Skrifbeskouing in die lig van postmoderniteit*

Andries van Aarde
Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract
Perspective on Scripture in light of postmodernity
The aim of the article is to focus on the Reformers' so-called "Scripture Principle" in light of the paradigm shifts from pre-modern, to modern and to postmodern theology. The "Scripture Principle" relates mainly to two notions: the Bible is God's word in human speech and Scripture is handed to all believers who are encouraged to interpret it for themselves. In light of the perspectives on Scripture by Friedrich Schleiermacher, Karl Barth, and Rudolf Bultmann, the article discusses the "Scripture Principle" according to three positions: the Bible as book of the church; the Bible as book of believers; the Bible as book of theologians. The article advocates tolerance for users of the Bible to regard the authority of Scripture in concurrence with anyone of these positions without the hegemony of the one over the other. Yet, an overlap is an indication of postmodern theology.

1. POSTMODERNE TEOLOGIE – WEER EENS 'N KWESSIE VAN SKRIFBESKOUING

Die identiteit van gelowiges in die Reformatoriese tradisie hou wesenlik met Skrifbeskouing verband en veral die vraag of die Skrif die sentrale element in die identiteit inneem. Hierdie kenmerk het Karl Barth ([1922-1925] 1990:229) die "Skrif prinsiep" genoem. In 1923 het Barth die Vereniging van Duitse Reformatoriese Kerke (die *Reformierter Bund*) toegespreek oor die "wese" en "opgawe" van die "Reformatoriese leer" (kyk Barth [1922-1925] 1990:202-247). Hy het daarop gewys dat oortuigings wat as "hervormd" wil deurgaan, voor alles 'n ruimte benodig waar die wind vry waai, 'n ruimte waar die Woord

* Hierdie artikel word opgedra aan prof P A Geyser, gespreksgenoot en vriend oor baie jare. Ons saampraat het op een of ander manier altyd maar weer in een saak gekondenseer – en dit is Skrifbeskouing. Daarom voel ek gedrewe om in ons veranderende tyd, by geleentheid van die skryf van so 'n huldigingsartikel, weer eens nuut na te dink oor dié tema waaroor ons al so baie gepraat en geskryf het.

van God as “Skrif en Gees” gesien word (Barth 1990:227-228). Met die uitdrukking die Bybel as “vrye wind” het Barth ’n “ongetemde energie” in gedagte wat soos in ’n vulkaniese uitbarsting geboorte gegee het aan Reformatoriese kerke en wat weer hergeboorte, nuwe hervorming, moontlik maak. “Hervorm deur God se Woord is die klassieke en die werklike naam wat ons [as hervormers] dra” (Barth 1990:247). Verloor ons hierdie klem, verloor ons ons hervormde identiteit (Barth 1990:229).

Maar omdat daar in sy tyd, die laat-moderne era van die 20ste eeu, “winde van verandering” op die werf van die kerk en wêreld begin waai het, was Barth daarvan oortuig dat die so genoemde “Skrif prinsiep” weer eens teologies herdink behoort te word. Dit is opvallend dat nou, aan die begin van die postmoderne 21ste eeu, die Reformatoriese teoloog Dawn DeVries (2003) by ’n konfererensie in Heidelberg (Duitsland) ’n referaat gelewer het met die titel “Rethinking the Scripture Principle”.[1] Die begrip “Skrif prinsiep” kan beskryf word as bestaande uit twee aspekte (kyk Vanhoozer 2003:149-150): “God se Woord is menslike spreke” en “die Skrif is gegee aan alle gelowiges en ook leke word aangemoedig om die Skrif vir hulleself te interpreteer”.[2]

Die vrae wat die moderniteit (die *Aufklärung*)[3] aan die Reformatoriese “Skrif prinsiep” gestel het, word deur die Gereformeerde teoloog Noordegraaf (2003:9) gesien as ’n uitdaging aan Calvyn se “pre-kritiese onbevangenheid” met betrekking tot die Skrif se *le sens naturel* (in onderskeid met die pre-moderne “viervoudige Skrifsin”)[4] (kyk Frör 1967:20-23). Uitbreidend op die insigte van Talstra (2002:15) som Noordegraaf hierdie uitdaging op as die kwessies van:

- die natuurwetenskaplike wêreldbeeld wat die drievlakkige kosmologie van die pre-Kopernikiaanse voorstelling (wat strek tot in die leefwêreld van die Bybel) radikaal verander het, sodat die geldigheid van die uitsprake in die Bybel as ’n “boek uit die oudheid” vir ’n moderne kultuur bevraagteken word;
- die histories-kritiese benadering in die eksegese van die Bybel, wat die “teologiese eenheid”[5] van die Skrif bevraagteken;
- die insig in en gebruikmaking van parallelle uit tekste en praktyke van ander antieke godsdienste (die godsdiens-historiese benadering in die eksegese van die Bybel), wat die unieke karakter van die Skrif bevraagteken;
- die moderne opvatting oor geskiedenis, wat die “waarheid” van die getuienis in die Skrif bevraagteken.

Hierdie vrae beïnvloed steeds die huidige postmoderne gesprek oor Skrifbeskouing (kyk bv Spangenberg 1998:1-28; Labuschagne 2000:13-54).

Postmoderniteit wil afskeid neem van die eensydigheid van rasionalisme om sodoende die hegemonie van die ideologie grondliggend aan bogenoemde vier kwessies te ontbloot. 'n Eensydige beklemtoning van die kognitiewe dimensie van mens-wees[6] onderwaardeer die "transendentale ervarings" en "estetiese belewenisse" van mense[7] en is geneig om dit nie as "wetenskap" te reken nie. Hierdie *rasionalisme* staan dikwels as *modernisme* bekend. Vanweë die manipulerende en dominerende aard van hierdie tipe "rede" verwys postmoderne denkers hierna as "instrumentele rasionaliteit".

Postmoderniteit staan in hierdie opsig as "redekritiek" bekend.[8] Dit wil egter nie aan "rasionaliteit" ontkom nie, maar eerder 'n "flexibele rationaliteit" voorstaan (Van Peursen [1994] 1995:101). Die "transgressiewe" beweging in postmodernisme is só redekrities dat dit 'n totale alternatief op modernisme voorstaan. Hierdie beweging kan *postmodernisme* genoem word, met die klem op die uitgang *isme*. Die redekritiek van die meer gematigde ("flexibele") beweging erken die bydraes van die "teoretiese rede" maar wil dit met behulp van 'n so genoemde "oop dialektiek" temper (kyk Beukes & Van Aarde 2000:25; Beukes 2000:1079-1084). Hierdie dialektiese redekritiek wil rasionalisme (modernisme) in balans bring met die "praktiese rede" en die "estetiese rede" (die transendentale en estetiese ervarings en belewenisse van mense) (kyk Van Peursen 1995:101-102).

'n Soortgelyke siening word by Calvin Schrag (1997) en Wentzel van Huyssteen (1999) aangetref. Hierdie "gematigde" beweging word deur Schrag (1997:69-74; vgl Van Huyssteen 1999:137-139) as "transversaal" beskryf en ek verwys daarna as *postmoderniteit* in onderskeid met *postmodernisme*. Schrag (1997:129) staan 'n epistemologie voor wat hy die "derde opsie" noem en wat neerkom op die "splitting of the difference" tussen moderniteit en postmoderniteit (kyk Van Huyssteen 1999:1380139). Teen die agtergrond van die begrip "transversaliteit" verteenwoordig postmoderniteit dus nie vir my 'n totale alternatiewe denksisteem nie en is my posisie as "postmoderne" denker dié van "thinking *with* the postmoderns while thinking *against* them" (Van Huyssteen 1999:139).

Postmoderniteit kan daarom *naas* (dit wil sê "transversaal") moderniteit bestaan. Dit neem wel selektief afskeid van die slegte gewoontes en onaanvaarbare waardes van die moderne paradigma.[9] Die "flexibele" postmoderniteit is net soos die "transgressiewe" beweging sterk redekrities, maar dit staan 'n alternatiewe *sisteem* van denke teen. Dit kan steeds aspekte van die *Aufklärung* positief waardeer (soos die rol van historiografie en historiese kritiek), maar op 'n ideologies-kritiese wyse die rasionalistiese

eensydigheid en anti-mitiese tendense van die modernisme ontbloot asook manipulerende magsbelange in die geskiedenis en in die hede.

Vanuit so ’n postmoderne perspektief behoort ons myns insiens uit respek vir die insigte van die moderne wetenskap te erken dat die Bybel as ’n “boek uit die oudheid” sprekend sal wees van ’n pre-moderne wêreldbeeld, van religieuse sinkretisme en antieke literêre genres. Om egter op grond van hierdie respek toe te gee aan ’n modernistiese tendens van die “onttowering van religiositeit” is om die “Skrif prinsiep” te negeer. So ’n toegewing sal wel reg laat geskied aan Jürgen Habermas[10] se oordeel dat “desekralisasie” moderniteit se nog “onafgehandelde taak” is. Dit sal egter nie reg laat geskied aan die respek wat die Bybel as “boek van die oudheid” verdien nie. Meer nog, die Bybel verdien om gerespekteer te word as “boek van die kerk” en as “geloofsboek” sowel as “studieboek”.

Postmoderniteit kan daarom ’n bydrae lewer tot die herbesinning van die “Skrif prinsiep”, omdat dit die Bybel kan herwaardeer as (pre-moderne mitologiese – kyk Walsh 2001:10) getuienisse van en ontmoetings met die *Gans Andere* – in Rudolf Otto ([1928] 1958:12-40) se woorde: die *mysterium tremendum et fascinans*, die “misterieuse ander voor wie mense gefassineerd bewe”. Postmoderniteit verminder daarom geensins die erns waarmee die *Aufklärung* met die “Skrif prinsiep” in debat gegaan het nie. Postmoderniteit *dekonstrueer* die “Skrif prinsiep” en het daarom eerder die kritiese vrae laat vermeerder.[11]

Dekonstruktiewe denke in die postmoderne paradigma daag die sogenaamde sekerhede van die strukturalistiese denke in die moderne paradigma uit (vgl Edgar & Sedgwick 2002:231). Volgens hierdie denke is “betekenis van tekens” (dit wil sê wat singewend is) te vind in die opposisie tussen twee “tekens” in ’n sisteem, byvoorbeeld tussen kultuur en natuur, tussen skrif en praat, tussen rede en emosie. Dekonstruksie bevraagteken die veronderstelde superioriteit van die een “teken” oor die ander en wil eerder die relatiwiteit (en daarom die onstabiliteit) van die opposisie aantoon. Wat die “Skrif prinsiep” betref, vra dekonstruksie dus ’n herbesinning oor skolastieke “opposisies”, soos dié tussen kanoniek-apokrief, *norma normans-norma normata* en inspirasie-illuminasie.

Teen die agtergrond van bogenoemde paradigmaskuiwe (vanaf pre-moderne na moderne na postmoderne) word die Bybel reeds vir eeue op verkillende maniere beskou en gebruik. Op grond van die bepaalde beskouing en gebruik kan ons sien watter gesag die Bybel vir mense het. Breedweg funksioneer die Bybel as *boek van die kerk* (dit wil sê as kanon vir gebruik in erediens en ander kerklike geleenthede), as *boek van die gelowige* (godsdienstige bron van private meditasie en etiek wat die Bybel as kanon

veronderstel) en as *boek van die wetenskaplike* (objek van navorsing wat eersgenoemde twee beskouings en gebruike kan insluit of uitsluit).

In hierdie artikel wil ek met “flexibele rasionaliteit” weer eens nadink oor die “Skrif prinsiep”. My beïnvloeding deur die dialektiese teologie van Schleiermacher-Barth-Bultmann sal aan die lig kom wanneer ek my verstaan van die Bybel as *boek van die kerk*, *boek van die gelowige* en *boek van die wetenskaplike teoloog* neerskryf.[12] Enersyds wil ek ruimte bied vir enigeen wat die Bybel op enige van die drie vlakke wil gebruik, sonder die hegemonie van die een bo die ander. Andersyds sal dit ook duidelik word dat ek meen dat die drie vlakke kan oorvleuel. Immers dit is wat in my eie lewe as gelowige gebeur – en ek oordeel dat hierdie ervaring ’n postmoderne kultuurproduk is.

2. DIE BYBEL AS BOEK VAN DIE KERK

Eeue lange studie van die Bybel bied resultate wat duidelik maak dat die geskiedenis van die “Bybel as boek van die kerk” (dit wil sê as kanon) andersoortig is as die ontstaan van die “Bybel as literatuur” (vgl Sæbø 1998:22-23). Vanuit ’n letterkundige perspektief is die Bybel ’n versameling van literêre korpusse en individuele geskrifte. Vanuit ’n “kanonieke” perspektief het die “Bybel as Ou Testament en Nuwe Testament”[13] onderskeidelik ontwikkel uit vroeëre kanonversamelings[14] en Nuwe-Testamentiese kanonlyste[15]. Die omvang van die Ou Testament as kanon wat die kerk saam met die Nuwe Testament as deel van die één Heilige Skrif sien, het tot en met die Reformasie gewissel.[16] En vandag bestaan daar inderdaad in die kerk verskillende kanons (vgl Smith 1998:296-311).

Die kerk in die Ooste het sedert die Konsilie van Jerusalem in 1672 op ’n ander pad as dié van die Protestantse en die Rooms-Katolieke Kerk in die Weste gegaan (vgl Gunneweg [1977] 1978:9) en daar bestaan steeds vandag in die Grieks-Ortodokse Kerk nie konsensus oor die omvang van sowel die Ou-Testamentiese as die Nuwe-Testamentiese kanon nie (Ridderbos 1971:193). Wat die omvang van die Nuwe-Testamentiese kanon (bestaande uit 27 boeke) betref, het die Reformatore nie die stand van sake in die Rooms-Katolieke Kerk sedert die Sinode van Rome in 382 nC verander nie, ten spyte van Luther[17] en Calvyn[18] se kanon-kritiese uitsprake oor onder andere die brief van Jakobus.

Die Bybel bevat nie self uitsprake oor die kanoniseringsproses of die ontstaan en bestaan van kanonlyste nie. Die Hebreeuse “Ou Testament” was buitendien nog nie in die tyd van Jesus of selfs laat in die eerste eeu nC afgesluit nie. Dit was ook nie die Hebreeuse “Ou Testament” wat deel van die kerk se kanon geword het nie, maar die Griekse vertaling (die Septuagint = LXX) daarvan. Dit was Hiëronimus, die vertaler van die Ou Testament in

Latyn (bekend as die Vulgaat), wat misluk het in sy poging om in ongeveer 400 nC die Hebreeuse "Ou Testament" as die enigste skriftelike norm vir die kerk[19] erken te kry (Gunneweg 1978:9). Wat die "Nuwe Testament" betref, is daar in die werk van Marsion (140 nC) vir die eerste keer van 'n gefikseerde skriftelike kanon sprake. Marsion word derhalwe in die algemeen gesien as die "impetus" (Koester [1980] 1982:8) of as die "katalisator" (Du Toit 1978:191-192) van die kanonidee.[20] Hierdie kanoniseringsproses is *de facto* in Wes-Europa afgehandel op die Sinode van Rome (382 nC). Maar ons is nie hiervan heeltemal seker nie.[21] Alle twyfel is wel deur die pouslike verklaring van Innosensius in 'n brief aan Exuperius, biskop van Toulouse, in ongeveer 405 nC, uit die weg geruim (McDonald 1995:195; vgl Du Toit 1978:273).

Die besluit van die Sinode van Rome was hoofsaaklik die gevolg van Hiëronimus se invloed (kyk Metzger 1987:234-236) en hy het op sy beurt sy standpunt gebaseer op die 39ste Paasbrief van Atanasius wat in 367 nC geskryf is[22] (Hennecke/Schneemelcher 1963:59-60). Hierdie Paasbrief het 'n kanonlys bevat wat uit 27 geskrifte bestaan het.[23] Dit is hierdie geskrifte wat die inhoud uitmaak van die Nuwe Testament as kanonieke bundel waarop die Sinode van Rome besluit het en wat as sodanig in die Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 4 en 5, opgeneem is. Op die Sinode van Nicea in 325 het egter 'n ander lys van kanonieke boeke bekend geraak (wat wel groot ooreenkomste met die lys van Atanasius bevat ten opsigte van die sogenaamde "erkende" [ὁμολογούμενα][24] Nuwe-Testamentiese geskrifte). Dit is die kopie van die vyftig "getestamenteerde" "heilige geskrifte"[25] (kyk McDonald 1995:206-209) wat Eusebius, die biskop van Caesarea, in opdrag van keiser Konstantyn ter wille van die instruksie van die kerk moes maak.[26] Hoogs waarskynlik is die huidige vorm van die Nuwe Testament as kanon nie net deur hierdie daad van Eusebius beïnvloed nie, maar deur die Romeinse keiser self (McDonald 1995:189). *Dit is hierdie geskiedenis wat bevestig dat kanonisiteit hoogstens 'n saak van kerklike belydenis is*.[27] Dit is beslis nie, soos die "bediening van die versoening", 'n evangeliese saak wat, soos Schleiermacher (1960:§ 127.2) sê,[28] tot die "wel-wese" van die kerk behoort nie.

Dit is buitendien anakronisties om die kanonvraagstuk 'n Nuwe-Testamentiese vraagstuk te maak.[29] Die eerste geskrif van die Nuwe Testament, histories-chronologies gesien, naamlik 1 Tessalonisense, is ongeveer in 50-52 nC geskryf (kyk Marxsen [1964] 1983:21) en die laaste een, naamlik 2 Petrus, in ongeveer 130-140 nC (kyk Marxsen 1983:244). Tog is daar spore van die kanonbegrip in die Nuwe Testanent self aanwesig[30] Die "ware kanon", die Jesus-saak,[31] gaan die gefikseerde kanon kwalitatief in beginsel en kwantitatief in jare vooraf.[32] Die "ware kanon", volgens Barth

(2003:62) die "normatiewe Woord van God", is in Lutherse sin "das in der Bibel sprechende Wort" (kyk Gloege 1970:25). Vir Martin Luther[33] is die "skat" nie die Skrif op sigself nie, maar "Christus" wat in die Skrif verhul is, soos 'n baba wat in doeke toegedraai is.

3. DIE BYBEL AS DIE BOEK VAN GELOWIGES

Die *pietatis* en *reverentia* wat die lidmaat van die kerk vir die Bybel het, hou direk daarmee verband dat die Bybel die boek van die kerk is (vgl Barth 2003:60-61). Vir Barth (2003:56) is die "intrinsieke, fundamentele verband tussen Bybel en kerk" 'n "gegewenheid". Die analogie wat Barth gebruik, is dié van die verhouding tussen kinders en hulle ma. As jy 'n kind sou vra waarom hy of sy onder alle vroue spesifiek hierdie een sy of haar ma noem, sal die kind alleen maar herhalend en bevestigend sonder rede kan sê: "maar dit is my moeder" (Barth 2003:55)! Dit *is* die situasie en hieroor bestaan daar geen onsekerheid nie. Maar dit is nie 'n "sekerheid" wat op kognitiewe rasionalisering berus nie.

Juis omdat die Bybel vir die geloofsgemeenskap spesifieke gesag en betekenis het, het dit vir gelowiges gesag en betekenis. En daarom is die Bybel, benewens boek van die kerk, ook boek van die gelowige. Gelowiges se omgaan met die Bybel kom in verskillende gebruike voor, byvoorbeeld in die kring van die gesin (by huisgodsdiens), in werkverband (opening van vergaderings met Skriflesing), in samelewingsverband (eksistensieel in etiese lewenskwessies en formeel by onder andere opening van sosiale geleenthede met Skriflesing) en in die binnekamer (meditasie). So 'n gebruik van die Skrif veronderstel óf 'n pre-kritiese óf post-kritiese benadering tot die Bybel. In sommige gevalle kan die pre-kritiese Bybelgebruik kenmerke vertoon van meditasie. Ander kere sien ons dat gelowiges selfs 'n magiese vermoë aan die Bybel toeken met die oog op die psigologiese handhawing van die mens se subjektiewe self. Beide die pre-kritiese en post-kritiese Skrifgebruik vooronderstel 'n siening dat die Bybel kanonieke gesag het. As gevolg van die fundamentele relasie tussen die gebruik van die Bybel as boek van die kerk en as boek van gelowiges, bestaan daar egter die verleiding van biblisisme en fundamentalisme.

Die piëteit en respek vir die Bybel kan lei tot 'n "boekgodsdiens" (kyk Thompson 1985:115), wat geloof in God (wat geen objek is nie) kan verplaas na geloof in die Bybel (wat objek is). Dan ontstaan daar 'n *direkte verband* tussen God en Bybel, terwyl Karl Barth ons aan die (dialektiese) gegewenheid van die *indirekte verband* herinner.[34] Een van die kenmerke van "boekgodsdiens" is om ons *belydenis van geloof* te sien as vrug van ons *leer oor die goddelike oorsprong en inspirasie van die Skrif*.

Friedrich Schleiermacher (1960:§ 27) help ons egter om te onderskei tussen *Glaubenssätze* en *Lehrsätze*, terwyl Rudolf Bultmann (1932:145-165; [1949] [1957] 1987d:198-199), na aanleiding van Paulus, outentieke (*pneumatiese*) geloofsbestaan onderskei van geobjektiveerde (*sarkikos*-) lewe. Christene se "boekgodsdiens" is soos Israel se "Tora-godsdiens" 'n lewe volgens die menslike (*sarkikos*-) natuur en nie volgens die Gees (*pneuma*) nie. "Boekgodsdiens" lyk prysenswaardig, maar volgens Paulus (Rom 10:2-4) is dit 'n futiele strewe na eie-geregtigheid.

My ervaring dat die Bybel die boek van gelowiges is, is nie omdat die kerk 'n formele inspirasieleer het nie. Vir my is die rede waarom die Bybel "geloofsboek" is, die gegewenheid dat die Bybel ontstaan het vanuit die kerugma en tot kerugma lei, bestudeer word ter wille van die kerugma[35] en gelees word ter wille van die outentisiteit van die gelowige.[36]

Kerugma is nie net aankondiging dat God mense met God versoen nie, dit is kwalitatief iets meer want, as die boodskap van verlossing, is dit die middel waardeur die redding van God geskied. Volgens Rudolf Bultmann (1966:300) hoor mense die kerugma en raak daarby eksistensieel betrokke deur dit toe te eien. Maar die kerugma artikuleer nie menslike konvensies nie en het ook nie die bedoeling om die mens as objek, ingebed in die kulturele konteks van konvensies, 'n "beter" mens te maak of "nuwe" konvensies te vestig nie. Indien dit die geval sou wees, sou ons, soos Paulus aan die Galasiërs (3:3) uitwys, "dwaas" wees want dan het ons, wat met die Gees van God begin het, weer in die nie-outentisiteit van feilbare mens-wees geëindig.[37] Gelowig-wees (outentisiteit) veronderstel nie 'n lewe "beter" as ongelowig-wees nie, maar 'n lewe radikaal *anders* as 'n lewe sonder God. Hierdie kwalitatiewe *andersheid* het ongetwyfeld 'n dinamiese, etiese dimensie. Die kerugma transendeer die dooie letters tot kragtige woorde van God se Gees.[38] "Bekering" en "transformasie" staan in mekaar se verlengstuk soos "geloof" en "liefde".[39] Dié outentisiteit korreleer met die kerugma.[40] Die kerugma is die "normatiewe Woord van God". Volgens Bultmann (in Kegley 1966:xxiv) is die kerugma die kriterium van outentieke ekistensie en die toegang daartoe geskied alleen in die geloof van die geloofsgemeenskap (vgl Painter 1987:166).

Die Skrif is nie op sigself kerugma nie en die Skrif is daarom ook nie die grond van die geloof in Christus nie. Geloof is eerder die grond van die gesag van die Skrif. Volgens Schleiermacher kan die tradisionele "kerklike leer" oor die Skrif (*Lehrsätze*) 'n mens maklik onder die indruk bring dat die Skrif die bron van geloof is. Hy beskou kritiese refleksie (*Glaubenssätze*)[41] daarom as noodsaaklik om te kan uitwys dat geloof gewek word op grond van die verkondiging van Christus (kerugma) en dat geloof los gesien behoort te

word van *hoe* die dokumente in die Skrif geproduseer is (Schleiermacher 1960:§128.1; vgl § 14.2-3).

Geloof staan daarom ook nie in ’n direkte verband met wetenskap nie. Die dissipels het nie in Jesus begin glo omdat hulle op grond van noukeurige studie van byvoorbeeld die Profete tot die insig gekom het dat Jesus die beloofde Messias is nie. Hulle geloof is gebore op grond van Jesus se eie prediking. Net so ook ons geloof. Die Nuwe Testament is op sigself die versameling van sodanige prediking wat ook ons ore en harte bereik het. Hierdie “kom” van die Skrif na ons toe is nie die resutaat van ’n besondere inspirasieleer wat die begin van die ontstaan van die Skrif aan ’n besondere goddelike openbaring of inspirasie toeken nie. Want ons moet toegee dat die Skrif op hierdie indirekte wyse (dit wil sê op die wyse hoe die prediking daarin ons ore en hart bereik het) tot geloof gelei het ten spyte van al die “foute” wat daarnaas die essensiële getuienis oor Christus in die Skrif voorkom (Schleiermacher 1960:§ 128.2).[42] Tot vandag toe is dieselfde proses steeds aan die gebeur. “In die verkondigende Woord en in die geloof wat oop is na hierdie Woord toe vind die daad van God in Christus steeds plaas” (Bultmann 1984:447-469).

Terwyl ons as Gees-gevulde verkondigers van Christus getuig, is die kerk se getuienis van God se (“oorspronklike”) bekendmaking (*Kundmachung*) in Jesus Christus, gekleur met foute (Schleiermacher 1960:§ 130.1; § 153). Om “inspirasie” alleen aan die eerste bekendmaking te koppel en ander woorde vir die werk van God se Gees te gebruik (soos *Leitung*) wanneer ons oor latere prosesse van hoe die Skrif as boek van die kerk (dit wil sê as kanon) praat, en weer ’n ander woord (soos “verligting”) vir die werksaamheid van die Heilige Gees (by die verkondiging en die hoor en die gelowige toe-eiening), is volgens Schleiermacher (1960:§ 130.2) “dooie skolastiek”. Dit verbind inspirasie aan blote uiterlikheid (*Äusserlichkeit*).[43] Daarom hou ek van Luis Alonso Schökel (1979:44-45) se uitdrukking “successive inspiration”. Hierdie uitdrukking bied ruimte dat alle handelinge van God se Gees deur mense as “inspirasie” gesien word.

Die proses van die ontstaan van die Bybel is deel van hoe God mense inspireer. God laat mense getuig. ’n Wonder was en is aan die gebeur: ná die voltooiing van die ontstaan van die Bybel as bundel geskrifte en as kanon, praat God steeds met mense deur middel van die Bybel, sodat mense in die regte verhouding met God gestel kan word – ook dit is inspirasie.[44] Die Bybel deel in die inspirasie (Schleiermacher 1960:§ 130.2). Iemand wat sê: “getuienis van die Heilige Gees” (met ander woorde ”inspirasie”), sê ook “uitleg van die Bybel” (Barth 2003:64).[45]

Die teologiese betekenis (waardes) van ons belydenis dat die Bybel geïnspireer is, is dat die Bybel nie maar net ideale van mense propageer nie. Die Bybel propageer nie maar net reëls vir goeie etiese lewe nie, maar die "waarheid van die evangelie" wat mense vry maak met die appèl (kyk 2 Kor 5:20-21): aanvaar God se versoening en lewe pneumaties! God se ontmoeting en versoening met die mens kan voorgestel word as 'n "gebeure" soos om om 'n sirkel te gaan: God "inspireer" mense en deur hulle verkondiging word ander ook deur God "geïnspireer". Met ander woorde, Gees-gevulde (geïnspireerde) mense bevind hulleself in die posisie dat hulle verkondigers is wat God se proses van "inspirasie" voortsit. In hierdie proses weet hulle nie hoe die Gees van God (wat soos wind vry waai) hulle die verkondiging wat hulle hoor, as Woord van God laat aanvaar het nie. Die kerk het hierdie sirkelproses vroeër die "selfgeloofwaardigheid (outopistie) van die Skrif" genoem.

Omdat die Bybel die "boek van gelowiges" is, word die "waarheid van die evangelie" nie aan ongelowiges verkondig soos propaganda van politieke partye of soos getuienis wat iemand in 'n hof sal lewer nie. Die "waarheid van die evangelie" berus nie op toekomstige (a-prioriese) beloftes of op historiese (post-prioriese), empiriese bewysvoering of wetenskaplike argumentvoering nie. Uit die retoriese kuns wat reeds in die tyd van byvoorbeeld Paulus gegeld het (kyk Mack 1990: 34-35), is onderskei tussen juridiese, deliberatiewe en epideiktiese oorreding. Die "juridiese" en "deliberatiewe" argumente wil onderskeidelik iemand oorreed om "gebeure" in 'n bepaalde weergawe van die "gebeure" wat óf in die verlede plaasgevind het ("juridiese" retoriek) óf in die toekoms nog gaan plaasvind ("deliberatiewe" retoriek), as "waar" te aanvaar. Daarteenoor wil die "epideiktiese" retoriek iemand oortuig om hom of haar te verbind deur instemming (*commitment*) (of andersins afwysing) met die *waardes* wat voortspruit uit die verkondigde (dit wil sê geïnterpreteerde) "gebeure" van óf die verlede óf die toekoms. Die bedoeling is nie om die "gebeure" as "waar" te aanvaar nie, maar die *waardes* wat aan die "gebeure" verbind is.[46] Laasgenoemde verg 'n moeiliker "oorredingstegniek" en is, volgens Paulus (1 Tess 1:6-7), nie van mensewoorde alleen afhanklik nie, maar van die kragtige werking van die Gees van God. Dit is "moeiliker" veral as die instemming vra dat jy moet sterf om te kan lewe en dat die wegval van liggaamlike, psigiese en materiële ondersteuning nie outentieke lewe in gevaar stel nie.

Omdat die Bybel die "boek van die gelowiges" is, kan geleerde en ongeleerde mense, gevul met God se Gees, by geleentheid van huisgodsdiens, erediens of in die eensame binnekamer daaruit lees, daaroor

mediteer en daaruit lewe. Die teoloog se omgaan met die Bybel sal vanself krities en eksegeties van aard wees,[47] maar ewe meditatief.

4. DIE BYBEL AS DIE BOEK VIR DIE TEOLOGIE

Wetenskaplike teologie veronderstel een of ander sistematiserende aktiwiteit. Sistematiese teologie vooronderstel diversiteit. Mede-bepaal deur die verskeidenheid van literatuursoorte in die Bybel is daar egter ’n diversiteit van boodskappe wat nie altyd harmonieerbaar is nie. Indien dit wel geharmonieer word, kan ’n spesifieke boodskap selfs verwring word. Daar is ’n diversiteit van enkelinge en groepe (en hulle lewensituasies) wat tradisies oorlewer en neerskryf (bv die Priesterlike skrywer wat nie antropomorfies oor God praat soos die Jahwis en die Elohis nie). In die Skrif is daar die diversiteit van Ou Testament en Nuwe Testament en die diversiteit van die verskillende geskrifte. Die Nuwe Testament behoort intertekstueel,[48] veral in die lig van die Ou Testament en in die lig van die konteks van die wêreld rondom die Middelandse See, verstaan te word. Hierdie wêreld leer ons ken uit baie ander tekste en artefakte. Tog getuig Ou en Nuwe Testament van dieselfde wêreldbeeld.

Op grond van ons insig in die verskeidenheid in die Bybel kan ons iets ervaar van hoe wyd God se liefde is. Die liefde van God vertoon nie één sisteem nie. Tog is die “waarheid van die evangelie” (die implisiete eenheid van die Bybel op grond van geloofsaanname) die kriterium vir lewe. Die evangelie is die krag van God (Rom 1:16). Dit weerhou die mens van die verleiding om te bou op valse sekuriteit, naamlik die verganklike dinge in die skepping. Hierdie krag noem Paulus die *waarheid van die evangelie* (Gal 2:5 – kyk ook Gal 2:14; 5:7) (kyk Van Aarde 2002:516-532). Hierteenoor legitimeer en reël die waarheid van mense die dinge van die verganklike skepping (wat selfs “goeie reëlings” kan wees soos die “wet” wat God se orde vestig), maar dit is nie “evangelie” nie omdat dit uit menslike konvensies voortspruit en dit legitimeer.[49]

Enige interpretasie van die Bybel in die geskiedenis van die kerk spruit voort uit ’n bepaalde spiritualiteit (goddelik-menslike interaksie) wat weer in ’n bepaalde paradigma ingebed is. So was allegorese, tipologie en Skrifbewys en die “viervoudige Skrifsin” (as tipe eksegese) die gevolg van ’n pre-moderne spiritualiteit. Moderne Bybeluitleg word gekenmerk, aan die een kant, deur verskynsels soos fundamentalisme en biblisisme en, aan die ander kant deur die historiese kritiek en strukturalisme, terwyl postmoderne Bybeluitleg geboorte gegee het aan post-strukturalistiese, narratologiese, sosiaal-wetenskaplike[50] en ideologie-kritiese eksegese (ondersteun met ’n hermeneutiek van suspisie). Elke interpretasiebenadering gaan gepaard met

die aanwending van metodes (wat per definisie “kritiek” veronderstel). Enigeen van dié benaderings kan (maar hoef nie) ’n “kerugmatiese” (teologies-kerklike) bedoeling hê. Diegene wat hierdie bedoeling het, kan ook met vrug gebruik maak van die resultate van hulle wat nie die Bybel wetenskaplik ondersoek met die vooronderstelling dat dit boek van die kerk en van gelowiges is nie. Maar niemand behoort te ontken dat in die tyd toe die Bybel ontstaan het, religieuse indifferensie nie moontlik was nie.

Binne ’n drievlakkige wêreldbeeld (bo in die hemel, onder op die aarde, in die waters onder die aarde) bepaal eksterne kragte (God of die bose) alle fasette van mense se lewens ten goede of ten kwade. God (as Skepper en Voorsiener) en die bose kom in die lewe in, doen hulle werk en vertrek weer. Dit gebeur deurlopend. Hierdie werkende kragte is nooit afwesig nie. Gelowiges pas in by God se bedoeling wanneer hulle lewe volgens die tradisies en konvensies van die samelewing bestaan. Indien nie, kry die bose vatkans. In só ’n paradigma ondersoek die pre-moderne eksegeet die Skrif na aanleiding van die rol wat die Skrif in die geloofsgemeenskap inneem. Die Skrif word gesien as die neerslag van “geïnspireerde” tradisies en aanvaarde konvensies. Die tradisies sê wie God en mense is en wat God doen en mense behoort te doen. Terselfdertyd word die Skrif deur die teoloog gebruik om die tradisies, konvensies en handelinge van mense as God se wil te sanksioneer. Dit word gedoen by wyse van onder andere Skrifbewys, tipologie en allegorese. So legitimeer en vertolk die “skrifgeleerde” normatiewe geskrifte.

In die periode van die moderniteit is die drievlakkige wêreldbeeld met ’n dualistiese natuurwetenskaplike wêreldbeeld vervang. God (“bonatuurlike”) en skepping (“natuurlike”) is toenemend los van mekaar gesien. Die Reformasie het nie vrede gehad met die institusionele kerk se mag om normatiewe geskrifte en tradisies in terme van die belang van die instituut alleen te interpreteer nie. Hierdie dualisme het gelei tot ’n historiese bewussyn. In so ’n paradigma begin mense God se “bonatuurlike” werk in die geskiedenis eers werklik verstaan wanneer hulle dit kan verklaar as deel van natuurlike prosesse.[51] Op grond van die “wetenskaplike” ondersoek van die Skrif verklaar teoloë dat die kerk nie meer alleen beheer uitoefen oor die uitleg van die Skrif nie, maar dat die Skrif die Skrif self uitê. So ontwikkel die histories-grammatiese lees van die Bybel in ’n histories-kritiese benadering.

Drie stromings ontwikkel vanaf die 17de tot in die 20ste eeu. Die Gereformeerde skolastieke ortodoksie is ’n voortsetting van die pre-moderniteit se dogmaties-positiwistiese en openbaring-positiwistiese legitimerende Skrifgebruik – gebaseer op Reformatoriese proposisies soos Skrif alléén, genade alléén, geloof alléén. Die liberale teologie sien die mens as mondig, vry van die beheer van eksterne goddelike en demoniese kragte.

Die mens se verstand (kognitiewe rasionaliteit) is alles bepalend. Die dialektiese teologie erken meer dimensies van rasionaliteit (kop/*Wissen*, hart/*Gefühl* en hande/*Tun*) in wisselwerking met mekaar, terwyl geloof in God *kennis van die Skrif* veronderstel sowel as 'n affektiewe *vertroue op Go*d en 'n *etiek* as lewende geloof. Binne die ortodoksie funksioneer die Skrif as 'n bewysboek van "goddelike waarhede" wat klaar vasgestel en in dogma vasgelê is. Die dogma word derhalwe nie bevraagteken nie. Volgens die liberale teologie bevat die Skrif "goddelike waarhede" wanneer daardie waarhede verstandelik ingesien kan word. Die Skrif word histories-krities geanaliseer. Volgens die dialektiese teologie is die Skrif geloofsgetuienis en met behulp van histories-kritiese analise word dié geloofsgetuienis hermeneuties vertolk vir die hede.

Die kognitiewe rede oorheers in al drie gevalle. By die ortodoksie is die Skrif en belydenis bewyse van "objektiewe waarhede van Bo" wat God in die Bybel openbaar. Volgens die liberale teologie kan "objektiewe waarhede" wat met natuurlike prosesse ooreenkom, toevallig in die Bybel aanwesig wees. Maar volgens die dialektiese teologie is die Bybel die getuienis van 'n gegewe relasie tussen die gelowige mens as subjek en die Skrif as objek.

Die eksegetiese taak van die teoloog is om die Skrif soos enige ander dokument aan wetenskaplike ondersoek te onderwerp met die bedoeling om, volgens Schleiermacher ([1829] 1986:212) 'n "geestelike harmonie", 'n "eenwording", 'n "kongenialiteit", met die geloofseksistensie van die Bybelskrywer te bewerk. Godsdienstige taal getuig van 'n *gottglaubige Selbstbewußtsein*. Selfbewussyn is die gevoel van volstrekte afhanklikheid en tegelykertyd die verlange na vryheid en oneindigheid. Die ontmoeting met die Skrif lei tot verlossing en die verkryging daarvan lê buite die syn van die mensheid. In hierdie sin is die woord "God" getuienis van die mens se eindigheid.[52] Vir Schleiermacher[53], Barth[54] (kyk Sykes 1988: 95-96) en Bultmann[55] (kyk Schmithals [1986:82-84] vir Bultmann se *Auseinandersetzung* met beide Schleiermacher en Barth) lê die waarde van wetenskaplike teologie daarin dat dit die kerklike verkondiging met die Woord van God konfronteer.

5. EPILOOG

Postmoderne mense weet en ervaar dat die drievlakkige wêreldbeeld verbygegaan het, maar ook die "wetenskaplike sekerheid" van die moderne en liberale teoloë. Volgens die kwantumfisika is niks meer eksak nie, ook nie in die natuur nie (kyk Heisenberg [1962] 1989:39 e v, 63 e v, 114, 122, 135 e v, 143). Die implikasies hiervan is dat dit al hoe moeiliker word om mense, kulturele konvensies en geloofsoortuigings in vaste kategorieë in te deel.

Mense raak bewus van die goddelike misterie van mens-wees. Mense is onseker oor hoe om name en verklaring te vind vir hierdie dimensie of hoe om dit te legitimeer. Twee stromings kan raakgesien word. Die een wil radikaal afskeid neem van die *establishmen*t (kerk, universiteit, sosiale konvensie) omdat magsmisbruik en eiebelange dit onherstelbaar verwring het. Die ander neem selektief afskeid van onaanvaarbare waardes en wil die instellings restoureer deur middel van ’n deurlopende proses wat alternatiewe waardes inbring.

Ek bevind myself as teoloog, as eksegeet van die Bybel (ervaar as boek van die kerk, boek van gelowiges en boek vir die teologie) en as verkondiger in diens van die kerugma binne laasgenoemde paradigma. Gevul deur die Gees en gevorm deur die Skrif kan ek as postmoderne meelewende lidmaat van die geloofsgemeenskap, na aanleiding van Gerd Theissen (1987:76)[56] se omdigting van Psalm 104, die volgende bely: God ry op die wind se vlerke, slaap in die klip, droom in die blom, staan op in die wildsbok, gesels met vrouens en mans, kinders en bejaardes, swart en wit – en die Bybel vertel my hiervan. Ongeag die voorkeure van mense of groepe, leef ons *coram Deo.* Dit doen ons, geleerd of ongeleerd, vanuit geloof en vergifnis. Só ’n gelowige is by God soos ’n kind, laggend én huilend. So ’n lewensbestaan is inderdaad deurdring met Gees en Skrif – ’n bestaan soos ’n boom wat langs die rivier geplant is (Jer 17:7-8), waarvan die wortels vanself diep in die siel van die aarde na die water toe groei en as die droogte kom, bly dit vugte dra en die lower bly immergroen asof dit nie-bladwisselend is. So ’n mens, in metaforiese taal vanuit die Bybel, is iemand wat soos ’n dissipel onder die vyeboom sit (Joh 1:48-49)[57] in die verwagting om sy of haar rabbi te vind en hom gevind het in die persoon van Jesus van Nasaret, gesig van God, seun van God. Vir so ’n mens is andersheid of diversiteit (ook dié van en in die Bybel) nie bedreigend nie, maar verrykend.

Die herkenning van die andersheid van en diversiteit in die Bybel lei daartoe dat dit gewaardeer kan word as bestaande uit onder andere historiese herinneringe (dit wil sê “geskiedskrywing”). Ons weet egter dat die aanname wat “historiese waarheid” in die Bybelse tyd was, deur die gangbare denkwêreld bepaal is.[58] In die Bybel is daar ook mites[59] en sages[60] (kyk Tucker [1971] 1975:29-34). Nie alles in die Bybel het die bedoeling om as “letterlik” verstaan te word nie. Daar is gedeeltes wat bewustelik figuurlik/simbolies bedoel was.[61]

James Robinson (1964:16) het opgemerk dat die wetenskaplike insig in die diversiteit van die Skrif se boodskap en van die genres waarin dit voorkom, vroeër op ’n apologetiese wyse in die kerk gekommunikeer is. Verskonend is geredeneer dat die wetenskap wel ’n bydrae kan lewer om die

"geïnspireerde" vermoë van die "goddelike skrywer" beter te verstaan.[62] Vir my as postmoderne wetenskaplike is apologie nie nodig nie. Ek ervaar nie 'n konflik tussen wetenskap en geloof nie. Moderne en postmoderne mense, ten spyte van ander tegnologie, is nie noodwendig "slimmer" as pre-moderne mense nie. Hulle het ook geweet wat empiries waarneembaar is en wat nie. Hulle het wel 'n ander ontologiese status aan syn gegee. Hulle spiritualiteit het hulle verhoudings en die wyse waarop hulle verbande gelê het, bepaal. Hierdie ontologie verskil van dié in die moderne en weer van dié in die postmoderne wêreld. So is insig in byvoorbeeld die verskeidenheid van genres nie net vir die moderne verstand beskore nie. Mense van die pre-moderne wêreld was ook daarvan bewus.

Die kommunikasie in die Bybel is hoofsaaklik as kerugma bedoel en kerugma is verkondiging wat spruit uit geloof wat weer geloof in God as bedoeling het. Kerugma is egter nie vry van ideologiese belange of mistifikasie nie. Die referensiële element van kommunikasie, of dit nou historiografies bedoel is of mities of simbolies, lê êrens op die as tussen feitelikheid en fiksie (Ricoeur (1978:177-202; vgl 1984:91; kyk Simms 2003:94-98).

Wanneer die Bybel (soos in my eie lewenservaring) vir mense funksioneer as boek vir die teologie,[63] asook boek van gelowiges en boek van die kerk, dan weet hulle dat die Bybel ontstaan het in 'n (pre-moderne) mitologiese denkwêreld, dat dit opgebou is uit mites/sages, dat dit "historiese" berigte bevat asook kultiese tekste en simbole. Hulle weet dat die tekste van die Bybel ingebed is in kronologiese en gestratifiseerde kontekste en dat dit by die soeke na die inhoud-vorm van die tekste in ag geneem behoort te word. Met behulp van die teologiese wetenskap herontdek hulle dat die Skrif vertel van die lewensverhale van gelowiges, sommige in die vorm van die meesternarratiewe van "base" en ander in die vorm van die kontranarratiewe van "slawe". Self-krities wys hulle die aanvaarbare én onaanvaarbare waardes by die leser én die teks (met behulp van die historiese, sosiale, en literêre wetenskappe) uit en kommunikeer (op grond van hulle *pro*- en *contra*-resepsie van die teks) hierdie waardes in onder andere preke, liedere, gebede, belydenisse, gedigte, musiek, films en romans. Die kommunikasie vind (in die ruimte van vandag se geloofsgemeenskap én samelewing) plaas in terme van Jürgen Habermas ([1970] 1986:233) se ideaal van die simmetriese subjek-subjek relasie tussen gespreksgenote, sonder arrogansie of dominansie.

So 'n Skrifbeskouing bevat ongetwyfeld 'n uitdaging vir ook die leiers in die geloofsgemeenskap. Hulle (in terme van die "waarheid van die evangelie") aanvaar dat God, op grond van Jesus van Nasaret, liefde is. Hulle sien (in

terme van postmoderne rede-kritiek) die verleidelike eiebelange by hulleself, by ander en in die Skrif raak. Hulle word (in terme van narratiewe pastorale modelle) die luisteraars en vertellers van die Skrif se narratiewe en die vertolkers van die mites en die historiese herinneringe in die Skrif. Hulle word die luisteraars van ander se verhale. Hulle hermeneutiese betrokkenheid by die diversiteit van die Skrif bemagtig hulle om mense *binne* en *buite* die geloofsgemeenskap te begelei met deernis volgens evangeliese waardes, terwyl hulle die diversiteit van gawes van God se Gees in en buite die geloofsgemeenskap “bestuur” en diegene wat onseker raak, ondersteun.

Endnotas

[1] In sy voordrag het DeVries aan Friedrich Schleiermacher (1768-1834) se Skrifbeskouing aandag gegee. DeVries vertel dat ’n teoloog in die gehoor gereageer het met die woorde dat daar niks (sic) in Schleiermacher se Skrifbeskouing is wat nie alreeds by Karl Barth gevind kan word nie. Hierop antwoord DeVries (2003:309 nota 35): “Actually, it might be more accurate to say that Barth’s doctrine of the Word of God in fact borrowed heavily from Schleiermacher’s understanding of Scripture as testimony to the Word incarnate in Jesus of Nazareth.”

[2] Gerhard Sauter & John Barton (2000:2) som dialektiese teoloë in die Duitse Protestantse wêreld se verstaan van die “Skrif prinsiep” op as *sola Scriptura* en verbind die prinsiep sterk aan die begrip “openbaring": “Here ‘revelation’ means the *event* in and with which God makes Himself (sic) known …. Revelation tells people what they cannot tell themselves. The Bible bears witness to this revelation, which is made known in Christian proclamation. That which is disclosed in this way illuminates human history, and makes it possible to read and understand other testimonies to this history – stories, as we call them – in its light …. Stories can help to make God’s revelation accessible by giving us access to who God is. Stories can open us up to an encounter with God.”

[3] Wat die moderniteit betref, onderskei ons sedert Immanuel Kant (1768-1804) tussen die teoretiese rede, die praktiese rede en die estetiese rede. Kant onderskei ook tussen die wetenskaplike (sintuiglike) wêreld en die (nie-geobjektiveerde) wêreld waartoe die “postulate” soos God en oneindigheid behoort. Tot hierdie “postulate” hoort ook die mens se “affektiewe/estetiese ervarings” soos vreugde, bedroefdheid, hoop, skaamte, plotselinge skrik en ontsetting, angs en bangwees, verwondering en verbasing, lag, huil, woede, vertroue (dit wil sê geloof) en liefde. As deel van die sintuiglike, eindige wêreld is die mens aan natuurlike kousaliteit en verganklikheid onderwerp, hoewel die mens die plig en die vryheid daartoe het om die goeie ter wille van die goeie te doen. In sy werk, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ([1793] 1914) skryf hy dat die menslike natuur (vanweë die gebondenheid aan sterflikheid) egter op die handhawing van die self gerig is en dit kom op selfbevrediging neer en nie op die doen van die goeie ter wille van die goeie nie. ’n Godsdiens wat op selfbevrediging gerig is (d w s op beloning) is vals en kom op bygeloof neer. Die “geloof” wat die mens beveel om God onvoorwaardelik te dien (die sg “kategoriese imperatief”; kyk Thomson 2000:62-71), kom met gesag van buite die mens, soos sekere geskrifte wat die mens met hierdie normatiwiteit konfronteer.

[4] “Daar bestaan ... ’n Latynse rympie wat hierdie betekenisse definieer en dit kan (vry vertaal) só weergegee word:

Die letterlike betekenis sê *wat gebeur het*;
die allegoriese betekenis *wat jy moet glo*;
die morele betekenis *wat jy moet doen*
en die anagogiese betekenis *waarna jy moet strewe*” (Spangenberg 1998:38).

Hierdie "Merkvers" is van Desiderius Erasmus (1509) se *Faber Stapulensis* (in Frör [1961] 1967:23) afkomstig:
"Litera gesta docet,
quid credas, allegoria,
moralis, quid agas,
qua tendas, anagogia."

[5] Kevin Vanhoozer (2003:151) betoog, na aanleiding van Hans Frei (1974), dat die "kritiese benadering" aanleiding gegee het tot die verdwyning van die beginsel "Skrif": "In the first place, the critical approach denies the unity of the Old and New Testaments, opting instead to focus on historical discontinuity and theological diversity. Secondly, the presumption of naturalism inclines critics to explain the events to which biblical narratives refer in terms other than those in which they are presented. Jesus does not therefore enact the identity of God, as the texts claim, but must be understood in the light of some other context, for example, as a wandering sage in the context of Palestinian Judaism or, alternately, as a symbol for new being-in-the-world in the context of existential philosophy. What gets lost, says Frei, is the literal sense of the biblical narrative, for which the meaning and referent of the text is a matter of what it says/shows."

[6] Volgens Immanuel Kant die so genoemde "teoretiese rede".

[7] Volgens Immanuel Kant die "praktiese rede" en "estetiese rede".

[8] Postmoderniteit problematiseer *legitimering,* dit wil sê die wyse waarop waarheidsaansprake geldig verklaar of verwerp word. Een van die mees invloedryke aannames van modernisme was die uitspraak van René Descartes (1596-1650): *cogito ergo sum*, "ek dink daarom bestaan ek": "Maar dit kan gesê word, hoewel die verstand ons soms rakende nietige sakies kan mislei of selfs deur afwesigheid ons in die steek kan laat, is dit so duidelik dat ons nie daaraan kan twyfel nie – byvoorbeeld, die feit dat ek op hierdie plek is, naby die vuur sit, 'n kamerjas aan het met hierdie koerant in my hande – en ander soortgelyke duidelike sekerhede" (my vertaling van René Descartes 1952:196-197; vgl Lundin, Thiselton & Walhout 1985:3). Descartes het aan die filosofie in die moderne era 'n grondliggende aksiomatiese fundering verskaf. Sekere modernistiese filosowe het hulle denksisteme op 'n ander fondament as dié van Descartes gebou. Ludwig Wittgenstein (1889-1951), byvoorbeeld se proposisies, uitgewerk in 1921 in sy *Tractatus logico-philosophicus* (kyk Strathern [1996] 2002:18) is bekend: "Die wêreld is al wat saak maak ... die wêreld is die totaliteit van feite en nie van dinge nie ... die feite se logiese ruimte is die wêreld ... die wêreld onderverdeel in feite ... waaroor ons nie kan praat nie, moet ons in stilte verbygaan." Tog het dit in die filosofiese tradisie gebruiklik geword het om te aanvaar dat 'n mens een of ander *onbetwyfelbare en onbeweeglike waarheid* moet hê om jou teoretiese aansprake op te bou. 'n Voorbeeld is Karl Popper (1902-1994) wat wel onderskei tussen objektiewe, materiële realiteite en subjektiewe, mentale kulturele produkte, maar volgens Popper demonstreer laasgenoemde steeds die *objektiwiteit* van iets wat op sigself los staan van die een wat dit vervaardig (kyk Edgar & Sedgwick 2002:190-191). Postmoderne denke ondermyn egter op verskillende maniere so 'n aanname van "onbeweeglike waarheid".

[9] Voorbeelde hiervan is dominansie en manipulasie op grond van 'n "identiteitsdenke" wat nie ruimte bied vir die pluraliteit van die "postmoderne self " nie, dit wil sê die aanname dat "all identities have their basis in society and that they have to be studied not as some abstract entity, but in terms of how they interact with other social beings in specific social situations" (Ward [1997] 2003:119; vgl Lozada 2000:113-117).

[10] Kyk Tracy (1992:34-35) se kritiek hierop.

[11] Volgens Adam (1995) kom "postmoderne hermeneutiek" neer op:

- 'n *a-fondamentele* (*antifoundationalistic*) aanname wat weier om enige enkele teorie te poneer as die onaanvegbare vertrekpunt vir enige aanspraak op waarheid;

- ’n *antitotaliserende vertrekpunt* wat suspisieus is dat enige teorie daarop aanspraak kan maak om van alles rekenskap te gee, terwyl dit teenoorgestelde oortuigings onderdruk;
- ’n *demistifiserende* houding wat probeer aantoon dat dit dikwels gebeur dat aannames wat beweer word van “natuurlike” aard te wees, in werklikheid ideologiese projeksies is.

[12] Hierdie drieverdeling kan die indruk skep dat die term “teologie” elitisties gebruik word asof die idees van gelowiges buite die “subkultuur” van die professionele akademie nie as “teologie” gesien word nie. Omdat ek so ’n beperking teëstaan, word “teologie” hier as “wetenskaplike teologie” gekwalifiseer. Die doel is om die vlakke van Bybelgebruik deur onderskeidelik “leke” en “wetenskaplikes” te onderskei, maar die pretensie is nie om enige oorvleueling te ontken nie. Kathryn Tanner (1997:69, 71) verwys soos volg hierna: “Theology is often identified with the productions of educated elites such as clergy and academics. When that identification is made, theology is equated with writings in which conceptual precision and logical coherence are at a premium. These writings are produced in primary conversation with other writings of a similar sort, and they tend to be read only by people with the same educational background and institutional support for sustained intellectual pursuits as their authors … Putting theology into the cultural context of a Christian way of life challenges this view of theology; it makes theology much more an integral part of daily life.”

[13] Volgens beskikbare tekstuele getuienis is die Griekse woord vir “Bybel” (βιβλία) vir die eerste keer in Latyn uitgeruil met die woorde *Testamentum* en *Instrumentum* deur Tertullianus (bv *Apol* xviii.1; xix.i; *De praesc haer* 38; *Adv Marc* iv.1; *Adv Prax* 20) (Metzger 1987:158-159). Tertullianus, gebore in Karthago in Noord-Afrika, het hom tot die Christendom bekeer in ongeveer 195 nC. Beide die terme *testamentum* en *instrumentum* “were used in Roman law, one meaning a written contract or agreement (sometimes a public document), the other a last will and testament. Tertullian, who uses both for Scriptures, seems to prefer Instrumentum ....” (Metzger 1987:159).

[14] Die ontstaan van die Ou Testament as kanon kan op grond van inligting in 2 Esra xiv (’n apokaliptiese geskrif geskryf ca 100 nC) en Josefus se *Contra Apionem* i.8 (geskryf in 95 nC) teruggevoer word na opeenvolgende toevoeging van versamelings wat as die driedelige *Tanak*, Wet (*Tora*), Profete (*Nevi’im*) en Geskrifte (*Ketuvim*) bekendstaan (kyk Laughlin/Jackson 2000:17-20; vgl Ridderbos [1962] 1971:186-192).

[15] Gedurende die proses van die ontstaan van die Nuwe Testament as kanon het verskeie “kanonlyste” – meestal omstrede – die lig gesien, soos dié van Marsion (135-140), Eusebius (260-340), die Fragment Muratori (ca 350-375, ontdek deur Lodovico Antonio Muratori in Milaan in 1738-1740) en die Paasbrief van Atanasius van Aleksandrië (ca 296-373) (kyk McDonald 1995:191-227).

[16] Hierdie wisseling hou hoofsaaklik verband met die voorrang wat óf die “Hebreeuse Geskrifte” (met die volgorde van Wet, Profete en Geskrifte, soos gesien kan word in die Talmoed, *Baba Bathra* 14b, 15a) óf die meer uitgebreide Septuagint (LXX; die Griekse vertaling van die 39 boeke van die Ou Testament plus ander Semities-Griekse geskrifte – kyk Katz 1956:191-271) in verskillende tye in die kerk geniet het (kyk Ridderbos 1971:192-193). Op grond van onder andere die “kanonlys” van Melito van Sardis (ca 160 nC) en die Paasbrief van Atanasius (ca 296-373 nC) het die kerk aanvanklik voorkeur gegee aan die “Hebreeuse Geskrifte”. As gevolg van die groeiende gesag van die Westerse deel van die kerk het die sinodes van die kerk in Noord-Afrika in Hippo (393 nC) en in Karthago (397 nC) eerder die “plus van die LXX” aanvaar. Die Reformasie het onder invloed van Calvyn die volgorde van die LXX oorgeneem maar nie die “apokriewe plus” nie. Die Rooms-Katolieke Kerk het in reaksie op die Reformasie op die Konsilie van Trent in 1546 die Ou-Testamentiese apokriewe gehandhaaf en selfs nog ander daarby gevoeg (Ridderbos 1971:192-193).

[17] Luther, M. 1522 *WADB* 7:382, p. 27 = [1963] 1990, p. 63. [= "Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae," WADB 7 = Luther Deutsch, *Die Werke Luthers in Auswahl, Bd.5.: Die Schriftauslegung*, herausgegeben von Kurt Aland].

[18] "Johannes Calvyn (1509-1564) deelde tot op zekere hoogte Luthers kitiek [op Hebreeën, Jacobus, Judas en Openbaring] en meende verder dat de zogeheten Tweede Brief van Petrus niet door de apostel Petrus geschreven kon zijn en dat Paulus niet de auteur van Hebreeën kon zijn, evenmin als Jozua en Samuël de schrijvers konden zijn van den naar hen genoemde boeken" (Labuschagne 2000:20-21).

[19] Luther het later die boeke wat plek in die Vulgaat gekry het, maar nie deel van die Hebreeuse "Ou Testament" was nie, as "apokriewe" geklassifiseer – boeke wat nie dieselfde status as die kanonieke boeke gehad het nie, maar "nuttig is en goed om te lees" (Gunneweg 1978:8-9). Anders as die Lutherse kerke wat nooit hieroor 'n beslissende sinodale uitspraak gemaak het nie, het die Calvinistiese kerke in 1559 in die Belgiese Konfessie (Nederlandse Geloofsbelydenis), Artikel 6, 'n definitiewe onderskeid tussen kanonieke en apokriewe boeke getref en verklaar dat die kerk laasgenoemde kan lees en daarvan kan leer solank as wat dit ooreenkom met eersgenoemde wat as *norma normans* bely word. In die ou amptelike Nederlandse vertaling (*Statenvertaling*) het hierdie apokriewe 'n plek as appendiks tot die Nuwe Testament gevind, maar in latere edisies is die appendiks weggelaat (Gunneweg 1978:9).

[20] Kyk Koester (1982:8-12); Gamble (1985:59-62); Metzger (1987:91-99); McDonald (1995:195-196); Mack (1995:253-254). Metzger (1987:99) formuleer dit soos volg: "It was in opposition to Marcion's criticism that the Church first became fully conscious of its inheritance of apostolic writings. As [R M] Grant [1965:126] aptly puts it: 'Marcion forced orthodox Christians to examine their own presuppositions and to state more clearly what they already believed'."

[21] In die navorsing is daar twyfel of die daarstelling van die Vulgaat deur Hiëronimus (na die vorm van Atanasius se lys) gedurende die periode c 384-395 nC (in opdrag van Pous Damasus) enigsins deur die besluit van die Sinode van Rome in 382 nC bekragtig is (kyk Ernst von Dobschütz, in Metzger 1987:188). Dit is moontlik dat dit wat as die "besluit van die Sinode van Rome" gesien word, die "verruimde weergawe van die Decretum Gelasianum" (wat eers in die 6de eeu nC 'n finale vorm bereik het) kan wees (Du Toit 1978:273). Volgens Metzger (1987:188) gaan die manuskripte van die *Decretum Gelasianum* wel in fases terug na pouse Damasus, Hormisdas en Gelasius.

[22] Atanasius, biskop van Aleksandrië, was waarskynlik die eerste persoon wat na 'n "afgeslote" lys van heilige boeke (verwysende na wat vir ons bekendstaan as die "Nuwe Testament") as *kanon* (κανών) verwys het (Kümmel 1975:350; McDonald 1995:222). Die gewoonte in die periode 329-373 nC dat die biskop van Aleksandrië 'n "Paasbrief" geskryf het, gaan terug na die Sinode van Nicea in 325 nC (Bruce 1988:77-78; vgl McDonald 1995:220). Die Sinode wou die konflik in kerke oor die datum van die viering van Pase uitskakel en het aan die biskop van Aleksandrië opdrag gegee om jaarliks die datum van die volgende jaar se Pase vas te stel. In so 'n "Paasbrief" het die biskop ook sake van ander belang aangeraak.

[23] Die sewe "katolieke" briewe (Jakobus, 2 van Petrus, 3 van Johannes, Judas) is deur Atanasius voor die 14 briewe van Paulus geplaas. Hebreërs tel hieronder en is geplaas tussen die Tessalonisense-briewe en die Pastorale briewe met Filemon aan die einde. Die Openbaring van Johannes volg na die Pauliniese korpus en sluit die lys af. Addisioneel tot die lys, maar duidelik apart van die 27 boeke, is die volgende boeke toegevoeg met die bedoeling van "mondelinge instruksie in die woord van die ware godsdiens": Wysheid van Salomo, Wysheid van Sirag, Esther, Judith, Tobias, die Didache en die Herder van Hermas (Hennecke/Schneemelcher 1963:59-60).

[24] Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 3.3.4; 5.81. Eusebius gebruik ook terme soos "aanvaarde" (ἀνωμολόγηται) (*HE* 3.3.1, 5), "getestamenteerde" (ἐνδιάθηκον) (*HE* 3.3.4) en "onbetwiste" (ἀντιλεγόμενα) (*HE* 3.3.1, 5).

[25] Eusebius, *Vita Constantini* 4.37-37; kyk McDonald 1995:187-188).

[26] McDonald (1995:190) verwys soos volg hierna: "Constantine himself may have played a decisive role in the churches' agreement on the broad outlines of the biblical canon by his many actions promoting unity and uniformity in the church. His call for the production of the fifty copies of the scriptures for the churches in Constantinople also shows that at least Eusebius, the one charged with the duty of making the copies, was aware or soon became aware of the parameters of this collection of scriptures."

[27] Vir Karl Barth ([1947/1964] 2003) is die totstandkoming van die kanon die kerk se *belydenis* dat God mense ("profete en apostels") as God se getuies gekies en geroep het. Barth verwoord hierdie belydende gebeure soos volg (my vertaling van George Hunsinger se 2003-weergawe van die 1947/1964 oorspronklike Duitse *Die Autorität und Bedeutung der Bibel*: "Omdat die kerk se kennis oor hierdie saak, soos oor enige iets anders, beperkte, menslike kennis is, voorlopig en miskien nodig om uitgebrei en reg gehelp te word, kan die kerk se belydenis ten opsigte van kanonisiteit (soos ten opsigte van enige iets anders) nie die kenmerk van finaliteit hê of die bedoeling hê om meer as 'n voorlopige bevinding te wees nie. Die spesifieke beperkings van die kanon, in antieke en moderne tye, is in feite in beginsel (*de iure*) oop vir die moontlikheid van 'n beter instruksie in die toekoms rakende die konkrete omvang van daardie kanon wat die kerk ken as die unieke, normatiewe Woord van God. Maar dit het gladnie die implikasie dat die kerk in praktyk (*de facto*) op enige ander normatiewe vorms van God se Woord kan beroep nie. Die menslike rede en dit wat die rede histories produseer, bewegings en besluite van algemeen-wêreldlike of spirituele geskiedenis, gees en tendense oor verskillende tye heen – selfs die geskiedenis van die kerk (die geskrewe en ongeskrewe tradisies en kerkordes, die stemme van antieke en meer moderne kerkvaders, die algemene en besondere oortuigings wat in die verlede in dogma neerslag gevind het asook daardie sekerhede en hegemonieë wat vandag regeer) – al hierdie dinge het hulle eie [relatiewe] waarheid, krag en geldigheid. Maar niks hiervan besit vir die kerk die waarheid, krag en geldigheid as die normatiewe Woord van God nie. Niks hiervan kan deur die kerk beskou word as *pari pietatis ac reverentia* met die Bybelse getuienis nie" (Barth 2003:60-61; my vertaling).

[28] Schleiermacher (1960:384-391) onderskei die onlosmaaklike verband tussen die kerk en die Skrif, "geadem" (=*beseelt*) deur die Heilige Gees, as iets meer onveranderliks (*Grundzüge*) as daardie kenmerke van die kerk (byvoorbeeld die pluraliteit van "kerke") wat verbygaan omdat dit kom en gaan vanweë die kerk se saambestaan met die wêreld. Met "Skrif" bedoel hy hier "Christus in die Skrif" wat die kerk verkondig, dit wil sê die "bediening van die Woord" (Schleiermacher 1960:§127). Die spesifieke vorm waarin hierdie bediening in die kanonieke Nuwe Testament na ons gekom het, hoort egter tot die essensie (*Sein*) van kerk-wees, maar nie tot die kerk se wel-wees (*Wohlsein*) nie – 'n woordpaar wat ons aan Heidegger (1962:129; vgl Inwood 2000:26-27) se latere dialektiek *Sein-Dasein* laat dink (Schleiermacher 1960:§127.2). DeVries (2003: 297) druk dit soos volg uit: "While the church truly is for Schleiermacher, as it was for Luther, the *creatura evangelii*, it is not constituted by the canonical scriptures in their final form, for this would be to place the apostles and the first generations of Christians outside the church."

[29] "[I]t [is] doubtful in the extreme that when the composers of 2 Timothy [4:1-5] and 2 Peter [1:20-21] made statements about Scripture, they had in mind only those writings which were finally determined to belong to the group of inspired Scripture in the sixteenth century" (Achtemeier 1999:106).

[30] Kyk Coats & Long (1977:115-125); vgl Achtemeier (1999:64-73); Du Toit (1984:147-154).

[31] Omdat my siening dat die *Sache Jesu* as die "kanon agter die kanon" soms so voorgestel word asof ek die "kerugma" sosiologies reduseer tot die historiese Jesus wat alleen "outcasts"

tot hulp gekom het, 'n "dwaling" wat 'n "verskuiwing [verteenwoordig] in fokus weg van die grootste probleem van die mens, naamlik die sonde, na die oplossing van probleme hier en nou" – 'n "afwyking van die Reformatories-dialektiese dinkpatroon wat eie is aan die teologie van die Hervormde Kerk" (F J van Zyl, volgens *Die Hervormer* 2004:8) – 'n persepsie wat ek reeds bykans 10 jaar gelede betwis het (Van Aarde 1995:16-18), herhaal ek hier wat ek onlangs weer oor die "Jesus-saak" geskryf het: "For Christians, Jesus of Nazareth is *God's becoming event* for humankind. Christians met God in their encountering of Jesus and still meet God in their encountering of the stories about Jesus. In other words, God became God for people through Jesus' interaction with them. The Jesus event yields to this 'interaction' – the *Sache Jesu* that began in the life of the pre-Easter Jesus and continues in the life of the post-Easter Jesus through the mediation of the kerygma, a cause that circles wider and farther than first-century Christianity ... The *cause of Jesus* does not necessarily mean an identification of the precise words of the historical Jesus .... I do not know of a more concise summary of the ... cause of Jesus than Paul's words in Romans 1:17 ...! This verse reads: 'For the gospel reveals how God puts people right with God: it is through faith from beginning to end' ... The *cause of Jesus* is the proclaiming Word t*o be found in the Scriptures* ('das in der Bibel sprechende Wort' [Luther]" (Van Aarde 2001:149, 158, 159).

[32] Kyk Van Aarde (2001:157); vgl Marxsen (1968:282-284); Devenish (1992:xii, in Marxsen 1992).

[33] Luther, M. [1523] 1545 *WADB* 8.12.5 = 1883 [= "Vorrede auff das alte Testament," WADB 8 = Luther Deutsch, *Die Werke Luthers in Auswahl, Bd.8.: Die Schriftauslegung*, herausgegeben von Kurt Aland].

[34] Die daarstelling van 'n direkte identiteit tussen die Woord van God en die Bybel is volgens Barth (2003:66-67) die produk van 'n "naturalistiese dwaling" van die laat-17de-eeuse inspirasieleer (asook van hulle wat tevore in die ortodoksie die "grondwerk" vir hierdie leer gedoen het). Hiervolgens is "God se Woord" sondermeer voorhande vir enigeen, terwyl "God se Woord" soos "God se Gees" is en vry waai. God se Woord "gebeur" waar God "verkondig" word, dit wil sê *ubi et quando visum est Deo*. Die eksegeet *onthou* dat die kerk tot hiertoe in die boek van die kerk (die kanon) die Woord van God gehoor het, en het die *vreugdevolle verwagting* dat die kerk opnuut vir die hede die Woord van God sal hoor. Dit noem Barth "teologiese eksegese". In kritiese gesprek met Barth oor hierdie saak, vra Bultmann ([1925] 1987a:136-137) dat "teologiese eksegese" met self-kritiek gepaard behoort te gaan. Volgens Bultmann moet dit nie daartoe lei dat die historiese dimensie van die Bybel as boek van die oudheid uit die oog verloor word nie.

[35] Bultmann ([1950] [1953] 1987b:237-238) wys daarop dat *geloof* nie vanself uit die mens voortspruit nie, maar dat dit die mens se antwoord is op God se Woord. Die mens kom in ontmoeting met God se Woord wanneer Jesus Christus verkondig word. "Dit is *geloof in die kerugma* wat vertel van God se daad in die mens Jesus van Nasaret" (Bultmann se beklemtoning; my vertaling). Johnson (1987:235) lewer soos volg kommentaar op hierdie werk van Bultmann, naamlik sy "Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung in Neuen Testament" ([1950] 1953): "Bultmann's consistent focus on the New Testament kerygma as the locus of faith suggested to some a very specific and limited formulation of that kerygma, as if it could be defined in terms of certain core New Testament beliefs: e.g., the confession that Jesus is Lord, that God has raised up this Jesus who was crucified, etc. Bultmann, however, rejected every effort to identify the kerygma with any particular past confession of faith. Since the kerygma is nothing else than God's word of address to a particular person, no formulation of it can ever be regarded as complete. It will always find expression in new forms of speech appropriate to the concrete situation of the person addressed."

[36] Die woord "outentisiteit" dra in sigself die Heideggerriaanse begrip "Eigentlichkeit", bedoelende mense in hulle "subjektiwiteit". Vir Heidegger gaan dit om die "plek" of "ruimte" waarin die mens as syn aanwesig is (kyk Collins & Selina 2001:71). Dit is "gevallenheid in alledaagsheid", soos mense wat hulle as sondaars voor God bevind. Die verleiding is om hierdie toestand as gelate te aanvaar. Maar die aanwesigheid van mens-wees in die wêreld is

nie staties nie. Dit geskied. Dit is ’n gebeurtenis waarin die syn pláásvind, waarin dit aankom in ’n dáár, in die *Dasein*, in wat die mens *kan* wees. “So *Dasein* has its being in a strained, ambigious struggle between thrownness and possibility. *Dasein* is *thrown possibility*, through and through” (Heidegger, in Collins & Selina 2001:72). Die verstaan van hierdie syn is voor alles *selfverstaan*. As selfverstaan is die daarsyn die gebeurtenis van selfverwerkliking, dit wil sê die in werking stel van die syn se eie werklikheid. In aansluiting by Heidegger se eksistensiefilosofie, met wesenlike teologiese aanpassings, oordeel Rudolf Bultmann dat die Bybel uitgelê behoort te word ooreenkomstig die selfverstaan (*Selbstverständnis*) van die mens wie se selfverstaan in die Bybel betuig word. Ons kommunikasie met die Bybel het ten doel om te vra na die menslike *Existenzverständnis* wat in die Bybel tot uitdrukking kom. Bultmann se Skrifverstaan gaan dus nie in die eksistensiefilosofie op nie, deurdat dit van die eksistensiefilosofie in dié opsig verskil dat die nuwe selfverstaan nie soos by die eksistensiefilosofie deur die mens self verwerklik kan word nie, maar deur die genadedaad van God wat van buite kom, naamlik deur middel van die toesprekende Woord, die *kerugma*. Die genadedaad van God word in die Woord wat nóú verkondig word, ervaar, en die geloof van die hoorder is niks anders nie as die antwoord op die appèllerende Woord. Die oproep van God geskied deur middel van ’n historiese gebeure, in die mens Jesus Christus wat aan ons verkondig word. God het God self tot die mens gewend in die historiese mens, Jesus van Nasaret. Hiermee hou Bultmann vas aan die *extra nos* van die heilsgebeure en God as “*die* Gans Andere” (kyk Bultmann [1925] [1933] 1987c:84). Die kerugmatiese toespreke kan egter slegs eksistensieel gehoor word. Dit is nie voorwerplik van aard nie en daarom nie vir voorwerplike denke bewysbaar nie. Omgekeerd is die kerugma ook nie soos die historiese feite aan historiese kritiek onderworpe nie. *Die kerugma kan slegs in geloof en gehoorsaamheid aangeneem word of uit ongeloof verwerp word*.

[37] οὕτως ἀνόητοί ἐστε, ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; = “só is dit met julle, dom mense, gesteld, julle wat in die Gees begin het, het nou in ’n verganklike *sarkikos*-bestaan geëindig” (Gal 3:3).

[38] Wat hiermee bedoel word, is dat in die voor-wetenskaplike mitologiese wêreld God se betrokkenheid by mense van die eerste eeu voorwerplik geformuleer is in mitiese taal. Mitiese taal is voorwerplike spreke waarin God se doen en late in objektiverende taal beskryf en verduidelik word. God word deur mense verstaan na analogie van iets anders in die skepping, terwyl God nie deel van die skepping en objektiveerbaar is nie.

[39] ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα …ἀλλὰ πίστις δια ἀγάπης ἐνεργουμένη = ”ons, in die Gees, wag immers op grond van geloof vir hoop op [God se] geregtigheid [m a w dat ons in die regte verhouding met God gestel sal wees] ...[want in Christus Jesus is kulturele besnydeniskonvensies van geen krag nie] ...maar geloof wat deur liefde werk” (Gal 5:5-6).

[40] Vergelyk Robert Roberts (1976:83-84) en John Painter (1987:165) se verstaan van die plek wat die kerugma in die teologie van Rudolf Bultmann inneem: “as far as Bultmann is concerned, actual authentic existence is not achieved apart from kerygma”.

[41] Vir die onderskeid tussen “kerklike leer” (*Lehrsätze*) en kritiese teologiese refleksie (*Glaubenssätze*) kyk Schleiermacher (1960:§ 27).

[42] “Met ander woorde, net soos die apostels geloof gehad het voordat hulle Skrif geproduseer het, moet ons reeds geloof hê voordat ons gelei kan word, deur ons lees van die Skrif, om die waarheid van proposisies rakende die unieke karakter van die Skrif, soos die inspirasie daarvan, te aanvaar. Leerstukke soos die inspirasie van die Skrif is alleen geloofwaardig vir hulle wat reeds glo” (Schleiermacher 1960:§ 128.2; my vertaling).

[43] Om só ’n “materialisering” van die begrip “inspirasie” te voorkom, gebruik John Webster (2003:33) die term “vergeesteliking”: “Spiritualisation of the notion of inspiration avoids objectification by shifting the centre of gravity away from the text and towards the persons associated with the text, whether authors or readers.” Webster (2003:31) beskryf die alternatief as ’n “disorder” wat ’n “theology of Scripture” bedreig. Dit gebeur wanneer die

woord “inspirasie” net te doen het met die “precise mode of Scripture’s production and, most of all, the role played by the Holy Spirit in the inscripturation of revelation”. So gesien, is inspirasie nie die “extrapolation from revelation” nie, maar “foundational”: “scripture is revelatory because it is inspired” (Webster 2003:31).

[44] Achtemeier (1999:158-159) formuleer hierdie oortuiging soos volg: “It is the intent of the doctrine of the inspiration of Scripture to affirm that in the experience of the church that is exactly what happens when the message of the biblical witness is proclaimed within the community of faith. The Spirit which vivifies the community of faith is also the Spirit who has summoned forth the words of Scripture from various junctures within the life of that community, both before and after the historical event of Jesus of Nazareth. The proclamation by that community of faith, its witness to its living Lord, can therefore be the word of God in all its timely relevance for the historic juncture at which we live. For that reason, proclamation lies at the heart of the activity of the community of faith. In this proclamation, the witness of the Scripture can once again be vivified by the same Spirit who originally summoned it forth, and in that way, it can become again for us the word of God. For that reason, the understanding of Scripture as inspired is essential for any understanding of the role that Scripture has played and continues to play in the life and experience of the community of faith.”

[45] Vir Schleiermacher (1960:§ 130.1) is “inspirasie” ’n metafoor wat met behulp van verwante terme omskryf behoort te word. Hy gebruik die woorde *das Eingegebene*, *das Erlernte* en *das Ersonnene* om te onderskei tussen inspirasie van buite of binne die mens self. As iets alleen van buite meganies aangeleer word (*das Erlernte*) is vryheid in gedrang en dit beteken dat toe-eiening (*das Eingegebene*) en uitdeling (*das Ersonnene*) moontlik aan egtheid inboet. Omdat die Gees “op alle vlees” uitgestort is, is daar volgens Schleiermacher (1960:§ 129.1-2) geen tyd na Jesus Christus wat sonder die eie besondere oorspronklikheid van Christelike denke was en is nie. Tog het die Skrif die “normatiewe gesag” (*normale Würde*) as gevolg van die “apostoliese tradisie” wat terugvoer na die onmiddellike ontmoeting met Jesus van Nasaret. Hierdie “nabyheid” dien as “waarborg” wat die latere verkonding wat “nie-Christelik” is, ontbloot. Die latere verkondiging behoort dus in staat te wees om met die “apostoliese tradisie” te harmonieer. Hierdie siening kom sterk ooreen met dié van Martin Luther (vgl Kümmel 1970:76-71; Marxsen 1970:236-238).

[46] Hier kan ons aan spesifieke voorbeelde dink, byvoorbeeld die “waarheid” van die verkondiging van Bybelse (apokalipties-mitologiese) temas soos die opstanding van Jesus uit die dood (“gebeure” in die verlede) en sy tweede koms (”gebeure”in die toekoms).

[47] Wat verder in eksegese bewustelik of onbewustelik ’n rol speel, is die teoloog se bepaalde epistemologie (kenteorie), teologiese model (beïnvloed deur onder andere geloofstradisie en teksteorie), en metodologie (bepaal deur onder andere die litratuursoort van die Bybelgedeelte en die spesifieke eksegetiese vrae na aanleiding van die bepaalde epistemologiese model).

[48] Die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament is besonder gekompliseerd (kyk o a Charlesworth [1993] 1996:39-88). Nadenke hieroor vereis meer ruimte as dié van één artikel. Wat ook hierdie saak betref, is ek baie aan Schleiermacher (1960:§ 132; kyk Stiewe 1994:329-336; DeVries 2003:307-308) se insigte verskuldig, maar my eie oortuiging verskil van dié van sowel Bultmann (1933:313-336) as Barth (2003:57-58).

[49] Volgens Barth (2003:67-68) val die “gemeenskap met die Heilige Gees” weg wanneer die gesag van die Bybelse getuienis wegval. Dit kan gebeur wanneer mense hierdie getuienis op dieselfde vlak plaas as die kerklike tradisie en dit gevolglik onder die kontrole van die “kerklike leeramp” plaas. Barth sê dit maak nie saak of so-iets gebeur as gevolg van ge-ordende of enige ander hiërargie van die magswoorde van leidende teoloë of dié van ’n skare gelowiges nie. Die weg van die Rooms-Katolieke Kerk (wat in die *Vaticanum* gekulmineer het) en die weg van modernistiese Protestantisme (wat in die proklamasie van veronderstelde algemeen-aanvaarde spiritualiteit gekulmineer het) is, wat die “Skrif prinsiep” betref, tweeling paaie. Die modernistiese Protestant kan maklik die Rooms-Katoliek wees en omgekeerd. Daar is geen

fundamentele verskil in die verdwyning van Christus agter, aan die een kant, die figuur van die onfeilbare opvolger van Petrus en, aan die ander kant, die universele karakter van enige kind van God nie. In beide gevalle het Jesus opgehou om Here te wees. ’n Kerk (as amptelike instituut) wat reeds alles beter as enige iemand anders weet en niks en niemand het om sigself te korrigeer nie – ’n kerk wat aan sigself oorgegee is en aan selfingenomenheid, het ook niks vir die wêreld te sê nie en is met reg irrelevant. Dit gebeur, sê Barth, wanneer die gesag van die Bybelse getuienis agter die gesag van die kerk verdwyn het. “Laat ons nie met [die Here Jesus Christus se vryheid om die kerk te leer, rig en regeer soos Hy wil] inmeng deur enige despotiese konserwatisme of enige despotiese revolusie nie! Laat ons Hom plek gee in beide rigtings!” (Barth 2003:70).

[50] Die sosiaal-wetenskaplike kritiek sluit die psigologiese, sosiologiese en antropologiese dimensies in.

[51] Die mens (sterk individualisties georiënteer) roep gewoonlik God aan wanneer natuurlike omstandighede óf as bedreigend óf as voorspoedig ervaar word.

[52] Hier lê die oorsprong van die mens se mitiese en antropomorfe/theriomorfe spreke oor God. Mitiese spreke oor God is die gevolg van die verskyning van God as ’n “historiese objek”, terwyl taal nie daarvoor voorsiening maak om God wat geen objek is nie, tot “taligheid”, of te wel “kommunikasie”, of te wel “Woord” (*Sprachlichkeit*) te, bring nie. Dit is waarom Schleiermacher (kyk Brandt 1941:105-130) die begrip *Gefühl* gebruik om te verwys na die mens se bestaan *coram Deo*.

[53] “Dogmatiese proposisies is meer perfek hoe meer hulle wetenskaplike karakter vir hulle ’n uitnemende kerklike waarde verskaf en ook hoe meer hulle wetenskaplike inhoud die kenmerke dra dat dit uit kerklike belange voortspruit” (Schleiermacher 1960:§ 17; my vertaling).

[54] “Hoewel dogmatiek [=wetenskaplike teologie] ongetwyfeld nie sonder belydenis kan wees nie, is dit as sodanig nie ’n belydenis van óf die kerk óf van ’n individu nie. Die funksie daarvan is om die kerk met God se Woord te konfronteer en deur dit te doen, mag die belydenis van óf die kerk óf ’n individu nie die Woord van God vervang nie” (Barth *KD* 1.2, in Sykes 1988:96; my vertaling).

[55] “[D]aar kan van geen normatiewe Christelike dogmatiek sprake wees nie, dit wil sê die idee dat die teologiese taak eens en vir altyd afgehandel kan word – die taak wat uit geloof voortspruit en daaruit bestaan om ’n verstaan van God (en daarom ook van die wêreld en van die mens) te beskryf. Immers, hierdie taak is alleen moontlik in die oor en oor aanbied van oplossings of pogings tot oplossings in elke konkrete historiese situasie. Die eeue-lange kontinuïteit van die teologie bestaan nie daaruit dat daar vasgehou word aan reeds geformuleerde proposisies nie, maar dat dit in ’n lewende relasie staan tot geloof, gevoed deur die *bron* daarvan [=die Woord van God – A G v A], sodat dit begryplik die telkens nuwe historiese situasie kan bemeester” (Bultmann [1950] 1987b:236; my vertaling en beklemtoning).

[56] My Afrikaanse weergawe.

[57] “…Rabbis favoured a place under a tree for study and teaching” (Bultmann [1964] [1966] 1971:104 note 6).

[58] Byvoorbeeld die wyse waarop die domein van Jehu as koning van Israel in 2 Kon 9-10 histories berig word en die verskil van interpretasie daarvan in Hos 1:4-5. Geskiedskrywing in die pre-moderne tyd is nie deur die positiwisme beïnvloed nie en dit het ook nie meerduidigheid uitgeskakel nie.

[59] ’n Mite is ’n religieuse teks oor die ontmoeting tussen goddelike/demoniese kragte en mens(e), byvoorbeeld die wonderlike verwekking van Isak (Gen 17:15) en Abraham en Sara se “hemelse banket” vir God wat verskyn as drie mans (Gen 18). Verskillende soorte mites

kan onderskei word (kyk Van Aarde 2003): verhale oor die oorsprong van die gode; skeppingsverhale (bv waar die wêreld of 'n groep vandaan kom en die onderwerping van chaos); verduidelikende verhale oor "skeppingsordes" in die natuur en die oerbegin (dit sluit mites oor die son, sterre en seisoene in); verhale oor die skepping van die mens en die mens se verhouding met die gode (dit sluit mites oor sondeval en 'n vernietigende watervloed in); voorouermites (verhale, dikwels in die vorm van sages, oor die oorsprong van groepe mense soos stamme; bv die Gibeoniete in Joshua 9:9); kultusmites (verhale oor die oerbegin van 'n heiligdom of 'n kultiese seremonie/rite); verlossings- en openbaringsmites (verhale oor goddelike ingrype in die wêreld van mense deur die optrede van 'n reddersfiguur); transendente mites (verhale oor die onderwêreld, hemelreise, die dood en die ewige lewe); eindtydmites (apokaliptiese verhale/berigte oor die einde van die wêreld en die katastrofale herstel van die oerbegin).

[60] 'n Sage is 'n religieuse teks (gewoonlik in storievorm) oor die ontmoeting tussen goddelike/demoniese kragte en mens(e) wat as 'n "historiese" gebeure aangebied word., byvoorbeeld die opdroog van die Jordaan toe die Israeliete Kanaan in besit neem (Joshua 3:1-5:1).

[61] Simboliese taal is wanneer een ding gesê/geskryf is maar iets anders bedoel is. Dit kan verskillende vorms aanneem soos metafoor en 'n gelykenis, byvoorbeeld die gelykenis van Jesus waarin hy die koninkryk van God met 'n ongewone "hemelse banket" vergelyk (Luk 13:20).

[62] "This form criticism has provided a hermeneutical principle for the acceptance of critical positions that would otherwise have been dogmatically inadmissable" (Robinson 1964:16-17).

[63] John Webster (2003:123) verwoord 'n oortuiging wat ooreenkom met myne: "Whatever its institutional location, Christian theology is properly an undertaking of the speaking and hearing church of Jesus Christ. It originates in the church's existence in the Word, and, like the church within which it undertakes its commission; it is governed and wholly referred to the Word or saving self-presence of God. In an important sense, theology is not an academic discipline generated by the pressure of the inquiring intellect; rather, it follows the same rule as all other thought, speech and action in the church, namely that it is brought about by the startling reality of the gospel of reconciliation. The gospel is not just the 'theme' or 'matter' of theology, as if the gospel were simply one more topic to which the inquiring human mind might choose to direct itself; rather, the gospel is that which brings theology into existence and holds it in being. As with the church, so with theology: its ontological ground, its *ratio essendi*, is the divine work of self-manifestation."

Literatuurverwysings

Achtemeier, P J 1999. *Inspiration and authority: Nature and function of Christian Scripture*. Peabody, MA: Hendrickson.

Adam, A K M 1995. *What is postmodern biblical criticism?* Minneapolis, MN: Fortress. (Guides to Biblical Scholarship.)

Barth, K [1922-1925] 1990. Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe, in *Vorträge und kleinere Arbeiten*, 1922-1925, edited by H Finze, 202-247. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Barth, K [1947/1964] 2003. The authority and significance of the Bible: Twelve theses, in *Karl Barth: God here and now*, tr by P M van Buren, with a new introduction by G Hunsinger, 55-74. London: Routledge.

Brandt, R 1941. *The philosophy of Schleiermacher: The development of his theory of scientific and religious knowledge*. Westport, CT: Greenwood Press.

Bultmann, R [1925] 1987a. The problem of theological exegesis of the New Testament, tr by L De Grazia & K R Crim, ed by J M Robinson, in Johnson, R, *Rudolf Bultmann: Interpreting faith for the modern era*, 129-137. London: Collins Liturgical Publications. (The Making of Modern Theology 2.)

Bultmann, R 1932. Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in Bornkamm, G (Hrsg), *Imago Dei: Beiträge zur theologischen Anthropologie: Gustav Krüger zum siebzigste Geburtstage am 29 Juni 1932 dargebracht*, 145-165. Giesen: Alfred Töpelmann.

Bultmann, R 1933. Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, I, 313-336. Tübingen: Mohr.

Bultmann, R [1950] [1953] 1987b. The relation between theology and proclamation, tr by K Grobel, in Johnson, R, *Rudolf Bultmann: Interpreting faith for the modern era*, 235-239. London: Collins Liturgical Publications. (The Making of Modern Theology 2.)

Bultmann, R [1925] [1933] 1987c. What does it mean to speak of God, tr by L Pettibone, in Johnson, R, *Rudolf Bultmann: Interpreting faith for the modern era*, 79-98. London: Collins Liturgical Publications. (The Making of Modern Theology 2.)

Bultmann, R [1949] [1957] 1987d. Primitive Christianity in its contemporary setting, tr by R Fuller, in Johnson, R, *Rudolf Bultmann: Interpreting faith for the modern era*, 158-202. London: Collins Liturgical Publications. (The Making of Modern Theology 2.)

Bultmann, R [1964] [1966] 1971. *The Gospel of John: A commentary*, tr by G R Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell.

Bultmann, R 1984 (postuum). Theologie als Wissenschaft. *ZThK* 81, 447-469.

Beukes, J 2000. Die filosofiese vraagstellings na Anderswees in die kerk. *HTS* 56(4), 1057-1078.

Beukes, J & Van Aarde, A G 2000. C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer: Hulle nalatenskap en die pad vorentoe. *HTS* 56(1), 1-37.

Bruce, F F 1988. *The canon of Scripture*. Downer's Grove, Ill: InterVarsity.

Charlesworth, J H [1993] 1996. What has the Old Testament to do with the New?, in Charlesworth, J H & Weaver, W P (eds), *The Old and the New Testaments: Their relationship and the "intertestamental" literature*, 39-88. Valley, Forge, PA: Trinity Press International. (Faith & Scholarship Colloquies.)

Coats, G W & Long, B O (eds) 1977. *Canon and authority*. Philadelphia, PA: Fortress.

Collins, J & Selina, H [1999] 2001. *Introducing Heidegger*. Cambridge, UK: Icon Books.

Descartes, R 1952. Meditations on first philosophy, in *Philosophical writings*, tr and ed by N K Smith. London: Macmillan.

Devenish, P E 1992. Introduction: The Jesus-kerygma and the Christian theology, in Marxsen, W, *Jesus and the church: The beginnings of Christianity*, selected, translated, and introduced by P E Devenish, xi-xxxv. Philadelphia, PA: Trinity Press International.

DeVries, D 2003. Rethinking the Scripture principle: Friedrich Schleiermacher and the role of the Bible in the church, in Alston, W M & Welker, M (eds), *Reformed theology*, 294-310. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Die Hervormer 2004. Paradigmas en paradigmaveranderings: Die Hervormde Kerk teen die agtergrond van verskuiwende paradigmas. *Die Hervormer*, 15 April 2004, bl 6 en 8.

Du Toit, A B [1978] 1984. Kanoniek van die Nuwe Testament, in Roberts, J H & Du Toit, A B, *Handleiding by die Nuwe Testament*, Band I, 81-294. Tweede verbeterde druk. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Edgar, A & Sedgwick, P 2002. *Cultural theory: The key thinkers*. London: Routledge. (Routledge Key Guides.)

Frei, H 1974. *The eclipse of Biblical narrative*. New Haven, CT: Yale University Press.

Frör, K [1961] 1967. *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*. Dritte, überarbeitete Auflage. München: Chr Kaiser Verlag.

Gamble, H Y 1985. *The New Testament canon: Its making and meaning*. Philadelphia, PA: Fortress. (Guides to Biblical Scholarship.)

Gloege, G 1970. Zur Geschichte des Schriftverständnisses, in Käsemann E (Hrsg), *Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, 13-40. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Grant, R M 1965. *The formation of the New Testament*. New York, NY: Harper & Row.

Gunneweg, A H J [1977] 1978. *Understanding the Old Testament*. London: SCM Press. (Old Testament Library.)

Habermas, J [1970] 1986. Towards a theory of communicative competence, in Klemm, D E, *Hermeneutical inquiry*, Vol 2, 221-223. Atlanta, GA: Scholars Press. (AAR Studies in Religion 43/44.)

Heidegger, M [1927] 1962. *Being and time*, tr by J Macquarrie & E Robinson. Oxford: Oxford University Press.

Heisenberg, W [1962] 1989. *Physics and philosophy: The revolution in modern science*, with introduction by P Davies. New York, NY: Harper & Row.

Hennecke, E 1963. *New Testament apocrypha*, Vol 1, ed by W Schneemelcher, tr by R McL Wilson. Philadelphia, PA: Westminster.

Inwood, M 2000. *Heidegger: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I [1793] 1914. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, die Metaphysik der Sitten*. (Kant's Werke, Band 6.) Berlin: Reimer.

Katz, P 1956. The Old Testament canon in Palestine and Alexandria. *ZNW* 47, 191-271.

Kegley, C W (ed) 1966. *The theology of Rudolf Bultmann*. London: SCM Press.

Koester, H [1980] 1982. *Introduction to the New Testament, Volume two: History and literature of early Christianity*, tr by H Koester. New York, NY: De Gruyter.

Kümmel, W G 1970. Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, in Käsemann, E, (Hrsg), *Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, 62-97. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kümmel, W G 1975. *Introduction to the New Testament*, tr by H C Kee. Revised edition. Nashville, TN: Abingdon.
Labuschagne, C J 2000. *Zin en onzin rondom de Bijbel: Bijbelgeloof, Bijbelwetenschap en Bijbelgebruik*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
Laughlin, P A (with G S Jackson) 2000. *Remedial Christianity: What every believer should know about faith, but probably doesn't.* Santa Rosa, CA: Polebridge.
Lozada, F 2000. Identity, in Adam, A K M (ed), *Handbook of postmodern Biblical interpretation*, 113-119. St Louis, Miss: Chalice Press.
Lundin, R, Thiselton, A C & Walhout, C 1985. *The responsibility of hermeneutics*. Exeter: The Paternoster Press.
Luther, M [1522] [1963] 1990. *Vorrede auff die Episteln S. Jacobi und Judae. WADB 7 = Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, Bd.5.: Die Schrift-auslegung*, herausgegeben von Kurt Aland. 4.Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (UTB 1656.)
Luther, M [1523] [1545] 1883. *Vorrede auff das alte Testament. WADB 8 = Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, Bd.8.: Die Schrift-auslegung*. Weimar.
Mack, B L 1990. *Rhetoric and New Testament*. Minneapolis, MN: Fortress. (Guides to Biblical Scholarship.)
Mack, B L 1995. *Who wrote the New Testament? The making of the Christian myth*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
Marxsen, W [1964] 1983. *Introduction to the New Testament: An approach to its problems*, tr by G Buswel. Philadelphia, PA: Fortress.
Marxsen, W 1968. *Das Neue Testament als Buch der Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
Marxsen, W 1992. *Jesus and the church: The beginnings of Christianity*, selected, translated, and introduced by P E Devenish. Philadelphia, PA: Trinity Press International.
McDonald, L M 1995. *The formation of the Christian Biblical canon*. Revised & expanded edition. Peabody, MA: Hendrickson.
Metzger, B M 1987. *The canon of the New Testament: Its origins, development, and significance*. Oxford: Clarendon Press.
Noordegraaf, A 2003. Hermeneutische vragen in de omgang met de Heilige Schrift. *Theologia Reformata* 46(1), 8-29.
Otto, R [1928] 1958. *The idea of the Holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relalion to the rational*, tr by J W Harvey. New York: Oxford University Press.
Painter, J 1987. *Theology as hermeneutics: Rudolf Bultmann's interpretation of the history of Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
Roberts, R C 1976. Rudolf Bultmann's view of Christian ethics. *SJT* 29(2), 115-136.
Ricoeur, P 1978. The narrative function. *Semeia* 13, 177-202.
Ricoeur, P 1984. *Time and narrative*, I. Chicago: Chigago University Press.
Ridderbos, H N [1962] 1971. sv Canon of the Old Testament. *The New Bible Dictionary*, organizing editor J D Douglas. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Robinson, J M 1964. Hermeneutic since Barth, in Robinson, J M & Cobb, J B (eds), *The New Hermeneutic*, Volume 2, 1-77. New York: Harper & Row.

Sæbø, M 1998. *On the way to canon: Creative tradition history in the Old Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT Supplement Series 191.)

Sauter, G & Barton, J (eds) 2000. *Revelation and story: Narrative theology and the centrality of story*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.

Schökel, L A 1979. The psychology of inspiration, in Maier. J & Tollers, V (eds), *The Bible in its lierary milieu: Contemporary essays*, 24-56. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Schleiermacher, F D E [1829] 1986. The academy addresses of 1829: On the concept of hermeneutics, with reference to F A Wolf's instructions and Ast's textbook, in *Hermeneutics: The handwritten manuscripts*, edited by H Kimmerle and translated by J Duke & J Forstman, 175-214. Atlanta, GA: Scholars press. (AAR Texts and Translation Series.)

Schleiermacher, F D E [1830] 1960. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestelt*, Band 2. 7. Ausgabe, hrsg. von M Redeker. Berlin: De Gruyter.

Schmithals, W 1986. Zu Rudolf Bultmann 100. Geburtstag. *Theologische Rundschau* 51(1), 79-91.

Schrag, C O 1997. *The self after postmodernity*. New Haven, MA: Yale University Press.

Simms, K 2003. *Paul Ricoeur*. London: Routledge. (Routledge Critical Thinkers.)

Smith, J Z 1998. Canons, catalogues and classics, in Van der Kooij, A & Van der Toorn, K (eds), *Canonization and decanonization*, 297-311. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the study of Religions (LISOR) held at Leiden 9-10 January 1997. Leiden: Brill. (Studies in the History of Religions 82.)

Spangenberg, I 1998. *Perspektiewe op die Bybel: God se Woord in mensetaal*. Pretoria: J L van Schaik.

Stiewe, M 1994. Das Alte Testament im theologischen Denken Schleiermachers, in Mommer, P & Thiel, W (Hrsgs), *Altes Testament Forschung und Wirkung: Festschrift für Henning Graf Reventlow*, 329-336. Frankfurt: Peter Lang.

Strathern, P 2002. *The essential Wittgenstein*. London: Virgin Books. (The Virgin Philosophers Series.)

Sykes, S W 1988. Schleiermacher and Barth on the essence of Christianity – an instructive disagreement, in Duke, J O & Streetman, R F (eds), *Barth and Schleiermacher: Beyond the impase*?, 88-107. Philadelphia, PA: Fortress.

Talstra, E 2002. *Oude en nieuwe lezers: Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*. Kampen: Kok.

Tanner, K 1997. *Theories of culture: A new agenda for theology*. Minneapolis, MN: Fortress. (Guides to Theological Inquiry.)

Theissen, G 1987. *The shadow of the Galilean: The quest of the historical Jesus in narrative form*, tr by J Bowden. London: SCM Press.

Thomson, G 2000. *On Kant*. Belmont, CA: Wadsworth. (Wadsworth Philosophical Series.)

Thompson, W M 1985. *The Jesus debate: A survey and synthesis*. New York: Paulist.

Tracy, D 1992. Theology, critical social theory, and the public realm, in Browning, D S & Fiorenza, F C (eds), *Habermas, modernity and public theology*. New York: Crossroad.
Tucker, G M [1971] 1975. *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia, PA: Fortress. (Guides to Biblical Scholarship.)
Van Aarde, A G 1995. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS* 51(1), 13-38.
Van Aarde, A G 2001. The "cause of Jesus" (*Sache Jesu*) as the Canon behind the Canon. *HTS* 57(1&2), 148-171.
Van Aarde, A G 2002. Die "evangelie" van Paulus. *Verbum et Ecclesia* 23(2), 516-532.
Van Aarde, A G 2003. Theorizing about myth. *Acta Patristica et Byzantina* 14, 245-265.
Vanhoozer, K J 2003. Scripture and tradition, in Vanhoozer, K J (ed), *The Cambridge Companion to postmodern theology*, 149-169. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Van Huyssteen, J W 1999. *The shaping of rationality: Toward interdisciplinarity in theology and science*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Van Peursen, C A [1994] 1995. *Na het postmodernisme: Van metafysica tot filosofisch surrealisme*. Kampen: Kok Agora.
Walsh, R G 2001. *Mapping myths of Biblical interpretation*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Playing the Texts 4.)
Ward, G [1997] 2003. *Postmodernism*. London: Hodder & Stoughton.
Webster, J 2003. *Holy Scripture: A dogmatic sketch*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. (Current Issues in Theology.)