

Skrifgebruik: Hermeneutiese riglyne*

AG van Aarde

Abstract

The use of Scripture: Principles in hermeneutics

The use of Scripture encompasses the total hermeneutical circuit which includes the act of preaching. This context of interaction represents a melting-pot where the exegete's informed reading of the Bible melts into the church-member's naive reading. In this process the text, contextless as it is, is supplied with a context. The reconstruction of context leads to the construction of an applicable meaning of the text. However, the following hermeneutical fallacies have to be avoided: intentional, genetic, referential, affective and the fallacy of misplaced concreteness. The emphasis in the article is laid on a discussion of these fallacies.

INLEIDING

Die verkondiging-gebeurtenis in die kerk is 'n kommunikasie-gebeurtenis. Hierdie gebeurtenis is eers dan geslaagd voltrek wanneer die Bybel in die verkondiging herken is en God se Woord erken word. Aspekte wat in hierdie proses onderskei kan word, is onder andere dié wat met hermeneutiek as sodanig te doen het, met Skrifgebruik en Skrifgesag en met die kerklike bediening van die Woord van God. Deesdae word daar oor die hermeneutiek dikwels vanuit 'n pragmatiese doelwit nagedink (kyk Lategan 1984: 5-7). In hierdie nadenke gaan dit om onder andere nie net die gebruik van tekste nie, maar ook om die bruikbaarheid van die resultate van teksgebruik vir 'n praktiese doel, soos byvoorbeeld vir die kerklike verkondiging na aanleiding van bepaalde Skrifgebruik.

Ek het elders ingegaan op die metodologiese stappe in die proses van die weg van die teks na die preek (kyk Van Aarde 1984a). Daar het ek beklemtoon dat daar op hierdie pad nie 'n plek is waar die verkondiger soos 'n aflosatleet by die hermeneut oorneem nie. Hiermee wou ek benadruk dat die weg van die teks na die preek die pad is wat die

* Referaat gelewer voor die Predikantevergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk op 17 September 1985.

homileet as hermeneut moet gaan. Hierdie pad word te maklik in twee geskeide fases opgebreek. Die eerste afstand word 'eksegese' en die tweede 'toepassing' genoem. Uitgaande van hierdie onderskeiding is hermeneutiek dikwels in die verlede slegs met die toepassing van die teks (die *applicatio*) geassosieer en Skrifgebruik met die eksegese van die teks (die *explicatio*). Reeds Hans-Georg Gadamer het in sy boek *Wahrheit und Methode*, waar hy dit wou beskryf wat in die verstaansproses aanwesig is ('Ich beschreibe, was ist' – Gadamer 1965: 483), gesê verstaan is altyd tegelykertyd toepassing (kyk ook Thiselton 1980: 308). Met ander woorde, die hermeneutiese proses omvat die totale omgang met 'n teks. Dit sluit die voorverstaan, die historiese verstaan en die verstaan in die hede in. In die nuwe lees van antieke tekste, soos die Bybel, volg hierdie fasette so vinnig op mekaar dat dit op mekaar val. Die gevolg is dat die Bybel gelees en geïnterpreteer word sonder dat die opeenvolging van voorverstaan, historiese verstaan en verstaan in die hede eens besef word. Predikante gaan vanweë hulle akademiese opleiding egter nie naïef met die Bybel om nie, maar wetenskaplik. 'n Wetenskaplike lees van die Bybel is om van die genoemde opeenvolging in die verstaansproses bewus te wees en van die feit dat om te verstaan tegelykertyd pragmatiese toepassing in die hede is.

Skrifgebruik strek hom oor die genoemde totale teks-omgang uit. Skrifgesag is 'n aangeleentheid wat met Skrifgebruik deurweef en diep in die prinsipiële sy van die kerklike verkondiging ingeplant is. Tog voer die gesprek oor Skrifgesag ons veel meer na dié oor die hermeneutiek van die kerklike dogma as na dié oor die hermeneutiek van die Bybel. In die onderhawige gesprek wil ons nie voluit op hierdie pad loop nie. Die parameters van die gesprek word doelbewus afgegrens. Slegs enkele opmerkings word gemaak oor die implikasies van die moderne hermeneutiese insigte vir die Reformatoriese grondstellings rakende die Skrif, soos dit in die belydenisskrifte neerslag gevind het. Die voorbeelde wat gebruik en die toepassing wat gemaak word, het ook meer op die Nuwe Testament as op die Ou Testament betrekking.

Die bedoeling van die artikel is om meer op 'n informatiewe as op 'n kreatiewe wyse enkele hermeneutiese dwalinge (*fallacies*) in Skrifgebruik aan die orde te stel. Die aantoon van hierdie dwalinge moet positief as hermeneutiese riglyne met die oog op die kerklike verkondiging geïnterpreteer word. Die volgende hermeneutiese dwalinge kom aan die bod: *intentional fallacy*, *genetic fallacy*, *referential fallacy*, *the fallacy of misplaced concreteness* en *affective fallacy*. In die slotwoord word die bespreekte hermeneutiese riglyne deurgevoer na die predi-

kant se kommunikasie in en met die gemeente. Twee sake word daar beklemtoon. Die een saak is wat Gerhard Ebeling (1959: 250) die 'Zusammenhang zwischen Auslegung des Textes als geschehener Verkündigung und Ausführung des Textes in geschehender Verkündigung' genoem het (my beklemtoning). Die tweede saak is dié dat die hermeneutiese sirkel eintlik 'n hermeneutiese spiraal is. Enersyds behoort die kerklike verkondiging as kommunikasie-gebeurtenis nie 'n driehoek te vorm waar die predikant met die gemeente oor die Bybel praat nie. Die predikingskuns is 'n interaksie waarin God se Woord, die prediker en die gemeente tot dialoog binne 'n hermeneutiese sirkel kom. Andersyds, as die tersake hermeneutiese riglyne in dié kommunikasie-gebeurtenis in ag geneem word, word dit baie belangrik dat die hermeneutiese sirkel in hierdie dialoog as 'n hermeneutiese spiraal funksioneer.

DIE SWAAIENDE PENDULUM IN BYBELSE HERMENEUTIEK

Die pendulum in hedendaagse Bybelse hermeneutiek het nie op 'n bepaalde punt absoluut tot stilstand gekom nie. Die pendulum beweeg teenswoordig binne die totale spektrum van die kommunikasie-as outeur-teks-leser, terwyl dit nie beteken dat daar op 'n bepaalde stadium in die interpretasie-geskiedenis, soos ook weer tans, nie voorrang aanwesig is nie. Tog is dit belangrik dat absolutismes in die hermeneutiek vermy moet word. Vroeër is die klem in Bybelse hermeneutiek geplaas op die outeur, sy invloed op en aanwending van bronne in die teks. In die historiese kritiek het hierdie beklemtoning metodologies uitgemond in eksegetiese metodes soos *Literargeschichte*, *Formgeschichte*, *Traditionsgeschichte* en *Redaktionsgeschichte*. Die gemeenskaplike uitgangspunt in die historiese-kritiese interpretasie van die Bybel is dat tekste geneties-kousaal verklaar is. Hiermee word bedoel dat die interpreteerder na intensionaliteit agter die teks, en nie immanent in die teks nie, gesoek het. Betekenistoekenning is in die historiese kritiek gelykgestel aan die verklaring van die historiese wording van tekste. Daar is met ander woorde na intensionaliteit deur middel van historiese vraagstellings gesoek en nie primêr in die poëtik (die wyse waarop tekste en tekstipes 'aanmekeargesit' is) van die teks soos die teks in sy finale vorm voor ons bestaan nie. Die een historiese-kritiese metode het die buite-tekstuele outeur se aanwending van bronne in die oog, byvoorbeeld die skrywer van die Lukasevangelie wat van die Markusevangelie gebruik gemaak het. Die ander plaas die klem op die

analise van die oorleweringstadia, die korrelerende sosiologiese situasies in die vroeë kerk en die uitwerking wat dit op die seleksie, omvorming en herinterpretasie van Jesus-woordtradisies gehad het. Dan is daar die redaksie-kritiek wat meer na 'n teksimmanente interpretasie neig, maar prinsipiële histories-krities van aard is. Hierdie eksegetiese metode worstel met vroeë oor die aard van die invloed van 'n Bybelskrywer, as redaktor en as vertolker van 'n spesifieke teologiese idioom in 'n bepaalde vroeë-kerklike gemeentekring, op die redaksionele redigering van oorgelewerde Jesus-tradisies binne 'n makro-tekst, byvoorbeeld die Lukasevangelie as geheel.

Die pendulum het egter geswaai en die klem in Bybelse hermeneutiek het verskuif. As gevolg van die inwerking van die moderne semantiek en literatuurteorieë soos die Formalisme en die Strukturalisme is die aandag in die eksegetiese vanaf kwessies oor die historiese wording van tekste na die immanensie van en die strukture in die teks verplaas. Weer eens is verskeie eksegetiese metodes ontwerp. Net soos in die geval van die onderskeie histories-kritiese metodes, stel elke teksimmanente metode bepaalde vrae aan die teks en kry dienooreenkomstig bepaalde resultate. Die gemeenskaplike uitgangspunt in die teksimmanente benadering in Bybelse hermeneutiek is nie akronie as beginsel nie, maar wel die voorrang wat **teksoutonomie** geniet. 'n Akroniese benadering in Skrifgebruik sou veronderstel dat alle historiese sowel as buitetekstuele aangeleenthede, soos dié rakende die outeur, sy beoogde historiese lesers en die sosio-godsdienstige verwysingsraamwerk in die vroeë kerk, as heeltemal irrelevant in Bybelinterpretasie beskou word. Daar is teksimmanente metodes wat dit poog, byvoorbeeld die Franse Strukturalisme, maar dit is nie by almal die geval nie. Dit is veel eerder 'n saak van voorrang. Grondliggend aan teksoutonomie as beginsel is 'n soort fenomenologiese objektiwiteitsideaal geleë, welwetende dat vooronderstellinglose eksegetiese nie moontlik is nie. Die tipe Skrifgebruik waarin dit neerslag vind, is daar waar die teks self as outonome objek van ondersoek, en nie die situasie agter die teks nie, die intensie van die teks, en nie die intensie van die skrywer buite die teks nie, op die voorgrond gestel word (kyk Vorster 1982: 128).

Maar weer het die pendulum beweeg. Vanaf die outeur het dit na die teks geswaai en vanaf die teks na die leser. Laasgenoemde kry tans baie aandag in 'n benadering wat soms as leser-responskritiek bekend staan. In die gestalte van velerlei strominge beklemtoon dit dat die konkretisering van die betekenis moontlikhede van 'n teks die resultaat is van 'n relasionele wisselwerking tussen die teks (en sy vorm) en die leser.

Belangrike insigte het uit al drie periodes, die histories-kritiese, die teks-immanente en die resepsie-analitiese, vorendag gekom wat op die gebied van Bybelse hermeneutiek bruikbaar is. Verantwoorde kompetensie en beheersing van sowel die wording as die poëtik van tekste en tekstipes asmede die insig in die resepsie daarvan deur verskillende tipe lesers met verskeie sosiologiese agtergronde kan onder meer genoem word. Tog dreig die gevaar van verabsoluttering by elkeen van hierdie punte waar die pendulum getalm het. Waar die teksanalitikus binne die histories-kritiese paradigma op grond van moderne hermeneutiese insigte bedag geraak het op hermeneutiese dwalings soos *intentional fallacy*, *genetic fallacy* en *referential fallacy*, daar dreig weer ander absolutismes in die teksimmanente en resepsie-analitiese paradigmas onderskeidelik. Dit is naamlik die moontlikheid enersyds dat teksoutonomie as beginsel en andersyds die relasionele rol van die leser oordrewe toegepas sal word. Dit kan lei tot respektiewelik die *fallacy of misplaced concreteness* en *affective fallacy*. Wat eersgenoemde drie hermeneutiese dwalings betref, is die eksegeet juis op grond van teksoutonomie as uitgangspunt daarop attent gemaak. 'n Gebalanseerde toepassing van teksoutonomie in Bybelse hermeneutiek kan ook help dat laasgenoemde twee hermeneutiese dwalings vermy word.

INTENSIE-DWALING

Toe die onderskeiding tussen die sogenaamde *hermeneutica sacra* en die *hermeneutica profana* tydens die Aufklärung verval het, het feitlik alles met betrekking tot Skrifgebruik verander. Streng gesproke was dit die Reformasie wat alles laat verander het. Die deur wat die Reformasie met sy *ad fontes*-spreuk oopgemaak het, was die begin van die historiese benadering in die Bybelwetenskap. Dit was Ernst Troeltsch wat van die historiese benadering in die Bybelwetenskap en in die Kerkgeskiedenis gesê het dat dit soos suurdeeg te werk gegaan het, want dit het alles verander (kyk Van Harvey 1966: 5). Wat dieselfde gebly het, is dat die interpretasie van die Bybel die normatiewe, die blywende van die Woord van God, wou terugvind en dit in die kerklike verkondiging aan die gemeente wou oorlewer. Interpretasie is meer as om net te herhaal. Dit is 'n poging om verder as net die blote letter van die woord te gaan. Hierdie soeke 'agter' die teks is die soeke na intensionaliteit.

In die 'voor-kritiese' Skrifgebruik waar die onderskeid tussen die *hermeneutica profana* na die *hermeneutica sacra* gegeld het, is daar lynreg na die intensie van die Goddelike Outeur agter die teks getas. Die

verskynsel dat die Bybel, wat in dié tyd byvoorbeeld allegories uitgelê is, meervuldige betekenis vir verskillende persone gehad het, is dienooreenkomstig verklaar. Augustinus, net soos Origenes, was van oortuiging dat die Goddelike Outeur van die Bybel 'n rede gehad het waarom Bybelse tekste meervuldige en bedekte betekenis kon hê. Dit is glo om die Skrif se meer intelligente lesers te bevredig en te onderrig. 'Wat met moeite ontdek word, verskaf meer vreugde' het Augustinus eens gesê (kyk Poland 1985: 13).

Met die opkoms van die histories-grammatiese en later die histories-kritiese benadering in Skrifgebruik, het die genoemde onderskeiderval en is daar na die intensie van die 'menslike' outeur agter die teks getas. Waar *intentional fallacy* by die voor-kritiese fase meer teologies van aard was, daar is dit in die histories-kritiese paradigma meer literêr van aard. Toe die Reformasie die proses begin het om 'n Bybelteks in beginsel as 'n historiese fenomeen te bestudeer, het die bewuswording van die afstand tussen die teks en die interpreteerder as een van die eerste gevolge daaruit voortgespruit. Teologies het die vraag opgekom hoe die verband tussen die Bybelskrywer as 'menslike outeur' en die Heilige Gees as 'Goddelike Outeur' verklaar moet word. Hierdie teologiese vraag is in die Dogmatiek met inspirasie-teorieë opgevang. In die Bybelwetenskap het dié probleem, sedert die historiese paradigma, uit die staanspoor eksegetiese implikasies gehad. Schleiermacher, byvoorbeeld, wat self bewustelik Bybelse literatuur soos enige ander verwante literatuur aan die hand van dieselfde eksegetiese prinsiepes wou uitlê (kyk Poland 1985: 22), is iemand wat hom vanuit 'n agterna-perspektief aan intensie-dwaling skuldig gemaak het. Maar dit geld nie net vir iemand soos Schleiermacher nie. Dit geld ook vir daardie histories-kritici wat 'n onregmatige klem lê op die invloed wat die outeur van 'n Bybelboek op sy teks sou uitgeoefen het.

Met intensie-dwaling word die oordeelsfout aangedui wat die eksegeet maak as hy reken dat hy sonder meer vanuit die wêreld van die teks na die bedoeling in die kop van die outeur as reële persoonlikheid buite die teks kan beweeg. Vir Schleiermacher en sy skool het dit daarop neergekom dat die intensionaliteit van 'n teks dieselfde is as die religieuse bewussyn van die outeur as individuele skrywerpersoonlikheid. Om te verstaan is volgens Schleiermacher om die vroom godsdienstige bedoeling in die kop van die outeur vir die religieuse bewussyn van die individue in die gemeente vrugbaar te maak (kyk Frör 1967: 28). Dit het daartoe gelei dat die groot Bybelse persoonlikhede vergelyk en selfs geïdentifiseer is met religieuse idees. Soos verwag

kon word, het dit na 'n geïdealiseerde en geromantiseerde Jesusbeeld met 'n nageskiedenis in die prediking deurgewerk. Die nukleus van die negentiende-eeuse 'Liberale teologie' is hier geleë. Die beperkinge wat die teks self op die interpretasie daarvan lê, word in hoë mate geïgnoreer. Universele verstandswaarhede en universele morele waarhede het by sekere vertolkers van die 'Liberale teologie' in die plek van die waarheid van die Skrif gekom.

Die term *intentional fallacy* vind sy oorsprong by die literatuurteoretikus, William Wimsatt (junior), en die filosoof, Monroe Beardsley (kyk Abrams 1971: 78–80). Hulle sieninge is veral in die New Criticism (in veral Amerika), die Formalisme (in veral Rusland) en die Strukturalisme (in veral Frankryk) as literatuurteoretiese strominge nagevolg. Hiervolgens sou die bedoeling van die skrywer van 'n teks, of dit in die teks geëkspliseer is of vanuit die teks afgelei moet word, irrelevant vir die verstaan van die teks wees.

Wat die hermeneutiek van die Bybel betref, sal ons in hierdie verband 'n paar dinge moet toegee. Een daarvan is dat die outeurs van verskeie Bybelse geskrifte nie uit hulle geskrifte self bekend is nie. 'n Groot aantal name wat tradisioneel met bepaalde Bybelboeke in verband gebring word, is òf deur die geskrifte self pseudopigrafies daaraan gekoppel òf die koppeling berus op pseudonieme oorlewering. Meesal is hierdie oorleweringe nie op oortuigde historiese beredeneringe gebou nie. Hierbenewens het dié outeurskapsteorieë gewoonlik nie tot adekwate interpretasie van die onderhawige geskrifte gelei nie, behalwe tot onregmatige psigologiserende intensie-dwaling. So byvoorbeeld, is die Matteusevangelie soms vanuit die religieuse bewussyn van 'n tollenaar en die Lukasevangelie, weer, vanuit 'n barmhartige doktersgemoed verklaar. As dit plaasvind, het die teks self sy prioriteit verloor en word betekenis uit vermeende outeursbiografie en outeurs-psigologiese persoonlikheidstrekke afgelei. Dit is immers wat iemand soos Schleiermacher gedoen het. Die ou *Leben Jesu Forschung*, wat hiermee verband hou, is egter reeds lankal met die kritiese historiese Jesus-vraag vervang (kyk o a Hahn 1974). Die pogings om die *ipsissima verba Jesu* en die *ipsissima vox Jesu*, of selfs die *ipsissima intentio Jesu*, terug te vind, het vanweë teksteoretiese probleme onsuksesvol blyk te wees. Omdat die evangelies die eindprodukte van 'n lang en ingewikkelde oorleweringproses is, is dit begryplik dat die Jesuswoorde in die evangelies ons nie direk tot by die historiese Jesus sal terugvoer nie. Met behulp van historiese ondersoeke het navorsers heelwat materiaal gevind wat volgens hulle ongetwyfeld op Jesus te-

ruggaan. Sulke studies is om verskeie redes waarop ons nie nou ingaan nie, baie belangrik. Tog moet in gedagte gehou word dat die evangelies nie sonder meer die *bruta facta* bied nie, maar die geïnterpreteerde saak soos die skrywers daarvan dit ooreenkomstig hulle eie besondere teologiese intensie in hulle evangelies neergeskryf het.

Dit is derhalwe nodig dat die probleme wat daar rondom intensionaliteit in teksinterpretasie bestaan, nie daartoe moet lei dat kwessies rakende outeursintensie absoluut vermy moet word nie. Wimsatt en Beardsley het met hulle bewusmaking van intensie-dwaling op grond van teksoutonomie as beginsel dit ook nie in die oog gehad dat die inagneming van die outeur as literêre konsep nou totaal irrelevant in teksinterpretasie sou wees nie (vgl Hoy 1978: 26). Vir hulle het dit gegaan om die afwysing van 'n 'mental and basically private' outeursintensie wat as **norm** betekenistoekenning prejudiseer (Wimsatt & Beardsley 1966). Hulle maak die onderskeid tussen die konsepte **intensie as oorsaak** (*a cause*) van 'n literêre werk en intensie as **norm** (*a standard*) van betekenistoekenning. Hulle het dit in beginsel nie teen die inagneming van eersgenoemde konsep in teksinterpretasie nie, maar wel teen laasgenoemde. Intensie, in laasgenoemde verwysing, is 'neither available nor desirable as a standard for judging the success of a work of literary art' (Wimsatt & Beardsley 1966: 3; my beklemtoning). Hierdie belangwekkende opmerking word later deur Wimsatt (1968: 222) herskryf en duideliker gestel: 'The design or intention of the author is neither available nor desirable as a standard for judging either the **meaning** or the **value** of a work of literary art' (my beklemtoning). Hoy (1978: 171) wys tereg daarop dat hierdie herformuleerde opmerking uitgaan van 'n onderskeid tussen die konsepte *meaning* en *value*. Die rede waarom dit nodig was dat die sogenaamde 'anti-intensionaliste' hulle standpunt duideliker moes stel, is omdat hulle skerp kritiek van die kant van iemand soos E D Hirsch junior gekry het. In sy boek *Validity in interpretation* (wat ná die 1968-publikasie van Wimsatt beslag gekry het, maar vorm gee aan sy standpunte in vroeëre werke) spreek Hirsch die volgende oortuiging uit: '... the text had to represent somebody's meaning ...' (Hirsch 1967: 3). In aansluiting by Gotfried Frege onderskei hy egter tussen die konsepte 'meaning' (Duits = *Sinn*) en 'significance' (Duits = *Bedeutung*). Eersgenoemde is wat die outeur van 'n spesifieke teks met sy bepaalde taalgebruik bedoel het. Dit is wat die teks se woorde in sinne en sinne in paragrafe en paragrafe in groter eenhede semanties en tekstueel verteenwoordig (kyk Hirsch 1967: 85 noot 10). 'Significance' is wat relasioneel tussen

die genoemde 'meaning' en 'n leser in 'n situasie tot stand kom (kyk Hirsch 1967: 3 en 8). Die uitdrukking *significance/Bedeutung* raak die konsep wat Wimsatt met *value* wil opvang. Hoy (1978: 156) is heeltemal korrek dat die uitwys van psigologistiese teksinterpretasie as intensiewalding nie deur Hirsch se kritiek opgehef word nie. Hy wys egter ook daarop dat 'n ander naïwiteit in die standpunt na vore kom dat 'n kompromis bereik kan word deur 'n fynere onderskeid tussen outeursintensie as keurslyf (*standard*) en outeursintensie as genetiese oorsaak (*cause*) te tref en dat laasgenoemde 'n rol in betekenistoekenning behoort te speel. (Met die uitdrukking 'betekenistoekenning' het ek die verstaansproses in terme van sowel *Sinn* as *Bedeutung* in die oog.)

Dit is waar dat 'n teks wel op een of ander wyse die produk van ('n) outeur(s) is. Dit is ook so dat die betekenismoontlikhede van 'n teks in die relasionele kommunikasie-aktiwiteit tussen outeur, teks en leser konkretiseer. Die outeursintensie is daarom een van daardie aspekte in die teks wat beperking op 'n reële leser (histories en teenswoordig) se subjektivistiese ervaring van die teks se betekenis(se) lê. Die 'outeur', gesien as 'n literêre konsep (kyk Van Aarde 1985a: 46–47; 59–60 met betrekking tot die outeurskapvraagstuk van die Johannesevangelie), is egter nie maar net nog 'n leser van die teks, soos die histories-beoogde of teenswoordig-reële leser, wat daarom as sodanig gerespekteer en beoordeelend aan die hand van die teks self gekontroleer moet word nie (teen Hoy 1978: 156–159). Ongetwyfeld is die vermyding van 'n 'mental and basically private' buite-tekstuele outeursintensie 'n belangrike hermeneutiese riglyn in veral Bybelse hermeneutiek. Dit is onaanvaarbaar dat die betekenistoekenning van 'n Bybelboek deur 'n buite-tekstuele norm geprejudiseer word. Dis waaraan Schleiermacher-hulle hulle skuldig gemaak het. Aan die ander kant is dit eweneens positivisties om te meen dat 'n klemverskuiwing vanuit die kop van 'n (dikwels veronderstelde) outeur as 'n psigologiese skrywerpersoonlikheid na die 'genesis' van 'n teks, in die sin van die wisselwerking tussen die vroeg-kerklike oorlewers van Jesus-tradisies en hulle sosiologiese situasie(s)/*Sitz(e) im Leben* as die oorsaaklike krag in teks-en betekenisgenerering, die probleem van die onderbektoneering van teksoutonomie sou kon oplos. Dit is wat die meeste histories-kritici, soos byvoorbeeld Rudolf Bultmann, gereken het.

Schleiermacher se Bybelse hermeneutiek het in 'n sekere opsig na Wilhelm Dilthey en na Hans-Georg Gadamer deurgewerk. By Dilthey vind dit neerslag in sy insig rakende die so genoemde 'horisonver-smelting' tussen die wêreld van die teks en die wêreld van die interpre-

teerder, en wat hy die wêreld van interaksie (*Wirkungszusammenhang*) genoem het (kyk Seung 1982: 186). By Gadamer kom dit in sy insig rakende die so genoemde 'hermeneutiese sirkel' tereg. Hoewel Bultmann nou by hierdie insigte van Dilthey en Gadamer aansluit, het hy hom net so sterk teen die Liberale teologie en die psigologistiese inset van Schleiermacher verset (kyk Bultmann 1964). Bultmann keer as teoloog in die Reformatoriese tradisie terug na die begrippe *sola Scriptura* en *sola fidei* as teologiese grondstellings in Skrifgebruik. Hy en ander dialektici van daardie tyd ontkom die historisme in die sin dat geskiedenis as sodanig, as 'ein kausal bestimmter Wirkungs-zusammenhang' (Frör 1967: 29), gesien is as 'n proses van die selfontvouing van die menslike gees. Tog spring Bultmann en die ander histories-kritici nie die hermeneutiese dwaling, *genetic fallacy*, vry nie. Teksteoreties gaan hulle Skrifgebruik steeds prinsipiël van 'n genetiese verklaringswyse uit. En *genetic fallacy* is maar net 'n ander versie van die hermeneutiese dwaling *intentional fallacy* (kyk Hoy 1978: 26).

GENESIS-DWALING

Genetic fallacy spruit uit die genetiese verklaringswyse (kyk Lategan 1982: 58). Hierdie verklaringswyse is met betrekking tot sowel woordsemantiek as tekssemantiek toegepas. Genesis-dwaling is die histories-positivistiese oordeelsfout wat die eksegeet maak as hy reken dat die terugvind van die oorsprong en ontwikkeling van of 'n woord of groter taaleenhede tegelykertyd die verklaring daarvan is. Dié genetiese verklaringswyse met betrekking tot tekste berus op 'n sirkelredenasie (vgl Vielhauer 1975: 285; Vorster 1982a: 100). Dié met betrekking tot woorde berus weer op die leksikografiese verskynsel wat James Barr (1961: 114–116; 206–208) 'root fallacy' genoem het.

Wat die betekenisleer van woorde, veral ten opsigte van die leksikografie betref, hou die genetiese verklaringswyse verband met die vermeende korrelasie wat daar tussen die betekenis van 'n woord en die etimologie daarvan bestaan. In die tradisionele historiese benadering is gereken dat betekenis 'n inherente besit van 'n woord is. Dit het daartoe gelei dat die etimologie van 'n woord as belangrik beskou is om die sogenaamde *Grundbedeutung* van 'n woord vas te stel. Uit die vorm van 'n woord word die stam daarvan uitgehaal en dan etimologies ondersoek. So byvoorbeeld sou die 'genesis' van die Griekse woord *ekklēsia* terug te vind wees in die werkwoordsvorm *ekklētoi* (= uitgeroepenes) (Schmidt 1965: 530–531). Hierdie werkwoordsvorm

word verder etimologies opgebreek in die voorsetsel *ek* (= uit) in kombinasie met die stam *kaleîn* (= om te roep). Op grond van 'n genetiese verklaringswyse word die betekenis van die woord *ekklēsía* in die Nuwe Testament dan as 'uitgeroepenes' verklaar en word dit verder teruggevoer as die vertalingsekwivalent van die Hebreeuse woord *qāhāl* (= volksvergadering) in die Ou Testament (Schmidt 1965: 534). Volgens die strukturele benadering in die moderne semantiek dra hierdie etimologiese verklaring weinig of niks by tot die vasstelling van die betekenismoontlikhede waarvoor 'n woord in aktuele taalgebruik diens kan doen nie. Die enigste nut van die genetiese verklaringswyse in woordsemantiek is dat dit die ondersoeker in staat stel om te weet watter betekenisveranderinge 'n woord ondergaan het.

Die strukturele taalstudie kan met 'n skaakspel vergelyk word (vgl Lategan 1982: 65). In 'n skaakspel word een skaakstuk alleen in terme van die ander op die skaakbord benader. Daar word nie gevra na dit wat veroorsaak het dat die stukke op die bord 'n bepaalde patroon vertoon nie. Die stand wat die stukke op 'n gegewe moment op die skaakbord het, word in hulle onderlinge verhoudinge beskryf. Met ander woorde, in teenstelling met die historiese benadering, is die wording-vraag op die agtergrond, indien nie heeltemal afwesig nie.

In die woordsemantiek het hierdie insig daartoe gelei dat een en dieselfde woordvorm, soos byvoorbeeld *ekklēsía*, saam met ander woorde in verskillende woordvelde kan optree, juis omdat elke woord sy eie betekenisveld het. 'n Woord kan dus verskillende betekenismoontlikhede (= noempotensies) hê. Hierdie verskynsel staan as polisemie bekend. Die noempotensies van 'n woord kan deel wees van verskillende semantiese domeine (= woordvelde). Dit kom daarop neer dat woorde in sistematiese, oftewel strukturele, opposisie staan met ander woorde wat aan die simbolisering van 'n koherente sake-gebied saamwerk (kyk o a Lehrer 1974: 46). Hierby moet in ag geneem word dat 'n woord nie ident is aan die sake-gebied (= begrip/konsep) waarvan dit deel uitmaak nie. Gewigtige argumente oor teologiese sake/konsepte is al dikwels op één woord, soos byvoorbeeld *ekklēsía* (kyk Richardson 1958: 284–286), gebou sonder dat daar eerstens met polisemie rekening gehou is en tweedens met die feit dat 'n bepaalde saak deur verskeie noempotensies van verskillende woorde simboliseer word. Om die woord *ekklēsía* as voorbeeld verder te voer, kan gemeld word dat dit drie noempotensies in die Nuwe Testament het. Dit kan dien as aanduiding van 'n groepering van Christene (gemeente) wat gereeld formeel vir godsdiens oefening bymekaarkom (bv in 1 Kor 1:

2). Tweedens kan dit as aanduiding dien van 'n groep mense wat op 'n sekere plek woon en as sodanig 'n bepaalde sosiale en politiese gemeenskap vorm en vir amptelike sosio-politiese aktiwiteite vergader (bv in Hand 19: 39). Derdens dien dit as die algemene aanduiding van 'n vergadering van mense (bv Heb 12: 23). Eersgenoemde noempotensie van die woord *ekklēsia* vorm saam met 'n bepaalde noempotensie van respektiewelik die woorde *sunagōgē*, *sōma*, *laós* en *poímnion* die sake-gebied wat as 'n sosio-godsdienslike groepering beskryf kan word. Elkeen van hierdie onderskeie noempotensies se 'betekenis' in aktuele taalgebruik word beskryf aan die hand van sy onderskeidende betekenis-komponent in relasie met dié van die ander noempotensies in dieselfde sake-gebied (kyk Nida 1975: 32). 'n Semantiese analise gaan met ander woorde uit van die verwante betekenis van verskillende woorde en nie van die verskillende betekenis van dieselfde woord nie. 'Betekenis' is egter meer as net die 'betekenis' van woorde (kyk Louw 1982: 67). Met die konteks moet deeglik rekening gehou word. Die sin, die perikoop, die hoofstuk, die hele boek en nog veel meer is vir betekenis-toekenning medebepalend.

En dit bring ons uit by tekssemantiek waar die genesis-dwaling meebring dat tekste op grond van hulle wordingsgeskiedenis binne 'n sirkelredenasie verklaar word. Dit is veral die *Formgeschichte* en die *Redaktionsgeschichte* as histories-kritiese metodes wat hulle aan hierdie dwaling blootstel. Die evangelies is vanweë hulle wordingsgeskiedenis en literatuurvorm die Nuwe-Testamentiese stof met betrekking waarmee hierdie eksegetiese metodes meesal toegepas word. Die teksteorie grondliggend aan 'n *formgeschichtliche* eksegeese van evangelie-materiaal is dat die evangelies beskou word as die produkte van 'n mondelinge oorlewering-proses en dat daar 'n bepaalde oorsaaklike verband tussen die mondelinge tradisie en die geskrewe teks bestaan. Insgelyks word daar 'n oorsaaklike verband veronderstel tussen die vorm (= *Form/Gattung*) waarin 'n tradisie gegiet is en die sosiale milieu (= *Sitz im Leben*) waarin dit funksioneer het. So byvoorbeeld het die Nuwe-Testamentiese wondervertelling sy bepaalde vorm aangeneem na aanleiding van die funksie wat dit in die vroeë kerk gehad het. Die sosiale milieu waarin die wondervertelling ontstaan het, sou dan die Hellenistiese gemeentelike situasie wees waar Jesus se mag oor mededingende gode en wonderdoeners beklemtoon is. Dit bring mee dat die *Formgeschichte* die evangelies nie beskou as skeppinge van individuele skrywers nie. As kollektiewe produkte van 'n evolusionêre proses is dit folkloristiese *Kleinliteratur*. Deur middel van die term *Kleinliteratur*

word die evangelievorm met 'n volksvertelling vergelyk. 'n Volksvertelling is nie 'n literêre kunswerk van 'n skrywer as individu nie. Die evangelies word eerder gesien as produkte van 'n ontwikkelingsproses waarin Jesus-tradisies deur die vroeë kerk in diens van die Christelike kerugma geselekteer, omvorm en herinterpreteer is. Volgens hierdie evolusionistiese standpunt was die gemeente as kultiese gemeenskap die skeppende krag gewees in die vorming van die evangelie wat Markus, ooreenkomstig die sinoptiese tweebronne-teorie, uiteindelik neergeskryf het (kyk Vorster 1981: 10). Dit het Martin Dibelius (1971) [1919], een van die pioniers in die beoefening van die *Formgeschichte*, daartoe gebring om te vra na die oudste nukleus van die Jesus-tradisies, soos Markus dit vir die eerste keer in 'n evangelievorm weergegee het. Volgens Dibelius (1971: 178–218) is die lydengesiedenis hierdie 'ältesten Bericht' agter die Markusevangelie. Met behulp van die *Formgeschichte* is die betreklik literêre afgerondheid van die lydengesiedenis raakgesien en waardeur. Dibelius het gemeen dat daar twee aspekte in die lewe van die vroeë kerk was wat as *Sitz im Leben* die bepaalde literêre afgerondheid veroorsaak het. Dit is naamlik die vroeg-kerklike gebruik van die Ou Testament as Skrifbewys in 'n kultiese (binne-kerklike) konteks en aan die ander kant in 'n (buite-kerklike) konteks van missionêre prediking. Die genereringskrag (genetiese kousaliteit) wat grondliggend aan die lydengesiedenis as die veronderstelde 'oudste berig' agter die Markusevangelie sou wees, is dus by die na-pase-gemeente te vind. Hiervolgens is die lydenskap van Jesus, *vaticinia ex eventu*, heilshistories aan die Ou Testament as gesaghebbende Skrif gekoppel. Die Lukaanse vertelling oor die opgestane Jesus se gesprek met die Emmausgangers is hiervan 'n eksplisiete aanduiding: 'Toe sê Hy vir hulle: "Wat 'n gebrek aan begrip en wat 'n traagheid van gees! Glo julle dan nie al hierdie dinge wat die profete gesê het nie? Moes die Christus nie hierdie dinge ly om in sy heerlijkheid in te gaan nie?" Daarna het Hy by Moses en al die profete begin en al die Skrifuitsprake wat op Hom betrekking het vir hulle uitgelê' (Luk 24: 25–27). Dibelius meen met ander woorde dat die *Sitz im Leben* van die lydengesiedenis waarin die gebruik van die Ou Testament as Skrifbewys 'n beduidende rol in die generering daarvan vervul, eensydig kulties (byvoorbeeld die viering van die nagmaal) van aard is en andersydig uit die missionêre prediking ontspring het.

Die genesis-dwaling wat in die *formgeschichtliche* Skrifgebruik geleë is, word treffend met die volgende kritiese opmerking uitgedruk: 'Too often it seemed to be as if the genuine gospel lay somewhere behind

the present gospels' (Kealy 1979: 167). Prinsipieel is daar dus geen verskil nie tussen die positivisme wat geld as iemand sou meen dat hy op grond van die terugvind van die oorsprong van die woord *ekklēsia* die aktuele betekenis daarvan in konteks kan verklaar en dié as iemand op grond van 'n rekonstruksie van die evolusionêre wording van 'n teks sou meen dat hy die teks, soos dit voor hom lê, verstaan. 'n *Formgeschichtliche* teksinterpretasie is in 'n sirkelredenasie vasgevang. Die teks self word in hierdie sirkelproses deur die hipotetiese buite-tekstuele gegewens oorheers. Die rekonstruksie van die *Sitz im Leben*, en nie dié van die *Sitz in der Literatur* nie, domineer die interpretasie van die vorm en die inhoudelike funksie van die teks.

'n Ernstige leemte in *formgeschichtliche* teksinterpretasie was dat die hermeneutiese belang van die holistiese konteks nie genoegsaam benut was nie. Met die opkoms van die *Redaktionsgeschichte* het die visie binne die histories-kritiese paradigma wel vorendag gekom dat 'n evangelis meer is as net 'n versamelaar van oorgelewerde tradisies. Die evangeliste is begin sien as vroeg-kerklike 'teoloë', uiteraard nie in die sin wat die 'teologie' sedert die Skolastiek as wetenskap beoefen is nie. 'n Evangelie, soos dit voor ons lê, is 'n eindproduk van 'n oorlewingsproses waarin die evangelis as 'teoloog' die tradisies redaksioneel verwerk het. Deur 'n historiese analise van hierdie redigeringsaktiwiteit lei die *redaktionsgeschichtliche* eksegeet die teologiese intensie van die skrywer-redaktor af. Op hierdie manier word die Bybelskrywer self aan die woord gestel en word sy eie intensionaliteit deur die eksegeet bepaal (vgl Van Aarde 1984b: 11). Dis in hierdie sin dat die genesisdwaling as maar net 'n ander versie van die intensie-dwaling gesien word.

Die *Redaktionsgeschichte* waardeur egter nie werklik 'n Bybelskrywer as 'skrywer' nie. Hy is steeds as 'exponent van zijn omgeving' (Vorster 1982a: 107) beskou. Kesich (1972: 41) formuleer dit soos volg:

'The evangelists can not be considered authors of the Gospels in the modern sense. A modern writer is fully responsible for the form and context of his work. The evangelists did not create their own pattern, but derived it . . . they were members of the Christian community and each of them expressed the faith of the church.'

So gesien, het ons net soos in die geval van die *Formgeschichte* met 'n sirkelredenasie in Skrifgebruik te doen. In plaas van dat 'n mikro-

vorm, soos byvoorbeeld 'n wondervertelling, in 'n sirkelgang met betrekking tot die buite-tekstuele *Sitz im Leben* verklaar word, word die holistiese teks as makro-vorm in 'n sirkelgang met betrekking tot die buite-tekstuele *Sitz im Leben Ecclesiae* verklaar. Met laasgenoemde term word daar verwys na die spesifieke vroeg-kerklike gemeentekring waarvoor en van waaruit die Bybelskrywer as vertolker van 'n bepaalde 'teologie' skryf (vgl Van Aarde 1984b: 6). Waar iemand soos Bultmann (1967) [1921] *formgeschichtlich* die Sinoptiese Evangelies verklaar het, daar het hy weer *redaktionsgeschichtlich* die Johannesevangelie as die finale produk van 'n 'vroeg-kerklike redaktor' verklaar (Bultmann 1957).

Sedert die sewentigerjare het daar langamerhand 'n klemverskuiwing in teksinterpretasie ingetree. Die insig het begin groei dat dit nie die geskiedenis van die teks is wat as sodanig vir die verstaansproses beslissend is nie. 'n Tipiese vraag hieromtrent is: 'Besteht dann die Rolle des Exegeten darin in die Haut des Menschen der Vergangenheit zu schlüpfen?' (Léon-Dufour 1973: 10). James Barr, wat reeds met sy *The semantics of biblical language* in 1961 teen die genesis-dwaling met betrekking tot woordsemantiek gemaak het, maak in 1973 in sy *The Bible in the modern world* die volgende opmerkinge wat by implikasie dieselfde dwaling in tekssemantiek blootlê.

'It may well be asked, however, whether the time is now coming when a more fully literary study of the Bible will begin to assert itself, a study which will really concern itself with the imagery and structure of the text as it stands, probably ruling out as irrelevant for this purpose the historical and intentional concerns which have dominated technical biblical scholarship Since readers may ask themselves the question, I would say that procedures like form criticism and redaction criticism, in spite of some differences from documentary source criticism, belong for the most part together with it as historical in interest. They are pursued very largely with the purpose of getting at the movement of the tradition in the time before the present form of the text was reached, or of getting at the processes by which it was reached. In this respect they are historical and intentional; they ask what was the mental process which produced this text. What I call a fully literary approach would ask rather what is the meaning of this text as it is' (Barr 1973: 63–65).

Die eksegese van die teks op sigself, as gevolg van die erns maak van teksoutonomie as 'n soort fenomenologiese objektiwiteitsideaal, moet egter nie tot 'n verabsolutisme in Skrifgebruik lei nie. Dit kan meebring dat die studie van die wording van Bybeltekste as totaal irrelevant beskou word. Indien dit gebeur, is die spreekwoordelike baba saam met die badwater weggegooi. Die bydrae van die historiese kritiek is onder andere dat dit sorg dra dat die eksegeet nie naïef met die Bybel omgaan nie. As 'n teks 'n evolusionêre wordingsgeskiedenis het, moet ten minste die redaksionele aktiwiteit as een van die fasette van die teks se poëtië beskou word. Die inagneming daarvan behoort daarom deel van die eksegese van die betrokke teks te wees (kyk later). Die voorwaarde is dat die eksegese van so 'n teks nie in geheel in 'n histories-kritiese analise moet opgaan nie. Daarby help teksoutonومية Skrifgebruik, wat die historiese kritiek nie in 'n sekere sin as onvanpas beskou nie, dat die eksegeet *referential fallacy* sowel as die *fallacy of misplaced concreteness* vermy.

REFERENSIE-DWALING

Referential fallacy kom veral voor in die interpretasie en gebruik van die sogenaamde geskiedskrywing wat in die Bybel sou voorkom. Groot gedeeltes in sowel die Ou Testament as die Nuwe Testament is tradisioneel as 'historiese literatuur' opgeneem. Dit is veral daardie Bybelse literatuur wat ook verhalend van aard is. Narratiewe tekste in die Bybel is gevolglik dikwels as historiografie gesien. Historiografie is literatuur waar 'historiese feite' verbaal beskryf word. Die gelykstelling tussen verteltekste in die Bybel en historiografie het egter in die kerk 'n skadelike uitwerking ten opsigte van Skrifgebruik en 'n bepaalde beskouing oor Skrifgesag gehad. In die hedendaagse hermeneutiek het die na-Aufklärung-mens begin vra of ons in historiografie wel met 'n presiese verbale nabootsing van die werklikheid te doen het. Hierdie vraag het in die hermeneutiek van die Bybel belangrike kwessies aangeraak. Naas die eksegetiese implikasies, het die negatiewe antwoord wat op die vraagstelling gegee is, wesenlike konsekwensies vir die vraag na waarheid en dié na die aard van geloof.

Die interpreteerder van taalgebruik moet eenvoudig aanvaar dat dit onmoontlik is dat daar 'n direkte ooreenkomst bestaan tussen wat in taal beskryf word en wat in die werklikheid gebeur. Die rede daarvoor is dat taalgebruik as 'verbale simbole' (Louw 1982: 48) nie dieselfde is as die objek in die werklikheid wat daardeur benoem word nie. Daar

bestaan 'n referensiële verhouding tussen taal as simbool en die objek wat daardeur benoem word. Taalgebruik ('n woord of groter taaleenhede) en die werklikheid is gewoonweg nie dieselfde nie. En dit geld ook vir historiografie. Hierbenewens is dit in die Bybelwetenskap al lankal 'n uitgemaakte saak dat die verhalende literatuur in die Bybel nie historiografies bedoel was nie. Historiografie op sigself kan ook maar net as 'reality remade' (Ricoeur 1978: 192–194) deurgaen.

Die hele aangeleentheid van die verhouding tussen woord/teks en referensie is 'n komplekse aangeleentheid. Dit raak die hermeneutiese vraagstelling in sy wese. Die verskynsel van polivalensie, dit wil sê dat 'n teks op meerdere wyses geïnterpreteer kan word, het met hierdie verhouding te doen. Thiselton (1980: 86, 122, 124) sê daarom tereg dat die kwessies in verband met referensie en referensiële betekenis die eintlike sake is waaromtrent dit in teksinterpretasie gaan. Dit is dus belangrik dat die hermeneutiese dwaling *referential fallacy* in Skrifgebruik vermy moet word.

Referensie-dwaling het nie net betrekking op die kontakpunt tussen taalgebruik en die buite-linguale wêreld wat beskryf is nie. Juis op grond van die probleme wat ten opsigte van referensie rondom die genoemde kontakpunt bestaan, het dit in Skrifgebruik ook hermeneutiese en epistemologiese konsekwensies. Met referensie-dwaling word derhalwe enersyds die eksegetiese fout aangedui wanneer die hermeneut sonder meer vanuit die wêreld van die teks wil beweeg na die historiese sosio-kulturele en godsdienstige konteks in die werklike wêreld waarop die teks se wêreld betrekking het en andersyds die teologiese fout om te meen dat historisiteit die waarborg van die waarheid van die Skrif is.

Die bewuswording van hierdie hermeneutiese dwaling is die gevolg van die feit dat die histories-kritiese benadering in die hermeneutiek van die Bybel deur die teksimmanente opgevolg is. Die histories-kritiese benadering het bygedra dat die historiese afstand tussen die Bybel as antieke tekste en die eksegeet en die kerk in die hede besef is. Deur na die verlede deur middel van die teks te tas, wil die histories-kritikus die oorsprong en ontwikkeling, die historiese outeur en sy beoogde lesers rekonstrueer. Dit is omdat hy dink dat 'n genetiese verklaring historiese verstaan moontlik maak en die deur na die verstaan in die hede open (Vorster 1984: 111). Die teksimmanente paradigma aan die ander kant het 'n ander insig na vore gebring: Dit is net die teks sonder sy situasionele konteks wat die interpreteerder voor hom het. Vrae kan aan die teks alléén gestel word, sonder dat die

historiese outeur(s) en sy historiese leser(s) voorhande is. Vorster (1984: 108–109) formuleer hierdie insig soos volg:

‘The first thing to remember is the fact that all we have to interpret is a contextless text – no author, no receptor – only the text. If anything in addition to the text is needed for reading the text, it has to be reconstructed If it is therefore assumed that meaning is constituted by authorial intention, then this intention has to be reconstructed. The same holds true for every other aspect which is not given in the text.’

Dit is om hierdie rede dat die eksegeet teen *referential fallacy* gemaan word. Hierdie uitdrukking is afkomstig van die literatuurteoretikus, Umberto Eco. Die frase wat hy in Duits daarvoor gebruik het, is ‘das Missverständnis von Referenz’ (kyk Du Plessis 1984: 82). Eco (1972) is met betrekking tot hierdie aangeentheid in die semiotiek as sodanig geïnteresseerd. Semiotiek het volgens hom met die kommunikatiewe voorwaardes van betekenisoordrag (*Mittelbarkeit*) en begrypbaarheid (*Verstehbarkeit*) van taalgebruik te doen. Verder gaan hy uit van die reeds vermelde Frege-onderskeid tussen *Sinn* en *Bedeutung* (kyk die verduidelikende opmerkinge hierbo by die bespreking van intensiewdwaling). Hy meen dat die konsep referensie nie in die semiotiek ‘n bydrae kan lewer nie, maar dan het hy alleen die begrip *Bedeutung* in die oog. En met ‘referensie’ bedoel hy bloot die kontakpunt tussen taalgebruik en die buite-tekstuele wêreld wat daarin beskryf word (vgl Du Plessis 1984: 80). Met ander woorde, in die kommunikasie-gebeure waar taal oorgedra en deur ‘n leser/hoorder begryp word, is die kwesie rakende historiesiteit in die waarheidsin vir Eco nie ter sake nie. Relevansie word immers nie bepaal deurdat die betekenis wat taal semanties en tekstueel verteenwoordig (= *Sinn*), op die historiese werklikheid betrekking het of nie. Geslaagde kommunikasie vind derhalwe ook nie primêr plaas omdat wat oorgedra word, histories eg sou wees nie. Maak dit dat historiesiteit as waarheidsvraag ook in die vasstelling van die semantiese en tekstuele betekenis van taalgebruik irrelevant is? Du Plessis (1984: 83) reken dat as hierdie vraag vir die eksegeese irrelevant sou wees, is eksegeese as sodanig irrelevant. Mis-kien is hy reg. Dit hang egter van die wyse af waarop die vraagstelling hanteer word en die antwoorde wat daarop gegee word.

Die vermyding van referensie-dwaling in die hermeneutiek van die Bybel hoef nie ‘n a-historiese teksinterpretasie te veronderstel nie. Diegene wat teen hierdie hermeneutiese dwaling waarsku, het nor-

maalweg ook nie so 'n akroniese hermeneutiek in die oog nie. Dit is juis die voortbestaan en funksionering van 'n teks in sy buite-tekstuele werklikheid, histories en teenswoordig, wat die hermeneutiese onderneming moontlik maak. Die tradisionele histories-kritiese metode skiet egter in die lig van hedendaagse insigte te kort om dié vraagstelling bevredigend te hanteer. Verskeie pogings is al aangewend òf om die historiese kritiek aan te pas òf om op nuwe weë te loop. So het Petersen (1978: 19), byvoorbeeld, gebruik gemaak van Murray Krieger se metafoor 'spieël' en 'venster'. Die eksponent van die genetiese verklaringswyse meen dat hy/sy deur 'n teks, soos deur 'n venster, na die werklikheid kan kyk. Die eksponent van die poëtiese analise beskou die teks as 'n spieël wat die werklikheid binne-tekstueel weerspieël.

Hierdie voorstelling is bruikbaar, maar dit moet nie rigied toegepas word nie. Alle tekste in die Bybel kan nie in die algemeen òf as 'venster' òf as 'spieël' benader word nie. Hoe minder 'venster' en hoe meer 'spieël' hang in 'n groot mate van die bepaalde tekssoort af wat 'n betrokke teks verteenwoordig. Dit is met ander woorde nie die bepaalde eksegetiese metode wat moet maak dat 'n teks as byvoorbeeld 'spieël' gesien moet word nie. Dit is die literêre vorm – die tekssoort – wat bepalend is. Literêre identifisering bepaal die hermeneutiese vraagstelling wat ook op die teks se referensie van toepassing gemaak moet word. In die Nuwe Testament refereer die briefliteratuur op 'n meer 'venster'-wyse en die verhalende literatuur op 'n 'spieël'-wyse.

Sodra 'n vertelling geskryf is, staan die teks los van sy historiese skrywer en funksioneer dit as 'n geslote vertelde wêreld met sy eiesoortige argitektoniese ontwerp met intrinsieke harmonieuse kenmerke. Die evangelies is sulke tipe literatuur. Dit is egter nie produkte van die verbeelding (fiksie) nie. Met behulp van onder andere oorgelewerde tradisies, op 'n herinterpreterende en skeppende wyse redaksioneel verwerk, kommunikeer die evangeliste respektiewelik hulle eie teologiese idee deur middel van die verhaalvorm, soos storie-vertellers. In die interpretasie van verteltekste gaan dit nie soseer om die deurdring na die werklike wêreld van die historiese skrywer, plek en omstandighede van skrywe of dié van die historiese leser, plek en omstandighede van ontvangs nie. Dit gaan ook nie soseer om die beskrywing van die vroeëre skriftelike of voor-skriftelike kontekstualiserings van 'n vertelling se tradisies nie. 'n Ondersoek na die aanwending van tradisies in 'n verteltekst is egter nie irrelevant nie. 'n Evangelis, byvoorbeeld, is 'n redaktor-verteller. Waar die tradisionele *Redaktionsgeschichte* die klem op die redaktor se invloed op sy bronne geplaas het, daar wil die

narratologie die tegnieke van die vertelkuns raaksien en daarom ook 'n oog hê vir die feit dat 'n redaktor-verteller bepaalde (teologiese) perspektiewe met behulp van sy eie kontekstualisering van tradisies geskep het. Die studie van 'n verteller se redaksionele verteltegniek is dus geïnteresseerd in die ideologiese (teologiese) motief wat geleë is agter die herrangskikking, wysigting, eliminerings, uitbreiding, verkorting ensovoorts van tradisies in die vertelling (kyk Van Aarde 1982 met betrekking tot Matt 13:53–17:27).

Hoewel 'n vertelling binne-tekstueel na die werklikheid van die teks self verwys, sluit dié werklikheid die sosio-politiese, ekonomiese en godsdienstige konteks van die tyd in toe die teks (in die geval van 'n teks met 'n evolusionêre wordingsgeskiedenis soos 'n evangelie, finaal), ontstaan het. Hierdie historiese omstandighede besit hermeneutiese relevansie egter alleen in die mate waarin dit in die teks self manifesteer. Laasgenoemde stelling is 'n poging om referensie-dwaling te vermy sonder dat die historiese vraagstelling oorboord gegooi word.

Die werklikheid wat in 'n Bybelse vertelling weerspieël word, refereer dus na 'n situasionele konteks van die gestolde moment toe die teks ontstaan het en soos die skrywer dit ooreenkomstig sy teologiese perspektief aangebied het. Hierdie situasionele konteks, of ten minste aspekte daarvan, kan nader omlyn word deur onder andere kontemporêre onafhanklike tekste met mekaar te vergelyk. Die kanon is so gesien saam met nie-kanonieke geskrifte volledig aan die historiese ondersoek onderwerp, terwyl die eksegeet die opmerking van Funk (1966: 11) in ag neem: 'The word of God ... is not on trial.'

En dit bring ons by die uitwerking wat *referential fallacy* op die waarheidsvraag het. Ons moet toegee dat daar eksponente van die historiese kritiek in Skrifgebruik was wat slegs dit wat aan 'n genetiekousale verklaring beantwoord, as 'waar' erken het. Historisiteit, en dan in die besonder die historiese Jesus, is met ander woorde die waarborg van die waarheid van die Skrif en die basis van die geloof gemaak.

In hierdie verband is daar nogal 'n raakpunt tussen 'n histories-rasionalistiese en 'n ortodoks-fundamentalistiese Skrifgebruik. Laasgenoemde het egter skerp kritiek op eersgenoemde uitgeoefen, omdat die historiese kritiek maar net waarskynlikheidsoordele kan vel en nie histories-egte sekerhede kan bied nie. Stuhlmacher (1979: 220) het weer op grond van ander oorweginge die tradisionele historiese kritiek in hierdie verband as onvoldoende beskou. Hy het veral 'n probleem met die so genoemde analogie-prinsiep van die historiese kritiek. Die

waarskynlike betroubaarheid van 'n gebeure word, volgens die historiese kritiek wat op 'n vergelykende wyse met bronne omgaan, slegs aanvaar as iets soortgelyk elders (nie noodwendig 'identies' nie) gebeur het (kyk Van Harvey 1966: 3–6; 14–16). Die historiese kritiek maak dus nie voorsiening vir die unieke en die analogielose in religieuse tekste nie. Die betroubaarheid van die wonder van God se omgaan met die mens kom derhalwe in gedrang. Krentz (1975: 4) bewoord hierdie beswaar soos volg:

'Scholars must ask whether historical criticism, a legacy of historicism and its philosophic presuppositions, is adequate for the investigation of the Bible Can it do justice to the inner meaning of religious literature?'

Die waarheidsvraag en die vraag na die aard van die geloof moet onderskei word. As 'waarheid' van 'betroubaarheid' afhanklik gemaak word en 'historisiteit' in die Bybel daarmee bedoel word, het ons met 'n uitwerking van referensie-dwaling te doen. So 'n hermeneutiese dwaling besef nie die insig van Umberto Eco wat hierbo vermeld is nie: Geslaagde kommunikasie vind nie primêr plaas omdat wat oorge-dra word, histories eg sou wees nie. Daarby moet in gedagte gehou word dat die Bybelse 'openbaringswaarheid (niet) . . . als een meteoriet in de mensewêreld inslaat' (GKN-rapport 1981: 15). Waarheid is beleefde waarheid – relasionele waarheid. Waarheid word deur die mens wat deur God in 'n geloofsverhouding met Hom gestel is, beleef. Die bestaan van waarheid is nie buite die mens, en los van die mens, moontlik nie (Velthuysen 1985: 108).

En wat die verhouding tussen die aard van geloof en historiese betroubaarheid betref, kan die volgende opmerking van Krentz (1975: 32) as antwoord dien op sy vraag wat hierbo aangehaal is:

'Barth's call raised anew the question of the relationship of faith to historical method Rudolf Bultmann also recognized the poverty of a historicist approach to the New Testament. He shared with Barth a concern for the Word's claim on man and sought to use historical criticism to serve that claim Faith is the decision made in response to that call. Faith is not dependent on historical knowledge. Criticism can be ruthlessly practised, because it makes the nature of faith clear' (my beklemtoning).

Vanuit hierdie perspektief is dit nie nodig dat daar 'n spanning tussen

geloof en wetenskap hoof te bestaan nie. Wanneer wetenskaplike Skrifgebruik en kritiese refleksie oor die Bybel in die naam van die belydenis van geloof teëgestaan en onderdruk word, is dit 'n aanduiding van 'n eng en beangste geloof wat pretendeer om sterk te wees, maar eintlik bevange is (kyk ook Ebeling 1981: 12). Geloof het sy oorsprong in God. Geloof is nie gegrond op metodologiese en ander wetenskaplike bewysvoeringe nie.

MISPLAASTE KONKREETHEID

Hermeneutiek is 'n wetenskaplike bedryf. Tog het die hermeneutiek van die Bybel nie die wetenskap as 'n doel op sigself nie. Die Bybel is 'n boek wat primêr deur die gemeenskap van die gelowiges gebruik word en sekondêr deur die teoloë in die kerk. Die wetenskaplike Skrifgebruik van die teoloë funksioneer binne die ruimte van die kerk. Bultmann (1960: 198–199) het gesê: Die Bybel kom nie na ons toe soos ander boeke nie en ons gaan ook nie na die Bybel toe soos ons in kultuurstudies, byvoorbeeld Plato of die Bhagavad-Gita, sal bestudeer nie. Die Bybel van sy kant eis uit die staanspoor om as Woord van God erken te word en ons van ons kant leer die Bybel alleen binne die ruimte van die kerk ken. Dit is die kerk wat die Bybel vir ons normatief voorhou. Beter gesê, dit is die kerklike verkondiging, gebaseer op die Skrif, wat die Skrif na ons aangee.

Hierdie baie belangrike aspek rondom Skrifgebruik dra egter in homself die kiem van die mees verleidelike dwaling wat daar in die verlede en ook in die hede binne die kerk met betrekking tot die hermeneutiek van Bybel bestaan. Dit is naamlik die dwaling van misplaaste konkreetheid. Die feit dat die waarheid van die Skrif nie los van die mens bestaan nie (kyk Velthuysen hierbo), kom in ander woorde daarop neer dat daar 'n brug tussen tye gebou is. In die inleidende opmerkinge van die onderhawige artikel het ek na Gadamer verwys wat gesê het dat om te verstaan altyd tegelykertyd toepassing veronderstel. Bultmann het hiervanuit dié interrelasie *Verstehen* en *Glau-ben* genoem. Maar wanneer die bestaan van die distansie wat sodoende oorbrug is, in die eksegetiese proses nie in ag geneem word nie, het ons met misplaaste konkreetheid te make.

Hierdie fout ontstaan dus as die nodige afstand tussen die eksegeet en die Bybel as antieke tekste ontbreek. Die gevolg is dat kontemporêre kerklike en teologiese denke te maklik as volledig Bybelse idees beskou word. Afgesien van die subjektivisme wat hieruit kan voortspruit en

wat ek breedweg met die term *affective fallacy* aandui, veroorsaak hierdie hermeneutiese dwaling 'n Skrifgebruik wat vreemd is aan die grondliggende intensie van die Reformasie.

Die Reformasie het die amptelike kerklike oordeel as *norma normata* teenoor die Skrif self as *norma normans* waardeur. Daarmee is die summiere gelykstelling tussen die Bybel en die kontemporêre kerklike denke afgewys. Die historiese afstand daartussen is intedeel benadruk. Boers (1979: 17) formuleer hierdie aangeleentheid soos volg:

'The Bible was no longer an integral, contemporary part of the living religion but was separated from it by intervening history, that very history of the ongoing life of the church which had previously provided continuity with the Bible. A historical consciousness thus arose with the Reformation. This was not immediately recognized, but it was only a question of time before it began to become clear, and historical criticism would emerge.'

Die Middeleeuse Skolastiek vóór die Reformasie het nie met so 'n historiese bewussyn die Skrif gebruik nie. Dit kan onder andere ook in die Middeleeuse kunswerke gesien word. Bybelse tonele is aangebied teen kontemporêre agtergrond en Bybelse karakters is met kontemporêre kleredrag aangetrek. Kontemporêre persone is selfs saam met dié van die Bybel laat optree.

Hierdie tipe Skrifgebruik, met sy andersoortige historiese bewussyn, is ook voor die Middeleeue aanwesig. Dit is 'n verskynsel wat onder andere in sowel die Ou Testament as in die Nuwe Testament aangetref word. In die oorlewering, omvorming en herinterpretasie van vroeëre tradisies (mondeling of skriftelik) is dikwels een periode na 'n ander getransporeer sodat twee tye tegelykertyd in 'n teks opgeneem is. Die teks praat dus oor mense en dinge vanuit 'n vroeëre periode terwyl die latere periode waarin die teks (finaal) ontstaan en gekommunikeer het, in die vertelde wêreld deursigtig is.

In die Ou Testament is die Deuteronomistiese literatuur 'n goeie voorbeeld daarvan dat die vertelde wêreld 'n latere wêreld transparereer. Die skrywer(s) van hierdie literatuur bevind hulle, voor die finale afronding van die korpus, klaarblyklik aan die vooraand van die Babiloniese ballingskap. Hulle kommunikeer met Israel wat besig is om vanweë hulle verbondsontrou die beloofde land uit hulle hande te laat gaan. In die boek Deuteronomium word Moses aan die woord gestel. 'n Wetsboek, waarvan die oorsprong onseker is, maar wat waarskynlik by

geleenthede voorgelees is toe Israel die verbondsluiting met die Here gedenk het (kyk Nicholson 1967: 45), word in die raamwerk van 'n 'geskiedenisverhaal' geplaas. Hierdie verhaal speel in die tyd van Moses af. Moses word nou aangebied as iemand wat 'n afskeidsboodskap rig aan die volk by Moab net voordat hulle die beloofde land ingaan om dit in besit te neem. In werklikheid is die volk besig om die beloofde land op grond van hulle verbondsontrou te verlaat. Deuteronomium 5, die Deuteronomistiese weergawe van die Sinaitiese dekalog, vertel dat Moses die dekalog by Moab herhaal. Die beoogde, historiese hoorders in die sewende-sesde eeu voor Christus herken hulleself in die teks by wyse van assosiasie of disassosiasie deurdat hulle wêreld in die vertelde wêreld deursigtig is. Dit is 'n verteltegniek wat opsigtelik in die inleiding tot die Deuteronomistiese dekalog raakgesien kan word:

'Moses het die hele volk bymekaareroep en vir hulle gesê: "Israëliete, luister na die voorskrifte en die bepalings wat ek vandag hier in julle teenwoordigheid aankondig. Julle moet dit leer, dit gehoorsaam en daarvolgens lewe. Die Here ons God het by Horeb 'n verbond met ons gesluit. Dit is nie ons voorvaders met wie Hy hierdie verbond gesluit het nie, maar ons, ons almal wat hier is en nou lewe. Ja, met julle persoonlik het die Here op die berg uit die vuur uit gepraat"' (Deut 5:1-4).

Die inagneming van hierdie selfde tipe vermenging van tye is die sleutel tot die verstaan van die narratiewe tekste in die Nuwe Testament, in die besonder die evangelies. As preke vanuit ons eie tydperk ontleed sal word, sal dieselfde verskynsel ook daarin aangetref word. Ons kommunikeer immers in die preekvorm teen die agtergrond van die kontemporêre situasie. Ons trek as 't ware die Bybelse persoonlikhede kontempêre klere aan en ons laat, net soos wat die Middeleeuse kunstenaars gedoen het, kontemporêre persone saam met dié van die Bybel in ons preke optree.

Die Reformasie het ons egter bewus gemaak van die gevaar van subjektivisme waarop dié tipe konkretisering kan uitloop. Die eis van die *sola Scriptura*-beginsel en die hermeneutiese werkwysse *Sacra Scriptura sui ipsius interpres* is trouens teen die agtergrond van dié kritiese historiese bewussyn gebore. Na die Reformasie behoort die hermeneut nie meer te eksegetiseer en te preek sonder dat hy bewustelik met die moontlikheid van misplaaste konkreetheid in sy Skrifgebruik rekening hou nie. Uiteraard geld dit ook enersyds die verhouding tussen die

Skrif en die belydenisskrifte van die kerk en andersyds die hermeneutiek van die belydenisskrifte op sigself. 'n Onkritiese Skrifgebruik kan resultate lewer wat vreemd is aan die grondstellings van die Reformasie. Bibliisitiese en fundamentalistiese Skrifgebruik, sowel as konfessionalisme wat ironies pretendeer om aan die Reformatoriese erfgoed erg te hê, moet daarom afgewys word.

AFFEK-DWALING

Kritiese Skrifgebruik is egter nie willekeurige Skrifgebruik nie. Die Liberale teologie het in die vorige eeu die teks vry benader en daar is deesdae ook benaderinge wat neig om die beperkinge wat die teks self op die interpretasie daarvan lê, op te hef. *Affective fallacy*, as 'n uitloopsel van die resepsie-analitiese benadering in Bybelinterpretasie, is so 'n resente hermeneutiese dwaling.

Resepsie-estetika, oftewel leser-responskritiek as 'n meer omvattende term (kyk Suleiman 1980), is 'n moderne literatuurteoretiese benadering waar die rol wat die leser in betekenistoekenning vervul, beklemtoon word. Hierdie benadering kan verhelp dat teksoutonomie as beginsel oordrewe toegepas word deurdat dit kan keer dat teksanalise 'n analise van strukture bloot ter wille van strukture ten koste van kommunikasie word. Resepsie-analise word egter weer te ver gevoer as dit die teks en sy skrywer(s) heeltemal loslaat. Dit word inderdaad aangetref in die siening van byvoorbeeld die 'affektiewe kritikus' Stanley Fish (vgl Van Luxemburg, Bal & Weststeijn 1983: 78–80). Affek-dwaling kom daarop neer dat die betekenismoontlikhede sowel as die estetiese literariteit en objektiewe waarheidsmomente van 'n teks so nou gekoppel word dat dit selfs gelykgestel word aan die indruk wat die teks op die subjektiewe ervaring van 'n leser maak. Van Luxemburg, Bal & Weststeijn (1983: 112) formuleer dit soos volg: 'De lezer concretiseert een materiële tekst tot een tekst, zoals hij of zij die begrijpt, ervaart en waardeert.'

So 'n siening het bepaalde implikasies in die hermeneutiek van die Bybel, veral in die lig daarvan dat die Bybel as die boek van die kerk funksioneer. Dit raak dus nie net die gebruik van die Bybel nie, maar ook sy gesag. Affek-dwaling is die gevolg van subjektivisme en subjektivisme is in teksinterpretasie sedert die Reformasie 'n onding. Tog mag die beklemtoning van die rol van die leser in die hermeneutiek nie sonder meer as subjektivisme afgeskryf word nie. Die onderskeid tussen die kategorieë 'implisiete leser' en 'reële leser' wat Iser (1978) gemaak het, het vir die interpretasie van narratiewe tekste in die Nuwe

Testament groot moontlikhede. In hierdie benadering is die 'leser' 'n teksgeoriënteerde konsep en word daar rekening gehou met die totale spektrum in die kommunikasie-as, outeur-tekst-leser.

HERMENEUTIEK EN DIE BELYDENISSKRIFTE

Die toepassing van die hermeneutiese riglyne wat spruit uit die vermyding van bogenoemde hermeneutiese dwalinge het 'n Skrifgebruik tot gevolg wat nie 'n vervreemding van die Reformatoriese grondstellings in verband met die Skrif hoof mee te bring nie, maar wel 'n verdieping. Verdieping veronderstel voortgaande dinamika en dit is die teendeel van verstarring.

Reformatoriese verdieping is 'n houding wat basies op die standpunt neerkom dat dit die Heilige Skrif is wat vastigheid bied en dat dië vastigheid telkens met betrekking tot nuwe insigte en nuwe situasies binne 'n bepaalde kessionele raamwerk geglo, bely en beleef word. Waar party mense na so 'n houding sou verwys as 'n gladde middelweg op pad na relativisme toe, daar kan dit in der waarheid 'n konstante blyk te wees wat 'n kerk en sy teologie van slaggate soos ortodoksisme en piëtisme kan bewaar. Aan die een kant wil die ortodoksisme die belydenisskrifte, die Reformatoriese en soms ook hulle geskrifte kanoniseer. Aan die ander kant wil die piëtisme met 'n oorbeklemtoning van die werk van die Heilige Gees en van die heiligmaking van die kant van die mens oop wees vir die Bybel sonder die inmenging van dogmatiese bindinge.

Reformatoriese verdieping veronderstel dus 'n hermeneutiek van die Bybel en 'n hermeneutiek van die kerklike dogmata asmede 'n resiproke relasie daartussen. Die hermeneutiek van die kerklike dogmata, soos dit in die klassieke Reformatoriese belydenisskrifte neerslag gevind het, kan met ander woorde nie geskied sonder 'n hermeneutiek van die Bybel en omgekeerd nie. Die hermeneutiek van die Bybel veroorsaak dat die klassieke dogmata telkens teen die agtergrond van kontemporêre geestesstrominge nuut gesê moet word. Hierdie nuwe spreke is soos die prediking wat op sy beurt die Bybelse inhoud interpreteer en nuut verkondig. Herinterpretasie van die kerklike dogmata vereis egter nie in beginsel nuwe belydenisskrifte nie. Nuwe belydenisskrifte word deur baie meer genoodsaak as alleen nuwe Bybels-hermeneutiese insigte en die daaruit spruitende eis om hernuwend spreke in nuwe tye. Die eventuele ontstaan van nuwe belydenisskrifte hou die gevaar in dat die kontinuïteit met die bakermat van die Re-

formatoriese tradisie mettertyd prysgegee kan word. Die klassieke dogmata moet egter nie net in nuwe tye herhaal word nie. Dit moet herinterpreteer word. Blote herhaling van dogmata is die kenmerk van die ortodoksisme. Die historiese bewussyn van die hermeneut, wat hom na die Reformasie en veral na die Aufklärung bevind en wat gemaak het dat hy bewustelik die distansie tussen die Bybel en homself/haarself oorbrug, veroorsaak dat hy/sy ook van die distansie tussen die sestiende-sewentiende-eeuse belydenisskrifte en homself/haarself bewus geraak het. Maar herinterpretasie veronderstel kontinuïteit, nieteenstaande die feit dat dit 'n korrektief kan insluit.

Die bespreekte hermeneutiese insigte veroorsaak dus dat die Reformatoriese grondstellings rakende die Skrif herinterpreteer moet word. Hierdie grondstellings is uitgedruk met die begrippe *auctoritas* (gesag), *sufficiencia* (genoegsaamheid), *perfectio* (betroubaarheid), en *perspicuitas* (deursigtigheid). Dit is hierdie begrippe wat die verwysingsraamwerk uitmaak van die Nederlandse Geloofsbelofenis se Artikels 3–7 oor die Skrif.

Een voorbeeld vanuit die genoemde hermeneutiese riglyne illustreer hoe daar rondom die gesag van die Skrif verdiepend nagedink kan word: Die vermyding van intensie-dwaling, byvoorbeeld, laat ons vandag nie toe om Bybels-teologiese of sistematies-teologiese konsepte met 'n Goddelike Outeursintensie gelyk te stel en die gesag van die Skrif daarop te laat staan en val nie. Dit laat ook nie toe dat kanonisiteit met profetiese en apostoliese intensionaliteit verwar word nie. Saaklik is daar egter nie afgestap van die grondstelling van veral Artikels 3 en 5, naamlik dat die Bybel van God is en derhalwe die norm en reël vir die lewe en leer van die kerk is nie (kyk verder Van Aarde 1985b).

HERMENEUTIEK EN DIE PREDIKINGSKUNS

Prediking is 'n interaksie tussen die predikant en die gemeente, ingebed binne 'n bepaalde konkrete situasie, na aanleiding van 'n relevante Bybelse tema of saak. So gesien is elkeen in die erediens by die prediking betrokke en nie die predikant alleen nie. Afgesien van die gemeentelid se kennis, goed of gebrekkig, van die teks wat verkondig word, het hy/sy ook 'n bepaalde opvatting, naïef of deurdag, oor die saak waarop die teks in die verkondiging toegepas word. Bultmann het hierdie vooraf-opvatting 'voorverstaan' genoem en Barth het daarna as 'verwagting' verwys. Die teenswoordige gemeentelid, in eenheid met

die kerk deur die eeue, verwag om met betrekking tot die betrokke saak die Woord van God in die prediking te verneem.

Die Woord laat die gemeentelid nie onaangeraak nie. Die Woord dwing 'n beslissing van die kant van die gemeentelid oor die verkondigde saak af. Hierdie beslissing openbaar die uitwerking van die prediking, naamlik dat 'n verdieping of 'n vervreemding van die vooraf-opvatting plaasgevind het. Om so 'n effek te bewerkstellig, vereis allereers dat die Woord van God in die prediking herken is. Herkenning maak erkenning moontlik. Erkenning impliseer 'n onderwerping van die eie opvatting aan die Bybelse. Dit veronderstel ook dat die afstand tussen die Bybelse tyd en die kontemporêre situasie in die prediking oorbrug is sonder dat dié konkretisering misplaas is. As die distansie verwyder word deur die Bybel summier in die hede in te ruk sonder dat die Bybelse norm deur die predikant self as ervarede waarheid beleef is, is herkenning en erkenning by die gemeentelid feitlik onmoontlik. Eweneens, as die oorbrugging met skok deur die gemeentelid ervaar word, is die opbou in die geloof nie gedien nie, maar afgebreek.

Weliswaar is die vrug van die prediking volledig in die hande van God, maar dit neem nie die feit weg dat die predikant in die interaksie tussen die Woord van God en die gemeente 'n sleutelrol vervul nie. Sal hy opbou of sal hy afbreek? Wat dit sal wees, hang baie saam met die wyse waarop die predikant se wetenskaplike Skrifgebruik met die gemeente se nuwe Skrifgebruik versmelt. Dit moet nie primêr die predikant se doelwit wees om die gemeentelid se Skrifgebruik na 'n ander vlak te voer nie. Dit is immers nie die rede waarom hy die Woord van God verkondig nie. Hy verkondig ter wille van die geloof in Jesus Christus. Indien 'n verandering van Skrifgebruik die primêre doelwit van die prediking sou wees, sal die preek net uitleg wees, terwyl uitleg en toepassing twee dinge in die preek is wat uit die staanspoor ineen moet wees. Willi Marxsen maak in hierdie verband die volgende behartigenswaardige opmerkinge:

'Bei allem mus ich mir nun aber klar sein, dass meine Predigt für die Gemeinde dieselbe Verbindlichkeit hat, die der neutestamentliche Text für jene Zeit hatte ... Hier liegt die grosse Verantwortung des Predigers. Es geht um nicht weniger als darum, dass Christus in meiner Predigt und durch meine Predigt repräsentiert wird. Ich kann es nicht machen, dass es zu dieser Repräsentation kommt. Aber ich kann es erschweren oder gar verhindern. Ich verhindere es dann, ... wenn ich erkläre statt zuzusprechen,

wenn ich in der Vergangenheit bleibe, statt meinen Hörern zu verkündigen ... Die wirkliche Predigtkunst besteht ... darin, dass der Pastor nicht zuerst erklärt und dann anredet ... sondern die Kunst besteht darin, dass er die ganze Predigt hindurch anredet, Erklärung ... aber (als Material) in diese Anrede hineinnimmt' (Marxsen 1968: 73).

Die predikant is met ander woorde vanuit die perspektief van die verkondiging-gebeurtenis aan twee pole verbind, te wete aan die Bybel en aan die gemeente. Hy is derhalwe die brug tussen die tye. In sy eksistensiële belewing van die eis van God versmelt die horisonne van die Bybel en die gemeente onderskeidelik. Die gemeenskaplike erkenning van die gesag van die Bybel as Woord van God deur die predikant en die gemeente maak die interaksie met die gemeente moontlik. Wetenskaplike Skrifgebruik maak die interaksie met die Bybel moontlik. Eersgenoemde interaksie is 'n affektiewe aangeleentheid en laasgenoemde 'n kognitiewe. Die verplasing van jousef na 'n ander historiese tyd is nie op die affektiewe vlak moontlik nie, maar wel op die kognitiewe (kyk Seung 1982: 186). Die kognitiewe aktiwiteit is die rekonstruksie van die kommunikasie-gebeurtenis tussen die historiese skrywer en die historiese leser deur middel van die teks. Dié aktiwiteit vereis wetenskaplike Skrifgebruik waarin die bespreekte hermeneutiese dwalinge wat met die rekonstruksie van outeur, teks en leser gepaard gaan, sover moontlik vermy behoort te word. Maar omdat 'n eksistensiële verplasing na 'n ander historiese tyd onmoontlik is, moet die vroeëre kommunikasie-gebeurtenis weer in die teenswoordige wêreld plaasvind. Die predikant se verkondiging maak dit moontlik, want die teenswoordige wêreld is die gemeenskaplike verstaanshorison van sowel die predikant as die gemeente. Dit is in hierdie verband waarin ek in die inleiding tot die artikel verwys het na Gerhard Ebeling (1959: 250) se beskrywing van die hermeneutiese proses as die 'Zusammenhang zwischen Auslegung des Textes als geschehener Verkündigung und Ausführung des Textes in geschehender Verkündigung'. Omdat daar 'n gemeenskaplike verstaanshorison tussen predikant en gemeente bestaan, kan sy prediking kommunikeer en deur die lede van sy gemeente begryp word (kyk ook Seung 1982: 42).

Die predikant oorbrug dus die tye omdat sy prediking 'n interaksie na twee rigtings toe is. Enersyds stel sy wetenskaplike Skrifgebruik hom in staat om te rekonstrueer en aan die teks betekenis toe te ken. Andersyds stel sy gemeenskap met die gemeente hom in staat om die

beslissing wat die Woord van God van hom geëis het, in sy preek te konstrueer. So gesien, verteenwoordig die verkondiging-gebeurtenis die klassieke hermeneutiese sirkel: Waar die Bybel aan die een kant genader is daar het die Bybel aan die ander kant met 'n aanspraak gekom. Hoewel dit nie die primêre doelwit van die predikant was om die gemeente se Skrifgebruik aan te spreek nie, het die horisonver-smeltingsproses tog die gemeentelid se nuwe Skrifgebruik na die vlak van die minder-nuwe gevoer. Hierdie verskuiwing in Skrifbeskouing en in Skrifgebruik sal uiteraard vroeë by die meer intellektuele lidmaat wakker roep. Dit bied 'n uitstekende aanknopingspunt vir 'n deur-dringende pastorale gesprek oor die Skrif. In so 'n gesprek kan aange-toon word dat 'n wetenskaplike Skrifgebruik nie 'n vervreemding van die Reformatoriese grondstellings in verband met die Skrif hoef mee te bring nie, maar wel 'n verdieping. Dit is daarom baie belangrik dat die hermeneutiese sirkel as 'n hermeneutiese spiraal gesien word.

Literatuurverwysings

- BARR, J 1961. *The semantics of biblical language*. London: Oxford.
- BARR, J 1973. *The Bible in the modern world*. London: SCM.
- BOERS, H 1979. *What is New Testament Theology?* Philadelphia: Fortress.
- BULTMANN, R 1960. How does God speak to us through the Bible?, in *Existence and faith: Shorter writings of Rudolf Bultmann*. (Selected, translated and introduced by S M Ogden), 196–201. New York: Meridian Books. (Living Age Books 29.)
- BULTMANN, R 1957. *Das Evangelium des Johannes* (Ergänzungsheft). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BULTMANN, R 1964. Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in *Glauben und Verstehen*, I, 1–25. 5. Aufl. Tübingen: Mohr.
- BULTMANN, R 1967. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. 7. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DIBELIUS, M 1971. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. (Hrsg von G Bornkamm). 6. Aufl. Tübingen: Mohr.
- DU PLESSIS, JG 1984. Some aspects of extralingual reality and the interpretation of texts. *Neotestamentica* 18, 80–93.
- EBELING, G 1959. Wort Gottes und Hermeneutik. *ZThK* 56, 224–251.
- EBELING, G 1981. The Bible as a document of the university, in Betz, H D (ed), *The Bible as a document of the university*, 5–23. Chico: Scholars.
- FRÖR, K 1967. *Biblische Hermeneutik: Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*. 3. Aufl. München: Kaiser.
- FUNK, R 1966. *Language, hermeneutic and word of God: The problem of language in the New Testament and contemporary theology*. New York: Harper & Row.
- GADAMER, H-G 1965. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr.
- GEREFORMEERDE KERKEN NEDERLAND 1981. *God met ons: Over de aard van het Schriftgezag*. Utrecht: Tijl Libertas.
- HAHN, F 1974. Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in Kertelge, K (Hrsg), *Rückfrage nach Jesus: Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, 11–77. Freiburg: Herder.

- HIRSCH, ED 1967. *Validity in interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- HOY, DC 1978. *The critical circle: Literature, history, and philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- ISER, W 1978. *The act of reading: A theory of aesthetic response*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- KEALY, SP 1979. The modern approach to Matthew. *BTB* 9, 165–178.
- KESICH, V 1972. *The gospel image of Christ: The church and modern criticism*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- KLIJN, AFJ (red) 1982. *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*. Kampen: Kok.
- KRENTZ, E 1975. *The historical-critical method*. Philadelphia: Fortress.
- LATEGAN, BC 1982. Inleiding tot de uitlegging van het Nieuwe Testament, in Klijn 1982: 47–70.
- LATEGAN, BC 1984. Current issues in the hermeneutical debate. *Neotestamentica* 18, 1–17.
- LEHRER, A 1974. *Semantic fields and lexical structure*. Amsterdam: North-Holland.
- LÉON-DUFOUR, X (Hrsg) 1973. *Exegese im Methodenkonflikt: Zwischen Geschichte und Struktur*. München: Kösel.
- LOUW, JP 1982. *Semantics of New Testament Greek*. Philadelphia: Fortress.
- MARXSEN, W 1968. Der Beitrag der wissenschaftlichen Exegese des Neuen Testament für die Verkündigung, in *Der Exeget als Theologe: Vorträge zum Neuen Testament*, 52–74. Gütersloh: Gerd Mohn.
- NICHOLSON, EW 1967. *Deuteronomy and tradition: Literary and historical problems in the book of Deuteronomy*. Philadelphia: Fortress.
- NIDA, EA 1975. *Componential analysis of meaning: An introduction to semantic structures*. Den Haag: Mouton.
- PETERSEN, NR 1978. *Literary criticism for New Testament critics*. Philadelphia: Fortress.
- POLAND, LM 1985. *Literary criticism and biblical hermeneutics: A critique of Formalist approaches*. Chico: Scholars.
- RICHARDSON, A 1958. *An introduction to the theology of the New Testament*. New York: Harper & Row.
- RICOEUR, P 1978. The narrative function. *Semeia* 13, 177–202.
- SCHMIDT, KL 1965. *Ekklesia*, in Kittel, G (ed). *Theological dictionary of the New Testament*, Vol III. (Translator and editor: G W Bromiley), 501–536. Grand Rapids: Eerdmans.
- SEUNG, TK 1982. *Semiotics and thematics in hermeneutics*. New York: Columbia University Press.
- STUHLMACHER, P 1979. *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SULEIMAN, SR 1980. Introduction: Varieties of audience-oriented criticism, in Suleiman, SR & Crosman, I (ed), *The reader in the text: Essays on audience and interpretation*, 3–45. Princeton: Princeton University Press.
- THISELTON, AC 1980. *The two horizons: New Testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter: Paternoster.
- VAN AARDE, AG 1982. Matthew's portrayal of the disciples and the structure of Matthew 13:53–17:27. *Neotestamentica* 16, 21–34.
- VAN AARDE, AG 1984a. Die weg van die teks na die preek: Die verkondiging van die Nuwe Testament as 'n kommunikasie-gebeurtenis. *HTS* 40/1, 123–140.
- VAN AARDE, AG 1984b. Verlede en hede op die gebied van die Matteusnavorsing: 'n Oorsig van die verskillende interpretasiemodelle. *Scriptura* 11, 1–49.
- VAN AARDE, AG 1985a. Die outeurskapvraagstuk van die Johannesevangelie met die oog op interpretasie of resepsie. *Skrif en Kerk* 6, 45–62.
- VAN AARDE, AG 1985b. Die Skrif: Verdieping in die Reformatoriese grondstellings binne Hervormde teologie, *Die Hervormer* April 1985, bl 16.

- VAN HARVEY, A 1966. *The historian and the believer: The morality of historical knowledge and christian belief*. New York: Macmillan.
- VAN LUXEMBURG, J, BAL, M & WESTSTEIJN, WG 1983. *Inleiding in de literatuurwetenschap*. 3de Druk. Muiderberg. Coutinho.
- VELTHUYSEN, GC 1985. Die betekenis van die relasionele waarheidsbegrip vir die Skrifbeskouing. *HTS* 41, 108–113.
- VIELHAUER, R 1975. *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen un die Apostolischen Väter*. Berlin: De Gruyter.
- VORSTER, WS 1981. *Wat is 'n evangelie? Die plek van die tekssoort evangelie in die literatuurgeskiedenis*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- VORSTER, WS 1982a. 'Formgeskichte' en 'Redaktionsgeskichte', in Klijn, A F J (red) 1982: 94–111.
- VORSTER, WS 1982b. De struktuuranalise, in Klijn, A F J (red) 1982: 127–152.
- VORSTER, WS 1984. The historical paradigm: Its possibilities and limitations. *Neotestamentica* 18, 104–123.
- WIMSATT, WK & BEARDSLEY, M 1966. *The verbal icon: Studies in the meaning of poetry*. 2nd ed. New York: Noonday.
- WIMSATT, WK 1968. Genesis: A fallacy revisited, in Demetz, P (ed), *The disciplines of criticism: Essays in literary theory, interpretation, and history*. New Haven: Yale University Press.