

# ANDERS LEES, SIEN, PRAAT EN GLO – ‘N ANTWOORD OP ANDER SE LEES VAN ‘OM DIE BYBEL ANDERS TE LEES: ‘N ETIEK VAN BYBELLEES’

**Author:**Gerrie Snyman<sup>1</sup>**Affiliation:**

<sup>1</sup>Departement Ou Testament en Ou-Nabye Oosterse Studie, Universiteit van Suid-Afrika, Suid-Afrika

**Correspondence to:**

Gerrie Snyman

**email:**

snymagf@unisa.ac.za

**Postal address:**

Departement Ou Testament en Ou-Nabye Oosterse Studie, Posbus 392, Unisa, Pretoria 0003, Suid-Afrika

**Keywords:**

gesag van die Bybel; Bybeluitleg; historiese bewussyn; Gereformeerde teologie; etiek van lees

**Dates:**

Received: 07 Oct. 2009

Accepted: 07 Apr. 2010

Published: 06 July 2010

**How to cite this article:**

Snyman, G., 2010, 'Anders lees, sien, praat en glo – 'n antwoord op ander se lees van "Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybellees"', *Verbum et Ecclesia* 31(1), Art. #303, 13 pages. DOI: 10.4102/ve.v31i1.303

**This article is available at:**

<http://www.ve.org.za>

© 2010. The Authors.  
Licensee: OpenJournals Publishing. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

**ABSTRACT**

To read, see, talk and believe differently – a response to other readers' reading of 'Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybellees'

As any exegesis is necessarily preceded by certain theological convictions, the author of the book *Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybellees* (2007) responds to criticism on the book flowing from a seminar – especially the remarks made by Hans van Deventer and Jurie le Roux. Firstly, the ideas on a changed view of the deity are discussed. This conversation is augmented by a discussion of the criticism levelled at the idea that reading the Bible has consequences for other people, and that a different reading would lead to a different concept of God. Van Deventer's comments regarding the difficulty of debating theological issues are strengthened by a critical discussion of a debate in *Die Kerkblad* regarding the grammatical-historical method. His critical remarks regarding the value of a historical consciousness are discussed by way of a question on the relationship between a liberal theology and a conservative political point of view. Le Roux's struggle with Snyman's utilisation of apartheid as a rhetorical strategy leads the discussion to a recent example of overcoming racism while using unreflectingly racist imagery. This example indicates how theology effects cosmetic changes, without taking on the real issue. For this reason, the author concludes that a critical reading of the own Western tradition in Africa has become necessary.

**INLEIDING****Teologie voor eksegeese**

James Barr (1986) beweer dat wanneer mense die Bybel lees, hulle reeds oor 'n bepaalde teologie beskik. Volgens hom bestaan teologie dus voordat enige eksegeese plaasvind:

*On the whole, people do not build up theological convictions on the basis of exegetical work already done: on the contrary, they have their theological convictions before they do any serious exegetical work. The theological student proceeds from the general to the particular. He [sic] knows the centrality of justification by faith before he begins the study of the Pauline letters...Students do not spend years studying the biblical evidence before they make up their minds whether Paul was right about justification by faith, or whether Jesus was the Son of God in reality. They are sure of the great dogmatic principles before they begin; only because they are sure of these principles do they enter upon the study of theology at all. People's faith is founded upon the general, dogmatic principles much more than upon the detailed biblical material.*

(Barr 1986:12–13)

Die vraag is nie hoe mense teoloë word nie, maar hoe hulle, as aanvanklike 'dogmatici', toelaat dat die Bybelteks hul voorafverkreë geloofstelsel beïnvloed, verryk of verander.<sup>1</sup> Daardie kans is egter skraal, veral as 'n mens aanvaar dat godsdienstige oortuigings dit wat dalk met die Bybelteks in stryd is, uitfiltreer (Barr 1986:13).

Godsdienstige oortuigings is baie sterker as die data in die Bybel. Die probleem is dus hoe jy mense wat reeds diep van hul dogmatiese standpunte oortuig is, oorreed om Bybelse inligting by hul eie sienings te integreer, dermate dat hulle uiteindelik van standpunt kan verander. In dié verband verwys Barr (1986) hoopvol na die rol van konstruktiewe teologiese verbeelding:

*It is constructive theological imagination that is able to see the potential significance of newly assessed biblical material and to enrich existing convictions on the basis of it; and it is the same constructive imagination that enables one to alter or modify existing convictions and build a structure that is better able to cope with the scriptural facts.*

(Barr 1986:14)

Barr se opmerking kan as hoopvol beskou word, want verbeeldingryke teologiese konstruksies sukkel om teen bestaande, vasgelede stelsels hond haaraf te maak. In 2005 publiseer Peter Enns 'n boek getiteld *Inspiration and incarnation: Evangelicals and the problem of the Old Testament*. Enns was op daardie tyd 'n dosent aan die Westminster-kweekskool. In 2008 is hy geskors omdat sy boek na bewering in stryd was met die verklaring van die 'foutloosheid' van die Bybel in die Westminster-geloofsbelijdenis. Volgens Krüger, in 'n lesing oor Peter Enns se werk by Semotcol by die Noordwes-Universiteit in Augustus 2009, het die boek nie juis onder Bybelwetenskaplikes rimpelings veroorsaak nie, maar wel onder diegene wat bepaalde geloofsoortuigings ten opsigte van die Bybel het (mense met 'n sterk dogmatiese inslag). Enns (2005:13) wou 'n dialoog tussen evangeliese geloofsoortuigings oor die Bybel, en die implikasies van Bybelwetenskaplike resultate die afgelope 150 jaar begin, '...to engage the doctrinal implications that work in these areas [die huidige Bybelwetenskappe] raises'. Voorts skryf hy (Enns 2005):

*To put it in another way, my aim is to allow the collective evidence to affect not just how we understand a biblical passage or story here and there within the parameters of earlier doctrinal formulations. Rather, I*

1. In sy intreerede by Noordwes-Universiteit in 2009 verwys Hans van Deventer na onlangse pogings om die dogmatiese begrip wat die toon aangee en kreatiwiteit onderdruk, van buite die Gereformeerde kring te deurbreek.

*want to move beyond that by allowing the evidence to affect how we think about what Scripture is as a whole.*

(Enns 2005:15)

Op sy blog skryf Enns (2007) oor die teenstrydigheid tussen 'n leerstuk wat bepaal wat gesê mag word en wat nie, en die belydenis van *Sola Scriptura*:

*A Protestant confessional commitment cannot allow that confessional commitment to have the final word – ever. A tradition with a healthy confessional commitment is one that is not only open to but seeks self-correction through the collective study of Scripture. To do otherwise is to deny functionally the Scriptural basis on which a confession rests.*

(Enns 2007)

In hierdie opsig praat James Barr (1986:17–18) van die *secularizing effect* wat Protestantisme ten opsigte van die Bybelteks meebring het, deur dit as't ware te isoleer, en deur te keer dat die Bybel en die uitlegtradisie gemaklik ineenvloei soos in die Rooms-Katolisisme en die Ortodoksie. Gevolglik verkeer Bybeluitleg en tradisionele teologie onvermydelik in spanning. Dit beteken egter nie noodwendig dat die Bybel as gesag<sup>2</sup> laat vaar word nie. Intendeel, juis as gevolg van die gesag van die Bybel word die teks die maatstaf vir die teologie wat gekonstrueer moet word.

Om bogenoemde proses te bewerkstellig word die teks momenteel teenoor die teologiese oordeel geplaas. Dit het nodig geword omdat die Bybelwetenskappe sedert die totstandkoming van die Formuliere van Eenheid (die Nederlandse Geloofsbelijdenis, die Heidelbergse Kategismus en die Dordtse Leerreëls) onteenseglik gegroei en verander het (vgl Enns 2007). In sy kritiek op *Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybelles* het Hennie Kruger (2008) gelyk wanneer hy sê:

*'Om die Bybel anders te lees' hou onder andere in dat die siening en verstaan van die kerk ten opsigte van godsopenbaring, skrifbeskouing en skrifbenadering, asook die verstaan en betekenis van die gereformeerde belydenis drasties hersien moet word.*

(Kruger 2008:418)

Die waardering wat mense vir die boek uitgespreek het, sowel as die opmerkings van ander kritiese lesers (Klopper 2008; Nel 2008; Lombaard 2007; Van der Walt, Liebenberg, Malan & Van Wyk 2008) is 'n riem onder die hart. Die gedagtes wat in die boek uitgespreek word, is nie sonder probleme nie, maar dit is salf op die wonde as 'n mens besef daar is ander mense wat dieselfde dink. By die waardering het elkeen egter 'n bepaalde probleem in die boek uitgelig, waarop ek vervolgens graag reageer.

Eers kom die uiters tersaaklike vraag oor 'n veranderde Godsbeeld aan die orde, en wel aan die hand van Hennie Kruger (2008) se kritiek, en 'n paar kritiese opmerkings op die webblad *Kletskerk* na aanleiding van 'n bespreking oor aspekte van die boek. Daarna word Van Deventer (2010) se bespreking onder die loep geneem aan die hand van die konteks van die navorser, die dogmatiek se houvas op die Bybelwetenskappe in die gereformeerde/Gereformeerde tradisie, die probleem van 'n historiese bewussyn, die aanwending van die Handves van Menseregte as 'n waarde, en die etiese moment. Laastens kom Le Roux (2010, sien addendum ingesluit tot hierdie artikel) se kritiek aan bod na aanleiding van 'n voorbeeld van rassitiese ondertone in die Calvinisme, en Irving Hexham (1981) se siening van Gereformerdheid in die laat sewentigerjare.

## OM VERANTWOORDELIKHEID TE AANVAAR

'n Idee in die boek wat by die meeste lesers byval gevind het, is die gedagte dat Bybelles 'n effek het op mense: Kerklidmate

2. Barr (1986:18) meen die gesag van die Bybel beteken juis dat die teks teologies verstaan moet word, maar op so 'n wyse dat dit die teologiese beginsels wat teenoor die teks geplaas is, bevraagteken en hervorm. In die proses word harde en ongenaakbare vrae en getuienis aan die Bybelleser gestel. Die teks, as kanonieke geskif, bly staan daar as 'n teks – 'as an unmovin, unyielding, unsympathetic block of linguistic, textual and literary material' (Barr 1986:18).

dra die merke van ander mense (dominees, ouderlinge en katkisasieonderwysers) se Bybelles. Dié merke getuig egter nie altyd van 'n heilsame effek van die Bybel nie.

Hennie Kruger (2008:418) beskou die idee dat Bybelles 'n effek het op mense, as iets negatief – hy glo dat 'skrifuitleg nooit die leser of enige mens wat deur die uitspraak aangespreek word, moet *affronteer* nie' (eie beklemtoning). Kruger meen ook dat die idee van 'n etiek van Bybelles wat vir die subjektiewe element moet plek inruim, kritiek uitspreek op die hermeneutiek van die rede of feite. Hy reken die erkenning van die subjektiewe element – iets wat nog nooit in die Gereformeerde wêreld hoog aangeslaan is nie – kom neer op 'n hermeneutiek wat op die gevoel, gevaar, pyn en lyding van die mens berus. Kruger (2008:418) skryf die volgende aan my toe: 'Die outeur is oortuig dat die genoemde vier emosies as hermeneutiese sleutel ingespan kan word om sy tese te ondersteun.'

Na my mening verraai Kruger hierdeur sy eie ongereflekteerde positivistiese ingesteldheid, wat hy met gereformerdheid verwar. Kruger bied geen nadenke oor sy eie filosofiese en kenteoretiese vertrekpunte nie. Uit hierdie hoek word 'affrontasie' op die hoorder se eie brood gesmeer, omdat die een wat die Bybelles vir die ander doen, geen verantwoordelikheid vir die leesproses aanvaar nie. Daarom is Kruger reg as hy meen dat die subjektiewe element nie in die Gereformeerde wêreld hoog aangeslaan word nie. Dit is egter nie vanweë gereformerdheid nie, maar eerder vanweë 'n bepaalde siening oor hoe kennis verkry word. Die gebrek aan erkenning van subjektiwiteit kan nie teologies nie, maar wel filosofies of kenteoreties verklaar word. Kruger lê my egter woorde in die mond wanneer hy die subjektiewe tot gevoel, gevaar, pyn en lyding beperk. As daar in hierdie opsig op die boek kritiek uit te spreek is, is dit juis die vae omlyning van die begrip 'subjektiwiteit' waarmee ek soms werk. Die inhoud wat Kruger daaraan toedig, is egter ontoereikend. Subjektiwiteit word ook deur politieke ingesteldheid, ideologie, opvoeding, ekonomiese status en kulturele aktiwiteite omlyn.

Kruger (2008:418) voel tereg aan waarvandaan die idee van 'n etiek van Bybelles kom, naamlik 'mense wat in die verlede ten onregte deur twyfelagtige teksinterpretasie veronreg is'. Hy is egter nie heeltemal korrek as hy meen dat die benadering wat die boek voorstel, ten doel het om so iets in die toekoms te verhoed nie – iets waarvoor hy meen daar geen waarborg is nie. Hy sal net reg wees indien kerkwees in die huidige trant voortgaan, naamlik 'n eksklusiewe gemeenskap van gelowiges, waarin sekere groepe en mense nie welkom is nie, of nie in staat gestel word om hul Godgeskape menswees uit te leef nie. Dit blyk uit die rassisme, seksisme en homofobie wat skynbaar steeds in 'n mindere of meerdere mate die Afrikaanse kerke se uitvoerprodukte is. Dit lyk nie of die Afrikaanse kerke heeltemal oor die hekkies van apartheid, die vrou in die amp, en homoseksualiteit is nie.<sup>3</sup>

Daarom is die boek 'n poging om ons oor daardie hekkies te help. Dit verg egter 'n ander benadering – een wat na die mens se kwesbaarheid kyk, en of daar aan so 'n persoon reg geskied. Dit is een ding om te sê dat teksuitleg nie mag affronteer nie, maar iets heeltemal anders om te meen dat die nood van die ander in Bybelles raakgesien moet word. Eersgenoemde berus op 'n gebiedende gesagsbasis waarvolgens die Bybel sonder aansien des persoons uitsprake kan maak. Laasgenoemde berus op 'n oordedende gesagstruktuur waarvolgens die persoon aan wie die Bybel voorgelees word, met die Woord bedien word. In laasgenoemde geval kom die nood van die mens in verhouding tot die Bybelteks na vore (relasioneel), terwyl die teks by eersgenoemde op 'n objektivistiese wyse hanteer word.

3. In die Nederduits Hervormde Kerk van Afrika het vyf teoloë op 12 Maart 2009 'n verklaring oor die Hervormde Kerk en apartheid uitgereik (kyk Buitendag 2009). Die Nederlandse Gereformeerde Kerk (NG Kerk) voer 'n stryd om met die Verenigde Gereformeerde Kerk te verenig. By die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (GKSA), wat in Julie 2009 besluit het dat die vrou nie in die amp van ouderling of predikant mag staan nie, is kerkvereniging sterker op die agenda, met Sinode Middelende wat in een kerkverband met die Nasionale Sinode (lees 'wit') verenig het, maar met Sinode Soutpansberg sit wat baie skepties is oor kerkvereniging (vgl Jackson 2009). Wat die vrou betref, is die NHK en die NGK voor die GKSA. Wat gays betref, het die NG Kerk al meer as die ander twee gedoen.

Kruger se bespreking dui op ’n gemis in die boek, naamlik om God self by die etiese moment te betrek. Die probleem van Skrifhantering hou immers ook met ons Godsbeeld verband. My eie idees oor God is op bladsy 32 van die boek vasgevang, waar daar na negatiewe Godsbeelde (’n ongenaakbare God, ’n partydige God en ’n feitlike God) verwys word. Vir die doeleindes van die boek het ek gewoon by die teïstiese Godsbeeld aangesluit wat nog in die Gereformeerde tradisie gangbaar is. Die presiese gevolge van ’n ‘anders lees’ vir ons Godsbeeld is nie ondersoek nie. Ek aanvaar verantwoordelikheid daarvoor dat, as ’n mens die Bybel anders begin lees, die Godsbeeld ook anders sal begin lyk.<sup>4</sup>

Hier volg van die kritiek wat op *Kletskerk* op die boek uitgespreek is. Stéfán Coetzer (Stéfán 2008) skryf:

*As die Bybel ‘anders’ gelees word as eers is dit tog onvermydelik dat God self ook ‘anders’ verstaan moet word as eers...[A]s daar werk gemaak moet word van die manier waarop die Bybel gelees word, moet daar nog meer werk gemaak word van hoe God self verstaan moet word. Die God van die Bybel het nog meer paneelklopwerk nodig as wat reeds deur die eeue aan Hom [sic] gedoen is. Die oneindige diskoerse en meningsverskil oor presies hoe die Bybel gelees moet word, werp ernstige refleksies op daardie historiese ou figuur se voortgesette geloofwaardigheid.*

(Stéfán 2008)

Later in die debat vra hy weer:

*Die vraag is nou: waarom sou ’n mens die Bybel ‘anders’ moet begin lees? Om beter te kan verstaan wat jy lees, of om beter te kan glo? Wat sê die Bybel van ‘God’ as jy dit ‘anders’ begin lees? Lei die ware verstaan van die Bybel nie juis tot volslae ongeloof nie? ’n Akademiese studie van die Bybel ontmasker soveel ongemaklikhede dat ‘kinderlike’ geloof dooen eenvoudig nie meer moontlik is nie...My vraag is dus: hoe raak dit ‘God’ as mens die Bybel ‘anders’ begin lees?*

(Stéfán 2008; sy beklemtoning)

Ek sou kon uitroep dat om van God te praat geen geringe saak is nie. Ons moet egter onthou dat die goddelike ’n probleem is vir die mens. Die vraag na die bestaan van God bly deur die menslike geskiedenis heen onbeantwoord, behalwe in godsdienstige gemeenskappe, waar die bevestiging van die bestaan van ’n godheid die voorwaarde is vir lidmaatskap. Hieroor skryf Carroll (1991) soos volg:

*But even where they have shown to their own satisfaction that such a divine entity may be said to exist and also to conform to the specifications laid down by their own denominational or cultural religion, the most they have usually shown is that, under certain circumstances, it may not be unreasonable to believe in the proposition that a divine being exists. Change the circumstances, and the so-called demonstration evaporates like the morning mist. The existence of God remains problematic.*

(Carroll 1991:34–35)

Een van die eerste aspekte wat met ’n ‘anders lees’ van die Bybel verander, is denkraamwerke.<sup>5</sup> ’n Objektivistiese bestaan van ’n godheid daarbuite wat in die mens se lewe inmeng, hou verband met ’n positivistiese lees van die teks. God is dan

4. Om oor God in die Ou Testament te praat is ’n studie op sy eie (vgl Gericke 2007). Wat ons konstruksies oor God en gode betref, het die outeur dalk met die boek ’n perd opgesaal wat hy nie kan ry nie. Dit is so ’n omvangryke gebied dat dit op sy eie aandag verdien. Dit behels ook vaardighede vanuit die godsdienwetenskap en godsdienstfilosofie waaroor die outeur nie beskik nie. Vir die doeleindes van die boek was die outeur ’n tekswetenskaplike wat meer in die ontvangs van die Bybel as die teks belang gestel het.

5. In hierdie verband kontrasteer Kövecses (2006:8–12) ’n objektivistiese siening met wat hy ’n eksperimentalistiese siening noem. Volgens eersgenoemde is die wêreld reeds gestruktureer, sodat denke gewoon die struktuur weerspieël. Hierteenoor word ’n ongestruktureerde wêreld veronderstel, met mense wat die werklikheid deur middel van taal struktureer. Vergelyk die volgende stellings: ‘*Language with its categories merely expresses or reflects the conceptual system*’ (objektivistiese siening – Kövecses 2006:10), en ‘*Language can shape and, according to the principle of linguistic relativity...does shape the way we think*’ (eksperimentalistiese siening – Kövecses 2006:12). Linguïstiese relativiteit, of die Sapir-Whorf-hipotese (vgl Kövecses 2006:34) kom daarop neer dat die taal wat ons praat ons denkwysse beïnvloed (swak weergawe) of bepaal (sterk weergawe).

verifieerbaar deurdat die mens sy werke op aarde kan aantoon. Die problematisering van daardie verifikasie moet in hierdie geval noodwendig tot ongeloof lei. Dan word die keuse tussen ateïsme en fundamentalisme as die enigste voorgedra.

Dit is byvoorbeeld redelik duidelik dat die manier waarop Ou-Testamentiese skrywers oor God praat, nie versoenbaar is met dit wat ons vandag as beskaafd aanvaar nie. Die vloek in Deuteronomium 28:53 en 57, naamlik dat die vyand se vroue gedwing moet word om pasgebore kinders met nageboorte en al op te eet, walg ’n mens. ’n Mens wonder oor die manier waarop Jahwe hier geskilder word, en of die Bybel regtig ’n welwillende teks is. Aanvaarding van sulke uitsprake as goddelike oordeel stel lesers egter in staat om die inherente geweld van die teks te absorbeer en hul eie te maak. Sodoende word geweld in die samelewing geduld en selfs beoefen wanneer goddelike gesag daaraan geheg kan word. In watter mate kan Christene wat elke Sondag naarstiglik oor geweld bid, hulself van geweld in die teks distansieer? Voorts, uit ’n menseregtehoek, kan ’n godheid met sulke soort geweld verbind word? In watter mate kan ’n gemeenskap geweld afsweer as hul godsdiens se brondokument met geweld (al is dit as straf) verbind word? As God geweld gebruik, word geweld ook ’n norm in Bybellesers se wêreld (vgl Carroll 1993).

God se rol in geweld bring die Bybelleser voor ’n ernstige vertolkingskrisis te staan. Uit ’n openbaringshoek sou ’n mens kon redeneer dat die Here Hom op daardie manier in daardie tyd laat openbaar het. Dan sit ’n mens egter steeds met die krisis van ’n godheid wat dinge gedoen het wat nie juis vandag vreeslik beskaafd voorkom nie. ’n Mens sou ook kon redeneer dat die manier hoe God in die Bybelkonstruksies beskryf word, in ’n sekere konteks gangbaar was, en dat daar vandag ander konstruksies is wat die vroeë 21ste eeu se konteks beter verwoord. Verander die omstandighede, en God word weer van voor af ’n probleem.

Mense vind die idee van gode as menslike konstruksies ‘skrikwekkend’, omdat dit die idee van ’n godheid wat iets oor homself sê, deursny. Die idee van ’n teïstiese godheid verval heeltemal. ’n Menslike konstruksie kan nie ’n godebestaan voer nie. Trouens, vanuit hierdie objektivistiese raamwerk is dit dan net logies dat, as die band met openbaring gesny word, daar geen rede is om enige waarde aan ander mense se konstruksies van gode te heg nie. Soos Blouwildebees (2009), nóg ’n deelnemer aan die gesprek op *Kletskerk*, dit stel:

*[V]eral as daardie mense duisende jare gelede geleef het en hulle konstruksies van mens tot mens oorgedra, vertaal en geïnterpreteer is in die langdurigste voorbeeld van telefoontjie in die geskiedenis?\**

(Blouwildebees 2009)

Die idee van godsdiens veronderstel egter die onsenlike waarvan ons niks weet nie, maar baie te sê het. Nou sit ’n mens met die dilemma om dit wat iewers ’n onsenlike bestaan voer, sigbaar te konstrueer. Onverdraagsaamheid teenoor ander se konstruksies van die onsenlike hou weer ten nouste verband met waarheidsbeskouing, en ’n miskenning oor waartoe mense in staat is. Hier speel ons filosofiese raamwerke oor wat kennis is, en hoe dit verkry word, ’n groot rol. Ons is op die oomblik nog sterk onder die invloed van Descartes se Verligting, wat meen mense kan slegs ken as hulle objektief is en bly. Die geskiedenis van die teologie en die wetenskap is sedert die Verligting geken aan die invul van die gapings wat aan die Christelike godheid toegeskryf is.

In sy boek *Who needs God* vra Harold Kushner (2000) die volgende:

*In a world where atheists are often wonderful people and ostensibly religious people disappoint us, in a world where God*

6. Telefoontjie was ’n gewilde kinderspeletjie. Die eerste persoon fluister ’n sinnetjie in die volgende een se oor, en só word die sinnetjie oorgedra, met die laaste persoon wat dan moet sê wat hy of sy gehoor het. Die vermaaklikheidswaarde het gelê in die verskil tussen wat aanvanklik gefluister is en dit wat uiteindelik deurgekom het.



*is a remote presence even for people who claim to believe in him, what promise does religion hold for us? What can it offer? What difference does it really make in our lives?*

(Kushner 2000:18)

Vir my is godsdiens 'n manier van kyk na die werklikheid. Godsdiens maak jou oë oop vir die onsiglike, die niemateriële. Waar is God egter as al die lelike dinge op aarde gebeur? Waar was Hy in Auschwitz se doodskampe; waar is Hy in Zimbabwe se hongersnood en magsvergrype; waar was Hy in Gasa met Israel se blitsoorlog; waar was Hy in Irak toe die VSA 'n appeltjie met Saddam gaan skil het?

Kushner (2000) meen die volgende:

*God is found in the courage of the human soul to stand up for human dignity, no matter what the odds, so that no matter how poor, no matter how uneducated or how badly outnumbered, people are willing to risk their lives for what they believe is right... God is not found in happy endings. God is found in the human being's capacity to cherish something as being more valuable than life itself, and in our recognizing that it is precisely that capacity that makes human life precious to begin with... God is found in the incredible resiliency of the human soul, in our willingness to love though we understand how vulnerable love makes us, in our determination to go on affirming the value of life even when events in the world would seem to teach us that life is cheap.*

(Kushner 2000:177, 179)

Kushner se konstruksie van God, wat hy op sy lees van die Hebreuse Bybel grond, bring God weer terug aarde toe. Teisme hou God eenkant en verhewe, maar Kushner slaag daarin om die godheid terug te bring na waar dit hoort – onder mense. Sy konstruksie van die godheid is nie een wat toutjies trek, wat alles wil beheer, of wie se eer altyd op die spel is nie. Kushner se siening van godsdiens verskil egter nie veel van die *Humanist Manifesto III* se siening van humanisme nie, buiten dat hy die verband na 'n godheid deurtrek:

*Humanism is a progressive philosophy of life that, without supernaturalism, affirms our ability and responsibility to lead ethical lives of personal fulfilment that aspire to the greater good of humanity. The lifestance of Humanism – guided by reason, inspired by compassion, and informed by experience – encourages us to live life well and fully. It evolved through the ages and continues to develop through the efforts of thoughtful people who recognize that values and ideals, however carefully wrought, are subject to change as our knowledge and understandings advance.*

(American Humanist Association 2003)

Dit is ook Hans van Deventer se uitgangspunt in sy begrip van die boek, naamlik dat waardes en ideale verander namate menslike kennis verander.

## HANS VAN DEVENTER: EERDER ANDERS AS ELDERS<sup>7</sup>

Hans van Deventer (2010) se bespreking van die boek roer die volgende sake aan: die persoonlike konteks van die leser of navorsor, dogmatiek se houvas op die Bybelwetenskappe, die verantwoordelikheid teenoor diegene vir wie ons Bybellees, 'n letterlike lees en historiese bewussyn, die etiese moment, en die suggestie van die Handves van Menseregte as deel van 'n ander (nuwer?) hermeneutiese raamwerk.

'n Gesprek oor die Bybel is moeilik as die openbare transkrip 'n monologiese botoon voer – wanneer 'n 'Bybelmonopolie' bestaan waarvolgens die Bybel net deur een persoon of groep reg verstaan word; die kompleksiteit van Bybeluitleg ontken word; die probleme wat die Bybelteks oplewer, geïgnoreer word; die voorlopige aard van die Bybel as Skrif misken word; enige buite-Bybelse kennis as boos afgemaak word, en groot name van die verlede as maatstaf vir Bybeluitleg aangewend word.

<sup>7</sup>Hans van Deventer se bespreking verskyn saam met hierdie artikel in *Verbum et Ecclesia*.

Dit is die wêreld wat Van Deventer beskryf waarop die boek *Om die Bybel anders te lees* moet inspeel. Craig Gay (2008:37 e.v.) stel die volgende voorwaardes vir suksesvolle gesprekvoering:

- Die minimum vereiste is dat die onderskeie gesprekslede 'n gemeenskaplike wêreld moethê. Hiervan is gemeenskaplike taal en woordeskat 'n belangrike komponent.
- 'n Tweede voorwaarde is respek, oftewel die erkenning dat die gespreksgenoot 'n mens in eie reg is, sodat 'n mens praat met, en luister na, ander soos wat jy verwag hulle met jou sal praat of na jou sal luister.
- 'n Gesprek vereis voorts eerlikheid. Dié vereiste is nogal moeilik in kerklike gesprekke, waar net een uitleg moontlik is, sodat mense dan eerder 'katkisasieantwoorde' verskaf as om eerlik te wees. Hierteenoor meen Gay 'n mens moet praat soos jy is, en nie soos jy graag wil voorkom nie. Dit hou egter 'n risiko in wat gevolge kan hê vir diegene wat as betaalde amptenare werk vir groepe wat nie vreemde stemme duld nie.
- Eerlikheid impliseer ook 'n aanvaarding van verantwoordelikheid vir die standpunte wat ingeneem word. Gay (2008:40) verwys na '*fidelity, constancy, sincerity, and honesty*' teenoor '*diffidence, double-mindedness, and deceitfulness*'.

Uit dit wat Van Deventer (2010) beskryf, is dit duidelik dat gesprekvoering in die Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika (GKSA) geen maklike taak is nie. 'n Mens sou dink dat daar in een geloofsgemeenskap genoeg gemeenskaplikhede is vir gesprekvoering, maar dit verdwyn wanneer 'n mens net 'korrek' mag praat, of wanneer die negende gebod baie vroeg in die gesprek opgeroep word in die waan dat die eie standpunt nie korrek deur die ander gespreksgenoot weergegee word nie. Dit is 'n moeisame proses om gemeenskaplikheid te bewerkstellig, veral as daar uit verskillende kenteoretiese oorde geredeneer word, en die een party sy perspektief as die enigste geldige denkwysse beskou in die waan dat die belydenis gehandhaaf word, of sy perspektief as 'n metode annekseer en as 'Gereformeerde' voorhou.

Op die oomblik is daar 'n duidelike tweespalt in die kerk se geledere, met 'n groepie mense wat heen en weer beweeg na gelang van die saak op die agenda (vgl Snyman 1998). Daar is altyd 'n groep mense wat anders dink, en wat graag deur diegene wat van hulle verskil, na 'elders' uitgestoot wil word. Ek skryf egter nie van elders nie, of in Le Roux (2010) se woorde, 'die felle kritiek [in die boek] het 'n adres': die GKSA, waartoe die outeur behoort.

Van Deventer (2010) begin sy bespreking met 'n verwysing na iets wat hy gelees het, en waaroor hy sy gevoel vir homself gehou het. Hy was 'n finalejaar-Teologiestudent aan 'n universiteit, en hy was te bang om te sê wat hy dink. Wat sê dit nie vir die wetenskaplike studie van teologie en geloof nie? In 'n instelling wat op kritiese denke berus, moet 'n student in belang van 'n blinde geloof sy verstand opskort. Hy is nie die enigste nie – sien ook Willie Esterhuysen (2009:17) se soortgelyke verhaal.

Van Deventer (2010) verwys na die konsep 'ghettoteologie', en vra of teologiebeoefening in die GKSA nie reeds op so iets neerkom nie (vgl. Snyman 1992b:359 ev). 'Ghettoteologie' is 'n teologie wat in afsondering en sonder probleme bedryf word, maar wat desondanks saam met ander wetenskappe ook bepaalde wetenskaplike aansprake maak, hoewel dit net op een plek beoefen word en nie juis nuwe kennis skep nie. Dieselfde indruk word gewek wanneer 'n mens na die gesprek oor die grammaties-historiese metode in *Die Kerkblad* kyk.<sup>8</sup>

Na aanleiding van 'n bespreking oor evolusie in *Die Kerkblad*, spreek Van Deventer (2008a) sy bedenkinge uit oor die

<sup>8</sup>Dit is nie 'n wetenskaplike gesprek nie, maar 'n mens kom gou genoeg agter wat die dryfkrag agter die voorstanders van die grammaties-historiese benadering is. Dit is opmerklik dat sommige mense wat in 1992 oënskynlik teen die bou van ghettomure gestry het, in 2008/9 die daadwerklike bouers van daardie mure geword het. Miskien het ek hulle in 1992 verkeerd verstaan (vgl Snyman 1992a en 1992b).

wetenskaplike deeglikheid en eerlikheid in teologiese kringe wat aan hierdie debat deelneem, en wel soos volg:

*Die feit dat baie predikante en nog meer lidmate rondom die verstaan van Genesis 1 en 2 in dryfsand vasval, is tekenend van die tradisionele grammaties-historiese metode se gebreke. Tog word ander benaderings, wat binne akademiese konteks ontstaan het, feitlik geïgnoreer. Hierdie benaderings het ook beslis nie ontstaan om die Bybel verdag of minder gesagsvol te maak nie. Hulle bied bloot beter verklarings vir bestaande vrae oor ons verstaan van die Bybelteks binne die Ou Nabye Oosterse of Grieks-Romeinse denkklimaat. Indien ons langer die oë gaan sluit vir hierdie beter alternatiewe, hang die gevaar van ’n ‘sektariese instelling’ en alles wat daarmee saamgaan, soos een van die diskussie-outeurs daarna verwys, soos ’n swaard oor ons koppe.*

(Van Deventer 2008a)

In antwoord op Van Deventer se besware hier bo, skryf Jordaan, Van Rensburg en Breed (2008:31) dat die grammaties-historiese benadering ‘ongetwyfeld die mees omvattende benadering vir die verstaan en uitleg (interpretasie) van die Bybel is’. Die ‘ouderdom’ van die grammaties-historiese benadering is volgens hulle ’n aanduiding dat dit ’n deeglik beproefde benadering is. Vanweë die omvattendheid daarvan, kan die benadering die ontwikkelings in die teologiese wetenskap op een of ander manier binne die groter grammaties-historiese raamwerk tuisbring, waaronder die literêre, retoriese, narratologiese en stilistiese oorwegings. Jordaan *et al.* (2008) meen voorts dat dit ongelukkig is as ’n navorser so onder die indruk van ’n benadering kom, dat hy (Van Deventer 2010) daardie klein deeltjie op die hele veld wil afdwing. Die gevolg is dat daar eensydig net op een aspek klem gelê word.

Jordaan *et al.* (2008) werk vanuit ’n objektivistiese raamwerk, waarvolgens taal ’n instrument is om gedagtes te verwoord, of soos Kövecses (2006) dit stel:

*Conceptual categories are mental reflections of categories of the world... Meaning is a correspondence between symbols and things/events in the world (or, more precisely, between symbols and elements in sets).*

Kövecses (2006:9)

Hierteenoor meen ek (Snyman 2007:83–85) dat taal nie alleen ons werklikheid skep en beïnvloed nie, maar ook (na aanleiding van die Sapir-Whorf-hipotese – Kövecses 2006:34) ons denke. Met ander woorde, ons moet daarmee rekening hou dat ons anders lees en verstaan as wat die oorspronklike Bybelskrywers gehoor, verstaan en geskryf het.

Teenoor Van Deventer (2008a:33) se stelling dat die teoloog eerlik moet vra of die benadering wat gevolg word wêl die beste antwoorde bied, meen Jordaan *et al.* (2008:32) dat daar in die grammaties-historiese benadering kennis geneem moet word van nuwe inligting, en dat dit ontsluit moet word op die plek waar dit binne die breë raamwerk inpas. Hiermee word aan dié benadering belydenisstatus geheg – ’n gedagte wat versterk word wanneer Jordaan (2008:8) elders skryf dat die grammaties-historiese benadering die besondere verklaringsmodel is wat in die Gereformeerde teologie gevolg word. Hiervolgens word alles wat nie *per se* grammaties-histories is nie, tot die status van ’n ‘hulpwetenskap’ verlaag, en ontstaan die probleem wanneer die hulpwetenskap se resultate tot die verstaansleutel van die Bybel ‘verhef’ word (Jordaan 2008:9). Die verheffing van die hulpwetenskap tot verstaansleutel sou tot ’n miskennening lei van die Bybel as God se Woord waarin Hy verborge dinge openbaar; dit lei tot ’n onderskeid tussen die kundige en die leek, en misken die werking van die Heilige Gees.

Hierteenoor dink ek die ‘verlaging’ van ander metodes buiten die grammaties-historiese metode tot ‘hulpwetenskap’, dui op ’n teologiese arrogansie wat die gebruikers van die grammaties-historiese metode dwing om oneerlik te word oor hul eie konteks. Dat die grammaties-historiese benadering op grond van sekere kenteoretiese uitgangspunte werk, word nie verreken

nie. ’n Mens sou ’n onderliggende korrespondensieteorie van waarheid kon raaksien, waarvolgens dit wat in die teks beskryf is, presies net so in die werklikheid moes gebeur. ’n Mens sou ook bepaalde positivistiese trekke kon raaksien, want die leser is net ’n waarnemer wat betekenis uit die teks tap (Snyman 1992a:258). Bestudeer ’n mens die apologetiek met betrekking tot die grammaties-historiese metode, word ander benaderings tot hulpwetenskappe afgewys of verlaag op grond van die (veral filosofiese) uitgangspunte van daardie benaderings. Dit waarop die grammaties-historiese benadering berus, word egter net teologies begrond, en nooit vakfilosofies of kenteoreties nie. Die probleme wat die ‘ander’ benaderings ten opsigte van die grammaties-historiese het, is soms juis die kenteoretiese. Die indruk word gewek dat ’n goeie Gereformeerde eintlik ’n goeie positivist is.

Van Deventer (2010) verwys in sy respons na die rol wat dogmatiek speel deur aan die Bybelwetenskappe resultate te wil voorskryf waarby uitgekomp moet word. Jordaan *et al.* (2008) neem aan hierdie spel deel deur die resultate van die Bybelwetenskap aan ’n eeue oue (beproeft) grammaties-historiese lees ondergeskik te stel. Wat nié bygesê word nie, is dat dit ’n lees is wat die belydenisskrifte ondersteun, sodat niks wat hierdie model ‘ondergrawe’, geduld kan word nie, want dan moet die gesag van die belydenis afneem. Die gesag van die belydenis word afgelei van die ooreenstemming wat dit met die Bybel sou hê.<sup>9</sup>

’n Duidelike voorbeeld hiervan, en van die dryfsand waarin ’n mens beland, blyk uit Vorster (2009) se terugtrek van sekere argumente oor die skepping as gevolg van artikel 14 en 15 van die Nederlandse Geloofsbelijdenis en Sondag 3 van die Heidelbergse Kategismus (HK). As die skeppingsverhale as letterlik-histories geles word, kom die leser noodwendig voor sekere gapings te staan, soos waar het Adam en Eva (wat Vorster na aanleiding van die HK V/A 7 as historiese figure aanvaar) se kinders mense gekry om mee te trou. Vorster (2008) het gemeen dat God ook ander mense geskape het. Dié standpunt moes hy egter terugtrek omdat dit nie op enige Bybelgronde berus nie, en hy daarmee sekere leringe in die belydenis problematies gemaak het.

Die grammaties-historiese metode dwing lesers om die Bybel so te lees dat die verhale wat vertel word as werklike gebeure beskou word. Dit word ‘openbaringshistories’ genoem, want die Here sou hiervolgens in die geskiedenis met sy Woord van openbaring na die mens gekom het (Jordaan 2008:8). In hierdie opsig dwing die grammaties-historiese metode ’n mens om die Bybel ‘letterlik-histories’ op te neem. Terselfdertyd word dit gestel dat die openbaringshistoriese ’n mens noop om erns te maak met die historiese omstandighede waarin die Bybel geboekstaaf is. Dit bring die huidige leser voor ’n dilemma: Aan die een kant word daarop aangedring dat iets soos Genesis 1 en 2 letterlik-histories opgeneem word. Aan die ander kant, wanneer ’n mens na die historiese omstandighede kyk waarin Genesis 1 en 2 geskryf is (die sesde eeu voor die Christelike jaartelling), toon die verhale ooreenkomste met ander skeppingsverhale uit die omgewing. Onmiddellik is daar ’n wyer beskouing van die verhale, wat die letterlik-historiese begrip daarvan temper. Die grammaties-historiese benadering vereis egter dat die leser, ter wille van die letterlik-historiese begrip, hierdie wyer perspektief moet los.

Die wyer perspektief stel die leser in staat om reg te laat geskied aan die teks in sy historiese konteks (vgl Schüssler-Fiorenza 1988:14). Dít behels onder andere ’n poging om die teks te verstaan soos die eerste lesers dit sou gedoen het. Om dít egter reg te kry moet ’n mens verskillende kontekste, sosiale stelsels en taal bestudeer.

9. Elders skryf ek (2008a:33) dat die grammaties-historiese benadering die Bybelleser nie genoeg instrumente bied nie. Boonop veroorsaak die apologetiese klem dat sekere instrumente verbied word of tot hulpakties afgeskuif word. So ’n werkswyse verleen uiteindelik aan dié benadering ’n belydeniskarakter, en die beginsels wat ten grondslag aan die grammaties-historiese benadering lê, durf dan nie bevraagteken word nie. Bevraagtekening daarvan lei tot onaantvaarbare ‘Skrifkritiek’.

Craffert (2008) bepleit 'n kultureel-sensitiewe lees van die Bybel waarvolgens die verhale letterlik opgeneem moet word:

*As human beings we are not imprisoned in our frameworks, and the failure to find ways of escaping them is an ethical and not a cognitive or linguistic one...The more vehemently we insist in the insight that we can only see from our perspectives, the more we will have to acknowledge that others also construct their realities and that the only access to such constructions is via socially interpreted reality. The stronger our insistence on socially constructed reality, the stronger our commitment should be to understand others' beliefs and practices within the framework of their socially constructed cultural systems and views of reality.*

Craffert (2008:15–16)

Dit beteken dus in wese om in die 'mental world' (Craffert 2008:18) te kom van diegene wat die tekste geskryf het. Dit is nie dieselfde as om die teks as 'n weergawe van wat werklik gebeur het, te gebruik nie. Trouens, volgens Craffert staan 'n erkenning van die gesigspunt van die een wat die teks geskryf het, reglynig teenoor die positivistiese historikus wat meen om die teks as 'n venster op die werklikheid te hanteer. Craffert se klem op die letterlike lees behels ook begrip vir die kultureel-besonderse, want die teks is immers in 'n kulturele stelsel veranker (Craffert 2008:19). Waar laat dit die leser? Moet dié ook die teks soos die eerste lesers uitlê? Dit is wat die grammaties-historiese metode vereis, want as die teks Godsopenbaring is, moet die visie van die teks nagevolg word.

Craffert (2008:20) sê egter: "*Making sense of*" is not the same as "*saying it makes sense*". Uitleg is vergelykend. Dit stop met ander woorde nie by die kartering van die teks se kulturele konteks, oftewel by die grammaties-historiese, nie. Begrip moet in twee wêreldes plaasvind: die vertolker s'n en die teks s'n. Ons kan boonop nie 'n ander gemeenskap verstaan as ons nie onself verstaan nie. Die begrip van 'n antieke teks kom met ander woorde dalk makliker as ons onself in ons geïndustrialiseerde en wetenskaplike wêreld verstaan. Om die teks te verstaan is nie dieselfde as om te sê die teks se beskouing maak vandag dieselfde sin nie (vgl Craffert 2008:20). Genesis 1 en 2 vertel ons byvoorbeeld iets van die antieke mense in die Ou Nabye-Ooste se siening oor die ontstaan van die wêreld; nogtans kan ons dit nie as 'n wetenskaplike verklaring van ontstaan gebruik nie. Eweneens verbied Levitikus 18:22 en 20:13 inderdaad seksuele verkeer tussen lede van dieselfde geslag (vgl Wink 1994), maar die gebruik daarvan in die huidige debat oor homoseksualiteit verreken nie die oorspronklike kulturele konteks waarin die verse gefunksioneer het, of die kulturele konteks waarin liefde tussen lede van dieselfde geslag gestalte kry nie.<sup>10</sup>

Van Deventer (2010) verwys na die outeur se klem op historiese bewussyn, en vra of dit noodwendig 'n regstelling sal teweegbring. Wat bedoel die outeur met 'historiese bewussyn'? Met dié term word die erkenning van tyds- en kultuurverskille tussen mense en gebeure van die verlede en hede bedoel. Dit is 'n vermoë om, in die wisselwerking tussen die Bybelteks en die Bybelleser, 'n verskil in tyd en ruimte raak te sien. 'n Onvermoë in hierdie verband maak dit onmoontlik om die ideologiese masker waaragter standpunte gestel word, af te ruk. Geloof word dan dieselfde as 'n ideologie met totalitêre kenmerke.

Die jongste beskrywing van wat in die GKSA se hermeneutiek aangaan, is 'n goeie voorbeeld hoekom 'n historiese bewussyn nodig is. Teenoor die opkoms van die historisme in die 18de eeu (wat alles skynbaar as die produk van 'n historiese proses, en die Bybel gevolglik ook as 'n produk van mense beskou het), stel Jordaan (2008:7) byvoorbeeld 'n Gereformeerde teologie wat wêl erken dat die Bybel 'n historiese karakter het, maar dat dit die Bybel nie minder God se wil maak nie. God het in die geskiedenis met sy Woord van openbaring na die mens

gekom, sê Jordaan (2008:7). Dié gedagte lê ten grondslag aan die openbaringshistoriese metodiek: Die teks vertel geskiedenis, en die teks is in die geskiedenis geskryf. Laasgenoemde hoef egter klaarblyklik nie veel aandag te kry nie, want dit wat die skrywers geskryf het, is deur God geïnspireer sodat die leser erns moet maak met wát geskryf is. Vandaar die grammaties-historiese benadering: Dit wat geskryf is, moet gelees word (die grammatiese), en dit wat geskryf is, is eweneens geskiedenis (die historiese).

Dit is dus duidelik dat, ten spyte van die lippediens wat aan die skryf in die geskiedenis bewys word, dit nie eintlik saak maak nie (vgl Van Deventer 2008b). Dit is egter juis dié geïgnoreerde aspek wat die outeur met die idee van 'historiese bewussyn' wil terugbring. Die openbaringshistoriese metodiek is nie sensitief vir verskillende kontekste nie. Die ooreenkoms wat tussen die verhaalwêreld en die werklike historiese gebeurlikheid getref word, maak van die teks 'n venster op die historiese werklikheid, en hanteer uiteindelik die teks as iets wat uit die lug geval het, sonder enige menslike bemiddeling. Daar is geen sensitiwiteit vir die mens wat, hetsy as ontvanger (eerste hoorder of latere Bybelleser) of skrywer, agter die teks staan nie. Indien hierdie waarneming korrek is, plaas dit die openbaringshistoriese metodiek volledig binne 'n positivistiese denkraamwerk, waarvolgens die subjektiewe van die mens buite rekening gelaat moet word.

'n Historiese bewussyn probeer juis die menslike in die hele proses terug te sien – die mens agter die geskrewe teks, die mens agter die eerste hoorders, en die mens agter vandag se Bybellesers – sodat die Bybelteks nie sonder meer as 'n 21ste-eeuse teks funksioneer nie, en sodat huidige Bybellesers nie die 'Ander' na hulle eendersheid verander nie.

Van Deventer (2010) meen voorts dat daar genoeg voorbeelde is wat daarop dui dat 'n konsekwente historiese begrip nie in die verlede tot die ontmaskering van 'n sosiopolitieke ideologie meegewerk het nie. In dié trant stel Loader (1991:24), een van die lidmate van die Nederduitsch Hervormde Kerk (NHK) in Afrika, dié kerk soos volg voor: Hy verwys na die onbegryplike situasie in die kerk, wat terselfdertyd as tuiste vir politieke konserwatiewe gevoelens en teologies 'liberale' sienings dien. Hy skryf dit toe aan die onafhanklikheidsin van die Transvaalse boere aan die einde van die 19de eeu, en 'n kombinasie van die kerklike sin en Skrifkritiek deur die ontmoeting van die etiese teologie.

Van Heerden (1991a:31) se studie wys egter dat historiese kritiek nie so gereedelik gelewer is nie. Hoewel die Hervormde tradisie geen werklike aanklank by die Amerikaanse fundamentalisme gevind het nie, het bydraes met sodanige aanslag wêl hul weg tot in die kerk se tydskrif gevind. Van Heerden (1991a:62) meen dat die Hervormde tradisie van die tydperk 1917–1958 nie met 'n enkele term omskryf kan word nie. Dit is eties, konfessioneel, neo-Reformatories, ortodoks en selfs neo-Calvinisties. Wat egter van hierdie tydperk uitstaan, is die volgende:

*'n Positivistiese denkmiddel, gevoed deur die uitgangspunte van die nuwe realisme, het in die meeste gevalle die raamwerk gevorm waarbinne uitsprake oor Skrif en belydenis gemaak is. In enkele gevalle was suiwer nuwe realisme die raamwerk waarbinne beskouinge oor veral die rol van leerstellings ontwikkel is.*

(Van Heerden 1991a:63)

Ná 1958, en spesifiek ná die Geysersaak in 1962, meen Van Heerden (1991b:67) dat 'n kritiese benadering ten opsigte van die Bybel met groter omsigtigheid hanteer is in die lig van 'n verstarring in Skrifbeskouing, en 'n krampagtige vasklou aan die letterlike geïnspireerdheid van die Bybel. Dit was soortgelyk aan wat in die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NG Kerk) gebeur het met die Du Plessis-saak, wat tot 'n paradigmatverharding gelei het toe dit onder druk kom (Van Heerden 1991b:97). In die laat sewentigerjare het 'n nuwe generasie teoloë 'n versagting meegebring. Op kenteoretiese

10. Vergelyk my bespreking (2008c) van Davidson se boek *Flame of Yahweh*. 'n Probleem met Davidson se benadering is sy gebruik van argumente wat neerkom op 'n 'sanitation of the biblical text in order to get around difficult passages and data that do not fit a particular ideological mold.'



vlak het naïewe realisme as uitvloeisel van die positivisme ’n groot rol in die sestigerjare gespeel. ’n Meer kritiese benadering het eers in die laat tagtigerjare begin posvat.

Uit die jongste gebeure blyk dit dat die NHK, ten spyte van sogenaamde ‘liberale’ teologiese sienings, wél met ’n naïef-realistiese teologiese regverdiging van apartheid gewerk het. Om weer tot die Wêreldbond van Hervormde Kerke toegelaat te word, moet die kerk apartheid onomwonde as onewelgelyke verwerp. Met die mees onlangse Algemene Vergadering kon die kerk nie so ’n besluit neem nie. In die lig van die verklaring deur vyf teoloë oor die NHK in Afrika (‘Ons as predikante van die NHKA verklaar onomwonde dat apartheid sowel in uitwerking as in wese sonde is en enige teologiese regverdiging daarvan is ’n mistasting’; vgl Buitendag 2009), blyk dit voorts duidelik dat ’n teologiese regverdiging van die stelsel desondanks gangbaar was in daardie kerk. Uit wat Van Heerden (1991b) bevind het, blyk dit ook dat ’n teologiese regverdiging van apartheid gangbaar was in soverre die Bybel juis sonder ’n historiese bewussyn hanteer is, omdat die kenteoretiese raamwerk waarbinne daar gewerk is, so ’n bewussyn ondergrawe het. Historiese kritiek kan sonder ’n historiese bewussyn gelewer word, veral as daar immanent met die teks omgegaan word. Dit is moontlik in soverre die teks, in ’n positivistiese denkraamwerk, objektivisties benader word. Dit is boonop ’n benadering en raamwerk wat met die openbaringshistoriese metodiek gebruik word. Met ander woorde, daar is na die outeur se mening ’n verband tussen die teologiese regverdiging van apartheid, en ’n bepaalde kenteoretiese raamwerk waarmee die Bybelteks hanteer word. Daardie bepaalde kenteoretiese raamwerk kan egter met die klem op historiese bewussyn deurbreek word.

Gereformeerde word nie deur kenteoretiese oorwegings bepaal nie. Dit is tyd dat Bybeluitleg en die gebruik van belydenisskrifte, van ’n enkele kenteoretiese raamwerk ontkoppel word. Die opstel van ’n belydenisraamwerk aan die hand van ’n positivistiese kenteoretiese raamwerk maak nie ’n Gereformeerde ’n goeie gelowige nie. ’n Mens behoort gereformeerde/Gereformeerde te kan wees sonder om aan ’n enkele stel bepaalde kenteoretiese uitgangspunte gebind te wees.

Van Deventer (2010) verwys na die outeur se gebruik van die Handves van Menseregte in die Grondwet as hermeneutiese raamwerk. Hy meen die voorbeelde van vroue en homoseksualiteit ondersteun die saak hier goed, maar is nie so seker daarvan wat armoede en ekonomiese gelykberegting betref nie.

Hy het gelyk. Ek het nie aan iets soos armoede aandag gegee nie, sodat die klem van die boek op die beginsel van gelykheid val. Uit die Bybel sou ek sekerlik ’n paar tekste kon aanhaal wat die gelykheidsbeginsel uitspel. Die gebruik van die Handves van Menseregte in hierdie opsig is egter ook strategies. Die Handves het ’n geskiedenis, waaronder navolgers van die Calvinisme se verontagsaming van gelykheid.

In sommige kringe word die gebruik van die Handves as ‘onkrities’ of selfs naïef-realisties afgemaak. Ek wend die beginsel van gelykheid, soos dit in die Grondwet vervat is, paradigmatisies aan as ’n gegewe in die opbou van ’n nuwe samelewing. Die stryd daaroor en die kritiek daarop is gedane sake. Ek tree nou as die verbruiker daarvan op deur dit gewoon deel van my ideologiese raamwerk te maak. Dit speel krities in op ’n vorige ideologie wat meen almal is nie werklik gelyk nie, veral ’n ideologie wat meen dat Christene meer verdienstelik is as nie-Christene.

Ek gee egter toe met betrekking tot ’n kritiese element. Hoe kan dit ingebou word? Dit gaan hier oor die kwessie van gelykheid en diskriminasie. Ek aanvaar die Grondwet se gelykstelling na aanleiding van kritiek op diskriminasie. Wat moet nou onder die loop kom – sake soos die gemeenskap se

verkeerde aanwending van die gelykheidsbeginsel, positiewe diskriminasie soos met regstellende aksie, en die regering se diensbillikheidsvorm waarop net die Afrikaan van Afrika kan wees, en waar alle ander in kleure en etnisiteit ingedruk word? Dit het egter nie juis iets te doen met die GKSA se miskenning van die gelykheidsbeginsel op sekulêre vlak nie.

In die lig van die geskiedenis van mensevertrapping as gevolg van kolonialisme en uiteindelik apartheid, kan ek nie die Grondwet se gelykheidsbeginsel uit sy hermeneutiek weglaat nie. Voorts is die gebruik van die Grondwet se Handves van Menseregte gerig op ’n bepaalde situasie wat steeds in die GKSA voortduur: diskriminasie op grond van geslag en seksuele oriëntasie.

## JURIE LE ROUX: OM VERLOS TE WEES VAN DIE BOSE, WAARHEID EN APARTHEID<sup>11</sup>

Le Roux (2010) is baie waarderend oor die boek, maar vir hom het die ‘Ander’ veels te groot geword in my denke: van ’n ontmoeting met die ‘ander’ in sy of haar kwesbaarheid, weerloosheid, behoefte en naaktheid, tot ’n teks met die ‘Ander’ wat smag na geregtigheid sodat die teks se andersheid en vreemdheid raakgesien word, en uiteindelik tot ’n ander ‘Ander’ – die apartheidslagoffer. Teen wat Le Roux as die outeur se groot verleentheid oor apartheid en die totalitêre houding daarvoor sien, stel hy (2010) sy klein verset: ‘Dit kan ook waagtig anders.’ Vir hom het apartheid ’n stopwoord geword, met één bepaalde siening en één geskiedenisvertolking wat nou reeds kanonies is; die enigste norm vir alle gesprekke, en die enigste maatstaf waarmee ander gemeet word (kyk hierteenoor Lombaard 2007). Le Roux (2010) kry ook die indruk dat die outeur nie die apartheidsmense probeer verstaan nie, synde mense wat ’n samelewing met behulp van die Bybel wou orden, en wat dit met die destydse stand van die wetenskap gedoen het.

Juis dít is egter my probleem: Die werkswyse is steeds dieselfde in die GKSA. Die val van apartheid, en daarmee saam die teologiese regverdiging daarvan, het geen verandering in teologiese sake meegebring nie. Die samelewing moet steeds met behulp van die Bybel, aan die hand van jare gelede se kennis, georden word. Die vreemde Bybeltekste wat ons van ’n ander lewe in ’n ander tyd en ruimte vertel, word steeds sonder inagneming van daardie andersheid gelees. Voorts dink ons dat apartheid maar net ’n ligte ‘mystyk’ was; ’n sonde wat nie weer gepleeg moet word nie. Die sistemiese aard van apartheid, en die feit dat rassisme steeds ons denkwysse deursuur, word egter nie bedink nie. Trouens, hier is die GKSA ’n weergawe van die groter Afrikaanse kulturele gemeenskap, waar vroeë apartheid en die verlede eenvoudig nie ter sprake kom nie. Ons het nog nie hierdie stuk geskiedenis na behore verwerk nie. Die boek *Om die Bybel anders te lees: ’n Etiek van Bybellees*, en die voortdurende rol van apartheid daarin, is ’n poging om die Gereformeerde self tot verantwoording te roep. Dit is egter my siening en vertolking. Ander kan daarmee verskil. Miskien is gesonde verskil en gesprekvoering juis nodig sodat ons ons eie verleentheid kan formuleer en oorkom.

Hoe rassisme eintlik nog in ons denke vassit, het ek op ’n baie vroom manier by ’n sendingkonferensie vir Teologiestudente in hul vyfde jaar aan die GKSA se Teologiese Skool van Potchefstroom ervaar, waar ‘ware’ Calvinisme as teenmiddel vir rassisme aangebied is (vgl Buys 2009). Hoewel rassisme hier ongedefinieerd en op Buys se ‘wit’ gehoor gemik is met die doel om die swart ‘ander’ aanvaar te kry, kon hy nie sekere vooroordele wat as rassisties aangemerkt kan word, ontkom nie. Ten einde die dringendheid van Calvinisme as teenmiddel te besef is ’n baie donker prentjie van Afrika geskilder: ‘Africa is struggling with many bondages’ (Buys 2009), soos volksmoorde

11. Le Roux se beoordeling van die boek verskyn as ’n addendum by hierdie artikel.

en oorloë. Die rede hiervoor is te vinde in 'n bepaalde lewens- en wêreldbeskouing wat moet verander. Dié beskouing hou verband met voorvadergeeste en onheil (teenspoed). Met verwysing na die Rwandese volksmoord, sê Buys (2009) dat, omdat die voorvaders van die Hutu's die Tutsi's gehaat het, die huidige geslag hulle ook moet haat. As dit nie gebeur nie, gaan die Hutu-voorvaders die huidige geslag Hutu's met teenspoed straf. Buys (2009) sien die verlamende uitwerking van die voorvaderinvloed, wat op 'n besondere fatalisme uitloop, in die volgende aanhaling uit Nelson Mandela se biografie (1994):

*My life, and that of most Xhosas at the time, was shaped by custom, ritual, and taboo. This was the alpha and omega of our existence, and went unquestioned. Men followed the path laid out for them by their fathers; women led the same lives as their mothers had before them. Without being told, I soon assimilated the elaborate rules that governed the relations between men and women. I discovered that a man may not enter a house where a woman has recently given birth, and that a newly married woman may not enter the kraal of her new home without her husband's permission. I also learned that to neglect one's ancestors would bring ill-fortune and failure in life. If you dishonored your ancestors in some fashion, the only way to atone for that lapse was to consult with a traditional healer or tribal elder, who communicated with the ancestors and conveyed profound apologies. All of these beliefs seemed perfectly natural to me.*

(Mandela 1994:11; eie beklemtoning)

Buys (2009) se stereotiperings van Afrika noop hom om sy eie godsdienstige benadering as reddingsboei aan te bied. Natuurlik doen hy dit met die beste bedoelings; sy denkraamwerk stel hom net nie in staat om die steierwerk agter sy denke en woorde na te speur nie. Hy volg maar die patroon van mense soos Hegel, wat altyd een of ander onvoltooidheid in Afrika gesien het. Om hier na iemand soos Hegel te verwys is egter nie om die Westerse tradisie te demoniseer, soos Le Roux (2010) meen die outeur doen nie. Dis eerder 'n poging om te toon dat die Westerse tradisie nie onskuldig is wat betref rassisme en die stereotiperings wat agter rassisme lê nie.

Buys (2009) bied sy weergawe van Calvinisme aan as die 'ridder op die wit perd' wat Afrika sal red,<sup>12</sup> sonder enige bedenking oor die rol wat die Europese Christendom as aansienlike vennoot van die koloniale moondhede gespeel het in die huidige oorloë in Afrika, vreemdelingehaat, en volksmoorde soos dié in Rwanda, waar die skeiding tussen die Hutu's en die Tutsi's van meet af aan 'n koloniale maatreël was. Dit is onmoontlik om verder as ras te dink in 'n wêreld wat nog nie begin het om die eie perspektiewe wat tot rassisme aanleiding gee, te herken nie (Snyman 2008b). Daarvoor sal wit identiteit in Afrika onder die vergrootglas moet kom om waar te neem hoe dié identiteit met betrekking tot mag funksioneer. Om witheid vierkantig in die oë te kyk is egter beskamend en ongemaklik wanneer dit aan 'n oortrederkultuur gelykgestel word (vgl Snyman 2008b:29).

Die probleem met Buys se aanbod (die opregtheid daarvan ten spyte) is dat hy met sy teologiese konstruksie die gebruiklike stereotipes uit die Westerse Christendom – dié oor die ware Christelike self (die goeie) en die onheilsame Ander (die bose) – opper (vgl Wynter 2003). Deur middel van 'n retoriek van leersuiwerheid konstrueer hy 'n simboliese werklikheid van Afrika, wat uiteindelik die beliggaming van boosheid, of Satan, is. Dat Afrika swart is en die Calvinisme oorwegend wit, gee aan die teenstelling 'n rassekleur waar swart met boosheid en wit met suiwerheid vereenselwig word. Hierdeur word die grondliggende goedheid van die Westerse beskawing via die Calvinisme bevestig, teenoor 'n Afrika wat nog in een of ander slawerny verkeer. Met die aanbod van Calvinisme as die enigste en universele waarheid, is dit die Afrikaan wat moet bes gee,

12. Studie oor die ras van karakters in Amerikaanse films toon die onderontneming van rassisme in soortgelyke gevalle duidelik aan. Die oorgrote meerderheid films waar daar van meer as een ras ter sprake is, stel die wit karakter in 'n meerderwaardige posisie teenoor die swart karakter voor. Oor die algemeen tree die wit karakters as wit redders op (vgl Vera & Gordon 2003:186), ten spyte van swart karakters wat mettertyd in die vorige eeu rolle gespeel het wat Amerikaners met 'n Afrika-agtergrond beter uitgebeeld het. In die verhaal op die silwerdoek het die wit karakters egter nooit hul wit bevoorregting verloor nie.

en nie die Calvinistiese Westerling nie. Die oproep tot 'n nuwe denkraamwerk bevoorreg die een wat reeds daarin staan. Uit 'n rassehoek kom dit op wit bevoorregting neer.<sup>13</sup>

Apartheid, rassiediskriminasie, geslagsdiskriminasie, en diskriminasie ten opsigte van seksuele oriëntasie, maak die grondslag uit van *Om die Bybel anders te lees*. In die alledaagse lewe kom ons nie weg van rassisme nie, en as sogenaamde wittes, besin ons nie oor ons witheid as 'n ontdekkende sleutel tot ons menswees nie. Die outeur probeer dus bewustheid skep van die ideologieë wat uiteindelik ons omgang met mekaar en ons begrip van Bybeltekste beïnvloed. Ons gaan nie aan ons verlede van rassiediskriminasie ontkom nie. Ons moet daarvoor praat en skryf, en dit op daardie manier verwerk. Dit gebeur nog nie. Ek wonder dus of die mening dat die boek die punt oordryf, nie juis uit 'n omgewing kom waar die uitwerking van rassisme nog nie deeglik bedink is nie. Die boek roer die saak immers aan sodat ons kan agterkom watter aspekte van ons optrede veroorsaak dat mense ons soms uit die bloute as rassisties beleef.

In plaas daarvan om apartheid die skuld te gee, probeer ek dit eerder uit hom uitloog. 'n Stelsel soos apartheid was sistemies, en het steeds 'n nawerking wat ons daaglikse omgang met mekaar beïnvloed. Boonop het die kerkvaders van 'n geslag of drie gelede dit goedgevind om dié beleid teologies te regverdig. Daarvoor besin ons egter nie in die gereformeerde/ Gereformeerde teologie nie. Die GKSA was nie in staat om iets daarvoor vir die Waarheids- en Versoeningskommissie te formuleer nie. Dit is asof die kerke, via die Nasionale Sinode, hul hande in onskuld gewas het.

Die klem op apartheid in die boek het weliswaar 'n strategiese doel. Dit moet as voorbeeld dien van hoe 'n besondere diskriminasie uiteindelik uit die Bybel geregverdig is. Daarmee saam word die rol van die vrou in die kerk, en homoseksualiteit, as twee ander voorbeelde van diskriminasie aangeroer wat problematies geword het in 'n gemeenskap van menseregte – nie net in die sekulêre omgewing nie, maar ook in die religieuse. Nietemin, gedagtig aan die geheueverlies waaraan ons in die voormalige Afrikanergeleedere met betrekking tot rassisme en apartheid ly, reken die outeur dit is noodsaaklik om oor iets soos witheid as 'n belangrike kulturele konstruksie te besin.

In sy eie teologiese oordenking verwys James Perkinson (2004) soos volg hierna:

- *Confronting white privilege across the full range of our being human – socioeconomic privilege, politics of personal power, cultural habits and erotic embodiment.*
- *Hermeneutical reflexivity in terms of how the oppressed other saw the oppressing self.*
- *Delineating and re-envisioning whiteness in acknowledging privilege as well as struggling against the presumptions of white privilege.*

(Perkinson 2004:3–4)

Dit is egter so dat, as ons oor goed soos regstellende aksie praat, ons met swart ervarings gekonfronteer word. Ek wonder derhalwe of Perkinson (2004) nie iets beet het wanneer hy verwys na:

*coming to consciousness of whiteness by looking into black eyes without denying the reflection. It is an attempt to hear and internalise black critique and deal with the embarrassment of being found out!*

(Perkinson 2004:3)

13. Buys sou sekerlik die eerste aspek van sy program, naamlik die erkenning van totale verdorwenheid, as teenvoeter vir my beskrywing van die Weste as goed voorhou. In die tweedeling wat Buys skets, word die 'verdorwenheid' egter deur die 'genade' geneutraliseer. Dit impliseer dat die een wat in die Calvinisme staan en die voorwaardes aanvaar, beter daaraan toe is as die Afrikaan wat nog in die slawerny van die sonde sit. In 'n multikulturele situasie verleen die uitverkiesingsleer, as 'n Westerse teologiese konstruksie, 'n meerderwaardige posisie aan mense wat die idee aanvaar as 'uitverkorenes', bo diegene wat nie Westers is of dink nie.



Buys (2009) se aanbod van Calvinisme as teenmiddel vir rassisme voer ’n mens terug na die sewentigerjare, toe daar ’n stem uit Potchefstroom, uit die Calvinistiese beweging, verrys het. Dit is nie *Woord en Daad* nie, maar die tydskrif *LOOG* wat nie geskroom het om, vanuit die Calvinisme, kritiese vrae soos oor die Afrikaner se verburgerlike godsdiens, Gelofte, ensovoorts te vra nie. Hierdie groep het swaar onder kritiek deurgeloop, veral uit Doppergeledere, omdat hulle skynbaar ontou was aan sekere Calvinistiese beginsels, al was hulle onder die invloed van die Nederlandse filosoof Dooyeweerd.

Gedagtig aan die vyandigheid teenoor *LOOG*, was dit te verstane dat die tydskrif nie sou hou nie. Nogtans het die *LOOG*-groepie in 1977, kort voor die algemene verkiesing en net ná Steve Biko se dood, saam met ander, waaronder nie-Afrikaanssprekende Calviniste, die sogenaamde Koinonia-verklaring uitgereik. In dié verklaring wou hulle hê dat die bevolking as Christene oor die verkiesing besin. Hulle het nie gedink die regering se hantering van Steve Biko se dood was juis Christelik nie, en het vrae oor Christene se verantwoordelikheid in die Suid-Afrikaanse politiek gevra. Trouens, hulle het die Nasionale Party se Transvaalse Kongres van traak-my-nie-agtigheid beskuldig.

Irving Hexham (1981), wat in die sewentigerjare ’n rukkie oor Afrikaner-Calvinisme navorsing gedoen het, beoordeel die Koinonia-verklaring soos volg:

*The Koinonia Declaration is a strange document, at once conservative and radical. It is conservative in its deference to authority and its faith in the good will of the Government. It is radical in its implications. Yet it is a document which could only have been created by people convinced of the myth of apartheid. Although highly critical of the practice of apartheid and Nationalist actions generally, it nevertheless, unlike statements issued by the Christian Institute and other opposition groups, never questions apartheid as a grand theory and the ultimate solution of South Africa's problems...What they rejected as the way the myth of apartheid had become incarnated, but not the myth itself. They might be willing to allow inter-racial marriage only because they did not think a few such marriages really threatened the integrity of the state. Therefore they were willing to attack a law which violated their fundamental principle of sphere sovereignty.*

(Hexham 1981:196–197)

Konserwatisme en radikalisme – dié was die stem van Potchefstroom. Die kritiek op die Nasionale Party-regering was egter nie kritiek op apartheid as politieke beleid nie. Hoekom was die stap om die apartheidsmite bloot te lê so moeilik? Moet ’n mens dit dalk na figure soos Postma, Totius en uiteindelik Stoker se verchristeliking van die samelewing terugvoer? Hulle beklee ’n kernplek in die skep van die apartheidsmite, en trek ’n parallel tussen Israel as uitverkore volk, en die Afrikaner as uitverkore volk.

Hexham (1981:197–198) meen dat Calvinisme Afrikanernasionalisme help vestig het, maar dat laasgenoemde nooit juis Calvinisme geïnternaliseer het nie. As Christene het Afrikaners toegelaat dat hulle deur die Calvinistiese elemente van die apartheidsmite vasgevang word, maar die mite is grotendeels in die raamwerk van nasionalisme, en nie die Calvinisme nie, ontvang. In die Calvinisme was Christelikheid, en nie die nasionalistiese ideaal nie, egter die hoofkomponent van identiteit.

Dit is teen hierdie agtergrond dat Buys (2009) Calvinisme as teenvoeter vir rassisme wil gebruik. Wat die outeur egter in Buys se benadering mis, is daardie breër raamwerk waarin ons leef en werk, én wat op ons afsmeer, naamlik ’n Westerse en Christelike raamwerk. In albei staan die tweedeling tussen goed en kwaad sterk. Buys se tweedeling herinner aan die 19de-eeuse beeld van die Afrikaan as die barbaar wat buite die genade van God val. Hayden White (1985:160) meen dat die fisiese konteks met ’n morele toestand saamval: ‘The wilderness is the chaos lying at the heart of darkness, a void into which

the soul is sent in its degradation, a barren place from which few if any return.’ Die wildernis verskyn in die mens se hart in die vorm van waansin, sonde of boosheid, wat op sy beurt op ’n wegbeweeg van God neerkom. Dit is juis hier waar Buys se konstruksie van Afrika, synde in slawerny, problematies raak, want dit toon die tipiese rassistiese ondertone wat in die 19de eeu gangbaar was.

Hoe kan Calvinisme ’n teenmiddel vir rassisme word as die denkraamwerk van die een wat dit wil gebruik, nie die rassistiese ondertone van die eie kulturele konstruksies en denkraamwerke raaksien nie? As ’n dominee met alle goeie bedoelings sendingwerk regverdig deur ’n dringende behoefte om ’n religieuse en kulturele gebruik te vernietig, en daardeur sy eie beskouing van sonde, gebrokenheid en redding op ’n vreemde kultuur af te dwing – watter waarborg het die ontvangerkultuur dat diegene wat die boodskap bring, hul eie kulturele invloede op hul denke verreken het? Derhalwe glo ek ’n etiek van Bybellees hou geweldige gevolge vir iets soos die sending in.

Dit is juis die klag waarmee Afrika na die Westerse sendelinge kom: In die kersteningsproses word baie Afrikatradisies vernietig. Daar is twee goed wat nooit geopper word nie: die verwestering van die Christelike geloof, en die rol wat die Christelike godsdiens in die Westerse uitbreiding van grondgebiede en mag speel en gespeel het, oftewel die hele proses van Westerse imperialisme. In dié verband toon West en Dube (2000) op skokkende wyse dat die sendelinge nie altyd so welwillend was in hul gebruik van die Christendom en die Bybel nie. Westerse hermeneutiek is nie die ‘ridder op die wit perd’ soos wat allerweë geglo word nie. Trouens, die kritiek uit Afrikageledere behoort eerder ’n besinningsproses by Westeringe – as’t ware ’n ‘interpellation of whiteness’ (vgl Snyman 2008d) – aan die gang te sit.

Soos ons egter nie onder apartheid in staat was om ’n verband te lê tussen die teologiese regverdiging van apartheid, en die effek van die beleid op mense nie, so word die effek op die gemeenskappe vir wie die kerke wil kersten ook buite rekening gelaat. Dit laat ontstaan weer by die outeur die vraag na die effek van ons Bybellees op ander mense, en daarmee saam, die manier van Bybellees wat daardie vernietiging van Afrikatradisies regverdig. Is dit nog enigszins geregverdig om op grond van geloof in die eie waarheidsbeskouing, ander tradisies te vernietig en ander kulture te beledig?

Le Roux (2010) voel oorweldig deur die tirannie van die ‘Ander’, want hy voel vasgevang in die outeur se oordele waaruit hy nie kan ontsnap nie – die boek laat immers geen ander moontlikheid vir apartheid toe nie. In hierdie opsig verskil die outeur en Le Roux polities van mekaar. ’n Mens is nie seker of Le Roux nog iewers die moontlikheid van ’n aparte bestaan wil aanvoer nie, maar as Westering voel hy nie tuis in Afrika nie. In die lig van Afrika se kritiek op die Weste, en die effek van kolonialisme, gaan die Westering wat in Afrika bly nog lank daardie geskiedenis se negatiewe uitwerking aan eie lyf ervaar. Saam met apartheid is dit ’n geskiedenis wat die Westering integriteit laat inboet het. Om só te dink kom egter nie op ’n demonisering van die Weste neer nie. Om die onderliggende rassisme van die Westerse intellektuele tradisie bloot te lê is deel van die kritiese denkproses, en geensins ’n poging om die spreekwoordelike tak waarop jy sit af te saag nie.

Le Roux (2010) verwys na Heidegger, en meen dié het eintlik niks met rassisme te doen nie. As ’n mens Emmanuel Faye (2006) se werk oor Heidegger lees, lyk dit egter of rassisme by hom maar net onder die oppervlak lê:

*At the foundation of Heidegger's work, one thus finds not a philosophical idea, but rather a völkisch belief in the ontological superiority of a people and a race; moreover, the term völkisch designates in its Nazi usage the conception of a people as*

*a marriage of blood and race, with 'a strong anti-Semitic connotation,' according to the Grimm dictionary. Frankly, an attentive reading of key paragraphs in Being and Time on death and historicity, with their celebration of sacrifice, of the choice of heroes and of the authentic destiny of Dasein in the community of the people, shows that this belief was already in place as of 1927.*  
(Faye 2006:58)

Behoort die merke wat rassisme in die algemeen, en apartheid in die besonder, op die 'Ander' gelaat het, nie diegene in daardie betrokke tradisie tot nadenke oor hul eie (Westerse) tradisie te stem nie? Dit is inderdaad die geslag wat in die sewentiger- en tagtigerjare die apartheidsideoloë se kanonvoer was, en in die negentigerjare, ná die val van apartheid, die slagoffers van regstellende aksie geword het, wat nou die Westerse tradisie van vergeetelheid moet red. Dit kan net gedoen word as daardie tradisie van rassistiese elemente gesuiwer word. Die boek *Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybellees* is my persoonlike bydrae tot hierdie proses. Dit is Gerrie Snyman se klein verhaal op grond van sy ervaring en vertolking van die geskiedenis. Dit is 'n postmoderne reaksie op 'n modernistiese hantering van die Bybel in hierdie geskiedenis. Die boek is nie die laaste woord nie, maar 'n bydrae tot 'n gesprek wat nie op dreef wil kom nie.

Le Roux (2010) sê dat die een wat geskiedenis wil skryf, moet probeer om die sin en betekenis wat mense aan hul handelinge gegee het, te verstaan. Hy praat van 'n historiese begrip van tekste. Wat betref die dinge waaraan ons met Bybellees gewoon is, is daar 'n duidelike gebrek aan 'n historiese bewussyn. Dit sien 'n mens in die manier hoe tekste gedurende apartheid gebruik is om dié politieke beleid teologies te regverdig. Le Roux meen egter ook dat dié soort regverdiging in 'n sekere historiese raamwerk begryp moet word – 'n begrip wat nie in die boek aan die orde kom nie. Miskien het hy iets anders verag as wat die outeur in die boek aangebied het. 'n Aspek wat die boek juis probeer blootlê, is die verband tussen die ideologie van rassisme en die teologiese regverdiging van apartheid; heteronormatiewe en die afwysing van homoseksualiteit, en 'n sosiale orde op grond van 'n patriargale stelsel (heteropatriargie) wat dit vir die vrou bykans onmoontlik maak om regstreeks aan die uitoefening van mag in die kerk deel te neem. Dié verbande verklaar nie alles nie, maar gee 'n aanduiding van hoe ideologieë in hermeneutiese raamwerke die uitleg van tekste beïnvloed.

Le Roux (2010) sluit sy kritiek met 'n stelling oor die herontdekking van die individu af: 'Dit is iemand wat verantwoordelikheid vir sy/haar lewe neem en wat selfstandig, krities kan dink en wat kreatief sy/haar eie wêreld kan omskep.' Wat sien Le Roux raak wat ek miskyk, of wat sien ek raak wat Le Roux miskyk? Die boek lewer juis 'n pleidooi vir verantwoordelikheid – 'n verantwoordelikheid teenoor diegene wat die merke van lees gaan dra, en 'n verantwoordelikheid vir eie denke. Die klem op die slagoffer van diskriminasie is niks anders as om die individu by die gesprek te betrek nie. Die objektivering van die individu maak dit onmoontlik om die effek van diskriminasie op mense raak te sien. Die teologiese stelsel waaronder die teologiese regverdiging van apartheid, patriargie of heteronormatiewe kan floreer, is waar die mens as individu ontken word. Dit is 'n gebiedende gesagstruktuur wat nie teenspraak duld nie, en wat die individuele verantwoordelikheid vir die begrip van die Bybel ten gunste van die groter groep se begrip onderdruk.

## SLOTOPMERKINGS

Bogenoemde kritiese lesings van die boek *Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybellees* het op verskillende aspekte in die boek gekonsentreer. Daar was diegene wat in die effek van Bybellees op mense belang gestel het, en wat by die 'etiese moment' van Levinas aanklank gevind het. Uit 'n spirituele hoek is daar 'n duidelike leemte in die boek, naamlik 'n bespreking oor hoe 'n 'anders lees' van die Bybel ons sienings van God sal raak. Van Deventer (2010) het uit die hoek van die toegespreekte, naamlik iemand wat ook in die GKSA sit, geantwoord. Hy lees die boek uit 'n verantwoordbare wetenskaplike hoek, waarvolgens hy

sekere probleme in die Gereformeerde Kerk se hermeneutiese bedrywighede uitgewys het. Daarvan is die dogmatiese gebruik van die grammaties-historiese metode tans die dringendste. Hy vra egter ook tereg vrae oor die waarde van 'n historiese bewussyn, en die trefwydte van die gebruik van die Handves van Menseregte in die lees van die Bybel. Le Roux (2010) toon weer waardering vir die moed wat die outeur aan die dag gelê het om sy eie tradisie onder die vergrootglas te sit. Dit was egter terselfdertyd ook Le Roux se probleem met die boek, omdat ek in my argumente te aanhoudend was oor sake waarvoor ek en hy politieke verskil.

Die hantering van die tradisie in die gereformeerde/Gereformeerde hermeneutiek is problematies. Barr (1986) se siening oor godsdienstige oortuigings wat sterker is as die inhoud van die Bybelteks, is steeds geldig. Die gelykstelling van die belydenisskrifte aan die Bybelteks verhinder teologiese kreatiwiteit. 'n Etiek van Bybellees is juis 'n poging om die leser se eie teologiese kreatiwiteit in 'n verantwoorde leesproses te verreken. 'n Etiek van lees bemagtig die individuele Bybelleser om die teks nie altyd as heilsaam te ervaar nie, maar ook problematiese tekste aan die hand van bepaalde geldige waardestelsels te verreken. Waar die teks seksisties of homofobies voorkom, moet dit nie gebleik word nie – ons moet maar lees wat daar staan.

Gereformeerde hou nie verband met 'n bepaalde kenteoretiese stelsel of metodiek nie, maar met 'n eerlike verrekening van die Bybelteks in 'n mens se lewe – ook in daardie gevalle waar die Bybelteks nie meer kan oortuig nie omdat die waardeverskille tussen toe en nou te groot geword het. Gereformeerde beteken nie om die morele visie van die Bybelteks ten alle koste na te volg nie. Dit bly 'n opweeg tussen die antieke konteks waarin die Bybelteks gefunksioneer het, en die latere konteks waarop ons die teks wil laat inspeel. As die balans verstoer word, kom 'n mens voor 'n keuse tussen ateïsme en fundamentalisme te staan. Voorts moet 'n 'anders lees' van die Bybel, as gevolg van veranderde kontekste en waardes, 'n uitwerking hê op die manier hoe ons ons eie godheid konstrueer. 'n Wegbeweeg van positivistiese denkstrukture beteken ook dat die idee van 'n godheid wat openbaar, nie meer so dwingend is nie. Dit impliseer egter ook dat die idee van 'n godheid nie laat vaar hoef te word indien die manier hoe Hy in antieke tekste gekonstrueer word nie meer met ons werklikheid strook nie.

Teologiese gespreksvoering is moeilik in 'n teologiese sfeer met 'n filosofiese raamwerk wat van universele objektiewe waarhede uitgaan. Die gesprek is monologies van aard, en dus is daar geen besinning oor die kenteoretiese uitgangspunte waarop die teologiese uitsprake gegrond is nie. Alleenspragigheid maak openlike teologiese gespreksvoering onmoontlik, want 'n mens mag slegs 'korrek' praat. Op sy beurt is 'korrek' praat net moontlik wanneer die 'korrekte' metode, in hierdie geval die grammaties-historiese metode, gevolg word. Kort voor lank verander 'n goeie gereformeerde/Gereformeerde só eintlik in 'n goeie positivist.

Dié werkswyse is egter verantwoordelik vir die vertrapping van mense. Ongeag die soort teologie wat 'n mens bedryf, lyk dit eerder of die filosofiese raamwerk waarin teologiese uitsprake gemaak word, die faktor is wat mense blind maak vir die uitwerking wat hul teologiese doen en late op ander het. Dit lyk selfs moontlik om teologies liberaal te wees, maar steeds fundamentalisties met die Bybel om te gaan.

Hierteenoor meen ek dat die erkenning van die subjektiewe – soos die uitwerking wat die een se Bybellees op die ander het – as tempering sal dien vir die aanwending van die Bybel om sekere goed in die gemeenskap te regverdig en daardeur goddelik goed te keur. Die aandrag op 'n erkenning van die subjektiewe is 'n poging om die relationele aard van waarheid aan die orde te bring. 'n Historiese bewussyn as sodanig gaan nie die nodige tempering meebring nie. Dit sal net gebeur as die subjektiewe 'n daadwerklike rol speel.

Die boek se klem op apartheid, sowel as die rol van die vrou in die kerk, en homoseksualiteit, het juis ten doel om die subjektiewe in die hantering van hierdie sake na vore te bring. Uiteraard het ek bepaalde sienings oor die vrou in die amp (dit moet) en oor homoseksualiteit (homoseksuele mense behoort ook in die ampte te kan dien), terwyl daar Bybeltekste is wat diesulkes uitdruklik uit hierdie soort magsposisies hou. Gelykberegting, soos die Westerse leefstyl, maak sekere Bybeltekste problematies. Geen man wat oorgewig is of rook, is al die kansel verbied nie, al getuig so 'n leefstyl van 'n minagting vir die liggaam as tempel.

Ten slotte werk ek met die besef dat die oordrag van politieke mag van 'n wit minderheidsregering na 'n swart meerderheidsregering in 1994, wat die transformasie van die samelewing aan die gang gesit het, uiteindelik ook tot 'n transformasie van denke moet lei. Rassisme is nie net 'n biologiese aangeleentheid nie, maar het uiteindelik sy weg tot in ons Westerse denkstrukture gevind. Vir die Westerling wat in Afrika 'n tuiste gevind het, is die tyd ryp om die Westerse filosofiese tradisie onder die loep te neem om daardie elemente uit te wys wat in 'n bepaalde spanning met Afrika staan.

### LITERATUURVERWYSINGS

American Humanist Association, 2003, *Humanist Manifesto III*, bekom op 5 Oktober 2009, van [http://www.americanhumanist.org/who\\_we\\_are/about\\_humanism/Humanist\\_Manifesto\\_III](http://www.americanhumanist.org/who_we_are/about_humanism/Humanist_Manifesto_III).

Barr, J., 1986, 'Exegesis as a theological discipline reconsidered and the shadow of the Jesus of history', in G.M. Donald (red), *The Hermeneutical Quest. Essays in honor of James Luther Mays on his Sixty-Fifth Birthday*, pp 11–46, Pickwick Publications, Allison Park.

Blouwildebees, 2009, *Die hemelse Gourmet ...*, bekom op 5 Oktober 2009, van <http://www.kletskerk.co.za/viewtopic.php?f=1&t=8428&st=0&sk=t&sd=a&hilit=hemelse+gourme+t&start=15>

Buitendag, J., 2009, *Apartheid in Kerk en in Politiek*, bekom op 24 Maart 2009, van [www.teo.co.za](http://www.teo.co.za).

Buys, P.J. (Flip), 2009, 'Let's talk about a way forward: True Calvinism as an antidote to racism and a facilitator of transformation', DVD, Cruma, Pretoria.

Carroll, R.P., 1991, *Wold in the Sheepfold. The Bible as a problem for Christianity*, SPCK, Londen.

Carroll, R.P., 1993, 'The Hebrew Bible as literature – a misprision?', *Studia Theologica* 47, 77–90.

Craffert, P.F., 2008, *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Cascade Books, Oregon.

Enns, P., 2005, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids.

Enns, P., 2007, *A time to tear down. A time to build up*, bekom op 23 Maart 2009, van <http://peterennsonline.com/ii/is-ii-inconsistent-with-the-reformed-faith/>.

Esterhuysen, W., 2009, *God en die Gode van Egipte*, Lux Verbi, Wellington.

Faye, E., 2006, 'Nazi foundations in Heidegger's work', *South Central Review* 23(1), 55–66.

Gay, C.M., 2008, *Dialogue, Catalogue & Monologie. Personal, Impersonal & Depersonalizing ways to use words*, Regents College Publishing, Vancouver.

Gericke, J., 2007, 'The quest for a philosophical YHWH (Part 3): Towards a philosophy of Old Testament religion', *Old Testament Essays* 20(3), 669–688.

Hexham, I., 1981, *The Irony of Apartheid: The Struggle for National Independence of Afrikaner Calvinism against British Imperialism*, Edwin Mellen, New York.

Jackson, N., 2009, 'Swart predikant sê hy't nie Doppers se sinode vertrou nie', *Beeld*, 18 Januarie, bekom op 24 Maart 2009, van [http://www.news24.com/Beeld/Suid-Afrika/0,,3-975\\_2455218,00.html](http://www.news24.com/Beeld/Suid-Afrika/0,,3-975_2455218,00.html).

Jordaan, G.J.C., 2008, 'Hoe lees mens die Bybel? Hermeneutiek in die gereformeerde krisis', *Woord en Daad* 40(5), 7–11.

Jordaan, Gert (Jorrie), Van Rensburg, F.J. & Breed D.G. (Douw), 2008, 'Hoe verstaan en interpreteer ons die Bybel? Antwoorde op Diskussie-artikel van Hans van Deventer', *Die Kerkblad*, November, p 31–32.

Klopper, F., 2008, 'Book Review', *Old Testament Essays* 21(1), 246–249.

Kövecses, Z., 2006, *Language, Mind, and Culture. A Practical Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Kruger, H.A.J., 2008, 'Resensie', *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 49(3&4), 417–420.

Kushner, H., 2000, *Who needs God?*, Pocket Books, New York.

Le Roux, J. H. 2010. En verlos ons van die bose, die waarheid en apartheid. Lesing gelewer by seminar oor 'Om die Bybel "anders" te lees. 'n Etiek van Bybellees.' Maart 2009, Unisa. Sien addendum.

Liebenberg, P., 2008, 'Professor Gerrie Snyman, jy lees jou Bybel baie reg!', bekom op 16 Februarie 2009, van <http://litnetblogs.24.com/ViewComments.aspx?blogid=fad0010b-73a5-403e-92fc-185fca3cc0b4&mid=2d4a5cad-3025-4b83-9b66-a2bf205ffd46>.

Loader, J.A., 1991, 'Ontstaan en eerste periode van die Hervormde Teologiese opleiding', in F.E. Deist (red), *Verslag: Wetenskapsteorie en vakmetodologie in Bybelwetenskaplike navorsing in Suid-Afrika. 'n Wetenskapsteoretiese en sosiaal-historiese studie. Volume 3. Deel B. Afdeling 2–4*, pp. 2–24, RGN, Pretoria.

Lombaard, C., 2007, *Wit; waaghalsig; welwillend. Resensie: Gerrie Snyman se "Om die Bybel anders te lees"*, bekom op 24 Maart 2009, van <http://www.teo.co.za/wmview.php?ArtID=612>.

Malan, G.J., 2008, 'Resensie', *Hervormde Teologiese Studies* 64(2), 1106–1108.

Mandela, N.R., 1994, *Long walk to freedom. The Autobiography of Nelson Mandela*. Macdonald Purnell, Randburg.

Nel, R., 2008, *Resensie*, bekom op 1 Februarie 2008, van [http://www.griffel.co.za/Bybellees\\_artikel\\_resensies\\_2](http://www.griffel.co.za/Bybellees_artikel_resensies_2).

Perkinson, J.W., 2004, *White Theology. Outing supremacy in modernity. Black Religion/Womanist Thought/Social Justice*, Palgrave, New York.

Schüssler-Fiorenza, E., 1988, 'The ethics of biblical interpretation. Decentering biblical scholarship', *Journal of Biblical Literature* 107, 3–17.

Snyman, G.F., 1992a, 'Kenteoretiese besinning oor teologiebeoefening aan die Teologiese Skool van Potchefstroom die afgelope twintig jaar', *In die Skriflig* 26(2), 247–266.

Snyman, G.F., 1992b, 'Binnegevegte in die GKSA: verskuiwing van "plausibility structures"?'', *In die Skriflig* 26(3), 351–367.

Snyman, G.F., 1998, 'Twee strome in die GKSA: eerder seën as vloek?', *Woord en Daad* 38(366), 24–26.

Snyman, G.F., 2007, *Om die Bybel anders te lees. in Etiek van Bybellees*, Griffel, Pretoria.

Snyman, G.F., 2008a, 'Grammaties-historiese benadering is nie omvattend nie', *Die Kerkblad*, Desember, p 33.

Snyman, G.F., 2008b, 'Is It not Sufficient to Be a Human Being? Memory, Christianity and White Identity in Africa', *Religion & Theology* 15(3&4), 1–32.

Snyman, G.F., 2008c, *Book review of Richard M. Davidson "Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament"*, bekom op 5 Oktober 2009, van <http://www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=5913>.

Snyman, G.F., 2008d, 'African Hermeneutics' 'outing' of whiteness', *Neotestamentica* 42(1), 93–118.

Stéfan, 2008, *Om die Bybel anders te lees*, bekom op 5 Oktober 2009, van <http://www.kletskerk.co.za/viewtopic.php?t=8122>.

Van der Walt, B.J., 2008, 'Resensie', *Woord en Daad/Word and Action (Herfs)* 40(3), 34–35.

Van Deventer, H.J.M., 2008a, 'Diskussie', *Die Kerkblad*, September, p. 33.



- Van Deventer, H.J.M., 2008b, 'n Wonderende weerwoord', *Die Kerkblad*, Desember, p 32, 40.
- Van Deventer, H.J.M., 2010, Eerder anders as elders: Gerrie Snyman se bydrae in die konteks van die Gereformeerde teologie, *Verbum & Ecclesiae* 31(1). DOI: 10.4102/vev31i1.306
- Van Heerden, S.W., 1991a, 'Die Bybelwetenskappe in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, 1917-1958', in F.E. Deist (red), *Verslag: Wetenskapsteorie en vakmetodologie in Bybelwetenskaplike navorsing in Suid-Afrika, 'n Wetenskapsteoretiese en sosiaal-historiese studie, Volume 3, Deel B, Afdeling 2-4*, 25-66, RGN, Pretoria.
- Van Heerden, S.W., 1991b, 'Die Bybelwetenskappe in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika sedert 1959', in F.E. Deist (red), *Verslag: Wetenskapsteorie en vakmetodologie in Bybelwetenskaplike navorsing in Suid-Afrika. 'n Wetenskapsteoretiese en sosiaal-historiese studie. Volume 3, Deel B, Afdeling 2-4*, 67-98, RGN, Pretoria.
- Van Wyk, J. H., 2008, 'Oor die Bybel, Bybellees en etiek: in gesprek met Gerrie Snyman', *In die Skriflig* 42(4), 685-707.
- Vera, H. & Gordon, A.M., 2003, *Screen Saviours. Hollywood Fictions of Whiteness*, Rowman & Littlefield, Oxford, Engeland.
- Vorster, J.M., 2008, 'Aangepaste teologie, "ivoortoring"-teologie of toegepaste teologie?', *Die Kerkblad*, Maart, p. 12-13.
- Vorster, J.M., 2009, 'Verklaring i/s artikels in "Die Kerkblad" oor die dialoog tussen teologie en natuurwetenskappe', *Die Kerkblad*, Maart, p. 41.
- West, G. & Dube, M., 2000, *The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends*, Brill, Leiden.
- White, H., 1985, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Wink, W., 1994, *Walter Wink on homosexuality and the Bible*, bekom op 29 Junie 2005, van <http://christianity.about.com/library/weekly/blwink.htm>.
- Wynter, S., 2003, 'Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation - an Argument', *The New Centennial Review* 3, 257-337.

## ADDENDUM

### ... En verlos ons van die bose, die waarheid en apartheid

Jurie H. le Roux  
Departement Ou Testament  
Universiteit van Pretoria

### Inleiding

Hierdie is 'n merkwaardige boek – die eerste boek in Afrikaans wat die Afrikaanse Bybelleeser op so 'n intellektuele en radikale manier met sy/haar Bybellees konfronteer. In hierdie boek kom die groot wêreld van die teologie, filosofie en hermeneutiek bymekaar; alles is op 'n naatlose, harmonieuse wyse inmekaar laat vloei. Gerrie Snyman het op 'n wonderlike manier die drade bymekaargemaak en sinvol saamgebind. Dit is in Afrikaans – uitstekende Afrikaans – geskryf, en dit bevestig 'n oortuiging sedert Eugene Marais se gedig "Winternag" dat die mooiste, soetste en diepste dinge steeds in Afrikaans gesê kan word. Gerrie Snyman het 'n uitdrukking "die etiek van Bybellees", geslyp, en daarmee die 'ander' so in ons wêreld van wetenskap, prediking en pastoraat ingedra dat ons dit nooit weer kan vergeet of ignoreer nie. In die Suid-Afrikaanse/Afrikaanse teologiese wetenskap en geesteslewe skitter die Bybelwetenskap helderder as enige ander ster, en hierdie boek dra op besondere wyse tot hierdie glans by.

### 'n Antwoord op 'n vraag

Elke hermeneutiek/teologie is 'n antwoord op 'n vraag. Sowel vraag as antwoord is in die lewe en egte lewenservaringe ingebed. Op 'n manier is *Om die Bybel anders te lees* ook 'n antwoord

op 'n vraag, of dan 'n antwoord op 'n traumatiese ervaring. Onderliggend aan die boek is trauma, pyn en ontugtering. 'n Verlore seun-ervaring van iemand wat teruggekom het, maar wat sukkel om aan te pas – soos hy dit self op bl 132 verwoord: "Die wegbreek van tradisie met die gepaardgaande seerkry... lê ook agter die skryf van hierdie boek". Dit is hierdie pyn wat ten minste op twee maniere na vore kom: (1) die woede en die verset teen die tradisie (GKSA, die Afrikaner, apartheid) in die eerste deel van die boek; en (2) die deernis vir die 'ander' in die tweede helfte. Kortom – hierdie boek is 'n antwoord; 'n poging om (soos Ferdinand Deist gesê het) "iets uit jou sisteem uit te skryf".

### Die ander, die ander, die liewe ou ander

Emmanuel Levinas (1905-1995), die Joodse filosoof, help Snyman om inhoud aan die 'ander' te gee. Kenmerkende woorde word dan gebruik: die mens in sy broosheid; die gestroopte; die een wat in nood om hulp roep, wat weerloos is soos 'n kind sonder 'n pa of ma. In die ontmoeting met die ander ontdek jy sy/haar kwesbaarheid, weerloosheid, behoefte en naaktheid. Soos in die Matteus-verhaal waar die seun die tradisie gelos en toe deur sy pa geslaan en deur die familie verwerp is, en nou sonder aansien voor jou staan. Soos die gekneusde en verkrachte vrou van wie verwag word om maar die ander wang te draai. En dit alles lê in die gesig van die ander; dit skep die gevoel van onmiddellikheid met die ander; dit dwing jou amper om, soos Snyman sê, die "verwondbaarheid, die alleenheid en die behoefte" van die ander raak te sien.

### Die ander groei tot iets groots in Gerrie se denke

Ook die teks word die 'Ander' wat na geregtigheid 'smag'; 'n geregtigheid waarin die teks se andersheid en vreemdheid raakgesien sal word. En die enigste manier om hieraan te voldoen is deur 'n historiese lees van die teks. Snyman skryf met soveel passie daarvoor dat hy my aan Matthias Flacius Illyricus laat dink wat moeite gedoen het sodat ons reg sal verstaan, en aan Friedrich Schleiermacher (1768-1834) wat ons wil help om dinge nie verkeerd te verstaan nie. Snyman stel die moontlikheid dat die kritiese Bybelwetenskap in die dertiger- en veertigerjare van die vorige eeu kon verhoed het dat "apartheid...so 'n roemryke opbloeit sou gehad het". Daar is nog 'n ander Ander ook: apartheid se slagoffers. Hiermee beweeg ons na die woedende eerste deel van die boek. In 'n opeenstapeling van woorde en sinne skets hy die enorme pyn en lyding van die slagoffers. Afrikaners se gevoel van uitverkiesing het hulle laat neerkyk op die Ander; hy/sy het gevoel hy/sy is van ewigheid af uitverkies en met 'n bepaalde roeping toegerus wat hom/haar toegelaat het om die Ander te onderdruk; te verneder; te vernietig. Apartheid was "nie 'n ligte mistyknie nie" – mense is vertrap en vernietig. In hierdie proses het die kerk 'n enorme rol gespeel; die kerk het die mense dom gehou; hulle van die kritiese Bybelwetenskap weerhou; het die magstrukture vir apartheid geskep; het 'n pion in die hande van die magshebbers geword. En die kerk het nie eintlik intussen verander nie. Die kerk gebruik steeds die ou transkrip; kom nie vir die slagoffers op nie; kan nie in die skuldspieël kyk nie. Die kerk moet sy mense in 'n nuwe politieke situasie begelei, maar hulle doen dit nie. Apartheid is weg, maar die teologiese hermeneutiek het nie verander nie; skuld word bely, maar die hermeneutiese raamwerk waarbinne apartheid geskied het, bestaan nog ongestoord voort. Snyman toon die dilemma van die kerk aan die hand van 'n brieffskrywer wat kla oor die kerk se bontspringery oor apartheid.

Vir Gerrie Snyman is die verleentheid van apartheid groot: Daar is altyd die oog wat verwykend na hom kyk; die geskiedenis wat van hom die skurk gemaak het; die ander wat hy nie in die oë kan kyk nie; die verhouding wat versteur is, en die weg na versoening wat baie langsaam en moeilik gaan wees.

### Dit kan ook waaragtig anders

Van alle handeling is verset die suiwerste. Wie hom/haar verset, sê dat hy/sy bestaan, en kreatief ander lewens- en interpretasiemoontlikhede wil ontgin.

### Hier onder dan my klein verset

Alles het net te maklik geword. Apartheid het ’n stopwoord geword wat net nooit bevraagteken, ontleed of gekritiseer mag word nie. ’n Bepaalde siening van apartheid en ’n geskiedenisinterpretasie het kanonies geword; dit het die norm vir alle gesprekke oor die verlede geword; dit het die maat geword waaraan mense gemeet en waarvolgens daar tussen ‘die kinders van die lig’ en ‘die kinders van die duisternis’ onderskei word. En my probleem is dat ek nie deel van ‘die kinders van die lig’ is of wil wees nie.

As Snyman egter oor apartheid praat, is hy ‘totaliserend’. So oorweldigend soos ’n Pinksterdiens in die ou dae in die NG Kerk: Die druk word so kwaai dat jy alle gedane en ongedane sondes, alle teenwoordige en toekomstige sondes wil bely, en jouself net wil oorgee. So gaaf en vriendelik en tegemoetkomend as wat Snyman teenoor die Ander in die tweede gedeelte is, so oorweldigend krities is hy oor apartheidsmense in die eerste gedeelte. Ek probeer dit verstaan, want hy het ook vir sy standpunte gely, maar hy laat geen moontlikheid vir apartheid toe nie. Soos in Jean-Paul Sartre (1905–1980) se hel, het hy my/ons hel geword: Ek/ons is in sy oordele vasgevang, en enige ontsnapping het onmoontlik geword.

Dit sien ’n mens ook in sy demonisering van ons Westerse intellektuele tradisie. Hierdie tradisie het ons broodnodig; dit is soos ’n tak waarop ons sit, en wat net nooit afgesaag moet word nie. Martin Heidegger (1889–1976) se soeke na die outentieke het byvoorbeeld eintlik niks met rassisme te doen nie, maar gaan oor die lewe; die lewe waarin ons gewerp is en waarin ons sinvol (vry van *Das Man*) moet leef. Snyman praat oor die apartheidsverlede asof dit werklik so was/is; so asof dinge só en net só gebeur het, en dit terwyl hy maar net met spore gewerk het; spore wat sê daar was iets, maar dat die gebeurtenis nie meer in sy volheid bestaan nie; daar is kooltjies wat sê daar was ’n vuur, maar die vuur is lankal geblus en ons voel sy gloed nie meer nie.

Dalk kan ons iets leer by Jacques Derrida (1930– ). Die geskiedenis, ook die apartheidsgeskiedenis, is soos ’n stroom wat ons nie meer kan keer nie; ons kan maar net nette (met ander woorde interpretasies, hipoteses, standpunte) ingooi, en kyk wat ons kan uithaal. En wat ons uithaal, is bloot perspektiewe; standpunte wat ons moet temper sodat ons nie te seker oor die geskiedenis se waarhede word nie. Snyman verklaar waarom die apartheidsmense sus en so gemaak het, maar ek kry meer die indruk dat hy hulle nie werklik probeer verstaan nie. Wie geskiedenis skryf, moet probeer om die sin en betekenis wat mense aan hul handeling gegee het, te verstaan. Dit was mense wat ’n samelewing met behulp van die Bybel wou orden, en hulle het dit ooreenkomstig die stand van die wetenskap van destyds gedoen.

Is ’n ander lees van apartheid nooit moontlik nie, en gaan ons altyd vasgevang sit in ’n paar mense se interpretasie daarvan? Gaan elke lees van apartheid oral en altyd dieselfde wees, of bestaan die moontlikheid dat elke lees van die verlede anders kan wees – “dass auch dort ein Text nur verstanden wird, wenn er jeweils anders verstanden wird” sê Hans-Georg Gadamer (1900–2001). Die moontlikheid bestaan, na my mening, dat apartheid ook heeltemal anders gelees en verstaan kan word. Gaan die historisme se besonderhede, en die kleinverhaal van Jean-François Lyotard (1924–1998) nooit aan die bod kom nie? En wat van die anti-apartheidsteologie en hul teologie?

### Dalk doen ek Gerrie Snyman ’n onreg aan

Hoe verder ’n mens die boek lees, hoe meer besef jy sy felle kritiek het ’n adres: die GKSA, of die Doppers. En hier is van die aangrypendste dele in die boek. Hier staan iemand wat gestroop is van alle pretensie en eiewaan, en wat die moed het om sy tradisie tot en met vandag te problematiseer. Dit is dalk die roerendste deel. Hoe kom ek/ons uit dié *impasse*?

### Deur die herontdekking van die individu

Dit is iemand wat verantwoordelikheid vir sy/haar lewe neem, en wat selfstandig, krities kan dink en wat kreatief sy/haar eie wêreld kan omskep. Daar is nóg iets: die historiese verstaan van tekste.