

'n “Groen” Israel – ekologiese rigtingwysers uit Levitikus 25:1-7?

H.J.M. van Deventer
Departement Bybelkunde
Potchefstroomse Universiteit vir CHO
Vaaldriehoekskampus
VANDERBIJLPARK

Abstract

A “green” Israel – ecological guidelines from Leviticus 25:1-7?

This article investigates the problem whether a specific text in the Old Testament gives guidelines for the ecological calling of man/woman. An overview is given of research in the ecological field by scholars in various Old Testament disciplines. A few hermeneutical pitfalls in dealing with ecology in the Old Testament are also highlighted. In the final instance an Old Testament text (Leviticus 25:1-7) is studied from which it is deduced that the Old Testament, not being an ecological text book, would rarely give an ecological principle. The Old Testament does, however, in this instance provide an ecological application of a given theological principle.

1. Inleiding

The idea that the ancient writings [of the Old Testament] are too weak and their view of the environment too primitive to be of much help today comes from superficial analysis or actual ignorance of the texts (Bratton, 1986:71).

Bratton (1986:71) plaas die ekologiese debat binne teologiese kringe dadelik op die tafel. Het die (gereformeerde) teologie 'n positiewe bydrae te maak met betrekking tot die krisis in die ekologie? Gee die Ou Testament enige riglyne aangaande die mens se ekologiese roeping?

Hierdie artikel wil aan bogenoemde vrae aandag gee deur eerstens enkele aspekte van die ontwikkeling van die ekologiese debat (internasionaal en plaaslik) weer te gee. Voorts word daar gekyk na enkele hermeneutiese slaggate wanneer hierdie probleem in die lig van die Skrif beskou word. Laastens sal gefokus word op 'n bepaalde perikoop uit die Ou Testament om vas te stel of daardie teks wel 'n ekologiese strekking het, al dan nie.

2. Die ekologiese debat – 'n oorsig

Hierdie oorsig oor die ekologiese debat fokus veral op die debat wat gevoer word aangaande die rol van die Christelike godsdiens in die ekologiese krisis. Feitlik

alle Christene bely dat God die Skepper van hemel en aarde is (*Apostolicum*, art. 1). Heelwat Protestantse Christene voeg aan hierdie belydenis toe dat God geken kan word deur sy skepping en sy Woord (*Confessio Belgica*, art. 2). Vanuit die Protestantse tradisie word baie klem gelê op God se openbaring in sy Woord en die bewaring van hierdie Woord. Die vraag kan egter gevra word of daar net so 'n groot ywer is vir die bewaring van die ander middel waardeur God Homself openbaar, naamlik sy skepping.

Die debat binne Christelike en Joodse kringe het 'n groot impetus gekry toe Lynn White in 1966¹ negatief op bogenoemde vraag geantwoord het. White (1974:24) vind die wortels van die ekologiese krisis in die Joods-Christelike geloof. Die argument word gebaseer op die skeppingsverhaal in Genesis 1 waarin God die natuur aan die mens ondergeskik sou maak, net sodat die mens se doeleindes daardeur gedien kan word. Sodoende is die eksploitering van die skepping gesien as God se wil. Dit kan tot White se krediet gesê word dat hy die oë geopen het vir die religieuse kant van die ekologiese krisis (vgl. White, 1974:30, 31). White se vertrekpunte en resultate sou egter deur latere ondersoek in hierdie veld bevraagteken en selfs weerlê kan word.

James Barr (1974:48 e.v.) het kritiek uitgespreek teen die idee dat Westerse wetenskapsbeoefening teruggevoer kan word na Genesis 1. Barr (1974:70) voer die intellektuele wortels van die Westerse wetenskap terug na die Grieke. In die Ou Testament word die eerste proto-wetenskaplike belangstelling volgens Barr (1974:68) eers in die wysheidsliteratuur bespeur. Op grond van 'n herwaardering van die Hebreeuse woorde *רָדַדָּה* (heers) en *עֲבָדָה* (onderwerp) (Gen. 1:28), word die gevolgtrekking verder gemaak dat die mens se beheersing nie 'n aanwysbare eksploitatiewe aspek het nie. Die Bybel lê eerder die grondslag van 'n plig om die skepping te respekteer en te bewaar (Barr, 1974:73). Volgens Barr moet die rede vir die eksploitasie van die skepping eerder gesoek word in die opkoms van die liberale humanisme, waarin die mens homself nie meer wil stel onder 'n Skepper se gesag nie. Sodoende kan die skepping vir eie gewin gebruik word, sonder die grense wat die Bybel daaraan stel.

Op plaaslike bodem het Loader (1987), ook in reaksie op White, aangetoon dat daar geen kontras “natuur” en “mens” in die Ou Testament opgesluit is nie. Daar word aangetoon op watter wyse in die wysheidsliteratuur² juis teruggegryp word na die skeppingsorde om sodoende die mens se bestaan binne God se orde te ondersoek (Loader, 1987:21). Verder word aangevoer dat die wortels van die ekologiese krisis eerder gesoek moet word in die latere Christelike tradisie, wat

1 Alhoewel hierdie opspraakwekkende artikel vir die eerste maal in 1967 gepubliseer is, is dit as voordrag reeds in 1966 aangebied

2 Kyk Barr se siening van die wysheidsliteratuur hierbo

'n hoër agting vir die verlossing as vir die skepping het³ (Loader, 1987:12). Dit sou dan die polarisering tussen mens en natuur teweegbring het. In hierdie verband sou daar ook gewys kon word op die sterk aansluiting by Nederlandse filosofe soos Dooyeweerd en Vollenhoven binne die gereformeerde tradisie. Binne hierdie filosofiese kader word die inhoud van die Bybel opgesom met die terme *skepping*, *sondeval* en *verlossing*. 'n Groter klem op verlossing as onderdeel van God se *herskepping* sal moontlik hierdie eensydige klem op die mens ten koste van die skepping kan betrek.

Sommige vertrekpunte van White is ook vanuit Joodse kringe in oënskou geneem. Jonathan Helfand (1986) het hom veral uitgespreek teen die kritiek dat die bekendstelling van monoteïsme (vgl. White, 1974:28) aanleiding gegee het tot die ekologiese krisis (Helfand, 1986:39). Daar word met aanhalings uit die *hallakah* (lewensreëls), *aggadah* (godsdienstige en morele leringe) en *tefillah* (liturgieë) aangetoon hoe die Joodse teologie die mens se beheersing van die skepping sien as 'n vorm van rentmeesterskap (Helfand, 1986:40). Verder word daarop gewys hoe die תְּשַׁחֲרִית (jy mag nie verwoes/uitroei nie) (Deuteronomium 20:19) in die Talmud tot so 'n mate uitgebrei word dat hierdie teks as sambreel kan dien vir alle ekologiese optrede (Helfand, 1986:44). Die gevolgtrekking waartoe Helfand (1986:48) kom, is dat die ganse skepping Godgegewe regte het, wat net soos die regte van die mens, nie vervreembaar is nie en selfs prioriteit geniet bo persoonlike (menslike) voorregte.

Susan Bratton (1986) volg 'n meer teologiese⁴, eerder as 'n eksegetiese, benadering in haar siening van die Ou Testament se ekologiese strekking. Vir hierdie doel steun sy op die werke van Eichrodt, Von Rad en Westermann (vgl. Bratton, 1986:54). Hierdie benaderingswyse bring Bratton (1986:68, 69) tot 'n groot mate by dieselfde antwoorde as die reeds bespreekte teoloë uit. Sy meen die stelling dat die skeiding tussen God en skepping in die Christendom as rede moet dien vir die ekologiese krisis, 'n ooreenvoudiging is. Verder moet die tekste in Genesis 1 binne hulle regte "geestelike konteks" (in verhouding met die res van die Ou Testament) gelees om dit sodoende reg te verstaan (Bratton, 1986:67, 69). Binne hierdie teologiese benadering trek Bratton (1986:59), op voetspoor van Von Rad, 'n verband tussen verlossing en skepping. Die effek van sonde op die mens se verhoudings word ook ondersoek en daarmee saam die verbond tussen God en Abraham asook God en Moses⁵, wat weer die

3 Vgl. Bratton (1986:53)

4 'n Benadering waarteen Gulick (1991:194) beswaar maak, omdat die teks as sodanig genegeer word

5 Dit is interessant om daarop te let dat baie van die tekste wat Joodse geleerdes oor ekologiese sake gebruik, geneem word uit die korpus verbondsbepalings wat aan Moses gegee is (vgl. Helfand, 1986)

geleentheid vir kommunikasie met God skep (Bratton, 1986:66) en die herstel van vertroebelde verhoudings, ook met die skepping, in die oog het.

Bernhard Anderson (1984:167) lê klem op die "ekologiese verbond" van God met die aarde (Noag) in sy antwoord op die ekologiese vraagstuk. Hierdie verbond het 'n unilaterale karakter (anders as die verbond met Moses) en rus dus op God se *commitment* met betrekking tot sy skepping, eerder as op die nakoming van voorwaardes deur die mens. Alhoewel die mens geroep word tot ekologiese verantwoordelikheid, plaas Anderson (1986:169) te min klem daarop.

Howard A. Snyder (1983:212) merk op dat 'n mens nie die ekologie van die aarde kan verstaan voordat die oorsprong daarvan, naamlik God, erken word nie. Alhoewel hy klem op God plaas, soos Anderson, werk hy ook die Bybelse idee van rentmeesterskap uit (Snyder, 1983:221). Die mens is nie net rentmeester van God se genade nie, maar ook van God se geskape wêreld (Snyder, 1983:222). Snyder (1983:224) benadruk die teësprak tussen hierdie getuienis wat van die kerk behoort uit te gaan en die fisiese ekologiese bewustheid en betrokkenheid van die kerk op grondvlak.

J.W. de Gruchy (1990) het hierdie diskrepansie wat Snyder uitgewys het, ook aangevoel en probeer hanteer. Die siening van De Gruchy insake die ekologiese taak van die mens is moontlik te antroposentries⁶, soos blyk uit die volgende stelling: "... to destroy the environment is to destroy ourselves" (De Gruchy, 1990:73). Soos later aangetoon sal word, moet ekologiese bewaring nie ter wille van die mens (antroposentrisme) of die natuur (panteïsme) geskied nie, maar uit diensbaarheid aan die God van die hele skepping (stof, plant, dier en mens)⁷. De Gruchy (1990:75 e.v.) soek die rede vir die mens se versaking van sy rentmeesterskap deur dit in verband te bring met die gnostieke beskouing van die aardse as die bose, terwyl die geestelike (die siel) die goeie huisves: "With eyes fixed on heaven we have ignored a world which is groaning in frustration because of our sinfulness."

W.H. Becker (1992) gaan uit van die leerstuk oor die sonde as verstaansraamwerk vir die huidige ekologiese krisis (1992:153). Die mens "sosialiseer" homself om ekologies te sondig vanweë onder andere die groot invloed van ekonomiese kragte en die verwarring tussen ekonomiese sukses en geestelike vervulling. Verder dra die Westerse (kapitalitiese?) verbruiks- en verryking-samelewing by tot die ekologiese krisis, deurdat die mens net in eie belang optree. Becker (1992:156) wys ook daarop dat teologie wat op ekologie fokus,

6 Kyk in hierdie verband Loader (1986:14) se oortuigende kritiek.

7 Vir 'n evaluering van die antwoord van Moltmann wat weg beweeg van diensbaarheid aan 'n outoritêre God as rede vir ekologiese bewustheid, kyk Herman (1994).

nie veel maak van die sonde nie, omdat die idee van 'n "oorspronklike sonde" nie in die huidige samelewing bemerkbaar is nie. Voorts gee Becker (1992:157-8) drie redes waarom hierdie leerstuk nie bruikbaar is vir ekoteoloë nie: eerstens plaas die leerstuk oor die sonde tradisioneel te veel klem op Christus as Verlosser en te min klem op die Vader as Skepper⁸, tweedens is hierdie leerstuk nie vir ekoteoloë bruikbaar nie, omdat dit die skepping deel maak van die gevalle werklikheid⁹ – 'n werklikheid wat verdoem is en besig is om te vergaan. Laastens is die basis van hierdie leerstuk dat redding vir die mens van God sal kom en dus sal Hy ook die skepping verlos, sonder dat die mens bekommerd moet wees. Becker (1992:158 e.v.) weerlê hierdie besware deur daarop te wys hoedat, deur juis erns te maak met die leerstuk oor die sonde, 'n positiewe bydrae tot die ekoteologiese debat gelewer kan word. Hierdie bydrae word vergestalt in ekologiese bewuswording, ekologiese bekering, ekologiese herstel en ekologiese realisme.

Jay McDaniel (1986:188-189) maak 'n onderskeid tussen 'n substansialistiese en 'n ekologiese perspektief. Laasgenoemde sien die wêreld as 'n komplekse netwerk van interafhanklike lewensvorme, terwyl die substansialistiese perspektief die wêreld sien as 'n ineenskakeling van eksterne substansies wat nie waarde in sigself besit nie. Die Christendom stam uit 'n tradisie wat eerder aansluiting vind by laasgenoemde perspektief. Dit lei tot die siening dat die werklikheid bestaan uit selfstandige entiteite, waaruit verskillende vorms van dualisme voortvloei, byvoorbeeld siel-liggaam, God-wêreld en geestelik-materieel (McDaniel, 1986:196-8). Hierteenoor stel McDaniel (1986:209 e.v.) vanuit 'n ekologiese perspektief 'n siening van selfinsluiting, waardeur die mens deel is van die mense en omgewing rondom die individu¹⁰. Die gevolge hiervan is 'n solidariteit tussen mens en wêreld, maar ook tussen God en wêreld. Die wyse waarop McDaniel hierdie solidariteit beskryf, grens egter aan panteïsme, 'n Godsbeskouing wat juis vreemd is aan Israel se godsdiens (Helberg, 1990:61-62). McDaniel (1986:208) druk hierdie solidariteit soos volg uit: "... God is a nurturing self in whose ongoing life the world is included. The universe itself, with its tragedy and its joy is God's body ... [w]hat happens in and to the global ecosystem happens in and to God". 'n Tweede siening waaraan die substansialistiese perspektief geboorte gee, is dié van die onveranderlikheid van entiteite (McDaniel, 1986:199), wat op sy beurt aanleiding gegee het tot verstarring en die onvermoë van Christene om ag te slaan op oproepe om

8 Gosling (1986:330) toon dieselfde gedagte aan by George Lindbeck, maar voeg daarby dat, soos in die ekumeniese beweging, die rol van die *Heilige Gees* in die ekologiese debat ook meer aandag moet kry

9 Vgl. Rogers (1990:413)

10 Vgl. in hierdie verband ook die bydrac van Gosling (1986).

verandering. Die korrektief wat McDaniel (1986:208-210) hierop voorstel, is een van groei – ’n korrektief waarin alle entiteite beskou word as in die proses van ontwikkeling. Die laaste gevolg van ’n substansialistiese perspektief is volgens McDaniel (1986:200-202) geleë in die siening dat entiteite se waarde bepaal word deur hulle bruikbaarheid. Die ekologiese alternatief hierop sou wees ’n waardering van die intrinsieke waarde, sowel as van die gebruikswaarde van entiteite – dus ook van die natuur.

In hierdie afdeling is aangetoon hoe die gesprek oor die wortels van die ekologiese krisis, wat deur White begin is, gevorder het. Daar is gewys op die bydraes van wetenskaplikes wat werk vanuit verskillende teologiese dissiplines. Voorkeur moet myns insiens gegee word aan die benaderings wat die teks (in konteks) self as basis het (Barr, Loader), terwyl metodes wat uitgaan van teologiese basisse (Bratton, Anderson – tot ’n mate), dogmatiese basisse (Becker) en filosofies-etiese basisse (McDaniel) moontlik minder oortuigingskrag het. Die rede vir hierdie gebrek aan oortuigingskrag is omdat die teks as sodanig nie altyd binne laasgenoemde metodes as vertrekpunt dien nie (vgl. Van Rooy [1995:63] se kritiek op ’n metode wat uitgaan van ’n teologiese basis en Spangenberg [1994] se kritiek op ’n metode wat uitgaan van ’n dogmatiese basis).

3. “Verkeerde” antwoorde op ekologiese vraagstukke

Die vraag na die lig wat die Skrif op die ekologiese probleem werp, word (soos hierbo gesien) verskillend beantwoord. Twee uiterstes met betrekking tot ’n antwoord wat die Skrif moontlik op die ekologiese probleem bied, word vervolgens geïllustreer. Daneel (1993:322), wat baie werk gedoen het met betrekking tot die ekologiese bewusmaking van die “Africa Independent Churches” (AIC) in Zimbabwe, meen dat die Skrif as sodanig nie die motiveerder vir die “groen stryd” is nie, maar eerder die Heilige Gees. Die mens is dus (baie subjektief) afhanklik van die stem van die Heilige Gees wanneer hy gekonfronteer word met die problematiek rondom ekologie.

Die ander (eweneens subjektiewe) uiterste is egter net so aanvegbaar en miskien gevaarliker. Hierin word die Bybel gebruik asof feitlik elke teks (“versie”) ’n ekologiese strekking het. Die waarskuwing van Gulick (1991:184) is in hierdie verband baie gepas: “... little is accomplished by arbitrary proof-texting”¹¹. In hierdie afdeling van die artikel word aandag gegee aan enkele voorbeelde van die “bewysteks”-metode en ander metodes van interpretasie wat die saak van ekoteoloë kan skaad.

Eerstens moet daarop gelet word dat een van die basiese beginsels wat by Bybelverklaring in ag geneem moet word, die konteks (histories en literêr) is

11 Vgl. Anderson (1984:153).

waarin 'n teks voorkom (Osborne, 1991:19). Die konteks van die eksegeet mag nie die verklaring *oorheers* nie, alhoewel sy/haar konteks wel die verklaring beïnvloed. Wanneer die eksegeet nie erns maak met die konteks van die teks, asook die konteks waaruit hy/sy die teks benader nie, kan “eisegeese” plaasvind. Dit gebeur wanneer die eksegeet die teks laat buikspreek. bloot na gelang van die konteks waaruit hy die teks benader, hetsy polities, ekonomies of ekologies.

Die eerste slagat waarin geval kan word indien die konteks van die teks genegeer word ten koste van die konteks van die uitlegger, is wat bekendstaan as 'n “kapstok”-argument. In 'n artikel getiteld “God is Green”, meld Veeraraj (1990:192) net een teks, naamlik Filippense 2:9-11. Hierdie teks word gebruik om daarmee die stelling te staaf dat die groen god, Hirwa (van die Indiese stam, die Warli), opgewek moet word en die hoogste plek gegee word en 'n naam bo elke naam, sodat daar durende sekuriteit, vryheid, gesondheid, vooruitgang en vrede sal wees. Ten beste is die aangehaalde artikel 'n poging tot sinkretisme tussen die Christelike godsdiens en 'n naturalistiese Indiese godsdiens. Enige ekologiese strekking wat hierdie artikel mag hê, sal baie Christene nie as bindend vir hulle ekologiese sienings en optrede beskou nie, omdat die gevolgtrekking nie berus op grondige eksegeese van die aangehaalde Skrifgedeelte nie.

'n Verdere voorbeeld, wat eintlik aantoon dat indien die konteks van die teks genegeer word, die konteks van die “eksegeet” oorneem, is die stelling van Koyama (1992:80):

If the Holy Spirit is the protector of creation as Genesis 1:2 suggests, this [the damage inflicted on earth by human beings] must be the human sin against the Holy Spirit which cannot be forgiven (Mark 3:29).

Alhoewel Koyama se poging om die Christendom wakker te skud sodat die realiteit van die ekologiese krisis tesame met baie Christene se meedoen aan die vernietiging van die skepping besef kan word, waardeur moet word, dien hierdie tipe eksegeese wat by hom te bespeur is eintlik 'n kontra-produktiewe doel.

Die laaste opmerkings in hierdie verband hou verband met 'n vorm van beeldspraak wat nie oortuigend gebruik word nie. Ter afsluiting van sy verduideliking van die mens se ekologiese solidariteit as 'n verbond met die natuur, meld Pui-lan (1992:307):

Without the hills, where else can we lift up our eyes and ask for help (Ps. 121:1)? Without the trees of the field, who will clap their hands when we go out in joy and are led back in peace (Isa. 55:12)? If we poison the Red Sea, even God might not be able to perform miracles.

Bogenoemde stellings kom uit die ekumeniese kringe, wat inderdaad meer klem plaas op raakvlakke tussen die Christelike en ander godsdienste. Die volgende

paar voorbeelde toon aan dat ook vanuit meer evangeliese kringe die konteks van 'n teks genegeer word, om sodoende 'n voorafbepaalde doel te bereik.

Alfred von Rohr Sauer (1974) maak hom op plekke skuldig aan die gebruik van die bewysteksmetode. Op grond van verskillende literatuursoorte in die Ou Testament word gepoog om aan te toon dat die heelal aan God behoort (Von Rohr Sauer, 1974:423) en dat die mens as rentmeester aangestel is, maar sy mag misbruik het (Von Rohr Sauer, 1974:426). Ter staving van laasgenoemde argument, word Psalm 10:18 soos volg aangehaal: "But man who is from the earth strikes terror into it". Von Rohr Sauer (1974:424) meen dat hierdie woorde 'n opsomming is van alles wat die Ou Testament sê oor die ekologiese wanpraktyke van die mens. Die volle strekking van hierdie psalm, naamlik die hoogmoed van die goddelose (vv. 1-11) wat die digter laat bid om ingryping deur God (vv. 12-15) en die sekerheid van die verhoring van sy gebed (vv. 16-18) (vgl. Ridderbos, 1955:89) word buite rekening gelaat. Die ondermynde fundamente van die samelewing waarvan daar in Psalm 11:3 sprake is, word deur Von Rohr Sauer (1974:424) uitgebrei om ook te slaan op "its ecological conscience". Dit is egter onwaarskynlik dat die digter, wat hier 'n rede gee vir 'n vroeëre klag, enige ekologiese motiewe gehad het, of dat die latere gemeente dit ekologies sou verstaan het.

Donald B. Rogers (1990) redeneer vanuit 'n teologiese (openbaringshistoriese) hoek. Hy ondersoek die ballingskapsteologie en maak daaruit die afleiding dat die ballingskapyd 'n tyd van heroerwering van gevestigde idees was (Rogers, 1990:419). Een van hierdie idees was die idee van oorlewing in 'n vyandige omgewing, weg van die beloofde land en tempel wat tradisioneel gesien is as waarborg vir die oorlewing van die volk. Hierdie (myns insiens korrekte) siening van die ballingskap word egter deur Rogers (1990:420) ook deurgetrek na die ekologie toe. Die mens moet naamlik tradisionele opvattinge oor wat sy/haar beheersing van die aarde behels, in heroerwering neem. Die vraag is of die volk se heroerwering van gevestigde *teologiese* idees in die ballingskap werklik 'n ekologiese strekking het.

Terence E. Fretheim (1991:385) probeer die verband tussen menslike misbruik van die skepping en die tragiese gevolge daarvan aantoon. Die plaë van Eksodus word met die oog op hierdie doel ontleed en die konklusie waartoe gekom word, is dat die plaë (*ecological signs*) elkeen 'n diepere betekenis het, naamlik 'n historiese ramp (*historical disaster*) waarna dit heenwys. So is die insluk van die townaars se slange (kieries) deur Aaron se slang (kierie) op grond van die gebruik van dieselfde woord פִּלְעוֹן 'n teken van die Egiptenare se ondergang by die Rietsee. Die rede vir hierdie ramp(e) waarna die wonders heenwys, is die farao se morele sondes. Die slotsom van Fretheim (1991:396) is dat die kosmiese effek van die mens se sonde in hierdie "ekologiese eeu" duidelik waarneembaar

is. Die ekologiese krisis sou dus heenwys na 'n groter "historiese ramp" (Fretheim, 1991:387). Die verband tussen die mens se wanbestuur van die skepping en die voortspruitende ekologiese krisis is 'n empiriese feit, maar dit is te betwyfel of die plaie in Eksodus se primêre teologiese doel is om hierdie feit te onderstreep.

Hierdie enkele voorbeelde behoort te dien as aanwysings van die gevaar verbonde aan 'n suiwer ekologiese lees van die Bybel. Met hierdie slaggate in gedagte word daar vervolgens gepoog om 'n teks in die Ou Testament te eksegetiseer om te bepaal of die teks inderdaad 'n ekologiese beginsel of riglyn bied.

4. Levitikus 25:1-7: 'n ekologiese beginsel/riglyn?

'n Belangrike deel van die eksegeese van enige perikoop is die plasing daarvan binne 'n bepaalde historiese en literêre konteks (vgl. Hayes & Holladay, 1987:5-18). Die historiese konteks van die gekose perikoop is moeilik, indien nie onmoontlik nie, om te bepaal (vgl. Lamparter, 1980:52). Die rede hiervoor hou direk verband met die ontstaansgeskiedenis van die perikoop. Rondom hierdie tema word basies twee standpunte gehuldig met 'n menigte nuanses van hierdie twee standpunte.

Eensyds word die perikoop gesien as deel van die sogenaamde "Heiligheidskodeks". Noordzij (1940:13) bied 'n oorsig oor hierdie ontwikkeling: August Kloostermann gee in 1877 die benaming "Heiligheidskodeks" aan Levitikus 17-26, 'n benaming wat deur die Wellhausen-skool oorgeneem is. Wellhausen (1889) het hieraan toegevoeg dat die hele Priesterkodeks (P), waarvan die boek Levitikus deel uitmaak, uit die laaste jare van die ballingskap dateer¹². Noth (1965:127-8) gee as rede vir hierdie indeling dat 'n afsluiting in Levitikus 26:46 gevind word vir 'n voorafgaande wettebundel. Hierdie bundel moet by hoofstuk 17 begin, omdat daar geen aansluiting tussen hoofstuk 17 en vorige hoofstukke bestaan nie, en omdat Levitikus 17-25 saamgebind word deur 'n gemeenskaplike oogmerk, naamlik die heiligheid van die Here, wat dieselfde heiligheid van sy volk vereis. Noth (1965:14-5) meen dat hierdie Heiligheidskodeks reeds deel van 'n onafhanklike wetboek uitgemaak het, voordat dit by die latere narratiewe P-gedeeltes (Lev. 8-10) gevoeg is. Daar word verder gemeen dat hierdie gedeelte "baie ou elemente"¹³ bevat wat in finale

12 Vir 'n meer uitgebreide, maar steeds oorsigtelike ondersoek van die navorsingsgeskiedenis met betrekking tot die Heiligheidskodeks, vergelyk Jagersma (1972:1-9).

13 Hierdie idee van "baie ou materiaal" in die Heiligheidskodeks, word ook deur Jagersma (1972:8) ondersteun.

vorm beslag gekry het tussen die laaste dae van die voor-ballingskapkultus en die ontwikkeling van die na-ballingskapheilgdom (Noth, 1965:128).

Teenoor bogenoemde laat datering van die Heiligheidskodeks (en Levitikus as geheel) is daar teoloë wat die vroeëre onafhanklike bestaan van die Heiligheidskodeks ontken en daarmee saam Levitikus se ontstaanstyd sien as in die tyd van Moses (vgl. Harrison, 1980:23), alhoewel Noordzij (1940:15) sover gaan om 'n groeiproses en finale samestelling na die tyd van Moses te erken. As rede vir die vroeë datering van die boek word gestel as dat die wette wat daarin gegee is, uitvoerbaar moes wees vir die tyd waarvoor dit geldend geag is (vgl. Noordzij, 1940:16). Levitikus 17-26 word verder nie as 'n onafhanklike bron beskou nie, omdat 17:1 nie 'n opskrif het wat in hierdie verband die argument staaf nie¹⁴. Voorts dui die inhoud van hierdie deel nie op 'n geheel nie (vgl. Noordzij, 1940:14) en laastens word hierdie teorie verwerp omdat daar ooreenkomste bestaan tussen die inhoud van hierdie deel en die res van die boek (vgl. Harrison, 1980:25-26). Die meer resente standpunt van Blenkinsopp (1992:224) stem steeds ooreen met die laat datering vir die redaksie van hierdie deel van die boek Levitikus, maar meen ook op grond van bogenoemde argumente dat Levitikus 17-26 nie eers 'n afsonderlike dokument was nie. Blenkinsopp maak 'n indeling van hierdie deel van die boek op grond van wat homiletiese samevatting aan die einde van vyf seksies genoem word.

Voorts moet bepaal word watter een van hierdie standpunte gehuldig moet word met betrekking tot die tersaaklike perikoop wat aan die orde gestel is, naamlik Levitikus 25:1-7. Die vroeëre onafhanklikheid van die Heiligheidskodeks al dan nie, het nie 'n wesenlike invloed op die verstaan van die perikoop nie. Met betrekking tot die ontstaan van hierdie perikoop wil ek argumenteer dat ook hierdie aspek by hierdie besondere perikoop nie die verstaan daarvan noodwendig hoef te beïnvloed nie. Die rede vir hierdie stelling is geleë in die saak waarvoor dit gaan in die perikoop, naamlik die "Sabbatsjaar", oftewel die rus van die land elke sewende jaar.

In hierdie perikoop neem die land 'n belangrike plek in¹⁵. In 'n sekere sin word Israel se verantwoordelikheid ten opsigte van die land in hierdie gedeelte verwoord (vgl. Harrison, 1980:223; Lamparter, 1980:69). Die land as sodanig was vir die voor-ballingskapgemeenskap, in besonder vir die eerste bewoners en selfs nog voor hulle (afhangend van hoe oud Noth se "baie ou elemente" is), net

14 Vergelyk in hierdie verband ook die bespreking van Gispén (1950:17-27), veral die konklusie op p. 27.

15 Vergelyk byvoorbeeld die werkwoord (3 vr. ekv.) in die primêre stelling (vers 2b) wat as onderwerp "die land" het, asook die herhaling van die primêre stelling (4b, 5b) waar die klem val op die rus "vir die land".

so belangrik as vir die volk tydens die ballingskap. In die hele Pentateug (Hexateug) speel die landgedagte volgens Helberg (1990:16 e.v.) 'n belangrike rol. Met betrekking tot die volk in ballingskap en selfs net daarvoor (597-586 v.C.) kan gevra word of die land en die verlies daarvan nie 'n sentrale gedagte by die voor-ballingskapsprofete in Juda was nie (vgl. Helberg, 1990:19)? Lê die troos van Deuterokesaja nie onder andere in die terugkeer na die land nie (vgl. Jesaja 48:20, 49:8-13)? Op grond van hierdie beredenering kan stellig aangevoer word dat, met betrekking tot hierdie perikoop, die ontstaanstyd daarvan nie kardinaal is vir die verstaan van die perikoop nie, omdat die saak waaroor dit gaan (die land) in die bewussyn van die volk in albei gevalle (voor/tydens die intog en tydens die ballingskap) groot gewig gedra het.

Wat die literêre konteks van hierdie perikoop betref, is dit van belang om te weet dat die perikoop deel vorm van daardie deel van die boek Levitikus waar dit in besonder gaan oor die heiligheid van die Here en sy volk (hfstt. 17-26). Binne hierdie deel van die boek vorm die genoemde perikoop 'n eenheid. Hierdie perikoop word duidelik geskei van die vorige (narratiewe) perikoop deur die gebruikelike inleiding wat ook elders in Levitikus voorkom: "Verder het die Here met Moses gespreek ... en gesê"¹⁶. Opvallend van hierdie inleiding in Levitikus 25:1 is die invoeg "by die berg Sinai" wat in 7:38, 26:46 en 27:34 ook voorkom, maar in hierdie gevalle weliswaar nie in inleidings nie, maar in samevattinge. 'n Uitbreiding op hierdie kenmerkende inleiding kom in Levitikus 25:2 voor: "Spreek met die kinders van Israel en sê vir hulle", soos ook elders in Levitikus¹⁷. 'n Verdere uitbreiding "As julle inkom in die land wat ek julle gee" (Lev. 25:2a β) word ook elders aangetref (vgl. 14:34; 23:10). Die perikoop sluit, wat inhoud betref, nou aan by die volgende deel (25:8-55) waar daar gehandel word oor die jubeljaar, wat plaasvind na sewe Sabbatsjare.

Net na die inleiding word die primêre stelling¹⁸ in die perikoop aangetref (25:2b): "sal (moet) die land 'n sabbat vir die Here rus". Hierdie stelling word dan in vv. 3-5 verder omskryf. Hierdie omskrywing word gedoen deur 'n antitetiese parallelle konstruksie waarvan die tetiese stelling in v. 3 en die antitetiese stelling in vv. 4 en 5 aangetref word. Letterlik vertaal sien hierdie gedeelte soos volg daar uit:

16 Vergelyk Lev. 4:1, 5:14, 6:1; 6:12 (MT); 6:17 (MT), 7:22, 7:28, 8:1, 12:1, 14:1, 17:1, 18:1, 19:1, 20:1, 22:1, 22:17, 23:1, 23:9, 23:23, 23:26, 23:33, 24:1, 24:3, 27:1.

17 Vergelyk 4:2, 7:23, 7:29, 11:2, 12:2, 15:2, 18:2, 23:2, 23:10, 23:24, 23:34, 27:2.

18 Die werkwoord is 'n Qal perfectum 3 vr. ekv. in 'n tydsin. 'n Soortgelyke konstruksie word ook in Levitikus 23:10 aangetref.

- v. 3 Ses jaar (A) moet jy saai jou land (B);
en ses jaar (A) moet jy snoei jou wingerd (B);
en die opbrengs daarvan insamel (C)
- ...
- v. 4 maar in die jaar die sewende (A);
– moet daar vir die land absolute rus wees, 'n sabbat vir die Here –
jou land mag jy nie saai nie (B);
en jou wingerd mag jy nie snoei nie (B);
- v. 5 en wat opslaan van jou oes mag jy nie afoes nie (C);
en die druiwe van jou ongesnoeide wingerd nie afsny nie (C)
– 'n jaar van rus moet dit wees vir die land – .

In hierdie beredenering van die primêre stelling word die primêre stelling by wyse van paranese twee keer herhaal (vv. 4b; 5c).

Die laaste twee verse (vv. 6, 7) van hierdie perikoop sluit baie nou aan by Eksodus 23:10, 11, waar die Sabbatsjaar ook beskryf word, maar met 'n meer humanitêre of sosiale motivering (vgl. Noordzij, 1940:249; Noth, 1965:186). In die huidige perikoop staan hierdie sosiale motivering sekondêr ten opsigte van 'n meer sakramentele motivering (Noth, 1965:186). Noth vind hierdie sakramentele motivering in die woorde “vir die Here”.

Die gedagte in hierdie perikoop fokus volgens Noordzij (1940:249) op die persoonifikasie¹⁹ van die land en die reg van die land om elke sewende jaar volkome rus te hê. Hierdie “rus” is nie 'n ekonomiese konsep nie, maar 'n religieuse konsep. Noth (1965:183) meen hierdie wetgewing hou verband met die restourasie tot 'n oorspronklike staat. Jahwe, die Eienaar van die land, gee hierdie rus aan die land wat hy tot beskikking van die mens gestel het (Noth, 1965:186). Verklaarders is dit eens dat die rede vir hierdie wetgewing geleë is in die feit dat Jahwe die Eienaar van die land is (vgl. Lamparter, 1980:68; Jagersma, 1972:11; Noth, 1965:186; Harrison, 1980:224; Noordzij, 1940:249; Gispén, 1950:350). Die volk Israel het slegs die vruggebruik op hierdie eiendom van Jahwe.

Die beginsel is dus dat die land aan Jahwe behoort en Hy wil dat dit elke sewende jaar volkome moet rus van enige bewerking deur die volk. Harrison (1980:223) en Lamparter (1980:69) sien 'n ekologiese strekking in hierdie perikoop. Laasgenoemde pas die perikoop ekologies toe met verwysing na die rentmeesterskap van die mens, soos ook verwoord in Psalm 24:1. Die Sabbats-

19 Die gedagte van persoonifikasie is sterker as die idee dat die land bloot 'n metafoor is wat na die inwoners verwys (vgl. KBL s.v. שְׁבֹת)

jaar moes volgens Lamparter die mens herinner aan sy rentmeesterskap teenoor Jahwe se eienaarskap. Harrison meld in dieselfde trant dat hierdie perikoop die bewaring van natuurlike en ander hulpbronne voorskryf en die basis vorm vir goeie landbou en ekologiese praktyk.

Daar moet egter met groter omsigtigheid te werk gegaan word wanneer 'n ekologiese strekking in 'n teks ontgin wil word. Die gevaar van "bewystekste", waar 'n teks totaal uit verband gebruik word om daarmee die "eksegeet" se voorafingenome standpunt te bewys is inderdaad baie groot. Die Bybel is nie 'n wetenskaplike, etiese, politieke, geskiedenis- of selfs ekologiese handboek nie. Dit is daarom van kardinale belang om eers die teologiese beginsel in 'n teks te bepaal en daarna te kyk of daardie beginsel in die teks self op 'n bepaalde terrein, byvoorbeeld die ekologie, toegepas kan word.

Daar is reeds aangetoon dat Jahwe se eienaarskap van die land die sentrale teologiese gedagte in hierdie perikoop is. Kan hierdie teks egter in 'n huidige konteks van toepassing gemaak word? Het die geskiedenis van die land waarin ons leef (ook die onlangse geskiedenis) nie die gevaar van identifisering met die Godsvolk as politieke entiteit wat 'n onvervreembare reg op die land het, duidelik aangetoon nie. Is ook hierdie land met ander woorde die Here s'n – hierdie land wat Hy gegee het aan ons wat daarin woon? Ek meen 'n stelling met hierdie strekking is te gewaagd en hou nie rekening met die plek van die land en die aard van die land in Israel se heilsgeskiedenis nie (vgl. Helberg, 1990:61 e.v.; Helberg & Van Rooy, 1995:678.)

Die antwoord is moontlik te vinde in die *toepassing* van die teologiese beginsel dat Jahwe die Eienaar van die land is, soos aangetref word in die teks self. Hierdie toepassing hou verband met die volk se verantwoordelikheid teenoor die land, naamlik om dit elke sewende jaar te laat rus²⁰. In die eerste plek moet dit duidelik gesien word dat hierdie rus van die land nie ter wille van die land in die eerste plek vereis word nie (vgl. Gispén, 1950:350) (teenoor McDaniel wat baie klem op die intrinsieke waarde van die natuur lê). So 'n siening sou kon neerkom op panteïsme, wat in stryd is met die Godsbeskouing van Israel. Tweedens is hierdie rus ook nie ter wille van die mens, sodat die land in die toekoms byvoorbeeld meer opbrengs kan lewer nie; dit sou neerkom op antroposentrisme. Die rus van die land het 'n teologiese begroning: "‘n sabbat vir Jahwe".

Dit is baie interessant om te let op die toepassing van die teologiese beginsel wat vereis word. Die toepassing het inderdaad 'n ekologiese strekking. Die volk word nie gevra om elke sewe jaar 'n fees vir die Here te hou vir die land wat Hy gegee het nie (vgl. al die feeste in Levitikus 23). Die toepassing van die teo-

20 'n Praktyk wat volgens 2 Kronieke 36:21 nie in die voor-ballingskaptyd gevolg is nie, maar wel ná die ballingskap, soos blyk uit Nehemia 10:31.

logiese beginsel vind sy neerslag in wetgewing ten behoeve van die land, die onderwerp van die primêre stelling in hierdie perikoop. Die volk se erkenning van Jahwe se eienaarskap hou verband met 'n ekologiese saak. Of hierdie ekologiese saak vir Israel duidelik was en betekenis gehad het, is egter te betwyfel. Die Sabbatsjaar is klaarblyklik nie voor die ballingskap gevier nie.

In hierdie wetgewing kan Jahwe se sorg vir die land egter gesien word²¹. Die volk wat Hy toelaat om die land te bewoon, mag nie die land misbruik en uitbuit nie. Aan die ander kant word die behoeftes van die bewoners van die land (mens en dier) egter nie genegeer nie, want die land sal in die jaar van rus steeds in daardie behoeftes voorsien (vv. 6, 7) (vgl. Gispen, 1950:350).

Op grond van Israel se toepassing van 'n teologiese beginsel, soos verwoord in hierdie teks, kan 'n ekologiese afleiding gemaak word, naamlik dat die Here self vir die land sorg en dat die volk hierdie sorg moet erken en aktief daaraan moet meewerk. Hierdie ekologiese afleiding wat deel is van die mens se antwoord op die Here se heiligheid, kan vandag steeds die gelowige se omgang met God se skepping bepaal.

5. Samevattende gevolgtrekkings

Die ekologiese debat word in elke faset van die teologie gevoer. Alhoewel voorkeur gegee moet word aan eksegetiese studies in hierdie verband – studies waarop die Ou-Testamentiese teologie en ander teologiese dissiplines op hul beurt kan voortbou, is enige bydrae tot hierdie debat vanuit gereformeerde kringe baie noodsaaklik.

Die ekologiese strekking van die Bybel moet op so wyse ontgin word dat daar gewaak word teen hermeneutiese slaggate soos die soeke na “bewystekste”, asook kontekstueel bepaalde eksegeese waar slegs die konteks van die eksegeet absoluut bepalend is vir die eksegeese van 'n perikoop. Wanneer nie ook erns gemaak word met die moontlike konteks(te) van die Skrifgedeelte wat geëksegetiseer word nie, word enige argument aansienlik verswak. Hierdie gevaar is aangetoon met verwysing na die sogenaamde ekumeniese sowel as evangeliese kringe. Eersgenoemde groep is, niteenstaande gebrekkige eksegeese, die evangeliese teoloë voor met bydraes op die gebied van die ekologie.

Tekste uit die Ou Testament gaan selde 'n ekologiese beginsel gee. Die beginsels in die Ou Testament is teologies van aard. Dit sal egter die moeite loon om die toepassing van sekere teologiese beginsels binne 'n ekologiese raamwerk na te gaan, indien die teks sigself daartoe leen.

21 Bratton (1992) sou hierdie “sorg” van Jahwe moontlik sien as 'n uitdrukking van sy *agapé* vir die natuur.

Hierdie ekologiese toepassings wat in die Ou Testament te bespeur is, moet as ekologiese riglyne deurgegee word aan alle Christene²², sodat die roeping wat hulle het tot heiligheid, ook in hulle omgang met die skepping vergestalt kan word²³.

Laastens moet gewaak word teen die antroposentriese of panteistiese dryfvere in die nakoming van die roeping ten opsigte van die skepping. Die dryfveer moet in die eerste plek die goddelike imperatief van heiligheid wees. Hierdie heiligheid word vergestalt in onder andere liefde vir God asook liefde vir sy handewerk waardeur Hy Homself openbaar.

Bibliografie

- ANDERSON, B.W. 1984. Creation and ecology (In Anderson, B.W., ed. Creation in the Old Testament. Issues in religion and theology. Vol. 6. Philadelphia : Fortress. p 152-171.)
- BARR, J. 1974. Man and nature. The ecological controversy and the Old Testament. (In Spring, D. & Spring, E., eds. Ecology and religion in history. New York : Harper & Row. p. 48-75.)
- BECKER, W.H. 1992. Ecological sin. *Theology Today*, 49:152-164, July.
- BLINKINSOPP, J. 1992. The Pentateuch. An introduction to the first five books of the Bible. New York : Doubleday.
- BRATTON, S.P. 1986. Christian ecotheology and the Old Testament (In Hargrove, E.C., ed. Religion and the environmental crisis. Athens : University of Georgia Press. p. 53-75.)
- BRATTON, S.P. 1992. Loving nature: Eros or agape? *Environmental Ethics*, 14:3-25.
- DANEEL, M.L. 1993. African Independent Churches face the challenge of environmental ethics. *Missionalia*, 21(3):311-332.
- DE GRUCHY, J.W. 1990. Easter and the environment. *Journal of Theology for South Africa*, 72:73-77, Sept.
- FRETHEIM, T.E. 1991. The plagues as ecological signs of historical disaster. *Journal of Biblical Literature*, 110(3):385-396.
- GISPEN, W.H. 1950. Het boek Leviticus (COT). Kampen : Kok.
- GOSLING, D. 1986. Towards a credible ecumenical theology of nature. *The Ecumenical Review*, 38:322-331.

22 Hiervoor moct alle bedieningsvorme, prediking, pastoraat en veral kategese, daadwerklik ingespan word.

23 Kritzinger (1994:496-7) identifiseer vier riglyne vir die kerk se daadwerklike betrek van die ekologiese probleem, naamlik 'n omvattende benadering (wat ook erns maak met ekologie), die ywer vir geregtigheid in die breere samelewing (wat die nie-menslike skepping insluit), die hanteer van spesifieke probleme, byvoorbeeld besoedeling in 'n bepaalde omgewing en laastens, die oproep tot bekering van sonde en 'n nuwe lewenstyl.

- GULICK, W.B. 1991. The Bible and ecological spirituality. *Theology Today*, 48:182-194, July.
- HARRISON, R.K. 1980. Leviticus. An introduction and commentary. (Tyndale Old Testament Commentaries.) Leicester : IVP.
- HAYES J.H. & HOLLADAY, C.R. 1987. Biblical exegesis. A beginner's handbook². London : SCM Press.
- HELBERG, J.L. 1990. Die verbondsvolk se verhouding tot sy land. Potchefstroom : Dept. Sentrale Publikasies
- HELBERG J.L. & VAN ROOY, H.F. 1995. Die gebruik van die Ou Testament in die volkslewe. *In die Skriflig*, 29(4):663-681.
- HELFAND, H. 1986. The earth is the Lord's: Judaism and environmental ethics. (In Hargrove, E., ed. Religion and environmental crisis. Athens : University of Georgia Press. p. 39-52.)
- HERMAN, W.R. 1994. The Kingdom of God: An adequate basis for an ecological theology of nature? (In Mouton, J., Lategan, B.C., eds. The relevance of theology for the 1990s. Pretoria : HRSC. p. 477-483.)
- JAGERSMA, H. 1972. Leviticus 19. Identiteit, bevrijding, gemeenskap. Assen : Van Gorcum & Comp.
- KBL
- Kyk*
- KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W.
- KOEHLER, L. & BAUMGARTNER, W. 1985. Lexicon in Veteris Testament Libros. Leiden : Brill.
- KOYAMA, K. 1992. The Eucharist: Ecumenical and ecological. *The Ecumenical Review*, 44:80-90, Jan.
- KRITZINGER, J.J. 1994. Theology and the contemporary tension between development and conservation. (In Mouton, J., Lategan, B.C. eds. The relevance of theology for the 1990s. Pretoria : HRSC. p. 485-500.)
- LAMPARTER, H. 1980. In Gottes Schuld. Ausgewählte Texte aus dem dritten und vierten Buch Mose. Stuttgart : Calwer.
- LOADER, J.A. 1987. Image and order: Old Testament perspectives on the ecological crisis. (In Vorster, W., ed. Are we killing God's earth: ecology and theology. Pretoria : Unisa. p. 6-28.)
- McDANIEL, J. 1986. Christianity and the need for new vision. (In Hargrove, E., ed. Religion and environmental crisis. Athens : University of Georgia Press p. 188-212.)
- NOORDZIJ, A. 1940. Het boek Levitikus. Opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard (KV). Kampen : Kok
- NOTH, M. 1965. Leviticus – A commentary (OTL). London : SCM Press.
- OSBORNE, G.R. 1991. The hermeneutical spiral. Downers Grove, Ill. : IVP.
- PUI-LAN, K. 1992. Ecology and the recycling of Christianity. *The Ecumenical Review*, 44:304-307.
- RIDDERBOS, J. 1955. De Psalmen I (COT). Kampen : Kok.

- ROGERS, D.B. 1990. Lessons from the exile for the instruction of the church in ecological education. *Religious Education*, 85(3) 412-423.
- SNYDER, H.A. 1983. The economy of God and the ecology of the church. (In Hynson, L.O. & Scott, L.A., eds. *Christian ethics: an inquiry into Christian ethics from a biblical theological perspective*. Wesleyan Theological Perspectives vol. 3. Anderson, In. : Warner Press. p. 201-230.)
- SPANGENBERG, I.J.J. 1994. Paradigmaveranderinge in die Bybelwetenskappe 'n Bydrae tot die gesprek tussen die Bybelwetenskappe en Sistematiese Teologie. *Religie & Teologie*, 1(2) 144-184.
- VAN ROOY, H.F. 1995. Die bydrae en relevansie van die Ou-Testamentiese wetenskapsbeoefening in die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (1869-1994). *In die Skriflig*, 29(1 & 2) 47-76.
- VEERARAJ, A. 1990. God is green. *International Review of Mission*, 79:187-192.
- VON ROHR SAUER, A. 1974. Ecological notes from the Old Testament. (In Bream, H.N., Heim, R.D. & Moore, C.A. eds. *A light unto my path*. Old Testament studies in honor of Jacob M. Myers. Philadelphia : Temple University Press. p. 421-434.)
- WHITE, L. 1974. The historical roots of our ecological crisis. (In Spring, D. & Spring, E., eds. *Ecology and religion in history*. New York: Harper & Row. p. 15-31.)

