of regte Skrifinterpretasie of teologiese standpunt sou wees. Dit is egter net so bekend, hoewel seker by 'n kerklike minderheid dat dit meermale meer 'n Reformatoriese as 'n Bybelse standpunt verteenwoordig het, en dan het dit ook nog afgehang van wat die betrokke spreker onder die uitdrukking verstaan het. Om te moet hoor dat ek op grond van my standpunt oor die bedieninge as anti-Bybels-Reformatories bestempel sou kon word, pla my regtig nie. Dit het vir my gegaan om wat 'n mens minstens na alle waarskynlikheid oor die bedieninge op grond van bepaalde Nuwe-Testamentiese gegewens sou kon sê. Aangesien ek terdeë daarvan bewus is en daarop gewys het dat daar reeds in die Nuwe Testament 'n verskeidenheid persepsies oor die bedieninge en hulle fuksies bestaan, asook dat daar geen spesifieke bediening-struktuur deur die Nuwe Testament voorgeskryf word nie, gee ek aan geen struktuur voorkeur nie, met dié voorbehoud egter dat op watter struktuur ook al besluit mag word, dit nie hiërargies van aard moet wees nie en minstens die funksies moet vervul wat vir die kerk van wesenlike belang is. Sonder om onwaarderend oor ons Reformatoriese amps-erfenis te wees, kan ek nie die gewaarwording verhelp dat ons kerk te veel van 'n amps-kerk geword het ten koste van die spontane deelname van die lidmate, deur middel van die gawes wat hulle ontvang het, aan die dienswerk waardeur die liggaam van Christus moet funksioneer nie. Hoe belangrik die ampte vir ons geword het, word onder andere geïllustreer deur die feit dat dit in die Kerkorde net deur die Belydenis voorafgegaan word en dat die prediking eers in die vyfde plek daarna aan die orde kom. Ons moet ook nie vergeet dat die Reformatoriese struktuur ook maar weer 'n keuse vir *'n*

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

(*frühkhatolische*) Nuwe-Testamentiese struktuur verteenwoordig en dat daar geen rede is waarom dit nie gewysig kan word nie.

Vraag (AGvA): Belydenisdwang

In 1995 het u nie gehuiwer om in die Algemene Kerkvergadering van die Nederduistch Hervormde Kerk te verklaar dat u nie in u eksegetiese arbeid en prediking oor u skouer loer na wat die kerk se belydenisskrifte oor 'n bepaalde teks te sê het nie. In 1999 het u myns insiens duidelik 'n saak in 'n publikasie uitgemaak dat dit 'n vereiste is dat "gelowiges van elke nuwe geslag hulle geloof soos hulle dit verstaan en beleef in so 'n [eietydse] belydenis uitgedruk moet vind, anders kan dit nie as 'n eietydse belydenis beskou word nie. En as 'n mens nie eietyds kan bely nie, bely jy glad nie en het dit tyd geword dat jy jou geloof nuut bely, dat jy jou belydenis ***eietyds*** *maak" (Pelser 1999b:434). Vroeër in dieselfde publikasie wys u daarop dat die bestaande kerklike belydenisse en belydeniskrifte in 'n "wêreld- en Skrifbeskoulike klimaat die lig gesien het" wat maak dat dit "eenvoudig nie meer 'n eietydse waarde en funksie kan hê nie" (Pelser 1999b:426). Sover ek weet, het u nog nie u siening gepubliseer oor wat dit presies is wat in die bestaande belydenisse voorkom wat nie meer eietydse waarde en funksie kan hê nie. Is dit vir u moontlik om kortliks 'n aanduiding hiervan te gee?*

Antwoord (GMMP):

Om mee te begin, as 'n mens in aanmerking neem watter ontsagwekkende vordering daar in die teologiese wetenskap en met name ook op die gebied van die Bybelwetenskap sedert die totstandkoming van die belydenisse en die belydenisskrifte van die kerk gemaak is, spreek dit vanself dat dit verstommend sal wees as dit sou blyk dat die bestaande belydenis nog steeds "in ooreenstemming is met die Woord van God". Ek is daarvan oortuig dat as die kerk vir hom die taak sou stel om werklik die belydenis aan die Skrif te toets, soos die kerk in elk geval deurgaans moes doen sonder om vir *gravamina* te wag, sal daar bykans oor die hele linie van die belydenis wysigings of herformulerings moet plaasvind. Ek huldig in elk geval nog steeds die standpunt dat die interpretasie van watter teks ook al nie voorgeskryf of aan bande gelê behoort te word deur een of ander reël of begrensing nie. Indien dit so sou moes gebeur, is dit vanselfsprekend nie meer

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

interpretasie van daardie teks nie maar bloot die superponering van 'n reeds bestaande interpretasie op die teks. Hiervoor is daar nie 'n vakman (-vrou?) nodig nie, aangesien dit gewoon met behulp van 'n handleiding gedoen kan word. Of dit gepas is om dit hier aan te haal weet ek nie, maar dit laat my dink aan en saamstem met die woorde van C H Nelson (1999:2): "Creeds may be testimonies to where we've been, they cannot be tests of where we are going."

Ek het in 1996 by geleentheid van ons Nuwe-Testamentiese Studiegroep 'n paar gedagtes gewaag oor sekere fasette van die belydenis ten opsigte waarvan ek van mening is dat dit nie meer gehandhaaf kan word soos dit daar staan nie. Hierdie poging het om begryplike redes nie in druk verskyn nie. Ruimte laat nie toe dat ek dit hier herhaal nie, maar ek kan meld dat ek redelik uitvoerig aan die volgende aandag gegee het: die triniteit; die maagdelike verwekking en godheid van Jesus; die Gees se plek in die triniteit as mede sy godheid. Hierby het ek slegs verwys na die opstanding van Jesus en die gelowiges; die belydenis oor die hemelvaart en die wederkoms van Christus; die kerk en kerklike bedieninge; die herkoms en betekenis van die sakramente; die kinderdoop; erfsonde; uitverkiesing. Al wat ek miskien in kort hier te berde moet bring, is die hele kwessie van die triniteit soos dit veral deur die *Necenum* en *Atanasianum* bely word en in hierdie verband in die eerste plek die feit dat die Nuwe Testament nie so iets ken nie, hoogstens die drie-heid van God (Vader) Jesus Christus (Seun) en Gees. Dit lyk vir my dat die *Apostolicum* nog in lyn hiermee geformuleer het, maar die eersgenoemde twee duidelik nie meer nie. In laasgenoemde word naamlik nog slegs oor die Vader die Seun en die Gees bely sonder dat iets daarvan gerep word dat hulle eenswesens is of dat die Seun of die Gees "God" is. Wat die godheid van Christus betref, het die kerk duidelik 'n keuse vir die getuienis van bepaalde Nuwe-Testamentiese dokumente gemaak, terwyl ons daarvan bewus is dat die meerderheid dokumente, onder andere Paulus, óf nie hierdie siening deel nie óf nie daarvan bewus was nie. Wat die Gees betref, word selfs in die *Necenum* nog nie bely dat die Gees "God" is nie. Daar word slegs gesê dat die Gees "Here" is en saam met die Vader en die Seun aanbid en verheerlik word. Dit is verder opmerklik dat terwyl daar in die *Nederlandse Geloofsbelydenis* geen Skrifbewyse vir die godheid van die Gees aangebied word nie, dit wel in die *Heidelbergse Kategismus* gedoen word, maar in dié gevalle word die betrokke tekste op 'n eksegeties uiters

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

bedenklike wyse as bewyse aangevoer. Die vraag na die Gees as die derde "Persoon" van die triniteit is nie minder problematies nie. Dit is opmerklik dat 'n betreklik konserwatiewe nuwetestamentikus soos Kümmel byvoorbeeld sê dat Paulus van die Gees personifiërend praat en nie as persoon nie. Ek herinner my ook in hierdie verband die stelling van Bultmann dat die Gees by Johannes Christus self is wat deur die woordverkondiging na die gemeente toe kom en by Paulus "die im Glauben erschlossene faktische Möglichkeit eines neuen Lebens". Bultmann is natuurlik nie die enigste wat die Gees so sien nie. Maar hoe dit ook al sy, dit alles illustreer net hoe nodig dit geword het dat die kerk in die lig van die resultate van die Bybelwetenskap weer na die kerklike belydenis(se) sal moet kyk.

Ek hoop dat hierdie paar opmerkings voldoende aandui wat ek as problematies met betrekking tot die huidige belydenis(se) beskou. Dit is vir my duidelik dat indien die kerk daarvan oortuig sou bly dat die kerk sekere belydenisse nog moet handhaaf, hy in verskeie gevalle minstens meer genuanseerd sal moet bely as tot dusver.

Vraag (AGvA): Belydend gelowig wees

In die laaste paragraaf van u 1999-publikasie oor die vraag na 'n eietydse belydenis maak u die opmerking dat daar gemeenskappe van gelowiges kan wees wat nie 'n geloofsbelydenis wil hê nie (Pelser 1999:434). Hou hierdie insig verband met die resultate wat u in 'n artikel in 1997 bereik het (Pelser 1997a:1228-1249)? In hierdie bydrae het u aangetoon dat daar in die eerste eeu eeu nC "beslis nie sprake was van 'n ***regula fidei*** *oj van 'regsinnigheid' in die sin waarin dit later verstaan is nie" (vgl ook Pelser 1999:421). In die 1997-artikel het u geredeneer dat Paulus nie gehuiwer het om geloofsbelydenisse of liedere wat deur hom benut is, te verander of aan te pas nie. Dink u dat daar 'n geloofsgemeenskap in die postmoderne tyd vorendag gaan kom wat nie meer 'n geloofsbelydenis sal wil hê nie? Is dit werklik moontlik dat gelowiges sonder geloofsbelydenis hulle geloof kan lewe?*

Antwoord (GMMP):

Dit hang af wat 'n mens onder geloofsbelydenis verstaan. Soos ons weet, is dit in die oorgrote meederheid van gevalle sc dat wanneer van "die belydenis" gepraat word, die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

drie ekumeniese simbole en die drie belydenisskrifte van die kerk bedoel word. Indien daar met die eerste vraag hierbo geloofsbelydenis in hierdie sin bedoel word, ag ek dit nie as onmoontlik dat daar inderdaad in die postmoderne era geloofsgemeenskappe kan ontstaan wat nie so 'n geloofsbelydenis as noodsaaklik vir kerkwees sal beskou nie. Dit is net so moontlik dat kerkwees soos ons dit tradisioneel verstaan en "gepraktiseer" het, ook nie meer in so 'n era sal bestaan nie, en dan sal die daarstelling van 'n belydenis in bogenoemde sin nog minder waarskynlik wees. Verstaan ons egter onder geloofsbelydenis dit wat dit veronderstel is om te wees, naamlik die verwoording van wat met 'n lewende geloof geglo word, dan sal 'n mens dit jou waarskynlik moeilik kan indink dat 'n geloofsgemeenskap volledig sonder selfs net 'n basiese belydenis sal wees. Ek het egter reeds bykans twee dekades gelede gesê dat ek wens dat ons net hoef te gepreek het sonder om 'n belydenis as 't ware staande te moet probeer hou. Ek dink dit is inderdaad moontlik vir 'n geloofsgemeenskap om net uit die verkondiging te leef. Maar dan is dit seker so dat daar meer as een rede vir die tot stand kom van 'n belydenis is en een van die belangrikstes daarvan is seker dat 'n gemeenskap homself daarmee vir homself, vir ander sodanige gemeenskappe en vir die wêreld identifiseer. Jou belydenis sê wie jy is, wat jy glo en waarvoor jy staan. Maar in hierdie sin is 'n belydenis uitdrukking van die wese van 'n geloofsgemeenskap en loop dit nie die gevaar om te word tot 'n wagter wat los van die geloofsgemeenskap te staan kom en moet waak dat daar nie dalk 'n voet verkeerd gesit word nie. Ek wil die stelling maak dat as 'n geloofsgemeenskap werklik hulle geloof steeds *eenstemmig* en *gemeenskaplik* kan bely, die belydenis nooit 'n ander funksie sal hê of hoef te hê as uitdrukking van die lewende geloof van dàardie gemeenskap nie.

Vraag (AGvA): Pauliniese temas

In Suid-Afrika het u op eksegetiese en teologiese gebied belangrike bydraes in Pauliniese studies gemaak. In 1980 skryf u 'n artikel oor die begrip "geregtigheid van God" by Paulus. Na aanleiding van hierdie artikel en in die lig van u 2000-publikasie oor Pauliniese antropologie, wil ek graag aan u drie vrae stel:

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

- *Hoewel u in die 1980-bydrae nie spesifiek daaroor gehandel het nie, is my eerste vraag of u meen dat die begrip "geregtigheid van God" die mees sentrale motief in Paulus se denke was?*
- *Verder, u sê in die 2000-artikel dat Paulus nie die liggaam of uiterlike van die mens as intrinsiek boos beskou het nie (Pelser 2000:435). Twintig jaar vroeër, in die 1980-artikel, skryf u dat die "regverdigheidsopvatting van Paulus teologies oorlaai maar antropologies verskraal is" (Pelser 1980:57). My tweede vraag is of daar 'n verband tussen hierdie twee uitsprake is?*
- *En my derde vraag is of daar by u 'n ontwikkelling in u verstaan van Paulus plaasgevind het, en indien wel, in watter opsig?*

Antwoord (GMMP):

Ek moet erken dat ek in navolging van die sterk invloed wat deur ons Reformatoriese erfenis op my, soos op baie ander van ons kerk se teoloë, uitgeoefen is, vir betreklik lank van oortuiging was dat die begrip "geregtigheid van God" wel die mees sentrale motief in Paulus se denke was. Vandag dink ek anders veral as gevolg van die werk wat deur mense soos K Stendahl en E P Sanders gedoen is. Ek dink 'n mens moet toegee dat hierdie tema eintlik net na vore geroep is deur die situasie wat deur die judaïseerders in veral Galasië, maar waarskynlik ook in ander kringe geskep is, hoewel miskien in mindere mate as in Galasië. Maar dan moet hierby gesê word dat alles daarop dui dat Paulus ook sonder die ontstaan van sodanige situasies dieselfde klem sou gelê het op geloof as die enigste weg tot redding en enigste kriterium vir lidmaatskap van die kerk. Die feit dat die geregtigheidstema as as sentrum onder verdenking gekom het, het natuurlik die saak wawyd oopgegooi. En dit bring weer die vraag na vore of daar enigsins na so 'n sentrale tema by Paulus gesoek moet word. Ek herinner my dat J H Roberts met sy professorale intreerede die mening uitgespreek het dat dit gesien moet word as die formule "God het sy Seun gestuur" en wat daarmee saamhang. Vra 'n mens vir Paulus self, veral na aanleiding van wat hy in 1 Korintiërs 1 en 2 sê, dan wonder ek of die antwoord nie die *evangelie van die kruis* is nie. Ek meen dat dit sy interpretasie van die dood van Christus is wat hom méér as iets anders onderskei van die res van die Nuwe Testament. En die dokumente waarin die kruis ook 'n besondere rol speel, soos

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

byvoorbeeld 1 Petrus, moet beslis deur hom beïnvloed gewees het. Ek dink ook dat Güttgemanns reg was toe hy gesê het dat spesifiek die kruis van sentrale en grondliggende betekenis vir die Pauliniese regverdigingsopvatting is. Indien korrek, pleit dit na alle waarskynlikheid vir die kruis as sentrale tema.

Nee, ek oordeel nie dat daar 'n verband is tussen die twee uitsprake oor antropologie in onderskeidelik my 1980 en 2000 artikels nie. Die uitspraak in die 2000 artikel sê gewoonweg wat dit sê, naamlik dat Paulus nie die liggaam of uiterlike van die mens as intrinsiek boos beskou het nie. Die uitspraak in die 1980 artikel sê dat die klem wat veral Käsemann gelê het op God se *handeling* wat die geregtigheidstema by Paulus betref as mede die *magkarakter* (God se magsuitoefening) wat Paulus aan die regverdigingshandeling toegeken het, 'n verskraling tot gevolg gehad het. Die verskraling bestaan daarin dat met die klem op die teologiese, dit wil sê op *God* se handeling, die tema teologies oorlaai is maar antropologies verskraal is deurdat die feit die dat die *mens* deur hierdie handeling in die regte verhouding met God gestel is minder aandag gekry het. 'n Mens sou net so goed kon sê dat daar 'n teologiese oorlading maar 'n soteriologiese verskraling plaasgevind het.

Die derde vraag is moeilik beantwoordbaar, veral binne 'n bestek soos hierdie. By die antwoord op die eerste vraag hierbo het ek reeds aangedui dat daar by my 'n ontwikkeling plaasgevind het wat die geregtigheidsmotief as sentrale tema betref. Verder kan ek meld dat ek ook ten opsigte van ander Pauliniese temas vandag anders dink as die tradisionele aannames wat by my ingeprent is en wat in sommige gevalle nogal vir geruime tyd deel van my Pauliniese repertoire uitgemaak het. Ek dink hier veral aan sake soos beïnvloeding vanuit die Hellenistiese wêreld, onder andere die misteriegodsdienste, sy wetsbeskouing, mistiek, dualisme en subordinasianisme. Verder het dit vir my toenemend duidelik geword dat Paulus ook maar in 'n sekere sin 'n opportunis was, dat hy hom soms weerspreek het en dat hy ook nie altyd so logies gedink het nie. Ek het ook baie meer as voorheen 'n oog gekry vir die feit dat ons nie te ligtelik van die "Pauliniese teologie" moet praat nie, aangesien ons by hom te make het met geleentheidsgeskrifte. Hoewel ek nie hiermee wil beweer dat hy sy teologiese seile na die wind van die situasie gespan het en nie werklik oor 'n aantal sake grondliggend gedink het nie. Wat egter wel belangrik is, is dat ons telkens baie deeglik kennis moet neem van die situasie, en dan

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

miskien meer bepaald die retoriese situasie soos die *Nuwe Retoriek* van ons vra om te doen. In die geheel gesien, dink ek dat deur die jare al minder vanuit 'n oorgeërfde *Vorverständnis* na Paulus gekyk het en al meer na homself gekyk het en as resultaat daarvan met 'n aanmerklik veranderde en veranderende *Vorverständnis* te werk gegaan het. Ek hoop dat, hoewel daar sekerlik nog meer gesê kan word, hierdie paar opmerkings voorlopig as 'n antwoord op die laaste vraag sal doen.

Vraag (AGvA): Ontwikkeling by Paulus

Dit is nie net 'n kwessie van ontwikkeling in u eie denke nie. U het ook daarop gewys dat daar by Paulus 'n ontwikkeling in teologiese denke aanwesig is. U bespreek dit aan die hand van sy opstandingsgeloof en sy verstaan van die eindtyd (Pelser 1986:37-46). Kortliks, wat behels hierdie ontwikkeling?

Antwoord (GMMP):

Ek meen dat ek in die artikel waarna hierbo verwys is, redelik duidelik aangetoon het in watter opsig daar 'n ontwikkeling in Paulus se denke oor die eskatologie en die opstanding plaasgevind het. As antwoord op die vraag probeer ek dit kortliks herhaal. Ek dink daar is veral vier tekste wat in hierdie verband ter sprake gebring kan word, naamlik 1Tessalonisense 4:16-17 en 1 Korintiërs 15:51-52 enersyds en 2 Korintiërs 5:1-5 en Filippense 1:23 andersyds. Uit eersgenoemde twee blyk duidelik dat Paulus by die skrywe daarvan se *Naherwartung* nog só sterk was dat hy vir geen oomblik daaroor getwyfel het dat hy en verskeie ander nog in die lewe sou wees wanneer Christus kom nie. Dit was trouens juis hierdie hoop op 'n baie nabye koms van Christus wat hy by die Tessalonisense gevestig het wat hulle so desparaat gelaat het toe daar van hulle medegelowiges om familielede te sterwe gekom het. In die geval van laasgenoemde twee tekste daarenteen, blyk hy die saak heel anders te gesien het. Die indruk wat 'n mens naamlik hieruit kry, is dat hy op die stadium toe hy hierdie woorde geskryf het, hom reeds versoen het met die uitbly van die paroesie en derhalwe aanvaar het dat hy sou sterwe voordat die Here kom.

Hoewel miskien geredeneer kan word dat dit nie noodwendig uit die 2 Korintiërs 5 geval afgelei kan word, aangesien hy nie hier handel oor die tyd van die oorgaan na die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

hemelse eksistensie nie, is dit tog opvallend daar hier niks meer ter sprake is van die nabyheid van hierdie oorgang nie. Wat na my oordeel dus in Paulus se denke oor die paroesie gebeur het, is dat sy *Naherwartung* as 't ware in 'n *Fernerwartung* verander het. Hierdie waarneming kan natuurlik net steek hou as daar voldoende grond is om te aanvaar dat laasgemoemde tekste later as eersgenoemdes tot stand gekom het en ek dink nie dat daar noemenswaardige bedenkinge hierteen geopper kan word nie. Iemand sal miskien wil opmerk dat hierdie ontwikkeling, indien dit wel gebeur het, tog nie teologies van veel belang is nie, terwyl ek dink dat dit wel is. Ek dink dat dit bepaald hierdie verandering is wat onder andere daartoe bygedra het dat daar by Paulus ook 'n verskuiwing in sy persepsie oor die heil in Christus plaasgevind het, naamlik dat hy reeds tot op aansienlike hoogte oor die eskatologie as gerealiseerd begin dink het. Daar is op gewys dat ons by Paulus ook 'n geïndividualiseerde eskatologie aantref, dit wil sê die eindverwagting sover dit die individu raak. Sou dit dalk wees dat dit juis by hom so ontwikkel het toe hy begin afsien het van die verwagting van 'n nabye dag en datum waarop die Here sou kom en *alle* gestorwe gelowiges gelyktydig sou opstaan en *alle* nog-lewende gelowiges verander sal word om so *almal* tegelyk by die Here te wees. Dit is duidelik nog die geval in eersgenoemde twee tekste, maar nie meer in laasgenoemde twee nie. In laasgenoemde is dit 'n individuele saak, al word die eerste persoon meervoud in 2 Korintiërs 5 gebruik. Ek dink dat hierdie verskuiwing van groep na individu vir homself spreek as verandering in Paulus se denke. As laaste opmerking kan nog daarop gewys word dat dit opvallend is dat daar in 1 Tessalonisense nog geen sprake daarvan is dat die opstandingsliggaam 'n pneumatiese entiteit sal wees nie. Die dooies staan gewoon op en die nog-lewendes sluit by hulle aan. In die Korintiër gevalle is dit egter anders. Hier staan die dooies met 'n hemelse of pneumatiese liggaam op en die nog-lewendes word *verander* (ἀλλάσσω 1 Kor 15:51-52). Sê dit dalk ook iets van 'n verandering tussen die vroeër 1 Tessalonisense en die later 1 Korintiërs omdat Paulus toe moes antwoord op 'n vraag oor die opstandingsliggaam wat nog nie by hom opgekom het nie, naamlik: Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; (1 Kor 15:35)? Was sy opstandingsvoorstelling aanvanklik dié van 'n resussitasie van die liggaam net om dit later te verander na die pneumatiese voorstelling? Dalk sal sy antwoord hierop ook wees: ἄφρων! (1 Kor 15:36).

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Vraag (AGvA): Vroue as predikante en die "swyggebod"

U was, sover my kennis strek, die eerste eksegeet in Suid-Afrika wat daaarop gewys het dat die Nuwe Testament nie so gelees behoort te word dat vroue op Skriftuurlike gronde verhinder word om as predikante georden te word nie. In 1976 redeneer u dat die sogenaamde "swyggebod" in 1 Kor 14:34-35 eerder uitgehaal moet word (Pelser 1976a:100). Kortliks, wat was u argument?

Antwoord (GMMP):

Ek het my argument basies op vyf waarnemings gebou. Ek daarop gewys dat 'n mens nêrens by Paulus 'n ander gesindheid jeens vroue teëkom as wat reeds by Jesus te bespeur was nie, naamlik 'n waarderende, vriendelike en toegeneë houding, wat onder andere tot uitdrukking kom in die wyse waarop hy geen statusverskil tussen man en vrou tref waar hy oor die verhouding tussen die twee in 1 Korintiërs 7 praat nie, en in Galasiërs 3:28 pertinent stel dat man en vrou "in Christus" volkome op gelyke voet verkeer. Ek het gewys op die feit dat van 'n hele aantal vroue wat Paulus se medewerkers was: afgesien van Febe wat gewis 'n prominente werker in die kerk was en Priscilla wat hy as gelyke aanvaar het, word daar in die groetelys in Romeine 16 minstens sewe vroue genoem wat almal lof toegeswaai word vir die werk, ja selfs harde werk wat hulle vir die saak van die evangelie gedoen het. Hier is niks te bespeur van 'n beperking wat hy op hierdie vroue se werk gelê het nie, inteendeel. Verder is dit bekend dat hy hom 1 Korintiërs 11 vir 'n bepaalde rede, wat nie so duidelik is nie, wel uitspreek oor die hooftooisel van 'n vrou wanneer sy in die erediens bid of profeteer. Daar kan uit wat hy hier oor die rol van die vrou in die erediens sê, tot geen ander slotsom gekom word as dat dit normale praktyk was dat vroue minstens in die Korintiese gemeente(s) soos die mans voorgegaan het in gebed en prediking nie. Nou is dit in die lig van wat tot hiertoe gesê is, en dan veral in die lig van 1 Korintiërs 11 verstommend dat die sogenaamde swyggebod so onverwags en misplaas in hoofstuk 14:34-35 opduik. Dat 'n aantal skriptore dit ook misplaas gevind het, blyk uit die feit dat hulle in verskillende manuskripte op verskillende plekke in die hoofstuk geplaas is, onder andere aan die einde van die hoofstuk. En omdat die toon van hierdie verse so vreemd opval teen die agtergrond van Paulus se gesindheid jeens vroue, het dit Ziesler laat opmerk dat daar 'n vreemde gees deur hierdie verse waai en hom laat

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

vra waar dit vandaan kom, aangesien dit nóg Paulinies nóg evangelies is. Die antwoord op die herkoms moet na alle waarskynlikheid in 'n kring soos verteenwoordig deur 1 Timoteus 2:9-15 gesoek word. Hier het ons te doen met 'n houding teenoor die vrou wat strate van dié van Paulus verskil en die manier waarop die swyggebod en die motivering daarvoor geformuleer is, kon alleen maar tuishoort in 'n patriargale en chauvinistiese gemeenskap wat doelbewus probeer wal gooi het teen die emansipasie van die vrou wat so spontaan en vanselfsprekend in die Pauliniese gemeentes ingetree het as gevolg van Paulus se gesindheid jeens en waardering van vroue, en dit tog seker in die eerste plek op teologiese gronde. Bogenoemde waarnemings en oorwegings het my tot die oortuiging gebring dat hierdie swyggebod nie Paulus se werk was nie, maar 'n interpolasie is uit 'n kring en om die redes soos hierbo genoem. Ek het sedert my 1976 studie agtergekom dat al meer eksegete hierdie aanname deel, ja selfs 'n Suid-Afrikaanse vakgenoot wat dit tot onlangs toe sterk teengestaan het.

Vraag (AGvA): Homoseksualiteit

In 'n bundel opstelle oor Paulus se boodskap oor "genade alleen" in die Romeinebrief handel u bydrae oor Rom 1:18-3:20. Hoewel u nie eksplisiet daarop ingaan nie, beskryf u Paulus se verwysing na "homoseksualiteit" in Rom 1:23-27 as deel van wat Paulus "ont-menslike eiesinnigheid" noem (Pelser 1989b:35). In die lig van kerke vandag se eksegetiese en hermeneutiese bemoeienis met die vraag na wat die Bybel oor "homoseksualiteit" voorskryf, wat meen u het Paulus vir ons te sê?

Antwoord (GMMP):

Dit is bekend dat Paulus se uitsprake in Romeine 1:26-27 oor homoseksuele verhoudings in die jongste tye deur sommige só verstaan word dat hy homoseksuele praktyke tussen mense met 'n heteroseksuele oriëntasie afkeur en nie homoseksuele aktiwiteite as sodanig nie. Ek dink nie daar kan twyfel daaroor bestaan dat die teks hiermee nekomgedraai word en dat dit net 'n poging is om te sê dat die nie waar is dat Paulus en uiteindelik ook die Bybel homoseksuele praktyke afkeur nie. Ek gebruik die term *praktyke* omdat ek dink dat dit spesifiek die daad is waarom dit hier gaan en nie soseer die oriëntasie nie. Wat Paulus oor die oriëntasie sou sê, is natuurlik onmoontlik om selfs te raai. Ten spyte

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

van bogenoemde nuwere interpretasie, wat blykbaar deur baie as 'n bevrydende ontdekking beskou word, kon ek nog geen aanduiding vind dat Paulus hier of in 1 Korintiërs 6:9 iets anders doen as om homoseksuele praktyke summier af te keur nie. Dit is wel so is dat hy in Romeine 1 agtereenvolgens sê dat klaarblyklik heteroseksuele vrouens die gebruiklike verkeer met hulle mans beëindig het om met vroue te verkeer, en omgekeerd ook die mans. Maar nou weet ons ook dat daar in 1 Korintiërs 6:9 niks van heteroseksualiteit sprake is nie, maar slegs van die twee rolspelers in die manlike homoseksuele daad, naamlik die persone wat onderskeidelik die rol van die man (ἀρσενοκοίτης) en van die vrou (μαλακός) speel. Dit is verder duidelik dat hierdie vir Paulus afkeurenswaardige praktyke gewoon verskyn in 'n lys van praktyke waarvan, ook soos in die geval van die homoseksuele praktyke, gesê word dat iemand wat hom of haar daaraan skuldig maak, nie deel sal hê aan die koninkryk van God nie. Die betrokke terme word hier dus ongekwalifiseerd en sonder voorbehoud genoem en daar is myns insiens geen manier waarop ons hier iets anders kan lees as die summiere verwerping van homoseksuele praktyke nie. Daar is blykbaar voldoende bewyse daarvoor dat μαλακός in baie gevalle verwys na die seun waarmee 'n volwasse man omgang gehad het in wat bekend staan as *pederastie.* En nou is ek bewus daarvan dat, aangesien daar aanduidings is dat die meeste van hierdie seuns hulle dienste aan die mans verkoop het, Paulus se woorde só geïnterpreteer word dat hy hom nie hier teen die homoseksuele praktyk as sodanig uitspreek nie, maar teen die prostituering waaraan beide die mans en die seuns hulle skuldig gemaak het. So 'n interpretasie is vir my ondenkbaar, benewens die feit dat indien Paulus nie homoseksuele praktyke summier sou afkeur nie, hy minstens totaal uit pas sou wees met die algemene en algehele afkeur waarmee die volk van sy herkoms, selfs in Hellenistiese omgewing, hierdie praktyke bejeën het.

As ek regtig kort moes antwoord op die vraag wat Paulus vandag vir ons in verband met homoseksualiteit te sê het, sou ek streng gesproke moes sê: Niks! Ek het nie meer twyfel daaroor dat ons vir 'n Bybelse antwoord oor hierdie vraagstuk vergeefs in die tekste wat oor die saak handel sal gaan soek. Dit lê voor die hand dat hierdie praktyk eksplisiet en summier in beide Ou en Nuwe Testament afgekeur word. Maar nou weet ek ook soos soveel ander in toenemende mate dat die Bybel die saak aanspreek soos mense in daardie tyd hieroor gedink het, en dit is betreklik simplisties. Natuurlik is dit nie die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

enigste saak waaroor daar in Bybelse tye simplisties en onproblematies gedink is nie. Ons weet vandag dat die saak nie so eenvoudig is as wat die mense van Bybelse tye daaroor gedink het nie. Ons weet dat daar oriëntasies is waarvoor mense nie gevra het nie, of hulle dit nou deur oorerwing ontvang het of deur opvoeding so gevorm is. En omdat dit meesal nie in Bybelse so gesien is nie, moet ons vir 'n antwoord op hierdie vraag elders gaan soek, sowel in as buite die Bybel, indien nodig. Wat Paulus betref, lyk dit vir my dat ons na sy uitsprake oor die liefde en medemenslikheid sal moet vra. Dit lyk vir my ons sal ons minstens voorlopig daarvan moet weerhou om op 'n ewe simplistiese en onnadenkende wyse sodaniges as sondaars en perverte te tipeer of te veroordeel. Meer wil en kan ek nie op hierdie stadium sê nie, want ek is nog in 'n dinkproses oor die saak. Ek het egter vir myself baie meer helderheid oor die saak en bejeën dit met baie minder vooroordeel en verdoeming as vroeër.

Vraag (AGvA): 2 Korintiërs se gebrek aan eenheid

U het in u Pauliniese studies konsekwent histories-krities eksegese beoefen. So byvoorbeeld wys u op die gebrek aan "integriteit" in 2 Korintiërs (Pelser 1988b:231-249; 1991:219-247). Dink u hierdie histories-kritiese insig is net van akademiese belang of kan dit ook vir die prediking van betekenis wees? Wat kan predikante baat as hulle in hulle prediking van 2 Korintiërs hierdie insig sou verdiskonteer?

Antwoord (GMMP):

Dit is beslis nie korrek om te sê dat ek in my Pauliniese studies "konsekwent historieskrities" eksegese beoefen het nie. Ek kan na 'n hele paar bydraes verwys waarin ek my ondersoeke op die basis van teksanalise gedoen het. Net so is dit nie korrek om te sê dat die feit dat ek die verdelings- of redaktorshipotese ten opsigte van 2 Korintiërs ondersteun, toe te skryf is aan 'n histories-kritiese omgaan met die teks nie. Hoewel daar eksegete is wat baie moeite gedoen het om met strukturale of retoriese analises van die teks te probeer bewys dat 2 Korintiërs wel 'n eenheid is, is daar min van hulle wat werklik daarin geslaag het of nie heelwat vrae onbeantwoord gelaat het of nuwe vrae laat ontstaan het nie. Eweneens is daar is eksegete wat met 'n ontleding van die redevoering van die teks nie tot 'n ander insig kon kom as dat die teks nie 'n eenheid vorm nie. Die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

feit dat die mense wat eerste met die hipotese na vore gekom het in die tyd toe histories-kritiese eksegese nog aan die orde van die dag was, beteken nie dat hulle nie aan die struktuur van die teks en die redevoering daarvan aandag gegee het nie, inteendeel. Wat predikante kan baat as hulle hierdie insig sou verdiskonteer, is juis dat hulle elke onderdeel vir homself sal laat spreek en nie nie-bymekaar-horendes in hulle interpretasie en prediking sal saambondel nie. Ek dink juis dat dit aan die teks en die (retoriese) situasie van die teks reg laat geskied as 'n mens 2 Korintiërs nié as 'n eenheid lees nie, en so voorkom dat die verskillende dele of eenhede mekaar eksegeties oorwoeker.

Vraag (AGvA): Die "nuwe mens"

In twee afsonderlike bydraes gaan u in op uitdrukkings in Paulus se brief aan die Romeine. In 1982 bespreek u die begrip "heerlikheid van God" en in 1992 die uit-drukking "gees van heiligheid" (Pelser 1992a:166-168). Laasgenoemde het direk te doen met die bestaanswyse van die opgestane Jesus en eersgenoemde met die "deelhê aan die heilsame verhouding met God" (Pelser 1982:113). U wys daarop dat gelowiges saam met Christus Jesus hierdie bestaanswyse kan deel. Wil u nie miskien hierop 'n bietjie uitbrei nie en tegelykertyd ook aantoon hoekom gelowiges se deelhê aan Christus nie op die nabootsing van 'n voorbeeld neerkom nie?

Antwoord (GMMP):

Ek dink 'n mens moet in die eerste plek die antwoord soek in die uitsprake waarmee Paulus Christus se verhewe en verheerlikte status na sy opstanding en verhoging tot uitdrukking bring, soos byvoorbeeld in Romeine 8:34 en Filippense 2:9-11. Wat hy sonder twyfel met uitsprake soos hierdie en ander wil uitdruk, is dat Christus aan 'n onvergelyklike hemelse en Goddelike status en eksistensie deel het. In geontmitologi-seerde en eksistensiaal geïnterpreteerde sin sou 'n streng gesproke nie toereikende woorde kon vind om te beskryf wat Paulus klaarblyklik hiermee wou sê nie, en ek gaan die ook nie probeer doen nie. Nou weet ons dat Paulus ook op verskillende wyses tot uitdrukking bring dat die gelowiges nou reeds deur hulle ἐν Χριστῷ wees maar veral ná hulle opstanding aan dieselfde hemelse en verheerlikte status en eksistensie as Christus deel sal hê. 'n Mens dink aan uitsprake soos dat hulle na hulle opstanding "by die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Here/Christus" sal wees (Fil 1:23; 1 Tess 4:17), dat hulle "mede-erfgemame" van Christus sal wees en saam met Hom "verheerlik" sal word (Rom 8:17, 30; 2 Kor 3:18). Voeg hierby die uitspraak in 1 Korintiërs 15:49 dat dié wat opgestaan het, die beeld van die hemelse (=Christus) sal wees (dra). Wat verder duidelik uit hierdie uitsprake blyk, is dat hoewel Paulus klaarblyklik van oortuiging was dat die gelowiges letterlik in alles sou deel waarin Chrsitus deel, hy nêrens die afstand tussen Hom en die gelowiges uitwis of hulle in mekaar laat opgaan nie. Ek vind in hierdie uitsprake geen aanduiding dat Paulus aan hierdie deelhê van die gelowiges gedink het in terme van 'n nabootsing van 'n voorbeeld wat Christus gestel het nie. Ek dink dat 'n mens sonder vrees vir teenspraak kan sê dat dit hier om niks meer gaan nie as die deelhê, soos Christus, aan 'n bepaalde verheerlikte eksistensie, hoe 'n mens dit ook al moet beskryf of vir jou moet voorstel.

Vraag (AGvA): Jesus as voorbeeld

En terwyl u aandag gee aan die "voorbeeldmotief", waarom meen u is die idee "Jesus as voorbeeld" vir sommige mense 'n teologies onaanvaarbare gedagte? Ek vra hierdie vraag teen die agtergrond van 'n ander artikel wat ook in 1992 gepubliseer is. In hierdie bydrae het u gehandel oor die etiek in die Efesiërbrief. Een van die opskrifte in hierdie artikel is: "Wees navolgers van God: lewe in liefde" (Pelser 1992b:150). As ek u reg verstaan, verklaar u die ophaal van die uitdrukking "die waarheid wat daar in Jesus is" in Ef 4:21 as 'n etiese oproep aan gelowiges om 'n "nuwe bestaanswyse" te lewe (kyk Pelser 1992b:149).

Antwoord (GMMP):

Hierop kan ek kort antwoord. Ek is in die eerste plek van oordeel dat ons in ons tradisionele Reformatoriese denke tot dusver hopeloos te afwysend gestaan het teenoor selfs die geringste gedagte aan die navolging van Jesus. Ons het só geskrik vir wat Rome hiervan gemaak het dat ons die gedagte van navolging, net soos vir baie lank die kruissimbool, in die hande van die Roomses gelaat het asof hulle die alleenreg daarop bekom het. Hiermee het natuurlik gepaardgegaan die oordrewe klem wat daar in ons teologie geplaas is op genade, en dit ten koste van enige gedagte dat daar dalk ook iets goeds in 'n mens kan steek of dat 'n mens dalk soms verdienstelik kan wees. Ten slotte

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

meen ek ook dat die bykans monofisitiese klem wat daar tradisioneel op die godheid van Christus gelê is, ons laat dink het dat om na die voorbeeld van Jesus te lewe, byna daarop sou neerkom dat ons aspireer om sy godheid met Hom te deel. Ek kan nie sien waarom 'n gelowige ooit sou moes terugdeins vir 'n gesindheid en 'n lewenspraktyk wat ooreenstem met dié wat Jesus na alle waarskynlikheid geopenbaar en uitgeleef het nie. Sou 'n mens jouself daarsonder enigsins 'n Jesusvolgeling kon noem?!

Vraag (AGvA): Die doop

In 1981 het u ook aandag gegee aan gelowiges se ***nuwe*** *bestaanwyse. U het dit vanuit die Pauliniese indikatief-imperatief "skema" in Romeine 6:1-11 behandel en veral gefokus op die "doopformule" in hierdie gedeelte. U beskryf die nuwe bestaanwyse as 'n "sakramentele werklikheid" (Pelser 1981:114). In 'n ongepubliseerde studiestuk wat u as kerklike opdrag uitgewerk het, het u ook in besonderhede op die doop in die Nuwe Testament ingegaan. Kortliks, wat wou u vir die kerk oor die dooppraktyk sê?*

Antwoord (GMMP):

Dit is onmoontlik om binne hierdie bestek selfs kortweg te herhaal wat ek alles vir die kerk hieroor wou sê. Ek dink dat wat ek in die eerste plek wou sê, al het ek dit miskien net geïnsinueer, is dat Jesus nie die doop ingestel het nie en dat Matteus 28:19 daarom nie as bewys vir die instelling van die doop gesien kan word nie. Dit is natuurlik vanselfsprekend aardskuddende implikasies as in aanmerking geneem word dat ons teenoor die sewe sakramente van Rome net twee handhaaf, omdat dit dan die enigste sou wees wat deur Christus ingestel is. Ek wou ook probeer sê dat dit moeilik is om uit te maak wat die doop presies beteken, aangesien daar verskillende betekenisse in die Nuwe Testament aan die doop geheg word. Ons moet dus nie ongekwalifiseerd oor die doop praat, so asof die Nuwe Testament alles eenduidig daaroor is nie. Ek het probeer aandui dat die kerk foutiewelik die kinderdoop na die Nuwe-Testametiese tyd probeer terugvoer deur te steun op die gevalle waar huisgesinne/-houdings gedoop is en te oordeel dat die doop in die plek van die besnydenis gekom. Verder het ek gehoop dat, hoewel ek nie spesifiek daarop ingegaan het nie, die kerk op grond van die feit dat die vroegste kerk tot selfs aan die einde van die tweede eeu nie die kinderdoop beoefen het nie, op 'n keer die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

leer oor die erfsonde in heroorweging moes geneem het. Die vroegste kerk het klaarblyklik nie so 'n leer daarop nagehou nie en ook nie geleef in die oortuiging dat hulle kinders van hulle "eerste lewensoomblik af sondig is en in sonde gebore word" nie. Hierteenoor is ons almal daarvan bewus dat die kerk met die erfsondeleer, en dit gebaseer slegs op Psalm 51:7 en op 'n interpretasie van Romeine 5:12 wat geen nuwetestamentikus vandag meer kan onderskryf nie, so 'n massale las op die gewete van die gelowiges geplaas het, dat hulle lewe eerder gekenmerk word deur 'n voortdurende en neerdrukkende skuldgevoel as deur 'n gevoel van vreugde en van vrede met God wat deur die evangelie aan ons verkondig word. Ek het nogtans nie op grond van hierdie bevindings die kinder- of suigelingsdoop verwerp nie, aangesien ek van oordeel is dat daar teologies voldoende Bybelse gronde is om die kinderdoop te handhaaf, maar dan moet ons dit nie fundeer op sulke bedenklike argumente as wat tot dusver die geval was nie. 'n Addisionele probleem met die kinderdoop is natuurlik ook dat geloofsbelydenis en doop wat oorspronklik met mekaar saamgehang het, deur die invoering van die kinderdoop van mekaar losgemaak is, met die gevolg dat persone gedoop word wat dit waarskynlik nooit sou ondergaan het as hulle self daaroor moes besluit nie. Ek het verder betoog dat dit foutief is om met die besnydenisargument die doop te beskryf as die teken van die nuwe verbond, met 'n gevolglike oorbeklemtoning van die verbondsvolkgedagte. Ten slotte het ek probeer aantoon dat dit foutief is om aan die doop oorwegend simboolwaarde toe te ken, aangesien dit blyk dat die doop nie alleen verstaan is as die inlywing in die kerk as die gemeenskap van gelowiges nie, maar ook as die gebeurtenis op grond waarvan die Gees ontvang is en die dopeling, in Pauliniese terme, 'n radikale eksistensiële verandering ondergaan het. My slotsom in hierdie verband was dat hoewel 'n mens deur Christus en nie deur die doop as sodanig gered word nie, daar beslis op grond van die interpretasie wat in die meeste gevalle in die Nuwe Testament aan die doop geheg, geoordeel moet word dat die doop heilsbetekenis en nie slegs 'n teken of simbool van die heil is nie.

Vraag (AGvA): Die nagmaal

Ook wat die nagmaal betref, meen ek bevat u werk belangrike implikasies vir die kerk se nagmaalverstaan en –viering. U wys in hierdie verband nie net op die verskil tussen Markus en Paulus nie (Pelser 1973:138-148), maar ook op die feit dat die elemente

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

"brood" en "beker" by Paulus op twee "selfstandige handelinge" en "selfstandige gebeure" dui (Pelser 1974b:161-167; 1987a:561). Waarop kom hierdie verskil in persepsie oor die nagmaal neer en hoe kan dit lig op 'n moontlike ontoereikende verstaan van die nagmaal in die kerk se formuliere werp?

Antwoord (GMMP):

Ek dink die belangrikste van die bevinding, indien korrek, dat daar 'n substansiële verskil tussen Markus en Paulus se onderskeie weergawes van die instellingswoorde van die nagmaal is en dat afgesien moet word van die idee dat die nagmaal geestelike voedsel en drank vir die gelowige is. Hierdie idee moet in elk geval eerder op grond van die Markusweergawe ontstaan het as dat dit van die Paulusweergawe afgelei kon word. Wat egter ook al die herkoms van hierdie interpretasie van die nagmaal was, is daar nog geen rede om daarmee vol te hou selfs op grond van die Markusweergawe nie. Met ander woorde, ek dink ook nie dat laasgenoemde weergawe die nagmaal so verstaan het nie. Dit is opvallend en jammer dat die wisselformulier (Art 35 van die NGB) wat tot op datum in die kerk in gebruik is en in die *Diensboek* vir dié doel opgeneem is, in sy geheel hierdie gedagte tot uitdrukking bring. Dit verteenwoordig nie alleen 'n misplaaste interpretasie van die nagmaal nie, dit is ook 'n onvergeeflike verskraling van die betekenis wat daar klaarblyklik in die vroegste kerk aan die nagmaal geheg is, hoewel toegegee moet word dat hierdie interpretasie reeds betreklik vroeg in die na-Nuwe-Testamentiese na vore getree het. Ek is verder van oordeel dat hierdie interpretasie die gelowiges verlei om die nagmaal te ervaar as 'n gebeurtenis met 'n magiese karakter. Hiermee bedoel ek dat al word daar in die Reformatoriese tradisie ook hoeveel klem op gelowige deelname gelê, die nagmaal ervaar word as iets wat ook maar soos by Rome *ex opere operato* werk.

Ek dink dat werklike kennisname van die problematiek rondom die vraag na die instelling van die nagmaal en die formulering van die nagmaalswoorde asook van die paar interpreterende flitse by Paulus, 'n heeltemal nuut geformuleerde nagmaalsformulier tot gevolg behoort te hê. Dit wil voorkom dat daar drie konstituerende dimensies met gelyke gewig in die vroeg-Christelike verstaan van die nagmaal onderskei kan word, naamlik verlede-hede-toekoms. Hierdie dimensies behoort in geen nagmaalsformulier te ontbreek nie en die een mag nie ten koste van die ander oorbeklemtoon word nie. Ek

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

dink die motief van Jesus se lyding in die huidige formulier só oorbeklemtoon word dat dit aan die nagmaal in 'n sekere sin die karakter van 'n dodegedagtenismaaltyd gegee het. Net so word daar oormatige klem gelê op al die sondes en ergerlikhede wat nie met deelname te versoen is nie, terwyl ander belangriker aspekte minder aandag kry. Met dit alles het ek probeer sê dat ek beslis van oordeel is dat kennisname in die kerk van die bietjie navorsing wat ek oor die nagmaal gedoen het, verdere navorsing behoort te stimuleer om uiteindelik 'n meer relevante nagmaalsformulier ten gevolg te hê.

Vraag (AGvA): Die Heilige Gees – bewerker van geloof?

In u werk op Galasiërs wys u daarop dat die Gees van God die "waarborg" van die vryheid van die gelowige is asook die "bewerker" van die gelowige se "nuwe bestaanswyse" (Pelser 1992c:402). As ek u reg verstaan, meen u egter nie dat Paulus van oortuiging is dat die Gees die bewerker van geloof is nie. Hierdie insig lyk my is 'n regstelling van 'n baie populêre opvatting. Wil u nie asseblief kortliks hierop uitbrei nie?

Antwoord (GMMP):

Ek het reeds in my bydrae "Die verhouding Heilige Gees en geloof by Paulus" wat gedurende 1976 in *HTS* 34 verskyn het (kyk Pelser 1976b:42-48) tot bogenoemde slotsom gekom en dit is vir my verder bevestig deur die 1992 Galasiërstudie. Ek het toe al besef dat dit indruis teen die populêre opvatting en dit is merkwaardig dat dit geen rimpeling veroorsaak het nie, waarvan ek afgelei het dat daarvan nie kennis geneem is nie of dat daar wel van kennis geneem is en besluit is om dit dood te swyg. Die enigste persoon wat die saak met my opgeneem het, en van my verskil het, was kollega Roberts. Ek moet meld dat ek die studie nie onderneem het met die doel om die populêre opvatting verkeerd te bewys nie. Ek het eenvoudig met dié opvatting steeds deel van my eie denke, namate my bestudering van Paulus gevorder het, begin agterkom dat ek nog nêrens by hom 'n uitspraak teëgekom het wat hierdie opvatting onomwonde begrond nie. Die studies wat ek onderneem het, het toe inderdaad my vermoede bevestig. Ek het sedertdien afgekom op 'n uitspraak van Bultmann oor die ontstaan van geloof by Paulus waarin hy my bevinding volledig bevestig. Wat meer is, hy skryf die ontstaan van geloof

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

ook nie aan die werk van God toe nie, maar sê net dat geloof alleen "Gottgewirkt" is in soverre die genade wat God skenk, die menslike beslissing moontlik maak. Hy vervolg dan met die stelling "daß Pls die πίστις nicht als inspiriert bezeichnet, zie nicht auf das πνεῦμα zurückführt. Umgekehrt ist das πνεῦμα die Gabe, die der Glaube empfängt (Gl 3,2.5.14)..." (Bultmann 1968:330). Hoewel bogenoemde studies oor Paulus se beskouing gehandel het, is daar na my oordeel minstens by Handelinge 'n opvallende ooreenkoms. Na my wete word daar, met die uitsondering van die doop van Kornelius, telkens wanneer daar sprake is van die bediening van die doop, gemeld dat die dopeling(e) na afloop van die doop die Gees ontvang het. As ons nou in aanmerking neem dat die doop telkens eers gevolg het op die tot-geloof-kom en geloofsbelydenis van die dopeling, spreek dit vanself dat die Gees nie gesien is as die *gewer* van die geloof nie, maar omgekeerd as die *gawe* op die geloof. Hoewel ek dit nie spesifiek probeer vasstel het nie, kan ek nie onthou dat daar in van die ander dokumente van die Nuwe Testament anders oor die saak geoordeel word nie. Handelinge se uitdruklike bevestiging van wat ons by Paulus waarneem en die feit dat dit nie elders in die Nuwe Testament weerspreek word nie, reken ek as voldoende bewys dat die populêre opvatting in die kerk eerder Reformatories as Bybels beïnvloed is.

Vraag (AGvA): Mistiek

Die gedagte van 'n "nuwe bestaanswyse" word deur Paulus in uitsprake oor die gelowige se saam sterf en saam opstaan verwoord. In 1998 het u 'n uitgebreide eksegetiese studie oor die relevante tekste by Paulus gedoen. U het veral gefokus op Paulus se "in Christus"-formule en sy beïnvloeding deur die Grieks-Romeinse misterie-kultus. U sê dat ons in hierdie verband met "mysticism in a secondary sense" te doen het (Pelser 1998a:132). Ek het in hierdie verband drie vrae:

- *Wat sou die verskil wees as Paulus se gedagtes hieroor in die eerste plek op mistiek sou neerkom?*
- *Wat is die verband tussen hierdie insig en die resultate wat u in 'n ander studie oor die "liggaam van Christus" by Paulus bereik het? In hierdie studie het u gesê dat die kerk as liggaam van Christus nie iets "unreal" is nie, maar* ***real*** *(Pelser 1998b:542).*

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

- *En, hoe kan mistiek, indien enigsins, volgens u plek kry in die lewe van die gelowige in en buite die erediens?*

Antwoord (GMMP):

As ek myself reg verstaan, het ek met "mysticism in a secondary sense" bedoel dat vir sover die formules "sterf en opstaan saam met Christus" mag dui op 'n mistieke eenheid tussen Christus en die gelowige, die sterf en opstaan saam met Hom nie die mistieke eenheid eers tot stand bring nie maar die *gevolg* is van die mistieke eenheid wat reeds deur die geloof in Hom 'n werklikheid geword het. Nou moet op hierdie punt daarop gewys word dat daar tydens die besprekings wat die kongresaanbieding van die Paulus-subgroep voorafgegaan en voorberei het, pertinent daarop gewys is dat daar verskillende definisies en persepsies van mistiek bestaan. Ek het in die betrokke artikel gesê dat ek daaronder méér verstaan as net dat die gelowige in die besit van Christus oorgegaan of in 'n besondere verhouding met Hom getree het. Ek het gesê dat dit daarom gaan dat die gelowige se nuwe lewe daarin bestaan dat Christus *in* haar/hom lewe. Toe ek dus gesê het dat wanneer Paulus van die kerk as liggaam van Christus praat, hy nie daarmee iets irreëel bedoel nie maar iets reëel, het ek dieselfde probeer sê as wat ek met in verband met die mistieke eenheid tussen Christus en die gelowige volgens Paulus probeer sê het. Ook hier gaan dit dus na my oordeel om méér as "corporate personality" of om te sê dat die kerk aan Christus behoort of dat Hy die hoof van die kerk is.

Laat ek onmiddellik byvoeg dat dit 'n uiters moeilike saak is om eerstens te konsipieer en tweedens te verwoord. Wat die saak veral bemoeilik, is die feit dat ons in die Reformatoriese tradisie baie onbeholpe is wat hierdie onderwerp betref en dat ons ook nie oor veel van 'n woord-repertoire beskik om te sê wat dit is of wat ons daaronder verstaan nie. Natuurlik het dit in die genoemde twee studies gegaan om wat *Paulus* vermoedelik onder die eenheid tussen Christus en die gelowiges verstaan het en die vraag is of ons ons daarmee wil of kan vereenselwig. Dat Paulus so gedink het, hoef nie as voorskriftelik vir ons beskou te word nie. Soos bekend, was daar in die wêreld waarin hy hom bevind het, nie so 'n onderskeid en afstand tussen die fisiese en metafisiese realiteite nie. Die nie-sigbare sfeer is dus nie as minder reëel beskou as die sigbare nie. Om hierdie rede was omgang met en eenheid tussen aardse en nie-aardse wesens nie

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

ondenkbaar nie. Vir ons as na-*Aufklärung* mense is dit natuurlik heeltemal 'n ander saak. Indien ek Paulus reg verstaan het en indien ons moet aanvaar dat Paulus dit oor die saak reg gehad het, hoe moet ons ons 'n mistieke eenheid met Christus voorstel en hoe sou ons dit kon beleef? Laat my erken dat ek nie weet nie en dat woorde my ontbreek selfs al sou ek van oortuiging wees dat ons eenheid met Christus, ons "in Christus" wees en "Christus in ons" 'n mistieke één-wees met Hom is. 'n Maklike uitweg sou wees om te sê dit is 'n misterie. Maar kan ons die gelowiges met so 'n antwoord tevrede stel? Ek glo nie ons kan nie.

In die jongste tyd is daar gepleit vir 'n groter mate van spiritualiteit in ons lewe. Wat sou dit alles beteken? Beteken dit nie dalk dat ons in ons geloofslewe emosioneel of spiritueel meer moet *beleef* van wat ons glo nie? Beteken dit nie dat ons ons eenheid met Christus ook meer moet beleef as dat ons daaroor 'n klompie gedagtes dink en 'n paar belydenisformules nasê nie? En moet ons nie vir die lede van die liggaam van Christus sê dat hulle hulle deurgaans op hierdie *belewenis* moet rig wanneer hulle Hom in die erediens ontmoet én wanneer Hy met hulle op die pad saamloop nie? Ek meen van wel.

Vraag (AGvA): Die teologie van Rudolf Bultmann

Benewens u Pauliniese studies sal u in Suid-Afrika veral onthou word vir u waardering vir die teologiese nalatenskap van Rudolf Bultmann. In u publikasies het u deurgaans sy insigte verwerk. Ek is bewus van vier publikasies waarin u spesifiek op Bultmann gefokus het (Pelser 1987:162-191; 1989c:815-842; 1989d:269-286; 1997b:455-475). U het veral aadag gegee aan sy ontmitologiseringsprogram en in die derde en vierde bydrae hierdie program op die opstandingsgeloof toegepas. 'n Mens kan uitgebreid met u gesprek voer oor Bultmann se teologie. Ek wil egter net drie vrae aan u stel:

- *Die eerste hou verband met die vraag na die historiese Jesus. Wat meen u is die teologiese belang van Bultmann se onderskeid tussen die "wat" en die "dat" van Jesus?*
- *Die tweede vraag hou verband met die opstanding van Jesus. Indien ek Bultmann reg verstaan, meen hy dat ons in die Nuwe Testament, wat die "liggaamlike"*

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

opstanding van Jesus betref, met die objektivering van mitiese taal te doen het. Kortliks, wat behels dit?

- *Ten slotte, het u aan die einde van u voltydse akademiese loopbaan aan die universiteit hoop dat predikante en lidmate in die die kerk Bultmann se bydraes vorentoe nog sal kan ontdek en dit in hulle lewe verdiskonteer?*

Antwoord (GMMP):

Die eerste vraag is nie maklik om te beantwoord nie. Ek moet miskien eers probeer sê van watter belang Bultmann self hierdie onderskeid geag het. As ek hom reg verstaan, gaan dit vir hom in die eerste plek oor 'n prinsipiële saak in tweërlei opsig en in die tweede plek om 'n praktiese probleem. Eerstens wys hy daarop dat, aangesien daar nie kontinuïteit is tussen die historiese Jesus en die Christus van die kerugma nie, dit prinsipïeel onaanvaarbaar is om *agter* die kerugma terug te vra na die historiese Jesus, na die *wat* in verband met Jesus. Dit is alleen in en deur die kerugma dat die opgestane Christus ontmoet word en dat die geloof tot stand kom, en dit is vir die geloof genoeg om te weet *dat* Jesus geleef het, gekruisig is en opgestaan het. "Das Entscheidende ist schlechthin das Daß." Tweedens is 'n terugvraging na die *wat* van die historiese Jesus met die doel om die geloof daarop te bou, prinsipieel onaanvaarbaar en irrelevant, aangesien die resultate van historiese ondersoek nie die geloof kan legitimeer nie. As ek Bultmann reg verstaan, gaan dit vir hom in sy argumentasie oor die *wat* en die *dat* om meer as een faset van die vraag na die historiese Jesus. Die praktiese probleem in verband met 'n terugvraging na die *wat* is dat historiese ondersoek nog nooit onomstootlike resultate opgelewer het nie en dat die geloof derhalwe nie daarop kan bou nie.

As ek nou 'n mening moet waag oor wat die teologiese belang van hierdie opvatting van Bultmann is, sou ek in die eerste plek sê dat dit ons behoort te dwing om vir onsself 'n antwoord te probeer vind op die vraag of ons ons tegelyk kan en moet besighou met die verkondiging (woorde) van Jesus én met die Christus van die verkondiging. Dit lyk nie vir my dat ons die feit kan ignoreer dat die kerklike kerugma in Jesus se geval van die *verkondiger* die *verkondigde* gemaak het nie.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Ek meen dat die konsternasie wat daar tans in die kerk(e) oor die resultate van die historiese Jesus-ondersoek van die *Jesus Seminar* direk toe te skryf is aan die feit dat die historiese Jesus deur die kerugma só gemitiseer is, dat die kerk eenvoudig nie 'n ander nie-mitiese prentjie van Jesus wil aanvaar nie. Die vraag is dus of Bultmann se onderskeid ons nie behoort te dwing om nie net opnuut erns te maak met die feit van bogenoemde verskuiwing van *verkondiger* na *verkondigde* nie, maar ook vir onsself af te vra of ons nie in ons teologie en prediking 'n keuse te maak vir die een of die ander nie. Bultmann het sy keuse gemaak en dit het hom in staat gestel om die probleme te oorkom waarvoor die vraag na die *wat* die verkondiging geplaas het. Indien ons van oordeel is dat die twee tog met mekaar versoen kan word, wat ek nie glo moontlik is nie, want hoe versoen jy 'n vergoddelikte Jesus met 'n Jesus wat nié so 'n selfbewussyn gehad het nie, dan moet ons duidelik uitspel hoe hierdie versoening moontlik is en daarvan iets vir kerk en teologie probeer maak.

Wat Bultmann se beskouing oor die opstanding van Jesus betref, moet ons net weer in herinnering roep dat dit vir hom basies daarom gaan dat hy in die eerste plek die gedagte verwerp dat Jesus liggaamlik opgestaan het, omdat die resussitasie van 'n lyk enersyds 'n biologiese ontmoontlikheid is en daar andersyds nog geen historiese bewys daarvan gelewer kon word nie. Derhalwe beskou hy die spreke van die vroegste Christene oor Jesus se opstanding as objektiverende spreke omdat hulle oor 'n nie-biologiese en nie-historiese gebeure gepraat het asof dit 'n biologiese en historiese gebeurtenis was. Hierdie spreke moet gesien word as niks anders as die verlenging in die toekoms in van die Jesusvolgelinge se ervaring van Jesus nie. Hulle moes die ergernis van die kruis oorkom en dit het hulle gedoen deur die Paasgeloof. Dit is ook net die ontstaan van hierdie Paasgeloof wat as 'n historiese gebeurtenis aangemerk kan word. Dit is 'n nuwe geloofsbeslissing waartoe hulle gekom, maar hoe hulle daartoe gekom het en hoe die Paasgeloof by elkeen ontstaan het, is deur legendes verduister en saaklik van geen betekenis nie. Dit gaan vir Bultmann ook hier net om die *dat* van hierdie belewenisse, belewenisse van die selfbekendmaking van die Opgestane. Omdat dit hier ook net om die *dat* gaan, moet daar afgesien word van die objektiverende terugvra na die opstanding, so asof dit 'n historiese gebeurtenis was. Buitendien het Christus slegs in die kerugma opgestaan, in die getuienis van die eerste getuies, en dit is slegs in die kerugma dat Hy as opgestane ontmoet word, nêrens anders nie.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Ek sou só graag wou sien dat meer predikante van die kerk inderdaad vorentoe van Bultmann sal kennis neem en hom sal probeer *verstaan*. Die paar teoloë en predikante wat tot dusver enigsins van hom kennis geneem het, verteenwoordig egter so 'n klein persentasie van die geheel dat ek ernstig twyfel of dit in die toekoms beter sal gaan. Ek dink dat die teologiese klimaat in die kerk eenvoudig nie gereed is om van hom kennis te neem nie en die meeste van ons predikante het 'n eeu nadat Bultmann met ernstige vrae in verband met die Skrif en die geloof geworstel het, nog nie eers begin om te vermoed dat daar sodanige probleemvrae kan wees nie. Hierby is die meeste van sy publikasies ook nog net in Duits beskikbaar, 'n taal wat soos ons weet maar deur min van ons predikante gelees kan word. 'n Verdere probleem is dat 'n mens Bultmann met baie aandag moet lees omdat hy so diep oor sake gedink het en nie ontspanningsliteratuur geskryf het nie. 'n Mens moet ook oor die nodige teologiese *Vorverständnis* beskik om Bultmann te verstaan en te waardeer. En nou vrees ek dat omdat die meeste van ons predikante nie regtig teologies wil dink nie, gaan hulle nie in staat wees om hom te verstaan nie. Miskien moes ek lankal 'n Bultmann-gespreksgroep op die been probeer bring het, maar ek wou hom ook nie in mense se kele probeer afdruk nie.

Literatuurverwysings

Bultmann, R 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. 6.Aufl. Tübingen: Mohr.

Nelson, C H 1999. From the editor. *The Fourth R* 11(6), 2.

Pelser, G M M 1973. Die nagmaal by Markus en Paulus: 'n Vergelykende studie. *HTS* 30, 138-149.

— 1974a. Translation problem: Heb 10:19-25. *Neotestamentica* 8, 43-53.

— 1974b. Die nagmaal by Paulus – geestelike voedsel en drank? *HTS* 32, 161-167.

— 1976a. Women and ecclesiastical ministries in Paul. *Neotestamentica* 10, 92-109.

— 1976b. Die verhouding Heilige Gees en geloof by Paulus. *HTS* 34, 42-48.

— 1980. Nuwere ontwikkelinge in die ondersoek van die tema "geregtigheid van God" by Paulus, in *Die Nuwe Testamentiese Wetenskap vandag: Simposium gehou op 2 en 3 Oktober 1980*, 41-60, uitgegee deur die Departemente Nuwe Testament (A & B) en Grieks, Universiteit van Pretoria.

— 1981. The objective reality of the renewal of life in Romans 6:1-11. *Neotestamentica* 15, 101-117.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Pelser, G M M 1982. *Doxa* in die Romeinebrief, in Oberholzer, J P (red), *Die kerk in die wêreld: 'n Bundel opstelle aangebied aan prof dr A D Pont by sy 25 jarige ampsjubileum*, 109-117. Pretoria: HAUM.

— 1983. Objek en metode in die Bybelse teologie, in Dreyer, P S (red), *Objek en metode in die geesteswetenskappe*, 153-172. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

— 1986. Resurrection and eschatology in Paul's letters. *Neotestamentica* 20, 37-46.

— 1987a. Temaprediking uit die Nuwe Testament. *HTS* 43(3), 556-565.

— 1987b. Die ontmitologiseringsprogram van Rudolf Bultmann. *HTS* 43(1&2), 162-191.

— 1988a. Die kanon in die kanon as hermeneuties-teologiese probleem. *HTS* 44(2), 388-403.

— 1988b. 2 Korintiërs: Die integriteitsprobleem, in Coetzee, J C (red), *Koninkryk, Gees en Woord: Huldigingsbundel aangebied aan prof dr Lambertus Floor*, 231-249. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

— 1989a. Die Bybel aan die universiteit en in die kerk. *HTS* 45(2), 442-450.

— 1989b. Die betekenis en funksie van Romeine 1:18-3:20, in Engelbrecht, A S & Vorster, W S (reds), *"Uit genade alleen": Studies oor Romeine*, 29-54. Pretoria: UNISA.

— 1989c. Rudolf Bultmann se ontmitologiseringsprogram van die Nuwe-Testamentiese eskatologie. *HTS* 45, 815-842.

— 1989d. Rudolf Bultmann's programme of demythologizing and the resurrection narratives in John. *Neotestamentica* 23, 269-286.

— 1990. Die bedieninge in die Nuwe Testament: 'n Ondersoek na historiese wording en prinsipiële regverdigbaarheid. *Praktiese Teologie in S.A.* 5(1), 1-18.

— 1991. Die tweede Korintiërbrief as getuienis van apostel en evangelie in krisis en versoening, in Roberts, J H, Vorster, W S & Van der Watt, J G (reds), *Teologie in konteks*, opgedra aan Prof A B du Toit, 219-247. Halfway House: Orion.

— 1992a. Πνεῦμα in Romeine 1:4, 1 Timoteus 3:16 en 1 Petrus 3:18, in Barkhuizen, J H, Stander, H F & Swart, G J (reds), *Hupomnema: Feesbundel opgedra aan prof J P Louw*, 166-174. Pretoria: Departement Grieks, Universiteit van Pretoria.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

Pelser, G M M 1992b. Die brief aan die Efesiërs. *Scriptura* Spesiale Uitgawe S9a, 144-163, onder redaksie van Breytenbach, C & Lategan, B C, *Geloof en opdrag: Perspektiewe op die etiek van die Nuwe Testament.*

— 1992c. The opposition faith and works as persuasive device in Galatians (3:6-14). *Neotestamentica* 26(2), 389-405.

— 1994. Enkele opmerkings oor die wese van die kerk. *HTS* 50(1&2), 311-329.

— 1995. Die kerk in die Nuwe Testament. *HTS* 51(3), 645-676.

— 1996. Die verhouding kerk en wêreld/kultuur in die lig van die Pauliniese "asof nie" (ὡς μή). *HTS* 52(4), 715-733.

— 1997a. Die verhouding verkondiging en belydenis by Paulus. *HTS* 53(4), 1228-1249.

— 1997b. Rudolf Bultmann oor die opstanding van Jesus. *HTS* 53(3), 455-475.

— 1998a. Could the "formulas" *dying and rising with Christ* be expressions of Pauline mysticism? *Neotestamentica* 32(1), 115-134.

— 1998b. Once more the body of Christ in Paul. *Neotestamentica* 32(2), 525-545.

— 1999a. Teologie as wetenskap, in Van Zyl, D J C (red), *20ste eeu Hervormde teologie*, 88-98. Pretoria: SENTIK.

— 1999b. Die vraag na die noodsaaklikheid van 'n eietydse belydenis: Nuwe-Testamenties en hermeneuties beoordeel. *HTS* 55(2&3), 417-436.

— 2000. Dualistiese antropologie by Paulus. *HTS* 56(2&3), 409-439.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services