

## TEOLOGIESE DISKUSSIE

**'N KRITIESE EVALUERING VAN DIE KRITIEK VAN  
F. N. LION-CACHET**

Prof. F. E. Deist

Aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz gerades gezimmert werden.

— I. Kant

In antwoord op Lion-Cachet (1984 : 38-51) se kritiek op 'n *ABC van Bybeluitleg* sou 'n mens meer as een weg kon opgaan. Een moontlikheid sou wees om een-een die verskilpunte op te noem en *ad hoc* daarop te reageer. 'n Paar voorbeelde uit dié benadering:

*'n Moontlike puntsgewyse reaksie*

'n Mens sou kon vra of Cachet (1984 : 41) se aanname geldig is dat 'n teks soos Johannes 16 : 13 dit het oor die leiding van die Gees by *Skrifuitleg*, terwyl dit in die konteks gaan oor die leiding wat die Gees aan die dissipels sou gee in hulle 'herinnering' en verkondiging van Christus (vgl. ook 2 : 22). Of jy sou kon vra of God die "Spreeker" in die woorde en letters van die Bybel genoem kan word soos Cachet (1984 : 41) impliseer wanneer hy sê dat ons met ons "boek-uitleg" die "Spreeker" ignoreer, en of Calvyn se gedagte dat die Gees die *leser* (en nie die letter nie) verlig en die NGB art. 5 se opvatting dat God in ons *harte* getuig, nie dalk 'n beter opsie is nie.

'n Mens sou ook kon vra of die Heilige Gees radeloos sou staan voor 'n ongelowige wat besig is om die Bybel te lees, aangesien Cachet (1984 : 41—42) aanvaar dat 'n "suiwer" kennis van God aan die verstaan van die Skrif voorafgaan. As Paulus sê dat ons maar net "ten dele" ken en die NGB God onder andere "onbegryplik" noem (art. 1), is so 'n veronderstelde "suiwer kennis van God" as uitgangspunt ten minste by voorbaat reeds problematies.

'n Mens sou ook kon sê dat Cachet (1984 : 44) te veel in my woorde inlees as hy my opvatting oor die leiding van die Gees opneem asof die Gees "aparte inhoude" sou openbaar wanneer Hy werk, iets wat ek nóg gesê nóg geïmpliseer het. Waarom dit vir my gaan, is iets soos Johannes 16 : 13 se belofde leiding deur die Gees in 'n nuwe situasie: Ons sê Christus is ons voorbeeld (vgl. Filip. 2 : 5; 1 Petr. 2 : 21), maar Hy was nooit in 'n hospitaal, 'n kinderhuis of 'n ouetehuis opgeneem nie; Hy was nie getroud nie en het dus ook nie tienerkinders gehad wat in 'n dwelmwêreld opgroei nie. Nóg Hy was gekonfronteer met proefbuisbabas en kernoorloë, kunsmatige lewensverlenging en genadedood. Dis in dié nuwe situasie dat ons nie anders kan as om uit die lewe en werk van Christus te *ekstrapoleer* nie. En dié ekstrapolasie geskied in volle menslike verantwoordelijkheid onder die insiggewende leiding van die Gees en in die gemeenskap van gelowiges.

*Liewer verskil van opinie nagaan*

So sou 'n mens kon voortgaan om ad-hoc-misverstande te probeer opruim, maar dit lyk my nie die korrekte weg nie, aangesien die

probleem waarom dit gaan, veel meer basies is. Dié soort dispuut sal op die ou end ook net in 'n skolastiese debat oor die betekenis van woorde en proposisies ontaard. Daarom lyk 'n tweede weg vir my veel meer vrugbaar, naamlik om die grond van die verskil van opinie na te gaan. En dié grond, lyk my, lê in die feit dat ons twee uiteenlopende kenteoretiese raamwerke gebruik waarmee ons oor die werklikheid praat: hy 'n Platonies-realistiese epistemologie en ek 'n histories-kritiese kenteorie in die tradisie van (Vico, Spengler) Collingwood en Popper. ("Histories-krities" dui dus hier nie op die eksegetiese metode nie — die metode bly vry — maar dui op 'n manier van ken.) Ons werk met twee uiteenlopende paradigmas — om dit Kuhniaans te sê — en, tensy ons dit 'n keer eksplisiet maak, is die kans op kommunikasie uiters gering. Trouens, ons sal nie eers ons verskille duidelik kan omlyn nie. Ek wil die stelling van twee kenteoretiese vertrekpunte aan die hand van 'n paar voorbeelde illustreer.

### 1. 'n Platoniese kenteorie?

Cachet (1984: 41) reken dat die ABC te veel aandag gee aan die verskillende konkrete "gehoore" van die Bybelse teks en die "universele gehoor", die "Godsvolk in die algemeen", buite rekening laat. Hy het gelyk dat ons die *historiese* gehore aksentueer, maar dan poneer hy gewoon — asof dit vanselfsprekend is — dat daar so iets soos 'n algemene ofte wel 'n "universele gehoor" bestaan. Trouens, dit lyk asof hierdie ideële gehoor vir hom selfs meer ter sake en daarom meer werklik is as die konkrete gehore waaroor ons dit in ABC het. Daarom sê hy (1984: 41) (met my aksentuering): "As 'n mens al hierdie elemente in die kontekse . . . *in ag moet neem*, (word) Skrifverklaring moeilik om te verklaar" (kyk ook verder by 4 hieronder).

Dis natuurlik Cachet se goeie reg om met so 'n ideële gehoor te werk, solank hy net daarvan *bewus* is dat hy so 'n "idee" via 'n Platoniese kenteorie konstrueer en dit dan *bewustelik* in sy argumentasie verdiskonteer. Vanuit my perspektief bekyk, lyk die saak egter anders: Ek sien twee mense die Josefverhaal lees, die een 'n Afrikaan en die ander 'n Westerling. Vir die Afrikaan staan Josef se familievastheid — ten spyte van al sy wedervaringe — voorop en vir die Westerling sy sedelike reinheid. Tensy 'n "universele gehoor" op 'n idee-agtige wyse bo-oor (en miskien ten spyte of ten koste van) dié twee historiese lesers *gekonstrueer word, kan daar nie sprake wees* van so 'n gehoor nie.

Cachet se universele gehoor is dus 'n kenteoretiese veronderstelling en nie 'n noodwendigheid soos hy veronderstel nie. Binne my denkskema — wat nie met nominalisme verwar moet word nie — sou dié twee lesers in 'n gesprek met mekaar 'n meer algemeen-geldende betekenis van die Josefverhaal kon vind, maar so 'n betekenis is dan nie by voorbaat universeel gegee nie.

### 2. Ideële vorm en konkrete afskynsel

Nog duideliker word Cachet se kenteoretiese raamwerk geïllustreer wanneer hy (1984: 42) dit het oor die "uitwendige vorme en klem-

tone" (van die verbond) teenoor dit wat (in Christus) "van alle ewigheid af een verhouding was". Hier staan die Platoniese onderskeid tussen die ideële vorm en die konkrete afskynsel, die kern en die dop, duidelik uit.

Weer is dit Cachet se reg om hierdie kenteoretiese raamwerk te gebruik, maar dan moet hy dit nie as 'n noodwendige denkskema poneer en onbewustelik daarop aandring dat almal dit vanselfsprekend met hom móét deel nie (vgl. 1984 : 42: "Daar is *maar* net een verbond en een verbondslyn . . .).

Kragtens 'n ander kenteoretiese model sou 'n mens kon sê: Wat in die geskiedenis verskyn, is nie maar net die dop van die kern nie, maar die saak self, en: alles wat in die geskiedenis verskyn *het* nie maar net geskiedenis nie, maar *is* geskiedenis. Dan bestaan daar geen *noodsaak* om na bowe-historiese, universeelgeldende kontinuuums te soek nie. Waarna jy dan soek, is dan die konstant veranderlike konstante. Anders gesê: Daar mag veranderlike konstantes wees — en ek werk graag met hierdie begrip — maar om sulke konstantes die status van *universalia* te gee (en hulle daarmee onveranderlik te verklaar), verg 'n ander kenteoretiese kader.

Hierdie soort opmerking impliseer nie dat 'n historieskritiese kenteorie *beter* is as 'n realistiese en daarmee dat my kenteoretiese keuse beter as Cachet s'n is nie. Dit impliseer egter wel dat daar inderdaad verskillende maniere bestaan waarop 'n mens na die werklikheid kan kyk en dat daar meer as een kenteoretiese kader is waardeer 'n mens die werklikheid kan interpreteer en dat 'n mens daardie keuse *bewustelik* in jou argumentasie moet verdiskonteer.

### 3. *Vermydning van die historiese kader*

Dat Cachet alles inspan om van die "historiese" kader weg te bly so ver as wat dit enigins moontlik is, is nie verbasend nie. Trouens, dis binne sy kenteoretiese kader konsekwent, aangesien die vertrekpunt hier *nie* die verskynsels is nie, maar die idee, nie die historiese nie, maar die universele. Hy wil van God af (dit is die Neoplatoniese EEN) terugredeneer (via die *nous* en die *psyche*) na die wêreld van die verskynsels. Waar presies die Bybel inpas, is nie heeltemal duidelik nie. Bes moontlik funksioneer dit op die vlak van die *nous*, aangesien Cachet wel diversiteit in die Bybel toegee en diversiteit eers op die vlak van die *nous* in die Neoplatoniese denke ingevoer word. Die eksegese self sou dan op die vlak van die *Psyche* kon lê, want dit is die verbindingsplek van idee en verskynsels, Woord van God en wêreld. Die Bybel word hier as't ware 'n "emanasie" van God: Terwyl God self onbegryplik is, is sy Woord (reeds) toeganklik(er) — hoewel nog steeds goddelik en daarom ideëel-tydloos-universeel.

Cachet sou waarskynlik nie die gedagte aan die Bybel as 'n "emanasie" wou toegee nie. Hy sou moontlik wys op die feit dat God die "gans andere" is en "emanasie" as ondertoon 'n wesenseenheid tussen die Een en dit wat uit Hom voortvloei, veronderstel. Enersyds sou 'n mens kon sê dat die emanasie-idee die enigste verklaring is vir 'n konkrete verskynsel wat eienskappe van goddelike

volmaaktheid besit en dat die voortdurende klem op die (ongedefinieerde) werk van die Heilige Gees, wat hierdie volmaaktheid aan die Bybel gee, juis die emanasie-gedagte onderstreep. Andersyds sou 'n mens kon sê dat, om die Bybel tegelyk goddelik en menslik, universeel en tydsgebonde te verklaar (in die sin waarin dit binne Cachet se denkraamwerk gebruiklik is) 'n byna skolastiese dialektiek veronderstel, 'n dialektiek wat die grondliggende emanasie-problematiek eerder versluier as verklaar. Daarom benodig hy 'n redelike sterk konstruksie om sowel die een as die ander te bly sê, 'n konstruksie wat die probleem myns insiens egter net verder aksentueer: Cachet moet betoog hoe die Bybel, wat oënskynlik tot die wêreld van die verskynsels en die dinge behoort, tóg Woord van God kan wees in die sin van 'n universele "waarheid".

#### *Meganiese Inspirasiëteorie*

Hierdie betoog, wat die brug moet slaan tussen die empiriese waarneming van 'n boek en die idee van 'n bowe-historiese, universeel-geldende Woord van God, word dan voorsien met 'n "draai" deur 'n meganiese inspirasiëteorie. Cachet sal seker ook nie die term "meganies" as 'n tipering van sy inspirasiëteorie wil aanvaar nie, maar as die Bybelskrywers (ek kursiveer) "*niks van hulleself voortgebring het nie*" en as die "Gees die Bybelse getuies (sic!) selfs in hulle *woordkeuse* gelei het" — soos Cachet (1984 : 42) ander skrywers met instemming aanhaal, kan dit nie anders vertolk word as 'n meganiese inspirasieleer nie; want woordkeuse sluit ook grammatiekale vorme (dus ook voorsetsels, uitgange e.d.m.) in, soos Van Rensburg (1981 : 97) tereg die gevolgtrekking gemaak het. En dan is ons by die stryd om die Hebreeuse vokaaltokens in die tyd van Cappellus en die latere Flacius.

Nogeens, ook die meganiese inspirasiëteorie is 'n noodwendige uitvloeisel van Cachet se kenteorie as dit konsekwent toegepas word, en dis sy reg — en plig — om konsekwent te wees. Dié konsekwentheid in denke word ook weerspieël in Cachet se regverdiging van sy "draai" deur die inspirasiedogma as hy sê: *dit is hoe die Bybel Woord van God is en dit is hoe die Heilige Gees die kerk gelei het om te bely* (1984 : 42); want ook hier kom die ideële "kerk" na vore, net soos die "universele gehoor" vroeër.

'n Mens sou, uit 'n historiese hoek, kon vra waar daardie "kerk" empiries bestaan, of Gereformeerdes en Hervormdes en Lutherane en Zwingliane en Rooms-katolieke en Oosters-Ortodokses — wat impiries die kerk uitmaak — universeel so 'n inspirasiëteorie sou onderskryf (vgl. in dié verband Trilling 1969 : 49—72). Indien nie, is net 'n deel van die kerk deur die Heilige Gees na dié dogma gelei of moet 'n mens aanvaar dat slegs diegene wat dié besondere teorie aanvaar, deur die Heilige Gees gelei is. Dan beland 'n mens jou in die situasie van die karakter in Henry Fielding se *Tom Jones* wat gesê het: "When I mention religion, I mean the Christian religion; and not only the Christian religion, but the Protestant religion; and not only the Protestant religion but the Church of England". En as dit sou blyk dat dié besondere inspirasiëteorie die noodsaaklike uitvloeisel van 'n bepaalde kenteorie is, hoe staan sake dan ten op-

sigte van die beroep op die leiding van die Heilige Gees in die “universele” kerk? Die saak is nie so vanselfsprekend as wat Cachet veronderstel nie en hy veronderstel dit juis omdat hy die kenteoretiese onderhou van sy hermeneuse nie verdiskonteer en ekspliseer nie.

#### 4. *Buite historiese Bybeluitleg (rabbynse uitlegmetodes)*

Cachet se onhistoriese, of liever a-historiese, benadering tot die aangeleentheid onder diskussie blyk ook duidelik uit sy argumentasie rondom die rabbynse uitlegmetodes van die Ou Testament wat in die Nuwe Testament gebruik word (Cachet 1984 : 44—45). Ook die *uitleg* van die Bybel kan buite die historiese om geskied: die eksegeet “kan” (maar *hoef* nie) na literêre vorme in die Bybel (te) vra (nie); (maar hy *mag* dié vraag veral nie *histories* vra nie. “*sekerlik* nie in die sin van Gunkel se sages nie”); dit is “moontlik” (nie noodsaaklik nie) om aan die godsdienstige agtergronde van die eerste gehoor “aandag te gee” (Cachet 1984 : 47) en: die eise van ’n konsekwent historiese eksegeese “bemoeilik” die proses (Cachet 1984 : 41).

Dat hy nou ook die *eksegese* van die relaterende tand van die geskiedenis wil vrywaar, is net so min verrassend binne die betrokke kenteorie as wat die meganiese inspirasieteorie verrassend was, aangesien die Skrifuitleg nog steeds nie op die vlak van die verskynsels lê nie, maar — kragtens die leiding van die Gees — nog steeds net ’n verdere, sy dit ook meer verskynselagtige, “emanasie” van God is (moontlik op die vlak van die *Psyche* van die Neoplatoniese kenteorie).

Die onhistoriese rabbynse metodes van Skrifuitleg — in soverre dit nie “meganies” is nie — is vir Cachet daarom meer verdedigbaar as ’n historiese eksegeese, aangesien die rabbyne “ten minste Skrif met Skrif vergelyk” (Cachet 1984 : 44). Dat hulle konteksloos en storie-loos te werk gegaan het, pla Cachet nie en dit *hoef* hom binne dié kenteoretiese kader ook nie te pla nie, aangesien die Boek nie tot die geskiedenis en die wêreld van verskynsels behoort nie. Soos hy met die Bybel as geheel gedoen het, doen hy nou ook met die Nuwe-Testamentiese skrywers — wat in baie opsigte tipies rabbynse metodes gebruik het: hulle word, via die leiding van die Heilige Gees, teen *historiese* inbedding gevrywaar (1984 : 44). Ook dié vrywaring is konsistent binne die betrokke kenteoretiese kader.

Span ’n mens egter ’n ander kenteorie in — soos ek verkies om te doen — moet jy dieselfde “data” (nl. die rabbynse uitlegmetodes in die Nuwe Testament) anders uitleê, naamlik só dat die Nuwe-Testamentiese skrywers mense van vlees en bloed, deel van hulle tyd was en dieselfde uitlegmetodes aangewend het as hulle tydgenote. So kan ’n mens hulle metodes *verstaan* (en hulle tekste met dié begrip lees en verstaan — vgl. Seeligmann 1953 : 150—181) sonder om dit te (wil) *regverdig* of normatief te verklaar.

#### *Stringe tekste van die Heid. Kategismus*

Dieselfde saak herhaal hom as Cachet die “stringe tekste” van die Heidelbergse Kategismus verdedig (1984 : 44). Ook dié Skrifgebruik vind hy om ’n ander rede as hulle historiese begryplikheid aanvaarbaar. Vanuit my hoek bekyk, steek daar ’n ernstige *logiese* manke-

ment in Cachet se argument op dié punt: Hy maak nie alleen die formulering en *inhoud* van die Kategismus bindend op latere geslachte se teologiese beskouings nie, maar ook die *wyse* waarop die vroeë Ortodoksie hierdie Kategismusformulerings Bybels wou onderbou, dit wil sê hulle eksegetiese metodes, word so hanteer — daarom word die “stringe tekste” van die Kategismus hier as ’n argument teen die historiese eksegeese ingespan.

Intussen is dit logies nie houdbaar om uit die korrektheid van ’n gevolgtrekking na die korrektheid van die premis (of dan metode) terug te konkludeer nie (vgl. Frey 1970: 33). Maar selfs al sou ’n mens hierdie logiese misstap oorsien, sou ’n konsekwent historiese benadering tot die onderhawige probleem die vroeë Ortodoksie se uitlegmetodes histories wou kontekstualiseer (vgl. Gane 1981: 21—36) en hulle só wou verstaan. Die Reformatore het immers onder die invloed van die Renaissance en die Humanisme na die “bronne” — en daarmee na die Hebreeuse en Griekse grondtekste — teruggegaan (vgl. Wiedenhofer 1984: 332—342) en hulle leermeesters in Hebreeus en uitlegmetodiek was dikwels rabbyne (vgl. Merrill 1975: 66—79).<sup>1</sup> En vir sover hulle praktyk nie rabbyns geïnspireer was nie, was dit dikwels — veral onder die Ortodoksie — onvermydelik skolastiese van aard.

As illustrasie van hierdie skolastiese kontekstualisering haal ek, met my eie kursivering, redelik uitvoerig uit Moulton (1970: 84) aan:

The thought of the Middle Ages is distinguished by connectedness. The Schoolmen were not remarkable for successful investigation or wide reflectiveness, but they surpassed all men in subtlety or discussion; indeed, it would almost seem that with them the process of discussing was more important than the conclusion attained. Accordingly their age gave special prominence to the isolated proposition. Its thinkers were not confined to books as a medium for expressing thought; it was open to them to issue, like Luther, a series of propositions, and, setting these up on some church door, offer discussion with all comers. To formulate truth into these brief independent sentences, adapted for attack and defence, made the characteristic literary activity of the period. In modern thought detail truths are so many bricks to be built into an edifice, each valued according as it contributes to the common stability. The independent propositions of the medieval thinker were rather football to be driven to and fro in an exercise of dialectic strength. Translations of the Bible made amid such surroundings took shape from the minds of the translators. Hebrew and Greek literature — poem, dialogue, discourse — all assumed a monotonous uniformity of numbered sentences, each to be treated as a good saying in itself, rather than as a component part of a literary whole.

Só gesien, was die eksegetiese metodiek van die vroeë Ortodoksie (soos die “stringe tekste” by die Kategismus getuig) net so histories gekontekstualiseer as die rabbynse tegniek, wat deur Nuwe-Testamentiese skrywers gebruik is en kan ’n mens hulle manier van doen verstaan én hulle gevolgtrekkings waardeur sonder om hulle metodes te regverdig of te kanoniseer.

*Verskil in uitgangspunt*

Ek meen dat bogenoemde voorbeelde genoeg is om aan te dui dat Cachet (1984: 50) se konklusie geldig is, naamlik dat daar tussen my en hom 'n "duidelike verskil van uitgangspunt" bestaan. Maar tegelyk word nog 'n keer geïllustreer dat korrekte konklusies nie noodwendig korrekte premisse impliseer nie; want, alhoewel ek Cachet se konklusie gelyk gee, meen ek dat die premis waarop sy konklusie berus, foutief is. Hy veronderstel dat ons verskillende *geloofsuitgangspunte* het. Ek het probeer aantoon dat dit *nie* daarom gaan nie, maar om 'n verskil in *epistemologiese* uitgangspunte.

Juis omdat Cachet sy epistemologiese uitgangspunte ongereflekteerd laat inspeel, maak dit later logiese amok. My probleem met hom is dus *nie* sy kenteoretiese vertrekpunte nie — hoewel ek daarvan verskil — maar met die ongereflekteerde en onbewuste aard daarvan. Ek gee net 'n voorbeeld of twee van die gevolge hiervan: Cachet (1984: 47) noem die histories-kritiese pad 'n "gevaarlike eksperiment" en vind my argumente "nie so oortuigend nie" (1984: 48). Beide dié konklusies is ongeldig, aangesien hy die kriteria van kenteorie A (Neo-Platonisme) gebruik om argumente uit die stal van kenteorie B (historiese kritiek) te beoordeel. Dit spreek vanself dat die een die ander (a) "gevaarlik" sal vind en (b) die een die ander nie sal "oortuig" nie:

*a. Gevaarlik vir sisteemdenke (Neoplatonisme)*

Natuurlik sal die een vir die ander "gevaarlik" wees, veral as 'n mens een denksisteem verabsoluteer en 'n ander dan die fundamente van die een bevraagteken. Dit hoef egter nie so te wees as 'n mens die ander denksisteem probeer *verstaan* en jou eie sisteem in jou argument verdiskonteer nie. Doen jy dit egter nie, kry jy net die vae "gevoel" dat jou denkwortels "aangetas" word.

Ingebou in hierdie gevoel van bedreigtheid lê die probleem van gesag en waarheid. Daarom is die reaksie gewoonlik dat 'n alternatiewe kenteorie die gesag van die *Skrif* aantast en sy waarheid relativer, terwyl die hele proses voortspruit uit 'n ongereflekteerde *kenteoretiese* vertrekpunt. Dat dit normaalweg so funksioneer, is verstaanbaar, aangesien ons die Platoniese denkskema saam met ons teologiese moedersmelk ingekry het. Die Neoplatonisme het ten minste in die dae van die vroeë kerk 'n paar keer op sinodes die slag teen die Neo-Aristotelianisme gewen. En ons bestudeer ook nie Augustinus sonder om 'n hele klomp Neoplatonisme saam in te kry nie. Ons hele geskiedenis van Neoplatoniese denke maak dat dit vir ons vanselfsprekend word, en as iemand dan uit 'n ander hoek na dieselfde *Skrif* as ons kyk en ander resultate ná ondersoek behaal, meen ons dat die gesag van die *Skrif* aangetas is, terwyl dit nog net ons kenteoretiese vertrekpunte was wat aangespreek is.

Cachet werk ook met 'n waarheids- en gesagsbegrip wat konsekwent volg uit sy kenteoretiese model: Gesag word deduktief afgelei en outoritêr betitel — want dis 'n idee, nie 'n historiese verskynsel nie. Dis egter nie noodwendig inherent aan "gesag" of "waarheid" om dié kenmerke te hê nie. Vanuit 'n ander epistemo-

logiese raamwerk kan gesag byvoorbeeld oorredend eerder as dwingend gedefinieer word (vgl. Lundeen 1975 : 281—300) en wetenskaplike waarheid as 'n doelwit eerder as 'n vertrekpunt gesien word. Om dus “gesag” in terme van een epistemologie as vertrekpunt te gebruik en dan die vrae wat 'n ander kenteorie aan jou gesagsdefinisie stel, te sien as 'n “gevaarlike” eksperiment, is om olie met water te probeer meng.

#### *b. Oortuigingsdoel ongeldig*

Natuurlik sal argumente uit een kenteoretiese kader iemand wat in 'n ander kenteoretiese kader werk, nie oortuig nie. My argumentasie was dan ook nie so aangelê om ook binne 'n Neoplatonisties-realistiese kenteorie “oortuigend” te wees nie en sâl ook nie iemand uit daardie kader oortuig nie. Daarom is Cachet se oordeel, naamlik dat hy my argumente nie oortuigend vind nie, 'n toutologie; aangesien die premis dat my argumente daar oortuigend behoort te gewees het, ongeldig is. Om dieselfde rede sou dit aan my kant ongeldig wees om maar net te sê Aalders se argumente oortuig my nie. Dit is in dié verband miskien tog goed om Frey (1970 : 34) hier aan te haal:

Jene Sätze (d.i. stellings wat op 'n wetenskaplike wyse oor 'n saak gemaak word) sind nicht isoliert, denn sie haben als einzelne gar keinen rechten Sinn. Sie sind immer Bestandteil der Theorie, also eines ganzen Systems von Sätzen. Und alle Begriffe, d'e in einem solchen System vorkommen, haben ihren spezifischen Sinn in ihm, sind durch dasselbe gewissermassen implizit definiert.

#### *Redes teen Platoniese kenteorie*

Ek het wel, so meen ek, goeie redes waarom ek *nie* vir 'n Platoniese kenteorie wil kies vir die beoefening van my vak nie. Een daarvan kan ek in die woorde van Hans Albert (1970 : 15, 7) verwoord:

(Dis moeilik om in te sien hoe ons vaders hulle probleme anders kon oplos as wat hulle gedoen het). Aber es ist andererseits auch kaum einzusehen, wie man heute mit einer Immunisierung gegen Resultate anderer Wissenschaften zufrieden sein kann, die sich nur auf eine durch den Gang der Wissenschaftsentwicklung herbeigeführte Autonomie dieses Denkes berufen kann, welche der heutigen Problemsituation nicht mehr entspricht... (Wanneer die stand van die wetenskap so 'n model inhaal, is daar dikwels) eine weitverbreitete Tendenz, vorhandene Problemlösungen durch Hilfs Hypothesen, ad hoc-Annahmen, Alibi-Klauseln und Umdeutungen mit der Realität vereinbar zu machen, sie gegen Kritik zu immunisieren und dadurch zu retten.

My eie paadjie deur ons vakwetenskap het presies die weg gevolg wat Albert hier beskryf en gemaak dat ek my blikrigting verander het en nie meer met 'n Platoniese kenteorie wil of kan werk nie (vgl. Deist 1983 : 26—48). Ek kan derhalwe wel sê Aalders se *kenteorie* oortuig my nie en daarom is sy resultate nie in onverwerkte vorm vir my bruikbaar nie. Maar ek kan nie sonder om die verskil tussen sy en my maniere van *ken* te verdiskonteer, sê Aalders oortuig my nie.

'n Laaste voorbeeld: Cachet (1984 : 49) konkludeer uit 'n betoog



wat ek gevoer het, soos volg (en ek kursiveer): “Die Skrif (N.T.) het *dus* niks by die verklaring van die Skrif te sê nie”. Hierdie “*dus*” het geen logiese geldigheid nie. Cachet trek, binne ’n Platoniese denkskema, ’n konklusie uit ’n argument wat histories-krities onderhou is. Dis so goed as om (met apologie aan Seneca) te sê: “Muis is ’n lettergreep. Lettergrepe vreet nie kaas nie. Dus vreet muise nie kaas nie”, want dieselfde vermenging van denkkategorieë vind rondom hierdie “*dus*” van Cachet plaas.

Binne my denkraamwerk is die Nuwe Testament natuurlik relevant by die interpretasie van die Ou Testament, weliswaar nie soos en om dieselfde redes as by Cachet nie; maar omrede resepsiegeskiedenis in my werkswyse ’n rol te speel het. Ek kan dus ook nie die Nuwe Testament ignoreer nie, maar die Nuwe Testament sal binne my werkswyse totaal anders funksioneer as in Cachet s’n.

### SLOTSOM

Dat daar verskil van opinie tussen my en Cachet is, ly geen twyfel nie. Dat daar verskil van voorveronderstellings is, ly ook geen twyfel nie. Alleen: die verskil in voorveronderstelling is, nie soos Cachet reken, *geloofsveronderstellings* nie — tensy hy op Model-Platoniese wyse (vgl. Albert 1970 : 3); Stachowiak 1980 : 53—68) kenteoretiese veronderstellings die rang van geloofsartikels wil gee. Soos hy glo ek ook in die Vader en die Seun en die Heilige Gees, dat die Bybel ons kanon is, dat ’n mens slegs deur die geloof geregverdig word, en dies meer. En ek vertrou dat dié geloof ook ’n wesenlike invloed het op my lewensbeskouing en lewensin en op alles wat ek doen. Ons onderskeie kenteorieë maak egter dat ons verskillend gestalte en uitdrukking gee aan ons geloof, dat die struktuur van ons denke oor ons geloof grondliggend verskil en dat ons daarom ook sal verskil oor hoe die Bybel hanteer moet word. Hy wil byvoorbeeld tot op die vlak van menslike refleksie met sekerhede werk en ek met waarskynlikhede. Daarom wil hy selfs die eksegeese van historiese inmenging vrywaar, terwyl ek reken dat eksegeese onvermydelik histories is. Dis soos twee skilders wat voor dieselfde landskap staan, die een ’n realistiese en die ander ’n ekspressionistiese kunstenaar. Wat op hulle onderskeie doeke verskyn, lyk totaal verskillend en tog werk albei met kwas en verf, penseel en doek. Die verskil kom in hulle manier van kyk, in hulle konsipiëring van wat hulle sien en hulle interpretasie daarvan. Hulle kan mekaar tog nie verwyt met: “Net ek, en nie jy nie, is ’n kunstenaar”? Dit mag wel wees dat die realistiese kunswerk in die betrokke tyd waarin hulle werk, nie (meer) so relevant is as die ekspressionistiese een nie of dat die ekspressionis se werk in ’n era van realisme vir avant-garde aangesien word, maar dat albei legitieme kunsuitdrukkings is, kan ’n mens tog aanvaar.

As dit nodig is, kan die diskussie tussen ons om bogenoemde redes op kenteoretiese vlak verder gevoer word, hoewel ek — soos uit die bostaande gelykenis sal blyk — geen kenteoretiese missiënêre drang het nie. Vir my is dit genoeg om te weet dat daar binne die liggaam van Christus hande en voete, oë en ore is, elk met sy

besondere funksie en dat die hand nie vir die voet kan sé: Ek het jou nie nodig nie. Die oog hoef ook nie noodwendig met 'n "gevaarlike eksperiment" besig te wees net omdat hy nie (kan) hoor soos die oor nie of die oor omdat hy nie (kan) sien soos die oog nie. Die liggaam het beide nodig om te kan funksioneer. Want as hele liggaam nou oog was...?

#### NOTA

1. As 'n mens jou wil vergewis van die diep spore wat hierdie uitlegmetodiek in ons eksegetiese erfenis getrap het, is die artikels van I. L. Seeligmann, 'Voraussetzungen der Midraschexegese', *SVT* 1 (1953), 150—181 en die uiteensetting van die prosedure van Midrash-ekesegese deur J. N. Lightstone, 'Form as meaning in Halakic Midrash. A programmatic statement', *Semeia* 27 (1983), 23—35 baie insiggewend. Veral laasgenoemde gaan in op die veronderstelling van die rabbynse 'Skrif met Skrif vergelyk' wat deur Cachet as die rabbynse 'plus' aangemerkt word, die struktuur van dié soort argument by die rabbyne en die rol van die rede daarin. Die prosedure van 'Skrif met Skrif vergelyk' is ook nie sonder sy voetangels nie — net soos enige ander metode dit ook nie is nie — en 'n mens moet jou deeglik vergewis van die implikasies van oorgeërfde metodes en dit nie maar onkrities as metode by jou geloofsartikels voeg nie.

#### BRONNE

- A'bert, H 1970: *Theorie, Verstehen und Geschichte*. *ZAWT* 1, 2—23.  
Cachet kyk Lion-Cachet, F.N.  
Deist, F. E. 1983 *Bibelinterpretation und/als Ideologiekritik* *OTE* 1, 26—48.  
Frey, G. 1970 *Hermeneutische und hypothetisch-deduktive Methode*. *ZAWT* 1, 24—40.  
Gane, E. R 1981 *The exegetical methods of some sixteenth-century Puritan preachers: Hooper, Cartwright, and Perkins*. *AUSS* 19, 21—36.  
Lion-Cachet, F. N. 1984 'n Kritiese beskouing van Deist se 'n ABC van Bybeluitleg. In *die Skriflig* 18/69, 38—51.  
Lundeen, L. T. 1975 *The authority of the Word in process perspective*. *Enc* 31, 281—300.  
Merrill, E. H. 1975 *Rashi, Nicholas de Lyra, and Christian exegesis*. *WTJ* 38, 66—79  
Moulton, R. G 1970 *The literary study of the Bible*. (repr. from 1899 ed). New York: AMS.  
Stachowiak, H. 1980 *Der Modellbegriff in der Erkenntnistheorie*. *ZAWT* 11, 53—68.  
Trilling, W. 1969 "Sola Scriptura" und "Selbstauslegung der Schrift" im Lichte der Exegese. F. Hoffmann, L. Scheffzyk & K. Feiereis, *Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam*. Leipzig: St Benno, 49—72.  
Van Rensburg, J. J. J. 1981 *Enkele verkennende gedagtes oor Nuwe-Testamentiese Grieks en die onderrig daarvan aan voornemende predikante*. N. T van der Merwe, 1981 *Interpretasie en oordeel*. Potchefstroom: P.U. vir C.H.O. (Potchefstroomse Studies en Christelike Wetenskap J1:1-2/1).  
Wiedenhofer, S. 1984 *Humanismus und Reformation*. *SZ* 109/202, 332—342.