

Johan Cilliers

SKRIFBESKOUIING EN OORREDINGS- RETORIEK: PERSPEKTIEWE OP PERFORMATIEWE PREDIKING

ABSTRACT

VIEWS ON SCRIPTURE AND RHETORICS OF PERSUASION: PERSPECTIVES ON PERFORMATIVE PREACHING

This article starts out by giving a brief summary of the typical Reformed understanding of the performative (sacramental) character of Scripture and the implications thereof for preaching. The critique that has been levelled against this understanding of Scripture and preaching, initiated through the mind-set of the Enlightenment (Kant), gaining momentum since the Second World War, and coming to full fruition in the so-called postmodernism, is briefly addressed. The article closes with suggestions concerning the rhetorical strategies of persuasion found in Scripture, and how this may enable preachers to still attain preaching that is “performative”.

1. “DIE WOORD VAN GOD KOM OM ONS TE VERANDER”

Een van Luther se geliefkoosde uitdrukkings was: Die Woord van God kom om ons te verander (*sermo Dei venit mutaturus*; vgl. Weimarer Ausgabe 18:626 e.v.). Prediking wat dan ook nie werklike verandering bewerkstellig het nie, was vir hom nie prediking van die Woord nie. Hierdie verandering (*mutatio*) is nie gelyk te stel aan ’n blote restourasie nie, maar behels ’n wesenlike herskeping. Hieroor was daar by Luther — en trouens ook die ander Reformatore — geen twyfel nie: God se Woord is nie ’n teorie of begrip wat jy kan beredeneer op ’n vryblywende manier nie, aangesien Hy self in sy Woord werksaam is. In hierdie *transformerende karakter* van die Woord word die Reformatoriese Skrifbeskouing waarskynlik op sy beste saamgevat: In die Woord ontmoet ons die Persoon van die sprekende God (*Calvyn: dei loquentis personae*) op só ’n manier dat ons daardeur verander word (vgl. Cilliers 2000:21 e.v.).

Daarmee word nie gesê dat die Skrif in Reformatoriese denke meganies of outomaties werk nie, eerder sakramenteel. Die Skrif funksioneer nie as blote voorbeeldboek (*exemplum*) nie, maar as boek wat die verlossing daadwerklik

Prof. Johan Cilliers, Departement Praktiese Teologie en Missiologie, Fakulteit Teologie, Stellenbosch Universiteit.

uitspraak (*sacramentum*). Luther het inderdaad baie sterk hieroor gevoel, en waarsku meermale daarteen dat 'n mens nie die verhale en figure van die Bybel, helaas ook vir Jesus, in 'n moraal of voorbeeld verander wat nagmaak moet word nie. Dit lei volgens hom onvermydelik tot allerlei vorme van moralisme (vgl. Möller 1983:23-29). Nee, die Bybel vertel die verhale van die dade van die lewende God, maar op só 'n manier dat dit verlossing bewerkstellig. Alleen wie hierdie sakramentele aard van die Skrif en dus van die evangelie van verlossing verstaan, kan (daarna) op 'n teologies verantwoorde wyse oor die aard en krag van Bybelse voorbeelde praat (vgl. Möller 1983:23-29).

Binne hierdie sakramentele perspektief mag dit wel óns woorde wees wat ons mond tydens die prediking verlaat, maar op weg na die ore van die hoorders verander die Gees ons woorde in die woorde van Christus, ja, in die lewende Woord sélf. Daar vind, soos in die nagmaal, 'n soort transsubstansiasie plaas (Miskotte 1976:200): Ons woorde word die Woord, die Verlossingswoord, waarin en waardeur Christus self die vrugte van sy verlossingswerk uitdeel. God is in sy Woord teenwoordig — Hy ry binne op die Woord van die waarheid, sê Miskotte (1976:200). Hy gee antwoord op ons vrae, meer nog: Hy is sélf die laaste Antwoord op die laaste en diepste vraag van ons lewens. Met hierdie koms van God in ons midde, staan en val álles in die prediking én trouens in die hele erediens.

Met hierdie beklemtoninge gryp die Reformatore terug op Augustinus, wat alreeds bely het dat Christus sélf sy Woord in die prediking voer, sélf die Woord is wat verlossing in ons bewerkstellig:

En hier sien u 'n groot geheim. Die klank van ons woorde tref julle ore, maar die Leermeester is binne julle. Moenie dink dat julle bloot iets van 'n mens leer nie. Ons kan julle vermaan deur die geluid van ons stem. Maar as daar nie binne julle iemand is wat julle leer nie, bly ons geluid tevergeefs ... Die onderwysing van buite af is bepaalde hulpmiddels en opwekkinge. Maar Hy wat die harte leer, se preekstoel staan in die hemel. Daarom sê Hy self in die Evangelie: Laat julle nie leraars op aarde noem nie, want één is tog julle leraar, naamlik Christus (vry vertaal; vgl. Van Oort 1991:26; ook 1989:84).

Hierdie transformerende en sakramentele Skrifbeskouing sou waarskynlik ook met behulp van die term *performatief* beskrywe kon word. Laasgenoemde is oorspronklik deur John L. Austin (1972:125 e.v.) gebruik in sy onderskeiding van beskrywende (“descriptive”) en uitvoerende (“performative”) spraak. “Beskrywende spraak” definieer hy as tipies dié van die objektiewe waarnemer, as gevolgtrekkings wat geldig sou kon wees vir alle omstandighede, doeleindes en hoorders. Dit verteenwoordig 'n algemene beskrywing wat nie noodwendig op hierdie hoorders, *nou* van toepassing is nie. Daarteenoor staan die uitvoerende spraakvorm, wat Austin aan die hand van die sakrament van die doop

illustreer, waartydens die prediker as bedienaar van die doop sê: “Ek doop jou in die Naam van die Vader, die Seun, en die Heilige Gees.” In hierdie uitspraak “sê” die prediker nie alleen nie, maar voer hy die doopdaad uit. Of, wanneer die regter sê “Ek verklaar jou hiermee in die naam van die gereg skuldig,” is hy nie soseer besig om oor die eienskappe van skuld en geregtigheid te praat nie, maar word dit eerder uitgespreek, uitgedruk. Die woord van die regter bring oordeel, of vryspraak.

Volgens Austin word die uitvoerende (performatiewe) spraakstyl die beste geïllustreer aan die hand van die teenwoordige, indikatiewe, aktiewe spraakvorm (bv. “God is aan die werk”), alhoewel hierdie vorm nie veralgemeen mag word nie en aangevul kan word met voorbeelde wat nie formeel in die indikatiewe aktiewe vorm voorkom nie. Tog bly die performatiewe vorm, gesien in die konteks van ’n hele teksstruktuur, ’n goeie aanduiding van ’n spreker se verwoording van die teenwoordigheid en handeling van die gesagsinstansie of persoon van wie gepraat word, in die geval van die prediking: God.

Dié sakramentele (performatiewe) Skrifbeskouing was uiteraard deurslaggewend vir die Reformatoriese preekbeskouing. Volgens Calvyn drup die bloed van Christus self op die hoorders onder die woorde van die prediker (vgl. Cilliers 2000:21 e.v.). Bullinger kon verklaar: Prediking van die Woord van God is die Woord van God (*Praedicatio verbi dei est verbum dei*) — ’n belydenis wat alleen pneumatologies verstaan kan word (vgl. Bohren 1963:33 e.v.). Die prediking van verlossing is dus altyd meer as net ’n woord óór God, dis ook ’n woord ván God; meer as net *inligting* oor verlossing, eerder ’n *gebeure* van verlossing self; meer as net ’n *uitspraak*, eerder ’n *vryspraak*.

Die Woord doen volgens Reformatoriese belydenis immers altyd wat dit sê, bring tot stand wat dit onder woorde bring. Daarom is die Bybelse teks nie bloot *informatief* nie, maar inderdaad ook *performatief*. As God se Woord keer dit nie onverrigter sake na Hom toe terug nie, maar dit doen wat God gedoen wil hê en bring tot stand waarvoor Hy dit gestuur het (vgl. Jes. 55:11). Die Woord (vgl. die Hebreeuse begrip *dabar*) dui nie bloot op “iets” nie, maar is self ’n gebeur, ’n heilsgebeure. In die Woord kom God sêlf na ons toe, is Hy sêlf die Woord, die Skeppings- en Herskeppingswoord, wat nie alleen alles wat bestaan tot stand geroep het nie, maar ook die dooies tot lewe roep (Joh. 1:1-3; Rom. 4:17). Deur die prediking van dié Woord word ook die kerk gekonstitueer (as ’n *creatura verbi*), en word ons tot nuwe mense verander. Kortom: Dié Woord is ’n effektiewe Woord (Luther: *verbum efficax*); dié evangelie is vol belofte, wat ook in die prediking deur God self waar gemaák word.

In die prediking handel dit dus nie in die eerste plek bloot om woorde of ’n “boodskap” of selfs ’n teks nie, maar ’n Persoon: God self. ’n Mens weet eintlik nooit vooraf wat in ’n preek gaan gebeur nie, omdat die *Wie* wat daarin gebeur, vrymagtig is. Waar *Hy* verkondig word, word bevestig dat hierdie uur,

hierdie *kairos* onder die heerskappy van dié Woord staan. Prediking is die bevestiging dat die tyd, hiérdie tyd met sy nood en pyn voor die aangesig van God afspeel, deur Hom onderhou word, en deur Hom na sy toekoms gevoer word. Die prediking van die evangelie is daarom nie bloot 'n algemene waarheid of 'n pedagogiese leerstuk of 'n historiese mededeling of 'n psigologiese wysheid of 'n sosiale program nie, maar die uitroep teken oor die Heerskappy van God oor die ganse werklikheid.

Die feit dat God self die beloftes van sy Woord in die prediking waar maak, het verreikende implikasies vir die *manier waarop ons oor die verlossing praat*, of eerder, waarop die verlossing (Verlosser) in ons woorde ter sprake kom. Prediking wat vryspraak is (en dus analoog aan die performatiewe spraakstruktuur), het naamlik altyd 'n *gerigtheid op die teenswoordige tyd*. Dit vertel nie slegs die verhaal van 'n verloopte heilsgeskiedenis of deel nie bloot metafisiese informasie mee of gee nie psigologiese interpretasies van menslike probleme deur nie. Dit is meer as net 'n getuienis van of oor die heil, eerder 'n teenswoordige heilsgesbeure, soos dit in dié spesifieke prediking van die Woord manifesteer. Die Woord, en die prediking daarvan, maak geskiedenis, skep tyd, heilstyd: Kyk, nou is dit die regte tyd, nou is dit die dag van redding (2 Kor. 6:2b).

Daarom het die prediking van verlossing ook altyd 'n *gerigtheid op 'n spesifieke adres*. Prediking wat vryspraak is, is meer as algemene waarhede wat aan enigeen oorgedra sou kon word, bevat meer as net teologiese leerinhoude, Christelike wêreldbeskouings of Bybelse antropologieë — hoe belangrik en leerzaam dít alles ook al mag wees. Prediking wat vryspraak is, praat met spesifieke mense, op só 'n manier dat hulle deur die Een wat met hulle praat, inderdaad vrygespreek word. Dit spreek egter ook die *omstandighede en strukture* aan waarbinne spesifieke mense hulleself bevind. Die evangelie kán byvoorbeeld nie op presies dieselfde manier gepreek word tydens die Tweede Wêreldoorlog én die jaar 2008 nie. Want die evangelie “pas in” by die tyd en die plek en die omstandigheid waarbinne die prediking oor hierdie evangelie plaasvind.

Inderdaad: Die Woord van God kom om *ons* te verander.

2. HOE VIND VERANDERING PLAAS?

Die voorafgaande (waarskynlik bekende, en baie bondige) beskrywing van die Reformatoriese uitgangspunte ten opsigte van Skrifbeskouing en prediking, verkeer egter vanweë verskeie faktore onder groot druk. In die meeste Westerse epistemologieë is daar naamlik nie ruimte vir 'n subjek (God) wat ons op 'n transendente wyse “van buite af” (*extra nos*) benader en aanspreek nie. Hierdie wantroue in die transendente, wat eintlik al aangevoer is deur die Verligting en in besonder Immanuel Kant (1724–1804), het meegewerk tot die sterk *antroposentriese wending* wat sedert die Tweede Wêreldoorlog in die teologie

en ook homiletiek plaasgevind het, en ook in die sogenaamde era van post-modernisme sterk wortel geskiet het (vgl. Pieterse 2005:77 e.v.). Die gedagte dat die waarheid, of God self, onder die woorde van die prediking tot 'n mens kom, is binne hierdie kennisleer, maar ook taalfilosofie ondenkbaar.

Terwyl Kant aangevoer het dat ons aan die een kant beelde van die werklikheid konstrueer en dus ook moet kritiseer, en, aan die ander kant dat die “werklikheid” as sodanig (*an sich*) as numinale werklikheid buite ons kennisvermoë lê en ons dus niks daaroor kan weet of sê nie, word veral ook in die postmodernisme aanvaar dat taal sy vermoë verloor het om “werklikhede” buite ons aan te dui. Van meester-narratiewe wat normatief is, word geheel en al afstand gedoen. Taal kan niks (meer) beteken nie (vgl. Lose 2003:19). Van taal, en dus prediking, as 'n performatiewe handeling in die bogenoemde sin van die woord, kan daar dus hoegenaamd nie meer sprake wees nie.

Die eksponente van die antropologiese wending in die homiletiek het meesal probeer om 'n soort balans of spanning tussen openbaring (en dus die performatiewe werking van die Bybelteks) en menslike resepsie en eksistensie te behou. Hierdie wending is waarskynlik in die Europese konteks aangevoer deur Ernst Lange (*Predigen als Beruf*, 1976), en op Amerikaanse bodem deur Fred Craddock (*As one without authority*, 1971). Craddock propageer 'n induktiewe homiletiese metodologie, wat bygedra het om die homiletiese landskap grondig te verander. Sedertdien slinger homiletiese teorieë meestal tussen 'n (oor)beklemtoneing van óf die openbaringsmoment óf die eksistensiële hoorderskonteks, dikwels in navolging van óf Barthiaanse óf Schleiermachieiaanse sentimente (vgl. Pieterse 2005:83-88). Mary Catherine Hilkert ('n Rooms-Katolieke teoloog) het byvoorbeeld 'n sterk saak daarvoor uitgemaak — ooreenvoudig gesê — dat ons in die prediking primêr moet uitgaan van die toestande van menslike ellende, om daar te soek na tekens van God se teenwoordigheid, en hulle dan aan te wys en te benoem as genade, as eggo's van die evangelie. Sy het dan ook 'n boek geskryf met die titel: *Naming grace. Preaching and the sacramental imagination* (1998), waarin sy as't ware twee teologiese balle in die lug wil hou. Aan die een kant: “Contemporary human experience can disclose new dimensions in the story of Jesus.” En, tegelykertyd: “The Gospels and the history of Jesus limit and focus the contemporary retelling of the story” (55).

Charles Campell neem daarenteen as uitgangspunt “*Preaching Jesus*” (ook die titel van sy boek, 1997). Volgens sy oortuiging kom God ook deur die prediking die toestand van menslike ellende binne en vra daar om gehoor en gehoorsaam te word. Hy sluit as post-liberale denker aan by Hans Frei, en sê onder andere:

For Frei the starting point is not human experience or existence, but rather the specific, unsubstitutable identity of Jesus Christ, which is rendered in the interplay of character and incident in the gospel narratives (57).

Hy ontwerp dan verder 'n model vir narratiewe prediking as teenvoeter vir prediking wat op 'n kognitiewe-proporsionele wyse óf met die Bybelteks óf Christelike temas en dogmas óf die Christelike tradisie omgaan.

Verskeie ander homilete beoefen hulle teologie presies binne hierdie spanning. Leonora Tubbs Tisdale het byvoorbeeld 'n boek geskryf met die provokatiewe titel *Preaching as local theology and folk art* (1997). Sy bied onder andere sewe weë aan waarvolgens die gemeente geëksegetiseer kan word om kontemporêre prediking te verseker. Stephen Farris betitel sy boek *Preaching that matters* (1998), en hy worstel met presies dieselfde spanning: om analogieë tussen die wêreld van die teks en die gemeente te vind; hy stel ses stappe voor. En so sou ons op die homiletiese ry kon afgaan (vgl. bv. ook E. Jonker 1998, *Van verstaan naar vertolken*; ook die interessante boek van Schreiter 1986, *Constructing local theologies*). Dis na my mening in elk geval belangrik dat teenoorgestelde eksponente met mekaar in gesprek bly en nie te goue 'n kompromis bereik nie. Daarvoor is daar teologies en eksistensiële te veel op die spel (vgl. Cilliers 2004:162 e.v.; ook Bos 1999:245).

'n Verdere kompliserende faktor is die vraag hoe *verandering* nou eintlik binne hierdie spanningsveld van openbaring en eksistensie veronderstel is om plaas te vind. Die *Woord van God* kom om ons te verander, ja, maar hoe? “Verandering” is 'n komplekse proses, en sou ook meervlakkig verstaan kon word, as persoonlike verandering, sosiale verandering, politieke verandering, ekonomiese verandering, ens. Dit is verder ook nie altyd meetbaar nie, en gebeur ook nie noodwendig oornag nie.

Verandering blyk eerder 'n proses van opbou te wees, van heropbou, waarin ook die kerk as rolspeler (kritiese kollaborateur) in 'n samelewing mag deelneem deur in die eerste plek te weier om situasies van immoraliteit te aanvaar, deur daaroor te begin praat en veral daarteen te begin handel, nie in 'n negatiewe sin nie, maar positief, opbouend, vanuit die gesindheid en inhoud van die evangelie, omdat die waardigheid van alle mense vir hierdie evangelie ononderhandelbaar is, en omdat, soos reeds vermeld, hierdie evangelie altyd ook die *omstandighede en strukture* aanspreek waarbinne spesifieke mense hulleself bevind.

Die kerk mag dus nie terugtrek en emigreer na 'n soort innerlike moraliteit nie (vgl. Durand 2002:60). Nee, die kerk sal *vanuit die evangelie* die verworping van die samelewing moet teëwerk, deur soms 'n helder profetiese stem te laat weerklink. Interessant is in hierdie verband die opmerkings van Bonhoeffer oor die gebod van God. Wanneer Bonhoeffer oor die gebod praat, het hy die “gewone” lewe in die oog: Die gebod skep strukture waarbinne die mens die gewone,

aardse lewe normaal kan beleef en geniet. Binne hierdie lewenstruktuur wat die gebod skep, hoef ons ook nie noodwendig elke dag groot beslissings tussen goed en kwaad te maak nie. Daarom moet ons ook nie die lewe op 'n patologiese wyse met die etiese oorbelaas nie. Die hele lewe is nie etiek nie. Maar, daar kan wel oomblikke in die geskiedenis kom wanneer die gewone lewe só uitmekaargebreek word, dat die kerk nie anders kán nie as om 'n duidelike etiese woord te spreek. Dan moet die *evangelie as die konkrete gebod vir die uur* gepreek word, anders verloor die kerk alle geloofwaardigheid. In dié sin mag die kerk nie maar net “beginsels” verkondig wat ewig waar is nie, maar net die evangelie as gebod van God, wat vandag waar is. Want, sê Bonhoeffer, wat “altyd” waar is, is nie noodwendig “vandag” waar nie (die presiese onderskeid tussen bogenoemde deskriptiewe en performatiewe spraak). God is egter “altyd” juis “vandag” God-vir-ons. Daarom mag die kerk ook op geen manier aan die realiteite van vandag verbygaan nie, maar eerder in die verkondiging, en veral ook in sy *bestaanswyse*, die (etiese) gebod van God as evangelie vir dié krisisuur preek en leef (1955:72 e.v.).

Die kerk mág dus nie swyg nie, want deur swye bestendig ons die bestaande etos. Immers: *'n Etiek van die swye is 'n etiek van die status quo*. So 'n etiek van die swye is nie 'n onbekende verskynsel in Suid-Afrika nie, soos vorige navorsing alreeds getoon het. In 'n studie van die tendense in Afrikaanse godsdiensstige programme wat al in 1987 gedoen is, is byvoorbeeld in 'n steekproef bevind dat slegs 'n onbeduidende persentasie preke enige etiese inhoud gehad het, indien jy dit sou vergelyk met 14 kontemporêre kategorieë wat deur die Departement Joernalistiek uit die pers van die dag gekatalogiseer is. Die meeste godsdiensstige uitsendings het bly steek in 'n “geestelike”, vertikale dimensie, of hoogstens in 'n vae, algemene “aktualiteit” (vgl. Müller 1987:28-30). En dit terwyl bely word dat die Woord van God kom om ons te verander!

Dit bly dus 'n komplekse vraag: *Hoe word mense verander?* As eerste antwoord hierop sou 'n mens (as gereformeerde!) sekerlik wou verklaar: uit genade, deur die innerlike werking van God se Gees (*testimonium spiritus sancti internum*). Dit is so. Dit sluit egter nie uit dat sekere (sosiolegiese en psigologiese) prosesse daarmee saamgaan nie. Ondersoek die getoon dat veranderinge in mense nie noodwendig plaasvind deur direkte konfrontasies nie, maar deurdat mense assosieer met, en opgeneem word in verhale wat bepaalde etiese waardes uitnodigend (voort-) vertel (MacIntyre 1984:26 e.v.). Hierdie verhale kom uit spesifieke gemeenskappe op, en word deur die gemeenskappe as draers van die verhale bewaar. In die Christelike sin van die woord beteken dit: Die gemeente is die draer en beskermer van die waarheid (1 Tim. 3:15). Die gemeente(s) vertel die verhaal van Jesus op só 'n wyse voort dat die hoorders daarvan op 'n ander manier begin leef, in navolging van die alternatiewe moontlikheid en alternatiewe wêreld wat deur die verhaal van Jesus voorgedra word. Dit sluit aan by 'n hernude belangstelling wat daar wêreldwyd in die vorming

van moraliteit ontstaan het, veral sedert die tagtigerjare van die vorige eeu, 'n nuwe klem nie net op die *dade* van mense nie, maar ook op die *karakter van die morele agent* (MacIntyre 1984:36 e.v.).

Veranderinge vind dus nie normaalweg net op 'n individualistiese wyse plaas nie, maar word in so 'n gemeenskap aangeleer, deurdat geloofwaardige rolmodelle die waarheid beliggaam, dit as't ware voort- en voorleef. In hierdie verband bly die samekomste van die gemeente in die eredienste van groot belang. Die Christelike liturgie — waarby die prediking ingesluit is — is wesenlik eties van aard, aangesien dit die lewe, die wáre lewe voor God (*coram Deo*), in die midde van 'n ontaarde wêreld verteenwoordig. Dit bied 'n ruimte waarbinne verandering op 'n korporatiewe en verantwoordelike wyse kan plaasvind, deurdat die geloofsgemeenskap telkens weer georiënteer word op die verhare van lewensverandering soos opgeteken in die Skrif.

3. SKRIF AS OORREDINGSRETORIEK: HOMILETIESE OORWEGINGS

Bogenoemde spanningsveld tussen openbaring en eksistensie sou sekerlik op verskeie teoretiese-teologiese wyses beskrywe kon word. Heitink praat byvoorbeeld van 'n bipolarêre geloofsverhouding waarbinne die handeling van God en die handeling van mense op 'n hermeneutiese wyse in ewewig gehou word (1998:69 e.v.). Vir die doeleindes van hierdie bydrae fokus ek egter op die aard van die Skrif self, waarbinne hierdie "bipolarêre" spanning onontkombaar is: God se Woord in mensetaal. God praat nie op 'n numinale (onverstaanbare) wyse met ons nie, maar in verstaanbare mensetaal, in woorde en sinne, volgens die reëls van grammatika. Hy gebruik dus mensetaal om mense te verander. Of anders gestel: Die performatiewe krag van die Woord gaan nie buite die reëls van grammatika om nie. Binne die taal as sodanig vind ons strukture wat daarop gerig is om ons te verander, vind ons ooredingsretoriek. 'n Begrip vir die belang en werking hiervan kan dus 'n deurslaggewende bydrae lewer vir prediking wat oorreed en verander, en wat dus performatief van aard is. Op voetspoor en met uitbreiding van Wilson en Gaventa (1998:392-404) let ons vervolgens kortliks op 'n sestal van hierdie performatiewe taal-strukture, oftewel ooredingstrategieë. Hierdie perspektiewe verteenwoordig uiteraard 'n seleksie uit 'n rykdom van moontlike ooredingstrategieë wat ter sprake gebring sou kon word.

3.1 Die intensie van die teks

As 'n eerste en basiese beginsel moet aanvaar word dat Bybelse tekste nie om dowe neut in die Bybel opgeteken staan nie, maar met die doelwit of intensie om mense inderdaad te verander. Dit hang saam met die performatiewe aard

van 'n teks: dat dit gerig is op 'n teenswoordige tyd, en 'n spesifieke adres. Die bedoeling van die teks is om werklike mense in hulle werklike omstandighede werklik te verander. Hierdie intensie van verandering kan uiteraard baie vorme aanneem, juis afhangede van die omstandighede waarbinne die ontvangers van die teks hulle bevind, en kan dus kom in die vorm van vertroosting, inligting, herinnering, vermaning, bemoediging, ens. Die Woord van God kom nie om ons op 'n vae, algemene manier te verander nie, maar met 'n spesifieke intensie. Long (1989:84) spreek hom breedvoerig hieroor uit:

So the goal of the preacher's exegesis is neither the plucking of an abstract idea from the text nor some nonconceptual aesthetic experience but, rather, the event of the text's actively shaping Christian identity. Every aspect of a biblical text — its concepts, its language, its literary form, its social and historical placement — works in concert to exert a claim upon each new set of faithful readers ... The preacher, then, views the text as a living resource for the community of faith and not merely as a historical object. A pure historian may examine a biblical text looking for data, but a preacher performs exegesis expecting something to happen, expecting some eventual word that makes a critical difference for the life of the church ... Biblical texts say things that do things, and the sermon is to say and do those things too.

Die basiese vraag wat predikers in verband met elke Bybelse teks moet vra, is dus: Waarom staan dit in die Bybel? Wat wou die skrywer daardeur bereik? Oftewel: Wat wou die Gees as Outeur daarmee bereik? En ook: Hoe moet 'n preekvorm lyk wat die beste uitdrukking kan gee aan hierdie transformerende intensie van die Bybelse teks?

Hier is dit belangrik om weer bogenoemde onderskeiding tussen *sacramentum* en *exemplum* in die oog te kry. Die intensie van Bybeltekste is om die groot daade van God só uit te spreek, dat dit inderdaad kontinueer. As ons hierdie intensie uit die oog verloor, verander ons die Bybel in 'n handboek vir wonderlike voorbeelde, wat dan moralisties nagmaak moet word. Só kan die hele Bergpreek byvoorbeeld omskep word in 'n reeks morele lesse, en die saligspreekings daarvan misgeloop word. In die proses kan die identiteits-toesegging van Jesus in Matteus 5:13-16 (Julle is die sout van die aarde ... Julle *is* die lig vir die wêreld) geruisloos verander word in 'n naakte eis om identiteits-verandering: Julle *moet wees/word* ...

En so sou die voorbeelde opgestapel kon word. Daarmee word die hele (performatiewe) intensie van dié betrokke tekste egter geheel en al misken.

3.2 Die fundamentele kode van die teks

Elke Bybelteks het 'n *fundamentele kode* (vgl. Wilson en Gaventa 1998:397), oftewel eie aard, unieke aanslag, en spesifieke literêre genre. Alle tekste verkondig die groot daad van God, maar die wyse waarop dit gebeur, verskil van teks tot teks. Die Pauliniese briewe verskil van die Psalms, en die groot daad van God word anders verwoord in Spreuke as in Openbaring. Dit is byvoorbeeld nie 'n goeie idee om die gelykenis van die barmhartige Samaritaan te hipostasiseer in drie dogmatiese punte nie, of om 'n preek oor die berigte van die geboorte van Jesus te begin met iets soos: "Die dogma van die twee-natureleer het in die kerkgeskiedenis vele debatte ontlok. Ons kyk vervolgens na enkele grondtrekke van hierdie debat ...!" Wie só preek, mis gewoon die performatiewe moontlikhede van hierdie tekste.

Elke genre benut sy eie, kenmerkende *retoriese strategieë*. Niks staan per toeval in die teks nie. Long het reg as hy in verband met predikers/lesers sê:

They are invited to do "close readings" of biblical texts, tracking the grooves of textual syntax and genre, keeping their eyes open for the rhetorical strategies expressed in the linguistic designs of the text (1990:350).

'n Voorbeeld: Wanneer Markus in sy beskrywing van die broodwonder plotseeling te midde van sy "woestynteologie" (vgl. 1:3, 4, 12, 35, ens. — dit alles impliseer eensaamheid en geestelike stryd), melding maak van die "groen gras" waarop die mense gaan sit het (6:39), is dit nie maar net 'n toevallige of sydelingse opmerking nie. Dit verteenwoordig 'n linguistiese sinjaal wat ons op 'n ander spoor plaas, waar ons ten minste vrae soos die volgende moet begin vra: Gryp hierdie "groen gras" nie dalk terug op die tuin van Eden, of beter, vooruit na die Einde, wanneer die Goeie Herder ons bring na die waters waar daar rus is, sonder eensaamheid en stryd nie? En: Kan ons nie nou al aansit by die feesmaal van die einde, juis in die midde van die woestyn nie? Verrassende paradokse soos hierdie besit die potensiaal om ons op nuwe wyses na die paradokse in ons eie omstandighede te laat kyk, en om dit inderdaad anders te benader; met ander woorde dit besit die potensiaal om ons te verander!

3.3 Die retoriese progressie van die teks

Die meeste Bybelse tekste besit 'n inherente *retoriese progressie*. Bybelse tekste plaas nie gewoon een "waarheid" na die ander, soos sementblokke van gelyke gewig en grootte wat in 'n muur ingemessel word nie. Daar is eerder 'n dinamiese ontwikkeling, 'n verloop en (dikwels verrassende) ontplooiing, 'n trajek, 'n "plot". Buttrick het met sy boek *Homiletic: Moves and structures* (1987) 'n sterk saak hiervoor uitgemaak. Hy verwys onder andere na die metode waarop 'n goeie film die boodskap aan die kyker oordra wanneer hy praat

van “opening, closing, association and disassociation moves” (294 e.v.). Die kamera word gebruik as analogie vir die wyse waarop ons waarneming — ook op neurologiese vlak — plaasvind, wanneer ons ’n prentjie “sien”. Dit het ’n baie groter uitwerking as die blote inneem van steriele “inligting.” So moet die een prentjie na die ander mekaar ook in die prediking in verskillende “moves” vaartbely n opvolg, wat meewerk tot ’n holistiese en estetiese waarneming (vgl. ook Cilliers 1998:119).

Ons is byvoorbeeld waarskynlik al só gewoond aan Lukas se sobere beskrywing van Christus se geboorte (Luk. 2), dat ons nie meer (of dalk nog nooit) die goedbeplande retoriese ontwikkelingsgang daarin raaksien nie. Daar is verskillende vlakke daarvan, maar om een te noem: Die verhaal begin met Keiser Augustus, heerser oor die hele Romeinse Ryk, maar dan skuif die kolly na Sirenius, goewerneur van Sirië, en dan weer na Josef, hoof van ’n huishouding wat na Bethlehem moet reis. Dus ’n soort afwaartse progressie, ’n beweging vanaf die magtigste tot die minder magtiges. Maar die magteloosheid gaan nog dieper, want aan die “onderpunt” van die retoriese beweging word die verhaal geplaas van die geboorte van ’n Kind wat oënskynlik oor niks heers en geen koninkryk het nie. Maar dit word gedoen juis om die leser dieper te laat kyk. Deur middel van ’n *tegniek van ironie en kontras* word ons verras met die insig: Die magtiges se mag is skyn; hulle heers nie werklik nie. Die Baba is die Een wat op Dawid se troon sit en Seun van God genoem word (alreeds verklaar in Luk. 1: 32, 35). Dus ’n soort omgekeerde “progressie” — tot in die hoogste! Weer eens: Teenstellinge soos hierdie besit die potensiaal om ons met nuwe hoop te vul binne ’n konteks van skynbare magteloosheid; dit bewerkstellig hoopvolle, perspektiewiese transformasie.

3.4 Die dominante metafoer van die teks

Feitlik alle Bybelse tekste bevat ’n *dominante metafoer*. Bybelse tekste dra nie bloot kliniese feite as *bruta facta* oor nie. Om elke hoek en draai tref ’n mens ’n prentjie aan, ’n beeld wat bo die blote aaneenryging van woorde uitstyg. Die Bybel is by uitstek ’n beelde-Boek. Wallace (1995:10) skryf mooi:

Images such as the garden, the new heaven and earth, the banquet, bread and wine, oil poured over the head, tears washing feet, fire from above, a newborn infant, and a crucified figure are only some of the ones that continue to throb with numinous power. The task of the preacher is to recover and renew them for the present generation and those to come, so that they are not lost in the mindless haze of imagery substituted by modern technology. Images will continue to be cast and sown into the field of human consciousness; the issue is which of them will take root and flower.

Die kuns is dus om Bybelse beelde, wat dikwels ook as metafore voorkom, te vertaal sonder om die integriteit van die metafoor skade aan te doen. Hoe praat 'n mens byvoorbeeld oor 'n Herder met mense wat lewe tussen web-ruimtes en sellulêre fone? Of oor 'n mosterdsaad met mense wat in die beton-oerwoud tussen neonligte en wolkekrabbers grootgeword het? Dis nie maklik nie. Dit sou egter onberekenbare skade wees as ons die metafore van die Skrif probeer systap of ignoreer, *aangesien dit juis in die unieke aard van metafore lê om transformasie te bewerkstellig*.

Dit gebeur volgens Riegert (1990:72-74) as volg: Eers is daar 'n moment van oriëntasie, waarin jy sekere bekende dinge in die beeld of metafoor herken: Dit spreek iets van jou werklikheid aan. Dan volg die fase (nie noodwendig sekwensieel nie; meestal gelyktydig) van *disoriëntasie*, wanneer die beeld jou werklikheid bevraagteken, en in 'n sin omvergooi. Immers, voordat jy van standpunt kan verskuif, moet die basis waarop jy (meen dat jy) staan, eers wankel.

Die beelde van die Bybel werk inderdaad meestal só: 'n Bekende metafoor word skielik uitdagend, werk subversief op die status quo in. Die klein stukkie suurdeeg word beeld van 'n onstuitbare koninkryk (Matt. 13:33)! Die beelde van die Skrif is dikwels kontra-beelde, beelde wat 'n "imaginative shock" op ons bewerkstellig, wat as 'n "counter-as" die andersoortige "soos" van die koninkryk aan ons voorhou (vgl. Brueggemann 1993:15).

Ná die disoriëntasie volg egter 'n fase van *heroriëntasie*, waarin die beeld die vooruitsigte van nuwe moontlikhede en wêreld aan ons open, en inderdaad as wêreldskeppende kragte funksioneer (Riegert 1990:72-74). Kortom: Wie performatief (lewensveranderend) wil preek, vind in Bybelse metafore 'n onvergelyklike bondgenoot.

3.5 Die atmosfeer van die teks

Elke Bybelse teks het 'n unieke "*atmosfeer*". Bybelse tekste het buie: Soms is dit moedeloosheid (Ps. 88), soms ongekende vreugde (Luk. 15), soms matelose skuldgevoelens (Ps. 51), soms visies van 'n beter, ander wêreld (Open. 21). Predikers kan beswaarlik aan die teks reg laat geskied as hulle die bui van die teks laat stol in 'n dorre leerrede oor die "waarheid" of "boodskap" van die teks. Die uitdaging is om nie bloot informasie of 'n morele les uit 'n Skrifgedeelte oor te dra nie, maar eerder: "to communicate the experience of a passage. This kind of preaching, like a touching piece of music, comes through the gut more than through the mind" (Graves 1997:10).

Bybelse tekste is soos simfonieë: Dit kom in 'n sin eers tot lewe as die bladmusiek, die note op papier in musiek omgesit word wat jou ontroer. Om Bybelse tekste reg te verstaan, moet jy jouself daardeur laat beweeg (Barth

1964:89-92). Predikers kan byvoorbeeld nie sommer lighartig en vlugvoets oor Job se lyding op die ashoop heen dartel, of oor Psalm 150 preek asof hulle deel is van 'n begrafnisstoet nie.

Die intensie van die teks (vgl. 3.1) is juis om die hoorders en lesers binne die ruimte van 'n bepaalde atmosfeer te bring — waar verandering op 'n ander vlak kan plaasvind as bloot deur middel van die deurgee van steriele inligting. Wie byvoorbeeld die gelykenis van die verlore seun, en die feit dat hy tot inkeer kom (Luk. 15:17) wil gebruik vir 'n uiteensetting van die uitverkiesingsleer, staan minder kans om mense te verander (om die genade te aanvaar!), as wat 'n vertolking en uitbeelding van die uitbundige vreugde van die vader (Luk. 15:24) sou doen.

Die unieke van die atmosfeer van Bybelse tekste lê onder andere daarin dat dit tipies menslike ervaringe (buie) uitbeeld, en dus aanknopingspunte vind; maar meer nog, dat dit hierdie tipies menslike ervaringe in verband bring met die teenwoordigheid en handeling van God. In die oorvleueling van menslike ervaringe en Goddelike ingrype word die potensiaal van verandering ontsluit.

3.6 Die rekonfigurasië(s) in die teks

Die merkwaardige van Bybelse tekste is onder andere dat verskeie rekonfigurasië hulle dikwels daarin afspeel. In die Skrif tref ons telkens sulke verbeeldingryke vertolkings en vertalings van heilsgebeure aan, rekonfigurasië (die herinterpretasië en herrangskikking van ou feite om 'n nuwe werklikheid, 'n herskepping te vorm), wat die “ou-ou tyding” van God se groot dade vars en aktueel in 'n nuwe, veranderde tyd laat “inpas” (vgl. maar net die uitsprake van Jesus wat volg op: “Maar Ek sê vir julle ...”; byvoorbeeld in Matt. 5:20, 22, 28, 32, 34, ens.). Met hierdie rekonfigurasië word 'n nuwe, alternatiewe wêreld geskep — God se wêreld, waarheen ons genooi word. Hierdie wêreld is altyd verrassend, oorstelpend, kontra die wêreld waarin ons vasgevang is.

'n Mens sou selfs kon sê dat die Nuwe Testament tot 'n groot mate 'n rekonfigurasië is van die Ou Testament, in die lig van die oorweldigende gebeurtenis van Christus se kruisdood en opstanding. Mouton (2007:76) berig oor die Nuwe Testamentiese skrywers as volg:

In the process they did not so much invent a new language, but rather reinterpreted, rearranged and re-appropriated available symbols and traditions, particularly from within the symbolic world of Torah.

Die wyse waarop die Nuwe Testament (en uiteraard ook die Ou Testament) tot kanon gegroei het, dit wil sê die *vormgewing* daarvan, bied alreeds stof tot verandering, en nie net die *boodskap of inhoud* van die kanon nie. Want in hierdie totstandkomingsproses sien ons hoe mense hulle omstandighede kon

her-interpreteer in die lig van God se groot daade, hoe hulle dus verander het en verander word om die evangelie by hulle spesifieke tyd en adres te laat “inpas” (vgl. weer die bespreking by 1). Met mense soos hierdie kan ons ook in ons soeke na sin identifiseer: Hulle is van vlees en bloed, ook soekend na die gepaste wyse om die evangelie vir hulle werklikheid te interpreteer. Meer nog: Met só ’n God kan ons identifiseer, omdat Hy ’n God is wat Hom láát interpreteer en láát inpas by ons werklikheid, hier en nou. Hy is inderdaad: Immanuel: God by ons.

Hierin, dat God by ons is, en ons Hom as sodanig mag interpreteer, lê die ooredingskrag van performatiewe prediking.

BIBLIOGRAFIE

AUSTIN, J.L.

1972. *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart: Reclam.

BARTH, K.

1964. *Prayer and preaching*. London: SCM.

BOHREN, R.

1963. *Predigt und Gemeinde. Beiträge zur Praktischen Theologie*. Stuttgart: Zwingli.

BONHOEFFER, D.

1955. *Ethics*. London: SCM.

BOS, R.

1999. *Literatuur bij de preekvoorbereiding* (uit: Postille 1999-2000). Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.

BRUEGGEMANN, W.

1993. *Texts under negotiation. The Bible and postmodern imagination*. Minneapolis: Fortress Press.

BUTTRICK, D.

1987. *Homiletic: Moves and structures*. Philadelphia: Fortress.

CAMPBELL, C.

1997. *Preaching Jesus. New directions for homiletics in Hans Frei's post-liberal Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

CILLIERS, J.H.

1998. *Die uitwysing van God op die kansel. Inspirerende perspektiewe op die prediking — om God te sien en ander te laat sien.* Kaapstad: Lux Verbi.

2000. *Die genade van gehoorsaamheid. Hoe evangelies is die etiese preke wat ons in Suid-Afrika hoor?* Wellington: Lux Verbi. BM.

2004. *Die lewende stem van die evangelie. Nuut gedink oor die basiese beginsels van prediking.* Stellenbosch: SunMedia.

CRADDOCK, F.B.

1971. *As one without authority.* Abingdon Press. Nashville.

DURAND, J.

2002. *Ontluisterde wêreld. Die Afrikaner en sy kerk in 'n veranderende Suid-Afrika.* Wellington: Lux Verbi. BM.

FARRIS, S.

1998. *Preaching that matters. The Bible and our lives.* Louisville: Westminster/John Knox.

GRAVES, M.

1997. *The sermon as symphony. Preaching the literary forms of the New Testament.* Pasadena: Judson.

HEITINK, G.

1998. *Pastorale zorg.* Kampen: Kok

HILKERT, M.C.

1998. *Naming grace. Preaching and the sacramental imagination.* New York: Continuum.

JONKER, E.

1998. *Van verstaan naar vertolken. Een praktisch-theologische analyse van de voorbereiding van een preek of catechese over de Openbaring van Johannes.* Groningen: Self uitgegee.

LANGE, E.

1976. *Predigen als Beruf.* Stuttgart, Kreuz Verlag.

LONG, T.G.

1989. *The witness of preaching.* Louisville, Kentucky: Westminster: John Knox.

1990. The use of Scripture in contemporary preaching. *Interpretation* 44:341-352.

LOSE, D.J.

2003. *Confessing Jesus Christ. Preaching in a postmodern world.* Grand Rapids, MI: Eerdmans.

LUTHER, M.

1883. *Weimarer Ausgabe (WA) 1883 –*

MACINTYRE, A.

1984. *After virtue.* Notre Dame: University of Notre Dame Press. Second edition.

- MISKOTTE, K.H.
1976. ... *als een die dient. Volledige uitgave van het 'Gemeenteblaadje Cortgene'*. Baarn: Ten Have.
- MÖLLER, C.
1983. *Seelsorgerlich predigen. Die parakletische Dimension der Predigt*. Göttingen: Neukirchen.
- MOUTON, E.
2007. Transmitting hope in the New Testament. In: C. Vos, L.L. Hogan & J.H. Cilliers (eds.), *Preaching as a language of hope*. (Pretoria: Protea) *Studia Homiletica* 6, pp. 73-87.
- MÜLLER, B.A.
1987. *Tendense in Afrikaanse godsdienstprogramme*. Stellenbosch: RGN Navorsingsprojek.
- PIETERSE, H.J.C.
2005. Hoe kom God aan die woord in die prediking? Die probleemstelling. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 20(1):77-95
- RIEGERT, E.R.
1990. *Imaginative shock. Preaching and metaphor*. Burlington: Trinity Press.
- SCHREITER, R.J.
1986. *Constructing local theologies*. New York: Orbis.
- TISDALE, L.T.
1997. *Preaching as local theology and folk art*. Minneapolis: Fortress.
- VAN OORT, J.
1989. *Augustinus. Facetten van leven en werk*. Kampen: Kok.
1991. *Bediening van het heil. Augustinus over de prediking*. Leiden: Uitgeverij J.J. Groen en Zoon.
- WALLACE, J.A.
1995. *Imaginal preaching. An archetypal perspective*. New York: Paulist Press.
- WILLSON, P.S. & GAVENTA, B.R.
1998. Preaching as the Re-reading of Scripture. *Interpretation* 52(4):392-404.

Trefwoorde

Prediking
Verandering
Ooredingsretoriek
Skrifbeskouing

Keywords

Preaching
Change
Rhetoric of persuasion
Views of Scripture