

'n Weg uit die oorheersing van die histories-kritiese metode, fundamentalisme en genitiefteologieë

M.A. Kruger
Dept. Nuwe Testament & Grieks
Hamanskraalse Teologiese Skool / PU vir CHO
POTCHEFSTROOM

Abstract

The Reformed Churches in South Africa (GKSA) have often during the past decades been accused of fundamentalism. The aim of this paper is to describe what fundamentalism implies, which trends of fundamentalism can be traced in South Africa and which hermeneutics should be followed in future. Seeing that fundamentalism is only one hermeneutical paradigm which dominates in some circles while the historical-critical method or one of the so-called genitive-theologies dominate in other circles, such a hermeneutics should also be adequate to eliminate the one-sidedness of these paradigms. Stuhlmacher's Hermeneutics of Consent with the biblical texts is recommended as a better hermeneutical alternative to interpret Scripture.

1. Inleiding

Teologie word teenswoordig in Suid-Afrika, en waarskynlik oor die hele wêreld, hoofsaaklik vanuit drie hermeneutiese rigtings gedomineer: die histories-kritiese metode, fundamentalisme en die genitief-teologieë. Laasgenoemde hermeneutiese rigtings is baie divers, maar kom tog ooreen daarin dat hulle telkens een aspek neem wat dien as filter waardeur alle teologie as 't ware gefiltreer word. Weliswaar is daar in Suid-Afrika nog veel wat die grammaties-historiese metode en miskien ander metodes volg. Die bedreiging kom egter vanuit eensydighede vanuit eersgenoemde drie rigtings.

Een doel van hierdie artikel is om te besin of die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika wel as fundamentalisties beskryf kan word en indien wel, op welke wyse daaraan ontkom kan word. Daarom sal gehandel word oor wat fundamentalisme is. Terselfdertyd sal 'n nuwe hermeneutiese vertrekpunt ook rekening moet hou met die oorheersing van die teologie deur die histories-kritiese metode soos dit vir dekades was. Binne die bestek van hierdie artikel sal egter nie gehandel word

oor wat die histories-kritiese metode eintlik behels nie. Dit kan algemeen aanvaar word dat die histories-kritiese metode wel vir 'n geruime tyd dominant was (W.S. Vorster, 1988:31). Die afgelope drie dekades het daar egter ook verskeie genitiese teologieë (Teologie van Bevryding, Feministiese Teologie en ander) tot stand gekom. Ook hiermee sal rekening gehou moet word as na 'n weg vir die toekoms gesoek word. 'n Omskrywing van hierdie genitiese teologieë word eweneens nie gegee nie.

Met die term *hermeneutiese* vertrekpunt word die woord *hermeneutiek* nie bedoel in die sin van reëls vir die eksegeese soos dit tradisioneel in die Gereformeerde teologie aanvaar is nie, maar eerder die paradigma of voorveronderstellings wat bepalend is vir die wyse waarop ons teologiseer. Van Aarde noem dit *teorie oor die verstaan* (s.j.:8).

2. Wat is fundamentalisme?

Setzer (1965:2) definieer fundamentalisme soos volg:

Fundamentalism is a rationalistic Protestant orthodoxy that is centered around the traditional Church doctrine of the inerrant inspiration of Scripture, as that doctrine was refined by Benjamin Breckenridge Warfield in reaction to modern historical criticisms of the Bible and to theological liberalism.

Die woord *fundamentalisme* word baie wyd gebruik: daar is teologiese fundamentalisme, godsdienstige fundamentalisme, politieke fundamentalisme, ekonomiese fundamentalisme en ander tipes fundamentalisme.

Fundamentalisme sowel as *modernisme* word soms as handige etikette gebruik om teenstanders mee hok te slaan in die teologie. Veralgemening geskied dikwels ook op groot skaal. Wanneer iemand op 'n bepaalde punt fundamentalisties is, word hy dikwels as algehele fundamentalis beskryf. Op dieselfde wyse word veralgemeen deur bepaalde denominasies as fundamentalisties te beskryf (Marshall, 1984:364-367). Dit is waar dat binne een denominasie as gevolg van veral die invloed van 'n predikant 'n hele gemeente fundamentalisties georiënteerd kan raak.

Verskillende ander beskrywings van fundamentalisme kan gegee word – beskrywings waarin verskillende aspekte van fundamentalisme belig word.

James Barr (1981:1), wat vanuit 'n Engelse en persoonlike ervaringsituasie oor fundamentalisme skryf, meen dat fundamentalisme moeilik definieerbaar is en aanvaar eerder dat 'n groep eienskappe saam bydra tot die fenomeen fundamentalisme. Hy noem die volgende:

* 'n Baie sterk klem op die foutloosheid van die Bybel.

- * 'n Skerp vyandigheid teenoor die moderne teologie en die metodes, resultate en implikasies van 'n moderne kritiese bestudering van die Bybel.
- * 'n Aaname dat diegene wat nie hulle standpunte deel nie, nie 'ware Christene' is nie.

Barr (1981:5) tipeer 'n groot verskeidenheid groepe as fundamentalisties – groepe soos byvoorbeeld nie-evolutioniste, millennialiste en 'charismatici' wat openbaringe ontvang. Die terme *Evangelical* en *Conservative* word ook as sinonieme vir fundamentalisties gebruik. Die term word in Amerika en in Brittanje gebruik met verskeie betekenisnuanseringe (Barr, 1981:6).

Barr se eie standpunt ten opsigte van die Skrif kan waarskynlik die beste weer-gegee word vanuit sy diskussie met Childs, naamlik dat hy nie 'n deurslag-gewende rol wil toeken aan die kanonieke boeke soos Childs in sy *Canonical Criticism* nie. Vir Barr is die Bybelse boeke nie uniek nie (Childs, 1985:6-15 en 20-23; Barr 1983:130-171). Die Bybel word beskou as nie die openbaring van God nie, maar 'n wyse van hoe die volk van God hulle geloof uitgedruk het (Wells, 1980:313, 336-338). Die probleem van die interpretasie van die Skrif is volgens Barr nie meer die verhouding tussen die Goddelike en die menslike nie, maar van die verlede en die hede (Wells, 1980:337).

Marsden wat fundamentalisme veral vanuit 'n Amerikaanse perspektief beskryf, merk op dat dit moeilik is om tot 'n definisie te kom omdat fundamentaliste nie 'n bepaalde georganiseerde groep mense is nie. Sowel fundamentalisme as *Evangelicalism* is eintlik bewegings wat gemeenskaplike trekke het en 'n gemeenskaplike agtergrond deel. Tog is elkeen van hierdie bewegings weer verdeel in subgroepe (Marsden, 1991:1-2). Marsden het in 1980 fundamentalisme vir die eerste keer omskryf in terme van sy sosio-kulturele geskiedenis (J.N. Vorster, 1988: 155). Barr het eger al in 1966 beweer dat fundamentalisme 'n veelkantige saak is waarin sosiale sowel as teologiese faktore verreken moet word (Barr, 1966:202). Heel kernagtig sê Marsden (1991:1): "A Fundamentalist is an Evangelical who is angry about something." Hy meen dis 'n eenvoudige beskrywing en na aan die waarheid. Die Amerikaanse fundamentalis word deur Marsden (1988:266) soos volg omskryf: hy moet eerstens 'n evangeliese Protestant wees, tweedens 'n anti-modernis en derdens militant in sy anti-modernisme.

Shupe en Hadden (1989:111) omskryf fundamentalisme soos volg:

In simplest terms, we define fundamentalism as a proclamation of reclaimed authority over a sacred tradition which is to be reinstated as an antidote for a society that has strayed from its moorings.

Die Algemene Vergadering van die Presbiteriane in Amerika het in 1910 die volgende vyf punte as fundamenteel aanvaar: die foutloosheid van die Skrif; die Godheid en onbevleete ontvangenis van Christus; Christus se plaasvervangende

versoening; sy fisiese opstanding; sy tweede koms (J.N. Vorster, 1988:1-2). Dis egter heeltemal onbevredigend om fundamentalisme in terme hiervan te beskryf al het dit bygedra tot die naamvorming. Die meeste Protestantse, Rooms-Katolieke en Oosters-Ortodokse gelowiges sal omtrent al hierdie punte bely. Curtis Lee Laws was die eerste persoon wat in 1920 die term *Fundamentalism* gebruik het vir sy anti-modernistiese party. Baie gou is hierdie term egter gebruik deur 'n breë koalisie van evangelies-gesinde Protestante wat militant geveg het teen die modernisme (Marsden, 1988:266).

Terwyl Barr meestal die Britse fundamentalisme op die oog het, hy 'n beperkte kennis het van diegene wat hy kritiseer, sy eie persoonlike ervaringe 'n rol speel in sy standpunt en hy oorreeger, is dit onwys om sy kritiek net so op teoloë in Suid-Afrika toe te pas. Hy toon 'n gebrek aan vermoë om die flaters van die histories-kritiese metode te sien – flaters soos byvoorbeeld die verklaring dat Jesus op twee donkies gelyktydig gery het (Matt. 21:6-7) (Wright, 1978:86-87; vgl. ook Du Plessis, 1987:10-11). Wells (1980:336-339) het met 'n baie grondige studie ook ernstige leemtes in Barr se kritiek uitgewys.

Tog kan ons uit wat deur Barr en Marsden geskryf is, 'n goeie beeld kry van wat fundamentalisme behels. Ons moet vir die Suid-Afrikaanse teologiese toneel egter rekening hou met die herkoms van Gereformeerdes uit Nederland en die invloed wat die Nederlandse kerke, veral die Gereformeerde Kerke van Nederland, op die GKSA gehad het (vgl. ook Loader, s.j. 101).

Dit is belangrik om te onthou dat die ontwikkeling van die natuurwetenskap en veral die koms van die evolusieteorie na 1859 gelowiges voor geweldige uitdagings geplaas het. Die gevolg was dat teenoor die natuurwetenskap en die leer van evolusionisme die fundamentaliste 'n geradikaliseerde Skrifbegrip aanvaar het. Hiermee wou hulle die opkomende modernisme teengaan. Deur voorveronderstellings soos byvoorbeeld die foutloosheid van die Skrif het hulle hulleself dan eenvoudig gestel teenoor die bedreiging vir wat tradisioneel aanvaar was. Dit is egter nie eksegetiese wat hulle tot hierdie uitgangspunte gebring het nie, maar voorveronderstellings.

Van Huyssteen en Du Toit (1982:36) sê dat die kernprobleem van fundamentalisme nie slegs is dat dit vasgryp aan die foutloosheid van die Bybel, of in verset is teen kritiese Bybelstudie nie, maar dat die kernprobleem setel in die pretensie van 'n onaantasbare sekerheid waarmee 'n Skrifbeskouing geformuleer word.

Miskien sou die beste omskrywing vir teologiese fundamentalisme wees dat dit beteken om vas te haak, met leer en lewe, by iets wat jy dink dat die Skrif sê, maar wat die Skrif nie werklik sê nie. Dit kom neer op 'n simplistiese gelykstel van 'n eie interpretasie aan die bedoeling van die Heilige Gees.

3. Fundamentalistiese trekke in die Suid-Afrikaanse teologie

3.1 Die foutloosheid van die Bybel

Die opvatting oor die foutloosheid van die Bybel en die aanvaarding van 'n bepaalde inspirasieleer gaan hand aan hand in die fundamentalisme. Vir die inspirasieleer is 2 Timoteus 3:16 van die allergegrootste belang:

Die hele Skrif is deur God geïnspireer en het groot waarde om in die waarheid te onderrig, dwaling te bestry, verkeerdhede reg te stel en 'n regte lewenswyse te kweek ...

Die fundamentalistiese opvatting van hierdie uitspraak is dat omdat die Skrif geïnspireerd is, dit foutloos is. Volgens hierdie opvatting word gemeen dat as die Bybel nie foutloos is nie, niemand op die Bybel kan vertrou nie en dat geen betroubare leer dan op die Bybel gefundeer kan word nie (Christopherson, 1980: 211). Daar is egter verskeie probleme met so 'n interpretasie – by nadere ondersoek word dit duidelik dat die foutloosheid van die Skrif nie gekonkludeer kan word op grond van die geïnspireerdheid van die Skrif nie.

Eerstens is daar die vraag of θεόπνευστος aktief of passief verstaan moet word. Indien dit aktief verstaan word, beteken dit dat die Skrif as 't ware God na die leser toe blaas. Indien dit passief verstaan word, beteken dit dat die Skrif deur God geblaas is. Hoewel die passiewe betekenis meestal aanvaar word, is dit nie onmoontlik dat die aktiewe gebruik ook reg kan wees nie.

Die probleem is wat die *aard* van die geïnspireerdheid is. *Geïnspireerd* beteken nie noodwendig foutloos nie. Setzer (1965:193) sê dat daar geen binne- of buite-Bybelse getuienis is dat θεόπνευστος 'n absolute Goddelike kousaliteit beteken nie. Setzer (1965:193) kom tot die gevolgtrekking

... that this verse which has historically been claimed as the chief *locus classicus* of inerrant inspiration is, by dint of its singular and unannotated occurrence, disappointing in the precision of the claim it makes for the inspiration of Scripture ...

Wie dus saam met die aanvaarding dat die Skrif geïnspireerd is ook aanvaar dat dit foutloos moet wees, bring 'n voorveronderstelling by wat nie uit θεόπνευστος bewys kan word nie.

'n Ander Skrifgedeelte wat gebruik word om foutloosheid van die Bybel te probeer bewys, is 2 Petrus 1:20-21:

Dit veral moet julle weet: geen profesie van die Skrif kan op grond van eie insig reg uitgelê word nie. want geen profesie is ooit deur die wil van 'n

mens voortgebring nie. Nee, deur die Heilige Gees meegevoer, het mense die woord wat van God kom, verkondig.

Dit gaan in die uitleg van hierdie teks veral om die woord *φερόμενοι*, meegevoer. Die punt waarop dit hier aankom, is dat daar staan dat die profesie *gespreek* is terwyl mense meegevoer is deur die Heilige Gees, maar dit sê niks oor die rol van die Gees by die opskrifstelling van die profesie nie. Hierdie Skrifgedeelte sê dat die Gees gelei het toe profesie tot stand gekom het en dat uitleg dus ook onder leiding van die Heilige Gees moet plaasvind. Daar is met ander woorde geen uitspraak dat die Heilige Gees by die opskryf van die profesie mense so in beslag geneem het dat hulle geen fout kon maak nie. Verder verwys Skrif hier net na die Ou Testament en *profesie* dui heel waarskynlik nie op alles in die Ou Testament nie.

Setzer (1965:255) aanvaar dat die fundamentaliste reg is in sover hulle aanvaar dat die skrywers van die Nuwe Testament die Ou Testament as foutloos aanvaar het, selfs wat die woorde betref. Hierteenoor meen hy dat Jesus self blyke gegee het van 'n kritiese beskouing ten opsigte van die gevestigde Skrifbeskouing. Beegle (Setzer, 1965:254) kom tot die gevolgtrekking dat die induktiewe getuienis van die Nuwe Testament aandui dat Jesus onomwonde die inspirasie en gesag van die Skrif aanvaar het, maar sonder dat Hy blyke gee dat Hy dit as foutloos aanvaar.

Archer en Chirichigno (1983:ix-x) het al die aanhalings van die Ou Testament in die Nuwe Testament nagegaan. Hulle bevind dat daar niks is wat daarop dui dat die skrywers van die Nuwe Testament nie die foutloosheid van die oorspronklike geskrifte aanvaar het nie. In die lig van die feit dat hulle egter self die aanhalings in groepe klassifiseer volgens kategorieë van akkuraatheid, kan hulle bevinding nie aanvaar word nie en skyn dit eerder asof hierdie konklusie spruit uit 'n fundamentalistiese benadering (1983:ix-xxxii). Dit is eerder geregverdig om te konkludeer dat die skrywers van die Nuwe Testament nie begaan was oor die foutloosheid van die Ou Testament nie, maar daarvoor dat hulle die *verkondiging* reg oorbring.

Selfs die ergste fundamentalis erken dat ons slegs kan sê dat die outograwe foutloos was: tekskritiese probleme dwing hulle daartoe. Die vraag dring hom egter na vore: waarom het God toegelaat dat die outograwe nie bewaar gebly het nie – as foutloosheid dan so belangrik is? Eerder dui die honderde teksprobleme daarop dat die inhoud van die Bybel vasstaan ongeag foute. So het die Nuwe-Testamentiese skrywers die Ou Testament waarskynlik gesien.

Wanneer dit blyk dat inspirasie nie noodwendig foutloosheid veronderstel as tekste soos 2 Timoteus 3:16 en 2 Petrus 1:20-21 uitgelê word nie, en, wanneer eerlik geëksgegetiseer word, moet erken word dat sekere *oneffenhede* ('n term oorgeëem van J.H. van Wyk) werklik as foute gesien moet word. 'n Mens kan hier

slegs verwys na die voorbeeld wat Schulze (1980:34) noem en na twee ander voorbeelde uit Calvyn verwys. In Matteus 27:9 staan daar duidelik *Jeremia* in plaas van *Sagaria*, en daar is geen tekskritiese probleem nie! Calvyn (1957:272) skryf so oor die probleem:

How the name of Jeremiah crept in, I confess I do not know, nor do I give myself much trouble to inquire. The passage itself shows that the name of Jeremiah has been put down by mistake, instead of Zechariah.

'n Ander voorbeeld is Handeling 7:16 waar Calvyn (1949:265) sê dat die naam *Abraham* foutiewelik gebruik is in plaas van *Jakob*.

'n Derde voorbeeld uit Calvyn is in verband met 2 Petrus 1:1. Die skrywer van die brief word daar aangedui as Petrus. Calvyn (1959:363) meen egter dat dit nie Petrus was nie, maar een van sy dissipels wat die brief in opdrag van Petrus geskryf het. Hierdie voorbeeld val op 'n ander vlak as dié wat bloot as foute beskryf kan word, maar toon duidelik Calvyn se ingesteldheid aan.

Calvyn het dus by die aanvaarding van die gesag van die Skrif en die feit dat dit God se geïnspireerde Woord is, nie aanvaar dat die Skrif noodwendig foutloos moet wees nie. Die klem op foutloosheid is 'n na-reformatoriese ontwikkeling.

Die ernstige aandrang dat die Skrif foutloos is, maar dié uitgangspunt tog vergesel van die erkenning dat dit net van die outograwe geld, word nog van 'n ander kant af bevraagteken. As die Skrif werklik in sy outograwe foutloos was, wat baat dit om op die foutloosheid van die Skrif aan te dring terwyl God toegelaat het dat dit vol teksfoute is as gevolg van oorlewering? As inspirasie foutloosheid veronderstel, dan het ons dus geen geïnspireerde Bybel meer nie – op grond van die teksfoute. Tog is die Skrif geïnspireerd en gesagvol.

Die proefskrif van Denkema (1973) gee 'n oorsig oor problematiese gedeeltes waar sekerlik aanvaar kan word dat sommige gedeeltes ook as foute beskou kan word. Dit sou goed gewees het as die GKSA ná hierdie proefskrif meer aandag gegee het aan die sake wat uitgewys is. Die teenoorgestelde het egter gebeur: dit skyn asof die GKSA eerder die probleem gelaat het, sodat ons nie versteur word in ons eie standpunt nie.

Die fout wat fundamentaliste maak deur inspirasie te koppel aan foutloosheid, is dat hulle meen dat die gesag van die Skrif sal verval en dat die geïnspireerdheid van die Skrif nie meer bely sal kan word as daar foute aangetoon kan word nie. Die gesag van die Skrif is egter nie afhanklik van 'n foutlose opskrifstelling nie, maar is juis sodanig dat ondanks menslike foute dit steeds God se gesagvolle Woord is.

Schulze (1980:32) wys op die ellende wat die skolastiek in die Skrifbeskouing inbring het deur die gebruik van die terme die *menslike faktor* en die *Goddelike*

faktor. Volgens Calvyn is die Heilige Gees die Outeur van die Skrif en nie maar die primêre Outeur nie. Daarom is die Goddelike en die menslike uitruilbaar by Calvyn (Schulze, 1980:32-33). Calvyn het dus in hierdie opsig die skrywers van die Nuwe Testament gevolg, naamlik om dit wat die menslike skrywers van die Ou Testament geskryf het toe te skryf aan die Heilige Gees – dit is byvoorbeeld die geval met Handeling 1:16. In die Hebreërbrief is verskeie soortgelyke gevalle.

Dit bly 'n ernstige vraag of daar nie deur die pogings tot definiering van terme soos *inspirasie* noodwendig (altyd) 'n verwringing plaasvind nie.

3.2 Isolasionisme

Verskeie skrywers oor fundamentalisme wys op die neiging van fundamentaliste tot isolasie. Isolاسie neem verskillende vorme aan.

Eerstens is daar *teologiese isolasionisme*. Dit kom daarop neer dat fundamentaliste slegs teologiseer binne hulle eie paradigma en dat ander paradigmas apories verwerp word. Daarom is die gebruik van byvoorbeeld die histories-kritiese metode totaal uitgesluit by sommige. In tydperke toe hierdie metode oorheersend was, is daar ander teologiese kringe of groepe gevorm. Dis in Suid-Afrika ook iets wat opval by Gereformeerdes. Wanneer strominge oorwegend teen die eie metode, wat slegs by die grammaties-historiese eksegetiese stilstaan, teologiseer, dan onttrek die fundamentaliste hul in hulle eie kring. Die resultaat is dat blootstelling aan ander metodes vermy word. Binne die eie kring voel hulle dan heeltemal veilig omdat hulle nie met andersdenkendes gekonfronteer word nie.

Hierdie fundamentalistiese neiging kan ook op ander vlakke tot openbaring kom. Veral op grond van 'n Nederlandse erfenis kan dit 'n gesindheid word om af te skei en kerklike skeuringe kan sodoende voorkom. Ek laat dit aan historici oor om te oordeel hoeveel kerkskeuringe gedeeltelik deur fundamentalisme veroorsaak is. Dit sou egter geregtig wees om die talle skeuringe binne die pentekostalistiese groeperinge aan fundamentalisme toe te skryf. Verskeie skrywers wys daarop dat wat vroeër sektariese rigtings genoem is, juis so ontstaan. Isolasionisme kom ook voor op die vlak van afskeiding van ekumeniese bewegings. Die Skrifberoep hiervoor is ook teken van 'n fundamentalistiese hantering van die Skrif. Gewoonlik word 'n beroep gedoen op 2 Johannes vers 10-11 vir sodanige beweegredes:

As daar iemand na julle toe kom wat 'n ander leer bring, moet julle hom nie in julle huise ontvang nie en hom selfs nie groet nie, want wie hom groet, is saam skuldig aan die kwaad wat hy doen.

Bogenoemde verse wat in die lig van vers 7 verstaan moet word as geldend van mense wat nie erken dat Jesus die Christus is wat vlees geword het nie, en dit daar gepropageer het, word eenvoudig veralgemeen buite die konteks.

'n Gesindheid word hier geopenbaar waar op tweërlei wyse gefouteer word. Eerstens word die opdrag van die Skrif tot getuieis in die wêreld nie meer gehoorzaam nie. Tweedens word die sogenaamde handhawing van die waarheid verabsoluteer ten koste van die eenheid.

Hierdie fundamentalistiese trek manifesteer homself ook op 'n ander wyse wat as *eksklusiwisme* gesien kan word. Dit kom daarop neer dat die eie rigting gesien word as die enigste ware geloofsmanifestasie met uitsluiting van ander wat anders bely. In hierdie geval word ander gelowiges maklik as naam-Christene afgeskryf as hulle ander sondes doen of anders bely as wat die eie groep bely. Ons het tans in Suid-Afrika telkens daarmee te doen in die openbare en kerklike pers. Terwyl meer as 75% mense in Suid-Afrika te kenne gegee het dat hulle Christene is, word heel maklik met syfers gespeel en 'n groot persentasie as naam-Christene afgeskryf. Sowel in *Die Kerkblad* as in *Die Kerkbode* is sodanige voorbeelde gepubliseer. J.L. van der Walt (1992:24) het sulke Christene se ware geloof bevraagteken en *Die Kerkbode* het die artikel oorgeneem met instemming (vgl. *Die Kerkblad*, 6 Mei 1992, *Die Kerkbode*, 19 Mei 1992 en W.F. Fourie in *Die Kerkblad*, 8 Julie 1992). Dit is egter 'n houding wat bots met Matteus 7:1 en 'n situasie waar veroordeel word sonder dat deur tug of belydenis van die ander, sy ongeloof vasgestel is. Ons kan nie in die hart sien nie en moet tot tyd en wyl iemand self getuig dat hy 'n hipokriet is of dit deur die volle gang van die tug vasgestel is dat iemand nie 'n ware gelowige is nie, hom aanvaar as mede-sondaar-gelowige.

3.3 Skrifmisbruik

Die sterk neiging om Skrifgedeeltes buite konteks aan te haal en te gebruik is 'n fundamentalistiese trek. Talle voorbeelde hiervan kan genoem word. Hierdie gebruik kan in sommige gevalle lei tot verwronge dogmas.

Een van die mees opmerkbare gevalle is dat die woorde: "Vir hierdie mense is daar dus geen verontskuldiging nie" (Rom. 1:20b) so verklaar word asof dit beteken dat *alle* mense geen verontskuldiging het nie omdat hulle sondig is. Die konteks sê egter duidelik dat dit hier nie gaan oor alle mense nie, maar oor mense wat God se openbaring doelbewus verwerp en weier om Hom te eer en te dank. Op grond van hierdie verkeerde interpretasie is *die dogma van die sogenaamde ongenoegsaamheid van die sogenaamde algemene openbaring* gebou.

'n Ander geval is die voorbeeld uit Matteus 18:19 wat handel oor die twee of drie wat in die Naam van die Here vergader is. Gewoonlik word hierdie vers gebruik in die sin van saam wees in die erediens of godsdiensdoening. In werklikheid

handel hierdie vers oor twee of drie saam wat besig is met 'n tugoefening teenoor iemand wat gesondig het. Dis natuurlik waar dat vanuit hierdie uitspraak ook veralgemeen kan word na ander terreine as dié van die tugoefening. Die feit dat hierdie teks egter selde gebruik word in sy primêre betekenis soos in sy eie konteks verstaan, dui op 'n fundamentalistiese interpretasie.

'n Voorbeeld van verkeerde Skrifgebruik, by verskillende plaaslike kerke, omdat dit handig gebruik kan word om kerklike bydraes te vermeerder, vind ons wanneer 2 Korintiërs 9:7 as oorreding gebruik word:

Laat elkeen gee soos hy hom in sy hart voorneem, nie met droefheid of uit dwang nie, want God het 'n blymoedige gewer lief.

Dit is sekerlik geregverdig om hierdie uitspraak te veralgemeen sodat dit meer dek as die oorspronklike situasie. Wanneer dit egter gebruik word om geld binne die mure van die plaaslike kerk te kry en te hou, sonder voldoende meelewing met die nood van ander plaaslike kerke, is daar geen begrip van wat Paulus oorspronklik bedoel het nie en word die Skrif misbruik. Wat bedoel was om mense te inspireer om ander te help, kan op die klank van 'n teksvers af, aangewend word om onself te verryk.

Nog een voorbeeld kan genoem word, naamlik Romeine 10:17: "... die geloof is dus uit die gehoor, en die gehoor is deur die woord van God". Hierdie verwysing na *gehoor* word soms eenvoudig geïnterpreteer as gehoor op grond van Skrifverkondiging. Romeine 10:18, slegs die volgende vers, wys egter dat dit hier gaan oor die Woord van God wat baie wyer is as die Skrif of Skrifprediking. In laasgenoemde teksvers word ook verwys na Psalm 19:5: dit gaan dus ook oor die verkondiging wat uitgaan van die skepping.

Baie meer voorbeelde sou hier aangehaal kon word. Van Huyssteen en Du Toit (1982:38) meen dat interpretasiemoontlikhede eerder op grond van 'n verantwoordende Skrifberoep gedoen moet word as om so maklik Skrifbewyse te soek.

In hierdie verband moet ook gewys word op die ywer om met die etimologiese woordgebruik sogenaamd 'betekenis' te bewys (Barr, 1962:107-159). So hoor 'n mens dikwels dat ἀμαρτάνω beteken om jou doel te mis. Hierdie woord en ander wat daarvan afgelei is, moet egter in hulle konteks verstaan word. Etimologie het wel waarde, maar dit moet nie die konteks oorheers nie. Barr (1962:219 e.v.) is reg in sy stelling dat die teologiese woordeboek van die Nuwe Testament onder redaksie van Kittel deur die oordrewe klem op etimologie op 'n dwaalspoor kan lei.

Die reformatoriese *sola scriptura* word ewe-eens dikwels misbruik wanneer dit gebruik word as 'n term wat losgemaak is van sy historiese wortels. In die Reformasie het die uitdrukking gegeld as teenvoeter vir wat Rome saam met die Skrif

op gelyke voet as gesaghebbend aanvaar het, naamlik die tradisie. Deur fundamentaliste word dié uitdrukking egter dikwels gebruik – nie teenoor die tradisie alleen nie – maar ook teenoor wat genoem word natuurlike teologie. In sy *Institusie* maak Calvin ruim gebruik van die wonder van die menslike liggaam as hy teologiseer (1984:131-132). Die Nederlandse Geloofsbelydenis stel dit ook duidelik dat God genoegsaam geken kan word uit die skepping, onderhouding en regering van alle dinge. In hierdie opsig is daar dus geen sprake van *sola scriptura* nie. Ook waar buite-Bybelse bronne gebruik word om meer duidelikheid te kry oor Skrifgedeeltes, kan met 'n beroep op *sola scriptura* 'n demper geplaas word op ware verstaan (Snyman, 1992:262-263).

Gereformeerdes (en ander) vertoon dikwels 'n fundamentalistiese trek deurdat hulle eenvoudig *Skrif* en *Woord van God* identies en uitruilbaar gebruik. Die Skrif is Woord van God, maar die Woord van God is veel meer as die Skrif. Die Woord van God sou 'n mens kon beskryf as die totale kommunikasie van God met mense. Die Woord van God word gekommunikeer deur die Skrif, deur die skepping, die onderhouding en regering van alle dinge, maar het boweal geskied in Jesus Christus. Die gevaar wat hierdie verwarring inhou, is dat van die Bybel 'n papierpous gemaak word asof daarin uitsluitlik alle openbaring van God opgesluit is.

3.4 Tradisionalisme

Wat Skrifgebruik betref, is tradisionalisme 'n sterk fundamentalistiese faktor. Tradisionalisme impliseer onder andere die volgende: sonder om self Skrifondersoek te doen word oorgelewerde Skrifgebruike eenvoudig aanvaar op menslike gesag. Wanneer menings uitgespreek word wat teenstrydig met die tradisie is, gaan die fundamentalis nie opnuut ondersoek instel nie, maar kyk gewoonlik net of hy sy gebruik nog kan koppel aan een of ander tradisionele vader uit die Ortodoksie wat dit voorgestaan het.

In aansluiting by wat reeds gesê is oor Skrifgebruik, moet dit as 'n fundamentalistiese trek beskou word dat steeds sonder voldoende besinning vasgehou word aan die onderskeiding *algemene openbaring* en *besondere openbaring*. Vir meer as 'n halfeeu is die leemtes van hierdie onderskeiding al deur manne soos Hendrik Kraemer (1956:122), Polman (1949:80-81) en Berkhof (1973:78-79) uitgewys. Tog bly ons meestal nog halsstarrig daaraan vasklou.

Tradisionalisme het in Gereformeerde kringe waarskynlik as fundamentalistiese trek sy meeste slagoffers geëis op die gebied van die Kerkreg. Enkele voorbeelde kan hier genoem word:

Eerstens is daar die voorbeeld van die gebruik van Matteus 18 op voetspoor van vroeëre kerkregkundiges. Ondanks beter teksgetuies, beter eksegeese, beter Skrif-

met-Skrif-vergelyking hou baie kerkregkundiges, en waarskynlik die grootste deel van die Gereformeerde predikante, steeds vas aan die onderskeiding tussen die optrede wat geld vir openbare sondes en optrede in die geval van geheime sondes, soos dit vroeër deur swak eksegeese geleer is. Daar is min dinge wat in die lewe van die GKSA 'n meer funeste uitwerking gehad het as hierdie misbruik.

Ten minste gedeeltelik as gevolg van hierdie kerkregtelike ontwikkeling het die onderlinge verbondsverantwoordelikheid in die gemeentes byna geheel verval in sover dit vermaning aangaan. Daarteenoor word iemand met gemak aangekla by 'n kerkraad of meerdere vergaderings sonder dat persoonlik met hom gepraat word. Die onderskeiding tussen sogenaamde openbare en sogenaamde geheime sondes word tot in die absurde met haarklowery vasgestel. Indien slegs een persoon opgemerk het dat 'n dominee ketter in die Woordbediening in die openbare erediens, is dit nou 'n openbare sonde of nie?

'n Tweede voorbeeld is die wyse waarop artikel 68 Kerkorde misbruik is. Vanuit die tradisie is daar baie lank gestel dat daar bepaal word dat daar twee eredienste op 'n Sondag moet wees. Waar die Here duidelik gemaak het dat in die daaglikse lewe dit nie altyd moontlik of wenslik is nie, is deur vas te hou aan die tradisionele standpunt, uiteindelik soms oorgegaan tot 'n verminking van die erediens om te bly voldoen aan die tradisie. Die skade wat in die Gereformeerde Kerke deur hierdie stuk fundamentalisme aangerig is, kan moeilik bereken word. Dié artikel het nooit bepaal dat daar twee eredienste op 'n Sondag moet wees nie, maar slegs dat die leer gepreek moet word. Daarby is 'n ooglopende geleentheid vir leerprediking aangewys, naamlik in die tweede erediens soos dit gewoonlik gebeur het in daardie tyd.

Derdens, die oordrewe vrees dat iemand namens die Gereformeerde Kerke mag praat, lei ook tot 'n onskriftuurlike houding. Daar word aangevoer dat niemand mandaat het om namens die Gereformeerde Kerke te praat indien 'n sinode hom nie spesifiek daartoe gemagtig het nie. Dit is wel waar dat hier grootliks gefouteer kan word en dat baie kerklike leiers in Suid-Afrika sondig deur uitsprake te maak, sogenaamd namens die kerke waartoe hulle behoort. Die teenoorgestelde is egter ook waar: die getuienis wat vanuit die Gereformeerde Kerke behoort te kom, kom in ernstige krisisse dikwels glad nie. 'n Voorbeeld is dat vanuit die Gereformeerde Kerke geen standpunt gekom het ten opsigte van die massa-aksie gedurende 1992 in Suid-Afrika nie. Daar behoort sodanige mandaat gegee te word dat deputate in so 'n tyd 'n standpunt kan bekendmaak. Die vrees van foute wat gemaak mag word, mag nie die roeping tot getuienis in die wêreld uitkanselleer nie.

Miskien moet by tradisionalisme ook nog die dogma van 'n geslote kanon genoem word. Die gebruik van die woord *kanon* waar die belydenis praat van *kanonieke* boeke is al 'n radikalisering sedert die opstel van die Nederlandse Geloofsbelydenis (vgl. Packer, 1988:628). Om egter van 'n *geslote kanon* te praat na aanleiding

van artikel 5 NGB is om dit buite konteks te gebruik. Artikel 5 wil slegs die kanonieke boeke afgrens teenoor die apokriewe boeke en dit wat toe in perspektief was. Daarom moet saamgestem word met Van Aarde (s.j.:18) dat gepraat kan word van 'n geslote kanon slegs as 'n *de facto* werklikheid, maar nie *de iure* nie (s.j.:18).

Formalisme en tradisionalisme loop hand aan hand as fundamentalistiese trekke.

Samevatting: Sonder om op besonderhede in te gaan, kan gestel word dat daar by die drie denominasies wat gewoonlik die Afrikaanse Kerke genoem word, sowel as by charismatiese groepe beslis fundamentalistiese trekke voorkom. Op sommige plekke word dit in meerdere mate gemanifesteer, op ander plekke minder. Sommige persone vertoon meer fundamentalistiese trekke, ander minder.

4. 'n Nuwe hermeneutiese vertrekpunt

4.1 'n Ander weg

Na die ontwikkeling wat sedert die Reformasie op teologiese gebied gekom het, kan dit nie meer verantwoordelik wees om oor alles net terug te spring en steeds te bly staan by wat die Reformasie gegee het nie. So 'n benadering sou in stryd wees met die wesenselement van die Reformasie, naamlik dat altyd voortgegaan moet word met reformasie. 'n Verantwoordelike teoloog kan dus nie sy oë sluit vir die werk wat gedoen is in die histories-kritiese metode nie. Ook die genitief-teologieë kan nie weggewens word nie, want elk van die metodes bevat ten minste 'n belangrike waarheidselement. 'n Verantwoordelike teoloog kan nie sy oë sluit vir die kenteoretiese en ander filosofiese besinning wat sedertdien plaasgevind het nie. Ook kan ons ons oë nie sluit vir die feit dat daar na die Reformasie 'n Ortodoksie gekom het wat uitgeloop het op fundamentalisme nie. Om verantwoordelik teoloog te wees, beteken om alles krities te bekyk.

4.2 Voorstelle vir nuwe paradigmas

Gedurende die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing se konferensie oor paradigmas en vooruitgang in die teologie (1987), is ernstig besin oor verskuiwings wat besig is om plaas te vind in teologiese paradigmas of verskuiwings wat behoort plaas te vind. Kuhn het die term *paradigma* begin gebruik. 'n Paradigma kan omskryf word as 'n dissiplinêre matriks (W.S. Vorster, 1988:32; Kuhn, 1970:182). Kuhn (1970:182) verkies om van 'n paradigma te praat eerder as van 'n teorie omdat laasgenoemde te beperkend is.

Hefner (1988:11) meen dat een van die basiese doelstellings van teologiese stellings is om die verduidelikende funksie van 'n gemeenskap se geloof buite die grense van die gemeenskap uit te brei in die wyer menslike ervaring. Hy (Hefner,

1988:11,18) stel dat *homo sapiens* geskep is as mede-skepper van God wie se doel is om natuursisteme uit te brei of in staat te stel om te kan deelneem aan God se doelstellinge in 'n weg van vryheid.

W.S. Vorster (1988:31-48) meen dat met die nuwe bedeling van psigologiese, sosiologiese, literêre, feministiese, materialistiese en ander interpretasies van die Nuwe Testament, daar 'n nuwe tydperk aangebreek het wat volg op die periode waarin die histories-kritiese metode die dominante was. Hy meen dat 'n post-kritiese paradigma aan die kom is. Ons is tans nog in 'n pre-paradigmatiese stadium van afwyking van die histories-kritiese metode (W.S. Vorster, 1988:45). Volgens W.S. Vorster (1988:46) verkry *krities* binne die term *post-krities* 'n spesiale konnotasie. Binne die term word die geldigheid van kontemporêre sieninge oor die teks, geskiedenis, ondersoek en ander aspekte hoog aangeslaan. Verder is objektiwiteit en waarheid nie staties en 'n bevestiging van ewige waarhede nie. Kennis is dus relatief. Dersens behoort die kritiese element vernuwende verbeelding (nie spekulasie nie) in te sluit (W.S. Vorster, 1988:46).

Van Aarde (1988:49-64) kom tot die gevolgtrekking dat die sosio-historiese benaderings een stap voorwaarts en twee terugwaarts is (ibid., 1988:61). Hierdie gevolge van die sosio-historiese benadering word veroorsaak omdat hierdie metodes nie in die histories-kritiese metode ingebed is nie. Hy verduidelik verskuivings slegs as 'n herstel van die histories-kritiese metode (Mouton *et al.*, 1988:4).

Verskeie voordragte op die RGN-konferensie (1987) het fundamentalisme afgewys (Mouton & Pauw, Echeverria en J.N.Vorster, 1988:155-208). By dieselfde geleentheid is ook voordragte oor religieuse ervaring gelewer (Mouton, Van Aarde en Vorster 1988:209-270). Mosala (1988:311-320) en Maimela (321-334) se voordragte val onder die opskrif "Doing Theology in South Africa Today."

Bogenoemde verteenwoordig sekere van die voordragte wat vervat is in *Paradigms and Progress in Theology* (1988).

W.S. Vorster het waarskynlik die hermeneutiese probleem juis gesien: dit was hoog tyd dat die oorheersing van die histories-kritiese metode beëindig word. Daar sal egter gewaak moet word om nie met die nuwe benadering weg te hardloop net omdat dit nuut is nie. Van Aarde meen dat die histories-kritiese metode steeds die aangewese paradigma bied waarbinne teologie beoefen kan word. Die vraag is egter waarom dit dan soveel leemtes gehad het in die verlede – dit het geen ruimte gelaat vir die sake wat deur die genitiese-teologieë op die voorgrond gestel is nie, en geen ruimte geskep vir die transendente nie. Is dit nie weens 'n inherente tekortkoming van die histories-kritiese metode nie? Mosala en Maimela vertoon ewe-eens 'n tydsgebonde, eensydige reaksionêre tendens in hulle teologie.

Daar is egter elemente wat byna dwarsdeur die aanbod van nuwe paradigmas ontbreek. Stuhlmacher wys in sy hermeneutiek hierop. Hierdie ontbrekende elemente sluit in die *luister* na die teks, die erkenning van die *transendente* en die inagneming van die *geskiedenis van die kerk se interpretasie*. Hieruit blyk dat die *standoffishness* (Harrisville, 1977:7) van die histories-kritiese metode nog steeds dominant bly.

Vervolgens word gekyk na Stuhlmacher se *hermeneutiek van instemming met die Bybelse tekste*. In sy hermeneutiese standpunt verdiskonteer hy die waardevolle elemente van die histories-kritiese metode, die uitbreiding daarvan om kennis te neem van psigologiese, sosiologiese en ander aspekte in die interpretasie (geniëfteologieë), wat uiters belangrik is. Sy standpunt impliseer dus dat 'n verantwoordelike hermeneutiek moet funksioneer binne die belydenis aangaande die Heilige Gees soos vervat in die derde deel van die Apostoliese Geloofsbelijdenis.

4.3 Peter Stuhlmacher se *hermeneutiek van instemming met die Bybelse tekste*

Stuhlmacher (1977 en 1979) het myns insiens die suiwerste weg aangedui vir 'n hermeneutiek waarmee ons die Skrif reg kan verstaan. Hy het die groot lyne getrek wat net meer verfynd kan word.

Stuhlmacher wys op die uitgangspunt van Troeltsch wat steeds bepalend is vir die histories-kritiese metode. Troeltsch het sy drie prinsipes vir die beoefening van teologie gestel as *kritiek*, *analogie* en *korrelasie*. Onder *kritiek* verstaan hy sistematiese skeptisisme wat die historikus sonder uitsondering toepas op die hele historiese tradisie (Stuhlmacher, 1977:44). Dit beteken dat die histories-kritiese metode wat steeds met hierdie kritiek werk, die Bybel ook benader met sistematiese skeptisisme.

Reeds Abelardus (1079-1142) het hierdie standpunt gestel. Teenoor Augustinus se *credo ut intelligam* het hy met sy metode van twyfel gekom. Om die waarheid te vind, moet 'n mens volgens Abelardus, begin met twyfelvrae (Lane, 1988:1). Dit word soms gestel dat dit ook die metode van Descartes was. Descartes sê egter dat openbaring met Goddelike gesag daaraan verbonde, sonder twyfel aanvaar moet word (1965:198; vgl. Harrisville, 1977:8). Stuhlmacher behou die aspek van kritiese ondersoek, maar die skeptisisme word daaruit verwyder deurdat hy pleit vir 'n openheid tot instemming met die teks en 'n openheid vir transendensie.

Nadat Stuhlmacher (1977 en 1979) 'n historiese oorsig gegee het oor die interpretasie van die Skrif, stel hy voor dat die beste hermeneutiese standpunt waarmee die Skrif benader kan word dié is van 'n *hermeneutiek van instemming met die Bybelse tekste* (1977:83; 1979:205). Nadat hy gehandel het oor die Rooms-Katolieke interpretasie, die psigologiese interpretasie, die politieke interpretasie en die

nieu-Piëtistiese interpretasie (1979:208-218), dui hy 'n eie weg aan (1979:218-225).

Stuhlmacher (1977:76) meen dat as ons gelaat word met die hermeneutiek wat bestaan het tot by die hoogtepunt van die histories-kritiese metode, dit sou beteken dat ons aan die einde gekom het van 'n teologiese dissipline wat sy relevansie verloor het deur sy eie kritiese werk. Hy kan homself egter nie vind in die kritiek van Maier (1978) nie (Stuhlmacher, 1977:66-71). Daarom stel hy voor dat daar met sy *hermeneutiek van instemming* uit die dilemma gekom sal word.

Stuhlmacher (1977:77) meen dat die verband met die dogmatiek, wat die historiese metode laat vaar het, herstel moet word. Dit is in die dogmatiek waar die neerslag van die kerklike leer vanuit die Bybel bestaan. Eksegese moet georiënteer wees op 'n dogmatiek wat bewus is van die tradisie sowel as van die hede. Bo alles moet daar teruggekeer word na die leer van die Skrif oor inspirasie en die hermeneutiese belang van die derde deel van die Apostoliese Geloofsbelydenis (1977). Die Skrif is as Woord van God geïnspireerd, maar nie in die sin dat die Bybel nie kritiseerbaar is nie. Die Bybel is die Woord van God as menslike Gods- en Christus-getuienis. Die Bybel is egter geïnspireerd omdat God mense uitgekies het as sy profetiese en apostoliese getuies en daarmee aan hulle getuienis 'n reikwydte gee wat hulle historiese uitgangspunt kerkstigtend en geloofswekkend transendeer (Stuhlmacher, 1979:217). Die eksegese moet volgens Stuhlmacher (*ibid.*, 1979:206, 218) beweeg in die hermeneutiese sirkel van *teks, belydenistradisie* en *aktuele kerklike getuienisgemeenskap*. Dan is kritiese Skrif-uitleg nie meer 'n probleem nie, maar veeleer 'n kerklik-missionêre taak.

'n Hermeneutiek van instemming met die Bybelse teks moet rekening hou met sowel die metode as die geskiedenis van die effek van 'n metode.

Wat is nou die plek van die geloof in hierdie hermeneutiek van instemming met die Bybelse teks? Stuhlmacher sê dat die geloof nie as verstaanprinsipe by die kritiese ondersoek kan geld nie. Sowel die gelowige wat die teks krities ondersoek om sy geloof te versterk of vir 'n ander doel binne sy geloofsraamwerk aanwend, as die ongelowige wat die teks ondersoek om eerlik inligting te kry, gebruik dieselfde historiese-kritiese metode (*ibid.*, 1979:218-219). Maar so min as wat die Bybelse eksegese die geloof as verstaanprinsipe het, so veel moet die eksegese bedug wees daarop dat dit daarvoor oop moet bly dat die Bybelse waarheidsgetuienis geloof tot stand bring en dat 'n hermeneutiek van instemming wat vir die Bybel geld, uit geloof tot geloof tot stand kom (Rom. 1:17) (*ibid.*, 1979:222).

In 'n hermeneutiek van instemming moet daar 'n oopheid wees om transendensie te erken (Stuhlmacher, 1977:84). Die poging om 'n objektiewe naturalistiese visie van die geskiedenis te verkry, is reeds in die negentiende eeu verwerp. Hoewel

daar 'n oopheid vir die transendente moet wees, moet egter deeglike aandag gegee word aan die linguistiese dimensies. Verder moet in ag geneem word hoe kompleks die wêreld vandag is. Daarom moet die eksegeet opnuut oop wees vir die aanspraak van die tradisie, die aanspraak van die hede en vir transendensie (ibid., 1977:84-85).

Om oop te wees vir die transendente moet by die beginsels wat Troeltsch gestel het, naamlik kritiek, analogie en korrelasie, ook gevoeg word die *luister* na die teks (ibid., 1977:85) – daar moet 'n kritiese dialoog met die teks wees. 'n Persoonlike en gemeenskaplike meditasie oor die teks is noodsaaklik (Stuhlmacher, 1979:222). Daar moet instemming wees met die bestaan van 'n teks- en geestelike tradisie (Stuhlmacher, 1977:85).

Afgesien van die openheid vir transendensie, moet daar ook metodiese verifieerbaarheid wees. Die histories-kritiese metode met al sy komponente moet ingespan word: tekskritiek, literêre kritiek, vormkritiek, redaksiekritiek, leksikografie en godsdienstesgeskiedenis. Psigologiese, sosiologiese en linguistiese kategorieë is net so belangrik. Daar moet 'n *multidimensionele* uiteensetting van die Skrif wees (ibid., 1977:85-86). Stuhlmacher meen dat verifieerbaarheid in 'n multidimensionele benadering nie bots met die beginsel van luister nie. Trouens die luisteraksie dra by tot die effektiwiteit van die wetenskaplike verifiëring (ibid., 1977:87).

Vervolgens moet daar ook 'n doeltreffende historiese bewustheid wees. 'n Hermeneutiek van instemming moet nadink oor die eie situasie en oor die feit dat die eie situasie verwyderd is van dié van die teks. Hierdie tussengeskiedenis sê vir ons iets oor die manier waarop ons interpreteer en bepaal ons belangstelling. Dis geen nuwe beginsel nie, maar dit moet doelgerig telkens weer onder oë gesien word (ibid., 1977:87).

Stuhlmacher is oortuig dat so 'n hermeneutiek van instemming met die Bybelse tekste – 'n hermeneutiek wat nie net dissekteer nie, maar ook luister – teologies veel kan vermag. Met so 'n metode word die *verbinding herstel met die Reformatoriese hermeneutiese model waarop die Bybel verklaar is*. Die Protestantse Ortodoksie het hierdie Reformatoriese model beperk. Die Protestantse hermeneutiek moet homself bevry van die Prokrusteaanse bed (Prokrustes het die bene van sy gevangenes afgekap sodat hulle in hulle beddens kon inpas). Die Protestantse hermeneutiek moet 'n ongehinderde uitsig op die Bybelse geskrifte hê. Eksegese wat die kerk dien, moet hermeneuties in staat wees om te handel met die selfgenoegsaamheid van die Skriftuurlike woord, die horison van die Christelike gemeenskap se geloof en ervaring en die waarheid van God wat ons aanspreek vanuit die transendente (ibid., 1977:88).

Wat die selfgenoegsaamheid van die Skrif betref, hou dit in dat ons begin om met instemming te luister na die Skrif, dat ons oop bly vir die geloof, ervaring en geskiedenis van die kerk. Ons erken die leiding van Heilige Gees wat die aktiewe krag tot geloof en ware verstaan is en so bly ons oop vir die transendente (ibid., 1977:88).

Ten slotte stel Stuhlmacher dat histories-kritiese eksegeese nie vanselfsprekend teologiese eksegeese is nie (vgl. Eta Linnemann, 1990). Histories-kritiese eksegeese word eers teologiese eksegeese wanneer dit in die raamwerk van 'n hermeneutiek van instemming met die Bybelse tekste te staan kom:

But it can be such when it is hermeneutically reasoned out as an interpretation of consent to the biblical texts, and when it is carried on theologically in regard for the enduring hermeneutical relevance of the Third Article of the Apostle's Creed. ... It is historically imperative that we resist the hypothetical unravelling of the New Testament into a multiplicity of single strands, solitary communities, and isolated theologies which can no longer be correlated (ibid., 1977:90).

Stuhlmacher se werke is al in 1977 en 1979 geskryf. Daar het egter al heelwat genitiesf-teologieë bygekom. Hy het egter die beginsel van akkommodering en die positiewe aspekte van die genitiesf-teologieë gestel, daarom kan sy riglyne met vertroue gevolg word. Wielenga (1992:31-32) beskryf 'n verantwoordelike hermeneutiek as 'n intuitiewe benadering plus 'n wetenskaplike benadering plus 'n kontekstuele benadering. Al drie is noodsaaklik. Op 'n helder wyse het Wielenga hier tot dieselfde resultaat gekom as Stuhlmacher. Dit sluit in dat 'n allesomvattende hermeneutiek behoort gebruik te word.

Die neiging om soos die Grieke van Paulus se tyd altyd met iets nuuts te wil saamhardloop, laat ons dikwels die goud van die verlede vergeet. Ek meen dat dit een van die belangrikste positiewe elemente van Stuhlmacher se hermeneutiek is dat hy die nuwe kan integreer by die oue. In hierdie opsig is Stuhlmacher se benadering waarlik reformatories.

Bronnelys

- ARCHER, G.L. & CHIRICHIGNO, G.C. 1983. Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey. Chicago : Moody Press.
- BARR, J. 1962. The Semantics of Biblical Language. Oxford : Oxford University Press.
- BARR, J. 1966. Old and New in Interpretation. London : SCM
- BARR, J. 1981. Fundamentalism. Second ed. London : SCM Press.
- BARR, J. 1983. Holy Scripture. Oxford : Clarendon Press
- BERKHOF, H. 1973. Christeljk geloof. Nijkerk : Callenbach
- CALVYN, J. 1984. Institusie van die Christelike godsdiens I. Vertaal deur H.W. Simpson. Potchefstroom : CBJF.

- CALVYN, J. 1949. Commentary upon the Acts of the Apostles. Translated by C. Fetherstone. Grand Rapids : Eerdmans
- CALVYN, J. 1959. Commentaries on the Catholic Epistles. Translated by J. Owen. Grand Rapids : Eerdmans.
- CALVYN, J. 1957. Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke. Translated by W. Pringle. Grand Rapids : Eerdmans
- CHILDS, B.S. 1985. Old Testament Theology in a Canonical Context. London : SCM
- CHRISTOPHERSON, K.E. 1980. Fundamentalism: What Led up to It, How It Got among Us, and What We in Academe Do about It. *Dialog*, 19:209-214.
- DESCARTES, R. 1965. A Discourse on Method. Meditations and Principles. Translated by J. Veitch. London : Dent
- DENKEMA, H. 1973. Die betroubare Woord. Pretoria : Universiteit van Suid-Afrika (D Th Proefskrif)
- DU PLESSIS, P.J. 1987. Fundamentalism: Ja of nee? *Scriptura*, 20:1-32
- ECHVERRIA, E. 1988. Foundationalism, Evidentialism and the Rationality of Religious Belief. (*In Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria : Human Sciences Research Council p. 187-208.)
- FOURIE, W.F. 1992. 'n Rat voor die oë draai? *Die Kerkblad*, 95(2895):27.
- HARRISVILLE, R.A. 1977. Introduction. (*In Stuhlmacher, P. Historical Criticism and Interpretation of Scripture*. Philadelphia : Fortress Press)
- HEFNER, P. 1988. Theology's Truth and Scientific Formulation. (*In Mouton, J., Van Aarde, A.G. & Vorster, W.S. eds. Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria : Human Sciences Research Council p. 11-30)
- KRAEMER, H. 1956. The Christian Message in a Non-Christian World. Third edition. London : James Clarke & Co. Ltd
- KUHN, T.S. 1970. The Structure of Scientific Revolutions. Second edition. Chicago : University of Chicago
- LANE, A.N.S. 1988. s.v. *Abelard* (*In Ferguson, S.B. & Wright, D.F. eds. New Dictionary of Theology*. Leicester : Inter-Varsity Press)
- LINNMANN, E.A. 1990. Historical Criticism of the Bible. Translated by R.W. Yarborough. Grand Rapids : Baker Book House.
- LOADER, J.A. s.j. Ortodokse fundamentalisme en die gebruik van die Ou Testament in Suid-Afrika. *Hervormde Teologiese Studies*, 35(1/2):101-118.
- MAIER, G. 1978. Das Ende der historischen kritischen Methode. 4. Auflage. Wuppertal : Theologischer Verlag Rolf Brockhaus
- MAIMELA, S. 1988. Doing Theology in South Africa after the Kairos Document. (*In Mouton, J., Van Aarde, A.G., Vorster, W.S. eds. Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria : Human Sciences Research Council p. 321-334.)
- MARSDEN, G. 1988. s.v. Fundamentalism. (*In Ferguson, S.B. & Wright, D.F. eds. New Dictionary of Theology*. Leicester : Inter-Varsity Press. p. 266-268)
- MARSDEN, G. 1991. Understanding Fundamentalism and Evangelicalism. Grand Rapids : Eerdmans.
- MARSHALL, I.H. 1984. The Young Christian and the 'Liberal' Pastor. *The Expository Times*, 95(12): 364-367
- MOSALA, J. 1988. The Theology of Ideology and the Ideology of Theology. (*In Mouton, J., Van Aarde, A.G., Vorster, W.S. eds. Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria : Human Sciences Research Council p. 311-320)
- MOUTON, J. & PAUW, J.C. 1988. Foundationalism and Fundamentalism. A Critique. (*In Mouton, J., Van Aarde, A.G. & Vorster, W.S. eds. Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria : Human Sciences Research Council p. 176-186)

- MOUTON, J., VAN AARDE, A.G., VORSTER, W.S. eds. 1988. Editorial Preface (*In Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria: Human Sciences Research Council p. 3-10.)
- PACKER, J.I. 1988. s.v. *Scripture*. (*In* Ferguson, S.B. & Wright, D.F. eds. *New Dictionary of Theology*. Leicester: Inter-Varsity Press)
- POLMAN, A.D.R. 1949. De openbaring Gods. (*In* Berkouwer, G.C. & Toornvliet, G. reds. *Het dogma der kerk*. Groningen: Jan Haan N.V. p. 80-110.)
- SCHULZE, L.F. 1980. Calvyn en die Skrifgesag. *In die Skriflig*, 14(56): 27-39
- SETZER, J.S. 1965. A Critique of the Fundamentalist Doctrine of the Inerrancy of the Biblical Autographs in Historical, Philosophical, Exegetical and Hermeneutical Perspectives. Michigan: University microfilms, Inc
- SHUPE, A. & HADDEN, J.K. 1989. Fundamentalism Reconsidered. (*In* Hadden, J.K. & Shupe, A. eds. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House p. 109-122.)
- SNYMAN, G. 1992. Kenteoretiese wetenskapsbeoefening. *In die Skriflig*, 26(2):247-266.
- STUHLMACHER, P. 1977. Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture. Translated by R.A. Harrisville. Philadelphia: Fortress Press
- STUHLMACHER, P. 1979. Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- VAN AARDE, A.G. 1988. Historical Criticism and Holism: Heading Toward a New Paradigm? (*In* Mouton, J., Van Aarde, A.G., Vorster, W.S. eds. *Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria: Human Sciences Research Council. p. 49-64)
- VAN AARDE, A.G. s.j. Die kritiek op die fundamentalisme, 'n vorm van teologiese Liberalisme? *Hervormde Teologiese Studies*, 37(4):6-21.
- VAN DER WALT, J.L. 1992. Draai ons onself 'n rat voor die oë ...? *Die Kerkblad*, 95 (2891):24-25; *Die Kerkbode*, 149(19):5.
- VAN HUYSSTEEN, J.W.V. & DU TOIT, B.J. 1982. *Geloof en Skrifgesag*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel Transvaal.
- VORSTER, J.N. 1988. The Use of Scripture in Fundamentalism. (*In* Mouton, J., Van Aarde, A.G., Vorster, W.S. eds. *Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria: Human Sciences Research Council p. 155-175.)
- VORSTER, W.S. 1988. Towards a Post-Critical Paradigm: Progress in New Testament Scholarship? (*In* Mouton, J., Van Aarde, A.G., Vorster, W.S. eds. *Paradigms and Progress in Theology*. Pretoria: Human Sciences Research Council. p. 31-48)
- WELLS, P.R. 1980. James Barr and the Bible: Critique of a New Liberalism. Philipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- WIELENGA, B. 1992. The Bible in a Changing South Africa: The Quest for a Responsible Biblical Hermeneutic in Mission. *Missionalia*, 20(1):28-37
- WRIGHT, D.F. 1978. James Barr on "Fundamentalism" – A Review Article. *Themelios*, 3 (3) 86-89.