



Fundamentalisme en kriticisme

Nadenke oor Skrifbeskouing en Skrifverklaring – van Augustinus tot Bultmann

J.H. van Wyk
Skool vir Kerkwetenskappe
Potchefstroomse Universiteit vir CHO
POTCHEFSTROOM
Epos: amievw@intekom.co.za

Abstract

Fundamentalism and criticism: Reflections on the view and use of Scripture – from Augustine to Bultmann

In this article the author investigates the views of fundamentalism and criticism as far as the doctrine of Scripture is concerned. In this context, special attention is given to the doctrine of the resurrection of the body. By way of a prelude the views of the great church father, Augustine, who influenced Western theology fundamentally, are scrutinised. The author arrives at the conclusion that elements of criticism can be discovered in the fundamentalist stance while the critical option can be blamed for its (although reduced) fundamentalistic approach.

Opsomming

Fundamentalisme en kriticisme. Nadenke oor Skrifbeskouing en Skrifverklaring – van Augustinus tot Bultmann

In hierdie artikel ondersoek die outeur die standpunte van die fundamentalisme en kriticisme ten opsigte van Skrifbeskouing. Besondere aandag is in hierdie verband aan die leer oor die liggaamlike opstanding gegee. By wyse van inleiding is ook ondersoek ingestel na die beskouings van die groot kerkvader Augustinus, wat so 'n fundamentele invloed op die Westerse teologie uitgeoefen het. Die outeur kom tot die konklusie dat elemente van kriticisme in die fundamentalistiese benadering terug te vind is, terwyl die kritiese opsie weer vir sy (gereduseerde) fundamentalistiese benadering geblameer word.

1. Inleiding

Die pusteologiese vraag: wat beteken dit om te glo; wat is die inhoud van geloof; waar kom die geloof vandaan? – is onlosmaaklik verbind aan die epistemologiese vraag: hoe ken ons; waarom aanvaar ons die Bybel as normatiewe kenbron; waarom word aan die Bybel kenteoretiese voorrang bo alle ander tekste verleen? Geloof, Skrifbeskouing en Skrifverstaan hou ten nouste verband met mekaar en beïnvloed mekaar wedersyds. 'n Belangrike vraagstelling in hierdie verband raak die verhouding tussen geloof en wete en of daar aan een van die twee prioriteit verleen behoort te word. Moet ons net glo, sonder om te weet (fideïsme)? Of moet ons net weet, sonder om te glo (rasionalisme)? Of moet ons glo én weet, weet én glo?

Toegepas op die vraag na die Skrifbeskouing: waarom moet daar aan die Skrif (as normatiewe teks) epistemologiese voorrang bó alle ander tekste gegee word? Hoe belangrik is Skrifbeskouing vir Skrifverklaring en watter verhouding bestaan daar tussen die twee?

In ons nadenke oor die plek en betekenis van die Skrif vir kerk en teologie, in ons soeke na 'n verstaan van die wil van God vir leer en lewe, gaan ons twee totaal uiteenlopende benaderingswyses, naamlik fundamentalisme en kriticisme¹, ondersoek. Vanweë die groot invloed wat die kerkvader Agustinus op die teologie in die algemeen en op die Skrifleer in die besonder uitgeoefen het, gaan inleidend aan sy benadering aandag bestee word. Iemand het opgemerk dat as die Westerse filosofie ná Plato as voetnote by die filosofie van Plato beskou kan word, dan kan die Westerse teologie ná Augustinus as voetnote by Augustinus se teologie gesien word (Williams, 1955:4). Wat die kriticisme betref, sal veral aandag bestee word aan die Skrifinterpretasie van die groot Duitse Nuwe-Testamentikus, Rudolf Bultmann, aangesien sy teologie tans so invloedryk is en tans ook in Suid-Afrika navolging vind.

2. Prelude: Augustinus as biblioloog

Hoewel Augustinus al bestempel is as “die eerste moderne mens”, dra sy Skrifbeskouing en Skrifverstaan duidelik die kenmerke van wat vandag as fundamentalisme bekend staan (vgl. Polman, 1955; Kerr, 1957; Strauss, 1959; Wieland, 1978). Dit is nie oordrewe nie om te sê dat die denkkaders van premodernisme, modernisme en postmodernisme in Augustinus terug te vind is. In die lig hiervan is dit belangrik om na Augustinus as biblioloog te gaan kyk omdat sy denke die Westerse teologie fundamenteel beïnvloed het en vir eeue maatgewend daarvoor

1 Die betekenis van hierdie terme sal in die konteks van die artikel duideliker word.

was. “Throughout the Middle Ages up to the nineteenth century, Augustines’ ideas about how to understand the Bible correctly have been most influential ...” (Pollmann, 1999:429).

Augustinus het – soos later ook Calvyn – nooit enige formele teologiese opleiding gehad of ’n teologiese seminarium besoek nie. Hy het nooit teologiese lesings in dogmatiek, eksegeese en hermeneutiek ontvang nie. Hy het geen Hebreeus geken nie en sy kennis van Grieks was in ’n groot mate ontoereikend. Augustinus “never saw a Bible” (O’Donnell, 1999:99) soos ons dit vandag as afgeronde dokument ken nie. Sy Skrifverstaan, byvoorbeeld ten opsigte van slawerny, die vrou, selibaat, sou (in vandag se terme) as naïewe realisme beskryf kon word. Sy metode van eksegeese sal moderne eksegete die ritteltits gee. Hoewel hy sterk beïnvloed was deur die Neo-Platonisme van sy tyd, moet tog gesê word dat die evangelie van genade, veral soos deur Paulus verwoord, uiteindelik in sy teologie die deurslag gegee het. Dit is wonderlik om te sien hoe die krag van die evangelie telkens alle weerstand deurbreek en hoedat die (fundamentalistiese) prediking van Augustinus die gemeentes van Hippo Regius en Kartago en Noord-Afrika gedien en gebou het. Die evangelie van genade beskik blykbaar oor genoeg innerlike plofkrag om telkens alle weerstand te oorstyg. *Veritas vincet*. Dít sê veel vir die *claritas* van die Skrif.

Ten einde Augustinus as biblioloog reg te verstaan, is dit noodsaaklik om sy ontwikkelingsgang van sy vroegste jare af na te gaan.

2.1 Augustinus as soeker na wysheid

Ondanks sy vrome moeder Monica se sorgsaamheid, het Augustinus tydens sy studie in Kartago (370-373) ’n “verlore seun” geword. Hier in Kartago het hy, as negentienjarige, die soeker na wysheid, die (tans verlore) *Hortensius* van Cicero ontdek (373), maar wat daarin ontbreek het, was ’n saak wat hy met moedersmelk ingedrink het, naamlik die naam van Christus (*Conf.* 3.4) – ’n bewys daarvan dat Augustinus nooit volledig van die Christelike geloof afstand gedoen het nie (vgl. Harrison, 2000:6, 8, 23, 29). Augustinus wend hom (370-373) tot Skrifstudie, maar hy is teleurgesteld met die eenvoudige styl en problematiese moraliteit van die Ou Testament in vergelyking met dié van Cicero (*Conf.* 3.5). In hierdie tyd voeg hy hom by die Manicheërs, ’n beweging waarby hy vir ongeveer nege jaar as *hoorder* (oningewyde) sou bly. Augustinus het vroeë ontwikkelings oor die nie-liggaamlikheid van God en die siel, die immorele lewens van die Ou-Testamentiese patriarge en die teenstrydighede in die genealogieë van die evangelies. “In becoming a Manichee, Augustine would not have thought of himself as abandoning

Christianity, but as becoming a member of Christianity's intellectual elite" (Teske, 1999:210).

Hoe lyk die Bybel en die teologie van die Manicheërs waarmee Augustinus hom vir byna 'n dekade sou besig hou? (vgl. Teske, 1999:210-211, Bonnardière, 1999:11-13). Die Manicheërs het byna die hele Ou Testament verwerp asook groot dele van die Nuwe Testament, soos dele van die Evangelies, die briewe van Paulus en die boek Handeling. Handeling is verwerp omdat die koms van die Heilige Gees daarin vermeld word, terwyl Mani beweer het dat hý die werklike manifestasie van die Heilige Gees was. Hierbenewens het die Manicheërs ook enkele Nuwe-Testamentiese apokriewe aanvaar.

Die Manicheïsme was een van die mees radikale vorme van die Gnostiek in die Vroeë Kerk. Hulle het ontken dat Christus 'n werklike liggaam gehad het, dat Hy waarlik uit die maagd Maria gebore was, aan die kruis gesterf en opgestaan het. Die evangelie het volgens die Manicheërs bestaan uit die morele leerstellings van Christus.

Dit is dus foutief om te dink dat Augustinus tydens hierdie periode niks met die Bybel te doen gehad het nie. Hy het wel met 'n sterk geselekteerde Bybel gewerk, gelees deur die bril van die Manicheïstiese teologie. Hierdie kennis van binne-uit sou hom later handig te pas kom in sy polemieë teen die Manicheïsme.

Na sy professoraat in retoriek in Kartago (374-383), vertrek Augustinus na Rome (383) en daarna na Milaan (384-387/8), waar sy moeder Monica by hom aansluit (385) en waar sy lewe so 'n dramatiese wending sou neem. Hier ontmoet hy die groot kerkleier Ambrosius en raak hy oortuig van die "geestelike uitlegging" van talle Skrifuurplekke (*Conf.* 5.13-14). Hy raak ook oortuig van die geestelikheid (nie-liggaamlikheid) van God (*Conf.* 6.4). Hy skryf in sy *Confessiones* [397-401] dat hy altyd geglo het dat God bestaan en vir ons sorg, al was veel van God se wese en werk nog ondeursigtig; dit was egter sy eie geestelike blindheid wat hom daarvan weerhou het om die gesag en boodskap van die Heilige Skrif te verstaan (*Conf.* 6.5).

Vir 'n tweede keer sou Augustinus vanuit die filosofie gestimuleer word toe hy vertaalde werke van die Platoniste – klaarblyklik Plotinus en Porhirus (Bonnardière, 1999:18) – bestudeer wat hom help om 'n insig te ontwikkel in die spirituele wêreld, die nie-liggaamlikheid van God en die nie-substansialiteit van die kwaad (*Conf.* 7.20). Christus is die enigste weg tot heil (*Conf.* 7.18). Uiteindelik ontdek hy ook die geskrifte van Paulus (*Conf.* 7.21), wat op die lang duur sy hele teologie sou stempel en beheers.

Dis hier in Milaan in 386 waar Augustinus, sittend en huilend onder 'n vyeboom, 'n stem hoor wat sê *tolle lege* en waarna hy die Bybel opneem wat dan oopval by Romeine 13:13-14. "Terstond", sê hy, "toe ek hierdie woorde tot die einde gelees het, het die lig van gemoedsrus my hart binnegestroom en het alle duisternis van twyfel weggevlieg" (*Conf.* 8.12). Met die bekering van Augustinus, aan die hand van die Romeinebrief, het die Westerse kerk- en kultuurgeskiedenis 'n totale wending geneem. Dit is trouens opvallend watter groot rol die Romeinebrief telkens in die kerk- en teologiegeskiedenis gespeel het: in die vyfde eeu met Augustinus se bekering, in die sestende eeu met Luther² se bekering en in die twintigste eeu met Barth³ se herontdekking van die brief aan die Romeine.

Teen die einde van 386 bedank Augustinus as professor in retoriek en onttrek hy hom saam met 'n aantal vriende na die landgoed Cassiciacum buite Milaan ter voorbereiding van sy doop deur Ambrosius.

Op 'n navraag van Augustinus het Ambrosius hom geadviseer om die boek Jesaja te bestudeer, wat Augustinus egter sonder sukses onderbreek het (*Conf.* 9.5). Waarskynlik het die tyd ontbreek dat Augustinus hom later indringend met die boek Jesaja (asook Jeremia en Esegïel; vgl. O Donnell, 1999:103) sou besig hou, maar tog het een teks uit Jesaja 'n deurslaggewende rol in Augustinus se teologie (en epistemologie) gespeel, naamlik Jesaja 7:9 (in die Latynse vertaling): *Nisi credideritis, non intellegetis* (*De libero arbitrio*, 1.2.4, 2.2.6) [387/8-395]. Daarmee het Augustinus sy epistemologiese kaarte op tafel geplaas. In die verhouding van geloof en wete word (in die teologie) aan die geloof prioriteit verleen bó die wete. Jy moet eerstens glo om te kan weet en nie eerstens weet om te kan glo nie. "It is this humble act of believing before understanding that is the key to the Catholic Augustine's approach to the Bible" (Teske, 1999:213). *Credo ut intelligam*. Veel later, in 'n preek oor Psalm 118/119 (*Sermones* 18.3) [422], stel hy dit soos volg: "Ons verstand dra dus daartoe by om te verstaan wat ons moet glo, en ons geloof dra daartoe by om te glo wat ons moet verstaan".

2 Vgl. Luther se uitspraak na aanleiding van sy herinterpretasie van Romeine 1:17: "Toe het ek die gevoel gekry dat ek reëlreguit weer gebore is en deur oop deure in die paradys self ingestap het. Die hele Bybel het 'n ander voorkoms vir my gekry ... In waarheid was hierdie woorde van Paulus [die geregtigheid van God] vir my die deur na die paradys" (by Ebeling, 1980:40-41).

3 "Barth se *Römerbrief* is tot nog toe die belangrikste teologiese werk wat in die twintigste eeu verskyn het" (Zahrnt, 1967:36).

2.2 Augustinus as jong teoloog (386-396)

In Cassiciacum sou Augustinus hom ook intensief besig hou met 'n studie van die Psalms waaroor hy later 'n volledige kommentaar sou publiseer (*Enarrationes in Psalmos*) [392-422].⁴ (Hy sou vir altyd 'n besondere voorliefde vir die Psalms behou en selfs op sy sterfbed het hy versoek dat lakens met boetpsalms daarop teen sy kamermure aangebring word; vgl. Possidius, *Vita*. 33.2.) In hierdie tyd skryf Augustinus ook sy *Soliloquia* [386-387] waarin talle sinspelings op die Skrif voorkom, byvoorbeeld oor geloof, hoop en liefde (*Sol.* 1.12). Dit is egter moeilik te verklaar dat by 'n pasbekeerde soos Augustinus, Christus nie 'n sentrale plek in hierdie alleensprake inneem nie.

Na sy onderrig en doop deur Ambrosius in April 387 vertrek Augustinus na Rome waar hy 'n jaar vertoef (387-388) en waar hy die grootste deel van sy *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* skryf en waaruit sy veelvuldiger gebruik van die Skrif, veral van die Wysheidsliteratuur, aan die lig tree – maar nog sonder gedetailleerde eksegeese.

In sy anti-Manicheëse geskrifte tree Augustinus se volgehoue omgang met en dieper insig in die Skrif telkens na vore. In sy *De Genesi adversus Manicheos* [388/389] lewer hy sy eerste poging tot Skrifinterpretasie en verduidelik hy sy standpunt oor die “geestelike interpretasie” van die Skrif (1.17.27). Trouens, Augustinus onderskei in *De utilitate credendi* [391/392] nie minder nie as vier maniere om die Ou Testament te interpreteer: as geskiedenis (narratiewe vorm), as etiologie (waar oorsake aangedui word), as analogie (waar die Ou Testament en Nuwe Testament harmonieer) en as allegorie (figuurlike in plaas van letterlike betekenis).

In sy *Contra Faustum Manicheum* [397/399] handhaaf Augustinus die eenheid van die Ou en Nuwe Testament asook die gegewe dat die Ou Testament in die Nuwe Testament vervul is. Hy verwyt Faustus dat hy homself as persoon tot die standaard van die waarheid (*regula veritatis*) verhef in plaas daarvan om die gesag van die Heilige Skrif te aanvaar (11.2, 32.19). Die Manicheërs se selektivisme en subjektivisme vernietig die gesag van die Skrif. In hierdie verband verleen Augustinus nogal groot gewig aan die aanvaarding van die Skrif(-gesag) deur die (Katolieke) kerk as hy opmerk: *Evangelio non crederem nisi ecclesiae me movent auctoritas* (*Contra epistolam Manichaei quam vocant*

4 In hierdie verband is die opmerking van Burnaby (1960:vi) betekenisvol: indien al die werke van Augustinus verlore sou geraak het behalwe vir sy *Eksposisies van die Psalms* en die *Homilieë op Johannes*, dan sou ons beskik het oor alles wat nodig was vir 'n rekonstruksie van Augustinus se persoonlike geloof.

fondamenti) [397]. Uiteraard moet hierdie uitspraak verstaan word binne die konteks van die Manicheëse diskoers.

Toe Augustinus in 391 teësinig as priester in Hippo bevestig word en biskop Valerius hom die (buitengewone) opdrag gee om ook te preek, vra hy vooraf toestemming van die biskop om hom aan Skrifstudie te wy en in die Skrifboodskap te verdiep (*Epistulae* 21), 'n periode waartydens hy veral op die Romeinebrief konsentreer (Bonner, 1999:230). Dit is waarskynlik die naaste wat Augustinus aan teologiese voorbereiding gekom het, maar dan as outodidak.

2.3 Augustinus as gerypte teoloog (396-430)

Toe Augustinus Valerius in 395/7 as biskop in Hippo opvolg, moes hy hom natuurlik grondiger ten opsigte van sy Skrifbeskouing en Skrifverklaring verantwoord en so ontstaan die geskrif *De doctrina Christiana*, waarvan die eerste deel (1-3.35) in 396 voltooi is maar die finale deel (3.36-4.31) eers in 427. Met reg kan gesê word dat die jaar 396 'n wentelpunt vorm in Augustinus se Skrifverstaan. Enkele relevante gegewens van hierdie boek word hier kortliks weergegee.

In sy proloog maak Augustinus duidelik dat hy in hierdie boek die reëls vir Skrifverklaring gaan uitleë en na die dieper sin van die Skrif gaan soek. In die eerste boek konkludeer hy dat die Heilige Skrif ons liefde tot God en liefde tot die naaste leer (1.35.39). “Wie daarom meen dat hy die heilige Skrifte of enige deel daarvan verstaan, maar so dat dit nie die dubbele liefde tot God en ons naaste opbou nie, het dit geheel en al nie verstaan nie” (1.36.40). As die gesag van die heilige Skrifte wegval, sal ons geloof wankel (1.37.41).

Augustinus erken voluit die menslikheid van die Skrif as hy opmerk dat dit die gedagtes en wense van die outeurs bevat, maar dat daarin die wil van God hoorbaar word (2.5.6). Plekke wat vir ons soms duister voorkom, word in ander plekke verduidelik (2.6.8). Die duister plekke moet juis in die lig van die duidelike plekke gelees en verstaan word (2.9.14; 3.2.2; 3.26.37; 3.28.39). Talekennis is belangrik vir die verstaan van die Skrif (2.11.16), maar geloof is noodsaaklik vir die juiste verstaan daarvan (2.12.17). Die konteks van 'n teks is baie belangrik (2.12.18). Wat die kanoniteit van die Bybelboeke betref, oordeel Augustinus dat ons daardie geskrifte as gesaghebbend sal aanvaar wat deur die meeste katolieke kerke aanvaar is, insluitend die Ou-Testamentiese apokriewe (2.8.12). (Die Konsilies van Hippo 393 en Kartago 397 en 419 het vir dieselfde kanon gekies (vgl. Fitzgerald, 1999:121).) Van die vertalings ag hy die Septuaginta as die gesaghebbendste omdat hierdie vertaling ook deur die Heilige Gees geïnspireer is. Hy verkies hierdie vertaling selfs bo

die Hebreeuse teks (2.15.22; 4.7.15). In die Skrifverstaan soek Augustinus altyd na 'n dieper sin (2.16.24) en hy aanvaar dat die geskiedenis (2.28.42) asook logika (2.31.48) tot 'n beter Skrifverstaan kan bydra.

Die Heilige Skrif leer niks anders as die liefde nie en veroordeel hebsug en begeerlikheid (3.10.15). Wie die Skrif lees, móét by die liefde uitkom (3.15.23). Onder liefde verstaan Augustinus dat die siel God ter wille van Homself geniet en die self en die naaste ter wille van God (3.10.16). Die hermeneutiese horison vir Skrifverstaan is dus die liefde (*caritas*) (Pollmann, 1999:427). En natuurlik: Bybellesers moet bid om die Skrif te verstaan (3.37.56).

Ook in Augustinus se anti-Pelagiaanse geskifte speel die Skrifbeskouing 'n wesentlike rol en is die hele diskoers bepaal deur bepaalde vertrekpunte en voorveronderstellings (vgl. Bonner, 1999:227-242). In hierdie verband sou die boodskap van 1 Korintiërs 4:7 'n deurslaggewende rol speel op grond waarvan Augustinus aanvaar dat álles, geloof sowel werke, 'n gawe van God is (Bonner, 1999:230, 236). Gevorm deur die sentrale boodskap van die Romeinebrief het Augustinus se siening van (erf-)sonde, genade, vrye wil, goeie werke en predestinasie radikaal verskil van dié van die Pelagiane (Pelagius, Caelestius en Julianus).

Gesien die konteks van hierdie artikel sou dit ons te ver wegvoer om hierdie kontrovers breedvoerig te bespreek. Waar ons hier op die Skrifbeskouing van Augustinus fokus, sal veral op enkele gegewens uit sy *De civitate Dei* [413-429] gekonsentreer word.

Augustinus onderskei tussen kanonieke en apokriewe boeke (waarin “wel enige waarheid te vind is”, 15.23; 18.38). Hy wys daarop dat onder andere die boeke Wysheid (= Wysheid van Salomo) en Ekklesiastikus (= Wysheid van Jesus Sirag) reeds vroeg in die Westerse kerk as gesaghebbend aanvaar is (17.20). Gesaghebbend is vir hom daardie boeke wat deur die kerk aanvaar is (15.11). Die inspirasie, as werk van die Heilige Gees, staan vir hom vas (15.8; 16.2; 17.38). Vandaar ook dat hy kan sê dat die kanonieke Skrif oor “eminente gesag” beskik (11.3), en dat die gesag van die Skrif “bo alle ander geskifte” gestel behoort te word (14.7). Die Skrif is ook volkome betroubaar (15.14). “Die Heilige Skrif vertel nou eenmaal op geen enkele manier onwaarheid nie – die Skrif wat sy verhaalde feite uit die verlede geloofwaardig maak deur die vervulling van sy voorspellings” (16.9). Wat is die Ou Testament anders as verhulling (*occultatio*) van die Nuwe, vra Augustinus, en wat is die Nuwe anders as onthulling (*revelatio*) van die Oue (16.26)? Ten opsigte van die profetiese uitsprake geld eerstens 'n “historiese waarheid” en daarna/daarnaas 'n allegoriese of geestelike betekenis (17.3).

Aanvanklik was Augustinus positief oor die Latynse vertaling van die Bybel (Vulgata) van Hieronymus, maar negatief oor die gebruik daarvan in die erediens, omdat die gebruik van verskillende vertalings tydens 'n erediens die lidmate kon verwar (*Ep.* 82.34-35) [404/405], hoewel hy later [427] eerder Hieronymus se vertaling in plaas van die vertaling van die Septuaginta verkies het.

Ook in sy preke blyk Augustinus se Skrifbeskouing en Skrifhantering duidelik. Slegs twee voorbeelde word uitgelig. In *Sermo.* 300 [401] merk hy op dat die Ou Testament die versluiering (*velatio*) van die Nuwe is, die Nuwe Testament die ontsluiting (*revelatio*) van die Oue. In *Sermo.* 23 [413/415] hoor ons dat die Skrifte heilig, waaragtig, onberispelik en sonder foute is.

Hiermee is slegs op die belangrikste literatuur van Augustinus gekonsentreer. Hierby moet in gedagte gehou word dat hy ook in verskeie ander geskrifte die boodskap van Skrif uitgelê het, geskrifte wat egter nie nuwe lig werp op ons onderwerp nie⁵.

Wanneer die ontwikkeling van die Skrifleer in die teologiegeskiedenis nagegaan word, blyk duidelik watter groot invloed Augustinus daarop uitgeoefen het. Die Skrifbeskouing, Skrifverklaring en hermeneutiek van die Reformasie, veral dié van Calvyn (vgl. Lange van Ravenswaay, 1990; Lane, 1999), asook latere ontwikkelings is diepgaande deur Augustinus beïnvloed.

Dit is sonder meer duidelik dat Augustinus vanuit sy Skrifbeskouing en Skrifverstaan aan die liggaamlike opstanding uit die dood 'n sentrale plek in die eskatologie sal toeken. Teenoor filosowe en Gnostici handhaaf Augustinus die opstanding uit die dood as sentrale tema in die teologie (Marrou, 1966:17, 22). Die liggaamlike opstanding van die gelowiges rus op die opstanding van Jesus Christus (*civ. Dei.* 10.29). Die "geestelike liggaam" dui vir hom op onverganklikheid (*civ. Dei.* 20.21), ja, op 'n liggaam getransformeer tot volmaaktheid (*civ. Dei.* 22.19-21). Ons kom later weer op hierdie tema terug.

5 Hier kan na die volgende geskrifte verwys word: sy traktate op die evangelie van Johannes [406-421?], wat baie hoog aangeslaan word (Williams, 2001:60), 'n kommentaar op Job [399], 'n sinopsis van die evangelies [399/400?], onvoltooide kommentaar op Romeine [394/395], kommentaar op Galasiërs [394/395], kommentaar op standpunte in Romeine [394/395], letterlike interpretasie van Genesis [401/415], onvoltooide letterlike interpretasie van Genesis [393/394; 426/427], vrae oor die evangelies [399/400], 16 vrae oor Matteus [399-400], 8 vrae oor die Ou Testament [419], oor die Bergrede [393/395].

3. Fundamentalisme as kritiese opsie

3.1 Noord-Amerikaanse konteks

Van die premoderne Skrifbeskouing en Skrifverstaan van Augustinus na die meer moderne vorms daarvan, lê ongeveer vyftien eeue, en hoewel daar bepaalde ooreenkomste is, is daar ook duidelike verskille (vir die begrip “foundationalism”, vgl. Mouton & Pauw, 1988:176-186, Wolters-torff, 1999:28 e.v.).

Die moderne fundamentalisme het sy oorsprong in Noord-Amerika aan die begin van die twintigste eeu, hoewel die aanloop daarvan reeds terug te vind is in teologiese ontwikkelings aan die einde van die negentiende eeu.⁶ Die publikasie van ’n reeks pamflette *The Fundamentals: A testimony to the truth* (1910-1915) in die VSA was die begin van ’n beweging wat die ortodokse teologie teenoor die modernisme wou afskerm. Die opkoms van die ewolusionisme en die deurwerking van die Duitse idealisme en rasionalisme teen die einde van die negentiende eeu is deur talle teoloë as ’n bedreiging vir die Christelike geloof ervaar. Veral die Presbiteriaanse teoloë van Princeton Theological Seminary, soos Benjamin Warfield, Charles Hodge en J. Gresham Machen, het die ortodokse teologie verdedig. In 1929 het onder andere Machen en Van Til Princeton egter verlaat (vanweë beweerde vrysinnigheid aldaar) en die Westminster Theological Seminary te Philadelphia gestig – met ’n gevolglike skeuring regdeur die Presbiteriaanse Kerk. Die benaming “fundamentalisme” is eers in 1920 deur C.L. Laws aan die beweging gegee (Marsden, 1980:107).

3.1.1 Teologiese kenmerke van die fundamentalisme

Die belangrikste teologiese *kenmerke* van die fundamentalisme is die volgende (vgl. Ammerman, 1987; Marsden, 1991; Cohen 1990):

- **Skrifleer**

Wat die Skrifleer betref, is die debat oorheers deur die vraag na die (absolute) gesag van die Skrif. Die fundamentaliste het die beginsel van *inerrantisme* (foutloosheid/feilloosheid) onderskryf. Die Skrif is foutloos sowel ten opsigte van sake soos geloof en dogma as sake soos geskiedenis, wetenskap, geografie en psigologie (Ramacher, 1984; Vorster, 1988:164; König, 1998:90). As daar sprake van foute mag wees, dan geld dit die afskrywers, maar nooit die outografa nie. As sodanig

6 Vergelyk Cole, 1963; Gasper, 1963; Sanden, 1970; Dollar, 1973; Marsden 1980. Vir kort samevattinge, vgl. Wentzel, 1982:572-580; Broekhuis, 1987:90-96; Du Plessis, 1987:1-32; Vorster, 1988:155-175; Anderson, 1993 229-233 en König, 1998:103-109.

bevat die Bybel objektiewe en ewige waarhede wat deur middel van die (Skotse) metode van naïewe realisme ontsluit kan word. Harmonisasie, veral by die Sinoptici, bied 'n eenvoudige verklaring vir die (skynbare) teenstrydighede.

- **Christologie**

Ten opsigte van die Christologie is klem gelê op Christus se ware Godheid, sy maagdelike geboorte, sy plaasvervangende soendood aan die kruis, sy liggaamlike opstanding, hemelvaart en wederkoms (laasgenoemde verbind met dispensasionalisme).

- **Ekklesiologie**

Wat die ekklesiologie betref, is daarvan uitgegaan dat, gesien die kardinale dogmas wat op die spel is, daar geen ander opsie is nie as om oor te gaan tot nuwe kerkformasie en so die weg van kerklike separatisme te betree.

- **Teologiese styl**

Dit is begryplik dat die teologiese styl van die fundamentalisme gekenmerk sou word deur oppositionalisme, anti-modernisme, anti-ewolusio-nisme, anti-sekularisme en dikwels ook pessimisme.

- **Etiek**

Wat die Christelike etiek betref, bevind die fundamentaliste hulle dikwels in die kamp van patriotisme, militarisme en kapitalisme enersyds, maar andersyds is hulle groot kampvegters teen pornografie, aborsie en homoseksualisme. Dit word hulle dan ook ten laste gelê dat “er zijn er die misschien nooit de kleinste slok van de slapste wijn zullen nemen, maar die wel discriminerend optreden tegenover nie-rasgenoten” (Went-sel, 1982:589).

Dit kon verwag word dat daar van verskeie oorde kritiek teen die funda-mentalisme uitgespreek sou word (vgl. veral Barr, 1977, hoewel Barr se kritiek weer nuwe vrae opgeroep het, vgl. Wells, 1980).

3.1.2 Kritiekpunte teen die fundamentalisme

Kortliks kan die volgende kritiekpunte genoem word (vgl. Went-sel, 1982: 585-590; König, 1998:105-106).

- **Skrifgesag word afhanklik gemaak van inerrantisme**

Eerstens kan daarop gewys word dat die fundamentalisme hom (onbedoeld) skuldig maak aan rasionalisme. Die gesag van die Skrif word afhanklik gemaak van en begrond in 'n bepaalde teorie

(inerrantisme) oor die Skrif. Die fout van die inerrantisme is dat dit nie insien dat dit hom self skuldig maak aan sciëntisme en skolastieke dualisme wat nie van Bybelse nie, maar van sekulêre oorsprong is (Ouweneel, 1987:87; vgl. Conn 1988; Montsma, 1985; Cohen, 1990). Dit is 'n mosie van wantroue in die Skrif wanneer sy gesag afhanklik gemaak word van 'n teorie oor die Skrif (Trimp, 1992:130-133). Vir die fundamentalisme bestaan daar geen hermeneutiese vraagstuk nie (Rossouw, 1981:20). Die fundamentalisme maak hom skuldig aan apologetiese eensydigheid en teologiese rigiditeit.

In die fundamentalisme word meesal van die metode van *Skrifbewys* in plaas van *Skrifberoep* gebruik gemaak (vgl. Van Wyk, 1986:15, 37, met bronverwysings). Dit kom daarop neer dat vir die bewysvoering van 'n bepaalde stelling 'n hele reeks tekste aaneengeryg word om daardie stelling te fundeer (*loca probantia*). Die groot probleem hiermee is egter dat sommige van daardie tekste dikwels heeltemal buite konteks aangehaal en daarom misbruik word. In plaas daarvan om die stelling te ondersteun, word dit deur foutiewe Skriffundering juis ondermyn. As hierdie metode in die dogmatiek al sy kwota vrae oplewer, word die aanwending daarvan in die etiek nog 'n groter probleem (vgl. Douma, 1996:355-390).

Interessant genoeg is daar 'n bepaalde punt waar die fundamentalisme en kriticisme mekaar raak: die fundamentalisme, vanweë sy rasionalistiese Skrifbeskouing en biblisistiese Skrifgebruik, ondermyn die gesag en boodskap van die Skrif net so veel as wat die kriticisme met sy uitgesproke Skrifkritiek dit doen. Só besien, kan fundamentalisme ook as vorm van Skrifkritiek beoordeel word.

- **Dispensionalisme**

Tweedens: dispensionalisme (veral in die vorm van premillennialisme) kan moeilik vanuit die Nuwe Testament gesubstansieer word en was nooit deel van die hoofstroom van die Christelike eskatologiese denke nie.

- **Separatisme**

Derdens: separatisme as beginsel om kerklike en teologiese konflikte te hanteer, is strydig met die Nuwe-Testamentiese boodskap oor die eenheid van die kerk en gee meesal aanleiding tot 'n repeterende breuk, soos die kerkgeskiedenis ook duidelik uitwys.

- **Oppositionalisme**

Vierdens: oppositionalisme as metode vir kerk en teologie – ten opsigte van kultuur en wetenskap – is dikwels kontraproduktief en gee maklik aanleiding tot roepingsversaking.

3.2 Suid-Afrikaanse konteks

Hoewel teoloë van die GKSA fundamentalisme doelbewus afwys (Du Toit, 1969:32; Coetzee *et al.*, 1980:12-26; Jordaan, 1991:7), is dit 'n ope vraag of fundamentalisme nie tog 'n rol in hierdie verband gespeel het nie (vgl. Kruger, 1993:583-602; Van Deventer, 1996:441-456; Van Aarde, s.j.: 6-21). Reeds in 1989 is die vraag gestel of talle besluite van sinodes van die GKSA nie tendense van fundamentalisme verrai nie (Van Wyk, 1989:56-58), 'n vraagstelling wat Van Rooy (1997:1-17) herhaal het.

Dit is bekend dat die Hervormde teoloë in Suid-Afrika 'n lang tradisie opgebou het van opposisie teen die fundamentalisme (vgl. slegs Van Wyk, 1999:19, 99, 106). In Suid-Afrika is die fundamentalisme ook deur teoloë vanuit die NGK aan grondige kritiek onderwerp en in hierdie verband moet veral die name van Van Huyssteen (1986), Deist (1994) en Du Toit (2000) genoem word.

Van Huyssteen (1986:195) voer aan dat “die mees ernstige konseptuele probleme ontstaan wanneer Skrifbeskouings, as denkmodelle, op fundamentalistiese wyse verabsoluteer word. 'n Fundamentalistiese denkmodel is 'n positivistiese denkmodel” aangesien die sekerheid van 'n geloofsverhouding met Jesus Christus ingeruil word vir 'n ander sekerheid, naamlik historiese foutloosheid en betroubaarheid. “Die meeste van die tyd funksioneer so 'n fundamentalisme gewoonlik terselfdertyd as 'n naïewe biblisisme wanneer dan ... probleemloos, onkrities en konteksloos teruggeval word op geïsoleerde Bybeltekste” wat bygehaal word om iets te bevestig wat vir die fundamentalis nog belangriker as die Skrif self is, naamlik sy eie Skrifbeskouing (Van Huyssteen, 1986:195). Fundamentalisme, met sy willekeurige Skrifgebruik, beteken “ironies genoeg 'n oorbeklemtoning van die menslike, subjektiewe faktor (een bepaalde Skrifbeskouing) wat elke fundamentalis ter wille van 'n altydgeldende en onveranderlike *objektiewe* waarheid so graag sou wou uitskakel” (Van Huyssteen, 1986:195). Op hierdie wyse word die gesag van die Skrif egter foutiewelik van 'n buite-Bybelse teorie (bv. oor foutloosheid) afhanklik gemaak, maar meer nog, die belydenis van die gesag van die Bybel word hier (via een bepaalde verabsoluteerde Skrifbeskouing) tot 'n immuniseringstaktiek gemaak wat moet verseker dat die Bybel voortaan slegs in terme van hierdie beskouing of denkmodel praat. Dan is dit nie meer die Bybel wat praat nie, maar iemand wat sy Skrifbeskouing misbruik om die Bybel vir hom en sy standpunt te laat praat” (Van Huyssteen, 1986:195-196).

Ook in die twee belangrike boeke van Deist (1994:83-154; vgl. ook 1987:1-17) en Du Toit (2000:180-181) blyk die keuse ten gunste van 'n

kritiese realisme duidelik en daarmee saam die afwysing van die naïewe realisme en fundamentalisme.

Samevattend kan gestel word dat die kritiek teen die fundamentalisme indringend en grondig is en in die algemeen toegegee kan word. Hierdie toegewing beteken natuurlik nie dat teologie hoegenaamd sonder enige fundamente beoefen kan word nie. Die laaste fondament waarop 'n teoloog staan, is sy Christelike geloof self, wat, as hy dít opgee, hy ophou om teoloog te wees (vgl. Maris, 1998:44-49). In hierdie opsig is selfs die grootste antifundamentalis ook fundamentalis. Dis nie moontlik om agter die geloof self terug te vra nie, wél waar so 'n geloof dan vandaan kom – waarop die Heidelbergse Kategismus 25:65 'n oortuigende antwoord gee.

Die kritiese vraag van J.S. Krüger in 'n boekresensie (1987:68) aan Van Huyssteen bly van kardinale belang: Waarom verskans Van Huyssteen nog die geloofsverbintenis (aan Jesus Christus) as onverhandelbare grootheid? Waarom nie ook hierdie geloofsverbintenis self onder kritiek stel nie? Met ander woorde, is Van Huyssteen nie tog op hierdie (allerlaaste) vertrekpunt nog “fundamentalisties” nie?

Hoe kan dit ook anders vir iemand wat 'n Christelike teoloog wil bly? So is byvoorbeeld die opstanding uit die dood een van die fundamentele stene van die Christelike geloofsbelydenis – dit het die fundamentalisme goed raakgesien.

3.3 Ekskurs: Radikaal regse filosofie

Ter wille van die voortgaande gesprek tussen teologie en filosofie en vanweë die belangrike plek wat die Skrif in die Christelike filosofie inneem, word hierdie kort ekskurs hierby ingevoeg.

In sy boek *En dit was aand ...* lewer Taljaard (1995) 'n bydrae tot die ontwikkeling van wat genoem kan word 'n regs radikale Christelike filosofie, iets waarmee hy hom eintik lewenslank besig gehou het (vgl. Taljaard, 1974:191-210). Dit val op dat die boek in sowel die teologie as filosofie tot sover weinig aandag getrek het. Die boek sny egter fundamentele sake aan wat op 'n radikale wyse aangepak word en daarom meer aandag verdien.

Die boek, wat talle herhalings bevat, kan vanuit 'n bepaalde hoek bestempel word as filosofie in teologiese gewaad en bestaan in 'n baie groot mate uit 'n eksegeese van Genesis 1-11 en Romeine 1:20. As sodanig is dit geen probleem indien 'n filosoof ook teologiseer nie, solank hy hom deeglik van sy Skrifinterpretasie vergewis. Daar is talle aspekte in die boek wat waardering verdien, byvoorbeeld die klem op die soewe-

reiniteit van God, die koninkryk van God en die Skrif, maar daar is ook aspekte wat talle vrae oproep. Een van die groot probleme is die skrywer se eksegeese van Romeine 1:20, waaruit hy aflei dat God se ewige krag in sy werke God se wil in daardie werke tot uitdrukking bring (Taljaard, 1995:33-37, 77), anders gesê: die ontiese wette is 'n openbaring van God se ewige krag (Taljaard, 1995:99, 113), met ander woorde, die wil van God met sy werke vind ons in die werke (Taljaard, 1995:178) – hoewel die skrywer later tog weer wonder of God sy ewige krag in ontiese wette vir die betrokke skepsele gekonkretiseer het (1995:196). Dit is egter 'n ope vraag of hierdie siening uit Romeine 1:20 afgelei kan word en of die normatiewe betekenis van die Skrif nie daarmee in gedrang gebring word nie (vgl. Berkouwer, 1951:106-128). God se openbaring in die natuur is nie gegee om “ontiese wette” te openbaar nie, maar Gód self, die Almagtige. Nie die kennis van die ontiese wette nie, maar die kennis van Gód is deurslaggewend vir die ewige lewe.

Dat Taljaard hom op talle plekke teen die gedagte van menseregte en demokrasie verset, is sy goeie reg, maar dat hy daarmee saam ook 'n keuse ten gunste van kerk-apartheid maak (Taljaard, 1995:107), kan in die lig van Handeling 10, Galasiërs 2 en Efesiërs 2 baie moeilik as radikaal Skriftuurlike denke omskryf word. Inteendeel.

Hoewel die outeur die Triniteitsgedagte voluit handhaaf, is sy kritiek teen die Triniteitsdogma radikaal: “Die leer van die Drie-eenheid as een wese en drie persone in die Gereformeerde Dogmatiek loop dus al 'n lang pad, maar dit is ongelukkig 'n pad van vervalsings en verdraaiings” (Taljaard, 1995:232, vgl. 233). Ook van die twee-natureleer word gesê dat dit “gevaarlik blyk te wees in die Gereformeerde dogma” (Taljaard, 1995:265, vgl. 269).

Die regs radikale filosofie sal hom sterker ten opsigte van sy ideologiese voorveronderstellings moet verantwoord asook baie noukeuriger eksegeese van die Skrif moet doen indien dit 'n bydrae tot die uitbou van 'n Christelike filosofie (en teologie) wil maak. Dit is 'n kenmerk van 'n fundamentalistiese Skrifhantering om op die klank af met die Skrif om te gaan – 'n gevaar vir sowel die teoloog as filosoof. Verder is dit ook heeltemal ontoereikend om hoofsaaklik op een filosoof (bv. Vollenhoven) te steun.

4. Kritisisme as fundamentalistiese opsie

Tussen die tyd van Augustinus en die moderne tyd lê daar volgens die filosoof Lessing die “ontslaglike kloof”: toevallige historiese waarhede kan nooit die bewys word vir noodsaaklike waarhede van die rede nie (vgl. Küng, 1986:77-82). Sedert die intrede van die *Aufklärung* en die rasio-

nalisme (of kriticisme) in die agtiende eeu het daar in die teologie 'n Kopernikaanse omwenteling plaasgevind en het alle goedkoop antwoorde, onkritiese teologie en naïewe geloof onder verdenking gekom. Al word Augustinus die eerste moderne mens genoem, is sy premoderne en naïewe Skrifhantering vir baie teoloë nie langer aanvaarbaar nie en het 'n Skrifkritiese benadering in die moderne tyd al hoe meer veld begin wen.

In die twintigste eeu troon die naam van die groot Duitse Nuwe-Testamentikus, Rudolf Bultmann (1884-1976), bo alle ander name uit.⁷ Vanweë die invloed wat sy teologie tans in Suid-Afrika uitoefen, soos later aangetoon sal word, word in hierdie deel van die artikel veral gekonsentreer op die hermeneutiese model van Bultmann en dan veral soos die vraagstelling verband hou met die sentrale vraag na die liggaamlike opstanding.

In 1941, midde in die Tweede Wêreldoorlog, lewer Bultmann 'n onthutsende voordrag oor *Die Nuwe Testament en die mitologie*. Bultmann se bedoeling is lofwaardig, naamlik om die boodskap van die Nuwe Testament vir die moderne mens verstaanbaar en toeganklik te maak. Maar, sê hy, “dit is onmoontlik om elektriese lig en 'n radio te gebruik asook moderne mediese en kliniese middele vir siekes aan te wend, en terselfdertyd te glo aan die Nuwe-Testamentiese wêreld van geeste en wonders” (Bultmann, 1969:24; vgl. Van de Beek, 1994:80; McGrath, 1994:155.) As goeie Lutheraan aanvaar hy dat 'n mens net deur geloof geregverdig word, dus sonder enige bewysvoering of historiese argumente (Bultmann, 1967:94, 102, 107) – wat hom toegegee word (Snyman, 1977:250). Trouens, die geskiedenis-as-feite is vir hom nie belangrik nie. Hy is dan ook later deur kritici erg verkwalik dat hy polities so onbetrokke en godsdienstig so piëtisties was (Moltmann, 1989:76). Op die moment dat Duitsland Rusland binnegeval het, het Bultmann 'n kerkdiens gelei en nóg in die preek nóg in die gebede het hy enigsins na hierdie gebeure verwys (Van de Beek, 1994:85). Sy kritici kon dus vra of Bultmann hom nie eerder (soos Dietrich Bonhoeffer) teen die Nasionaal-sosialisme van Hitler moes verset het nie in plaas daarvan om hom met die “ontmitologisering” van die Nuwe Testament besig te gehou het. Die vraag is dus ter sake of die teologie van Bultmann hoegenaamd enige politieke relevansie besit (Zahrnt, 1967:264-265).

Laat ons egter terugkeer na Bultmann se hermeneutiese program. Waarin hy veral belang gestel het, was die *kerugma*, die boodskap van die Nuwe Testament. Maar dit vra interpretasie, ja, herinterpretasie. Dit

7 Vgl. Ridderbos, s.j.:185-229; Barth, 1953; Berkhof, 1989:163-178; Ferguson, 1992; Morgan, 1994:109-133).

gaan vir Bultmann nie om die eliminasië van die Nuwe-Testamentiese boodskap nie (en hierin probeer hy wegkom van die liberale teologie) maar om die interpretasie daarvan (Bultmann, 1967: 33, 52, 61,63,107; 1969: 28). Die interpreteerder staan egter voor die probleem dat die Nuwe-Testamentiese wêreldbeeld 'n mitiese wêreldbeeld verteenwoordig wat nie meer vandag geldig en aanvaarbaar is nie (Bultmann, 1967: 52). Die moderne mens dink nie meer in terme van bonatuurlike dinge nie. Daarby lees mense die Bybel ook deur die bril van hulle eie voorveronderstellings (Bultmann, 1967:63, 67, 74). Dit alles beteken natuurlik nie dat die persoon van Jesus nou vir Bultmann onbelangrik sou word nie – juis nié – maar dit gaan oor sy belangrikheid vir my bestaan hier en nou (Bultmann, 1967:87). Op hierdie punt roep Bultmann dan die hulp in van die taalfilosofie van die eksistensialisme van Heidegger en ontwerp hy sy eksistensiële interpretasie (Bultmann, 1967: 76). In hierdie verband speel die terme “outentieke” en “nie-outentieke” bestaan 'n bepalende rol. Die mens moet naamlik oorgaan van 'n situasie van nie-outentieke bestaan, 'n bestaan van gevallenheid, eindigheid, eiemagtigheid, vervreemding, angs en skuld, na 'n outentieke bestaan, dit wil sê 'n bestaan van oorgawe en bevryding (vgl. Bultmann, 1969: 48). En só 'n bestaan, sê Bultmann, kan alleen deur die evangelie van die kruis en deur die geloof plaasvind (en hierin gaan hy dus verder as Heidegger). Verlossing beteken dat die mens alle hoop opgee dat hy homself in eie krag tot outentieke bestaan kan bring, maar dat hy dit net uit genade van God kan ontvang (Bultmann, 1967:58, 93; 1969:41, 51). Verlossing word nie objektief bemiddel deur die historiese Jesus nie, maar subjektief deur die verkondigde Christus.

Die opstanding van Christus is deel van die mitologiese wêreldbeeld en is as sodanig nie deel van die inhoud van die geloof nie. “Naas die historiese feit van die kruis staan die verrysenis, wat geen historiese gebeure is nie” (Bultmann, 1969:60); “die paasgebeure, as verrysenis van Christus, is geen historiese gebeurtenis nie” (Bultmann, 1969:69; vgl. 1953:534-540; 1968:47-48). Daarmee het Bultmann 'n radikale skeiding aangebring tussen die gekruisigde Jesus en die opgestane Christus. Die opstanding is nie iets wat in die tuin van Josef plaasgevind het nie, maar in die subjektiewe ervaring van die dissipels. In die opstandingsgeloof het die dissipels tot uitdrukking gebring hoe betekenisvol die kruis van Jesus was. Jesus staan in die *kerugma* op (Bultmann, 1968:305-306; 1969:69). Die kerugma is nie geïnteresseerd in historiese feite nie, maar dring by die hoorders op 'n geloofsbeslissing aan. So gesien, is die opstanding nie die basis van die Christelike geloof nie, maar die produk daarvan. Wat belangrik is, is nie die vraag of Jesus liggaamlik in die tuin van Josef opgestaan het nie, maar of Hy in die mens se hart opstaan en leef.

Dit is uit die bostaande duidelik dat Bultmann se openbaringsbeskouing 'n groot rol in sy teologie speel. "Openbaring" word deur hom in aktuele en eksistensiële terme verstaan: dit handel nie oor die openbaring van "waarhede" nie, maar is 'n gebeure van God se kant, 'n daad van bevryding, wat in Christus sy sentrum vind (Bultmann, 1929:40).

Dit val op dat terwyl sommige van Bultmann se leerlinge in Europa, soos Käsemann (vgl. Sauter, 1999:87-90) en Bornkamm, van hulle leermeester wegbeweeg het,⁸ sommige van die Hervormde teoloë in Suid-Afrika nogal sterk aansluiting by die teologie van Bultmann gevind het (vgl. Pelser, 1997:455-475; Van Aarde, 2000:549-571; Malan, 2000:237-258). Tans is die debat oor die relevansie van die teologie van Bultmann, en daarmee saam die betekenis van Jesus (en sy opstanding), in volle gang en die uitslag daarvan nog onbekend (vgl. in hierdie opsig die dedat tussen Pelser, 2001a: 5, 8; 2001b:5; 2001c:15 en Van Wyk, 2002:5, 8). Dat hierdie diskoers noodwendig op groot kerlike en teologiese spanning sal uitloop, is, gesien die aard van die saak (die opstanding), byna vanselfsprekend.

Dit spreek vanself dat die standpunt van Bultmann bepaalde kritiese vrae sou oproep – kritiek wat myns insiens nie behoorlik deur die Hervormde teoloë in Suid-Afrika verdiskonteer word nie. Reeds tydens die oorlog skryf Bonhoeffer dat Bultmann wel 'n fris luggie laat waai, maar dat die vensterraam tog weer toegemaak moet word anders word 'n mens verkoue (vgl. Zahrnt, 1967:232; Rothuizen, 1969:230). Hoewel Bonhoeffer dus waardering het vir Bultmann se teologiese nadenke, beskou hy sy poging tog as tipies van die liberale teologie wat die evangelie verkort en reduseer (Bonhoeffer, 1970:311-312, 360).

Teen die einde van die twintigste eeu het twee van die toonaangewendste teoloë, Jürgen Moltmann en Wolfhart Pannenberg, ook kritiek teen Bultmann uitgespreek, elk op sy eie manier (vgl. Pannenberg, 1991: 343-363). Hulle ondervind veral moeite met Bultmann se verwaarlosing van die tema van die geskiedenis. Indien die opstanding van Christus as gebeurtenis wegval, waarom dan nog vashou aan die gebeure (en betekenis) van die kruis van Christus, is gevra (vgl. Zahrnt, 1967:271)? Die God van die Bybel is immers die God wat in die geskiedenis handel, die God van Israel, die Vader van Jesus Christus, die gekruisigde en opgestane Heiland. In die opwekking van Jesus het die toekoms reeds nou 'n werklikheid geword en sien ons God se triomf oor sonde en dood – is aangevoer.

8 "Toe 'n vurige Bultmann-dissipel soos Kasemann gedurende die oorlog as prediker by talle oop grafte moes staan en die agterblywendes met die Bultmannteologie moes probeer troos, moes hy ontdek dat dit nie kan nie" (Du Toit, 1986:395).

Sonder twyfel het die hermeneutiese benadering van Bultmann een van die grondslae van die Christelike geloof, naamlik die opstanding van Jesus Christus, in gedrang gebring. Dit is waar dat niemand die *opstanding* (as gebeurtenis) gesien het nie, maar dit is ontwyfelbaar dat talle die *Opgestane* gesien en ontmoet het. Al die apostels wat Nuwe-Testamentiese geskifte nagelaat het, lê daarvan veelvuldige en ondubbelsinnige getuienis af (Matteus, Johannes, Petrus – asook Paulus, die “dertiende apostel”). Hierdie aspek is des te meer dwingend as in gedagte gehou word dat die besondere kenmerk van ’n apostel juis dít is dat hy iemand moes wees wat van die opstanding van Jesus getuienis moes kon aflê (Hand. 1:21).

Trouens, die opstanding van Jesus is nie ’n nuwe vraagstelling wat eers deur ’n nie-mitologiese wêreldbeeld geproblematiseer is nie (vgl. Van de Beek, 1998:163-172). Skeptisisme oor die opstanding het van die vroegste tye sowel in die Joodse as Griekse denke voorgekom. In die tyd van Jesus was dit deel van die teologie van die Sadduseërs in teenstelling tot dié van die Fariseërs (Hand. 23:8). In die Grieks-filosofiese denke was daar minstens twee strome: een wat die sterflikheid van die liggaam maar die onsterflikheid van die siel aanvaar het (Plato), en ’n tweede wat sowel die sterflikheid van die liggaam as dié van die siel erken het (Stoa, Epikurus). Vir albei standpunte was soiets soos ’n liggaamlike opstanding ondenkbaar. Juis aan gelowiges met so ’n agtergrond skryf Paulus die groot hoofstuk oor die opstanding (1 Korintiërs 15). In sy Areopagusrede is Paulus in gesprek met die Epikureërs vir wie die siel stoflik en sterflik is, en met die Stoïsyne vir wie die siel ook stoflik en verganklik is (vgl. Aalders, 1951:108, 114; De Villiers, 1983:65). Hierdie wysgere is bereid om na alle nuwe gedagtes te luister tot op die punt waar Paulus oor die opstanding van Jesus handel en dan breek die gesprek af (Hand. 17:31-32).

Uiteraard moet rekening gehou word met die unieke aard van die opstanding van Jesus. Sy opstanding was anders as dié van byvoorbeeld Lasarus. Jesus het nie opgestaan om weer dood te gaan nie, nee, Hy het as oorwinnaar *deur die dood heengegaan* en opgestaan met ’n verheerlikte liggaam (1 Kor. 15). Daar is enersyds kontinuïteit, want dieselfde Jesus wat gesterf het, het opgestaan (kyk na die merktekens!), maar daar is andersyds diskontinuïteit, want Hy staan op as verheerlikte, wat deur geslote deure beweeg.

Tereg vestig Bultmann ons aandag daarop dat dit in die geloof om ’n geloofsbeslissing gaan, maar in die geloofsbeslissing (*fides qua*) gaan dit ook om ’n geloofsinhoud (*fides quae*), naamlik die gekruisigde en opgestane Here Jesus Christus. As die geloofsinhoud geheel of gedeeltelik bevraagteken word, word die geloofsbeslissing ’n slag in die lug. As die

geloof hoegenaamd geen verband het met historiese gebeure nie, ontstaan die vraag waarom die persoon en kruisiging van Jesus dan nog hoegenaamd ernstig opgeneem moet word. Dit bring ons dan by die vraag: as Bultmann (1969:34, 36) praat van “die heilshandeling van God in Christus”, is dít nie ook maar ’n vorm van “mitologiese spreke” nie (Zahrnt, 1967:266; vgl. Berkouwer, 1966:161 e.v.; 1967:226-243)? Anders gevra: hoe krities is die kritiese teologie ten opsigte van sy eie voorveronderstellings (ten opsigte van ’n geslote wêreldbeeld, wat per slot van rekening telkens weer verander namate die wetenskaplike kennis uitbrei (vgl. Berkhof *in* Van Gennep, 1989:59)?

Saam met vele ander is dit ook my oortuiging dat die Christelike geloof “staan of val met die opstanding”.⁹ Dit is ’n tema wat nie een of twee keer in die Nuwe Testament vermeld word nie (soos byvoorbeeld die maagdelike geboorte), maar dit behoort tot die grondstruktuur van die Nuwe-Testamentiese boodskap. In alle lae van die Nuwe Testament neem dit ’n sentrale plek in. Tereg merk Bornkamm (1974:194-195) op dat daar geen evangelie, geen brief in die Nuwe Testament, geen geloof, geen kerk, geen erediens, geen gebed (en ons kan byvoeg: geen sending) in die Christendom sou gewees het sonder die boodskap van die opstanding van Christus nie. Vandaar dat dit by Du Toit (2000:134, 150-153, 160) waardeur kan word dat ook hy die opstanding as deel van die kern van die evangelie beskou – selfs al is hierdie standpunt van hom in spanning met die strekking en tendens van sy boek.

Dit het algaande duidelik geword dat ook in die kriticisme van bepaalde (supranaturele) fundamenteles uitgegaan word, byvoorbeeld God die Vader as Skepper, Jesus Christus as Verlosser, die Heilige Gees as Vernuwer, geloof as vertrouwe in God, die Skrif as ’n boek met ’n meerwaarde bo alle ander tekste. Binne hierdie konteks gesien, kan daarom gesê word dat ook die kritiese denke nie aan fundamentalistiese kenmerke ontkom nie, maar dan ’n sterk gereduseerde fundamentalisme. Wie anderkant kriticisme wil beweeg, moet noodwendig in agnostisisme of ateïsme teregkom.

5. Slot

Ons het saam ’n lang pad afgelê van Augustinus tot by Bultmann, teoloë wat elk op sy eie wyse die Woord probeer verstaan en die evangelie van genade probeer vertolk het. Dit is ’n pad vol kronkelgange en wisselende taferle. ’n Saaklike ondersoek is ingestel na die benaderings van funda-

9 Berkhof, 1990:305; Berkhof *in* Van Gennep, 1989:51-62. Vgl. ook Berkouwer, 1953:196-218; Wentzel, 1991:232-285; Botha, 1996:211-220; König, 2001:258-263, 378; en effens anders by Veldsman, 1993:963-986.

mentalisme en kriticisme en daar is bevind dat albei, elk op sy eie wyse, die gesag en boodskap van die Skrif in gedrang bring. Die konklusie van die voorafgaande kan niks anders wees nie as dat na 'n "derde weg" gesoek sal word wat sowel die gevare van fundamentalisme as dié van kriticisme sal vermy. Hoe hierdie "derde weg" daar moet uitsien, is 'n vraagstelling wat afsonderlik (in 'n ander artikel) beantwoord moet word. Dit maak nogal 'n verskil of hierdie *tertium* gesoek word in die benadering van die (Nederlandse) Etiese Teologie (vgl. Loader, 1985: 40-42), of in die kritiese realisme (Deist, 1987:1-17), of wel in dié van die gereformeerde tradisie (Bavinck, 1911; vgl. Van Wyk, 1989:60-62; Doubell & Strauss, 2001:302-314). Wat die een teoloog as 'n "derde weg" beskou, kan maklik deur 'n ander as 'n vorm van fundamentalisme (of ortodoksisme) of kriticisme (of modernisme) beskou word.

'n Teoloog wat hom tuisvoel in die geloofstradisie en denkyln van Augustinus-Calvyn-Bavinck, wat algemeen as die "reformatoriese tradisie" bekend staan, sal 'n "hoë visie" van die Skrif daarop nahou. Maar juis in so 'n benadering dreig die gevare van fundamentalisme lewensgroot en sal dit noulettend vermy moet word. 'n Reformatoriese benadering bied immers nie 'n outomatiese waarborg vir 'n juiste Skrifverstaan nie.

In so 'n reformatoriese benadering sal myns insiens minstens die volgende epistemologiese merkers in Skrifbeskouing en Skrifverstaan verreken behoort te word (vgl. Loonstra, 1994):

- Teologie-beoefening impliseer 'n nadenke oor die Bybel as betroubare en normatiewe teks, ja, as geopenbaarde spreke van God. Hierdie vertrekpunt verleen sonder twyfel *epistemologiese voorrang* aan die Bybel as normatiewe teks. Sonder die Bybel kan geen teologie beoefen word nie, in elk geval nie Christelike teologie nie. Sonder om afbreuk te doen aan die *claritas* van die Skrif (ten opsigte van sy sentrale boodskap), moet egter gewys word op die belangrikheid daarvan om alle sluise van hermeneutiese spelreëls oop te trek ten einde die boodskap van die Skrif in sy volle hoogte en diepte te verstaan.
- Nadenke oor die Skrif is nadenke vanuit die geloof wat geskied onder *die verliggende werk van die Heilige Gees* en in voortdurende *gebed* dat die Gees die Woord sal ontsluit (1 Kor. 2:9-16). Omdat dit nadenke is, word die menslike verstand nie op nonaktiwiteit geplaas en 'n *sacrificium intellectus* vereis nie, maar word wel ruimte gelaat dat alle geheime van die Woord nooit ten volle rasioneel deursigtig gemaak sal word nie.

- Teologie word wel deur individuele teoloë beoefen, maar dit geskied *binne die ruimte van die kerk as geloofsgemeenskap*. Dit is alleen “saam met al die gelowiges” dat ons begrip kry van hoe wyd en ver en hoog en diep die liefde van Christus strek (Ef. 3:18). Teenoor die bedreiging van teologiese individualisme aanvaar die teoloog sy staanplek in die kerk as geloofsgemeenskap en hou hy rekening met die Belydenis as *regula fidei*.
- Voorts moet gewys word op die *kenteoretiese voorlopigheid* van alle menslike (d.w.s. ook teologiese) kennis. In hierdie sonde-bedeling ken ons ten dele. Ons (ook gereformeerde) teologiese kennis is nie outomaties identies aan die Woord van God nie. Wetenskaplike beskeidenheid behoort dus ook (en veral) die gereformeerde teologie te kenmerk.
- Verder behoort by elke teoloog ’n duidelike *preposisionele bewussyn* aanwesig te wees, dit wil sê ’n erkenning daarvan dat elke teoloog met bepaalde voorveronderstellings werk en dat elke lesing van ’n bepaalde teks teoriegelade is. Alle denke vind vanuit bepaalde grondmotiewe plaas wat duidelik geartikuleer en desnoods gekritiseer behoort te word. ’n Teoloog moet daarteen waak dat sy voorveronderstellings nie in vooroordele ontaard nie.
- Laastens dien teologiebeoefening en Skrifverstaan as *sinontsluiting van die werklikheid*, as nadenke wat bevrydend werk en wat hoop gee, wat nie net spiritueel en rationeel bevredig nie, maar ook die geslote werklikheid oopbreek en daaraan herinner dat wat *is* nie die laaste woord kan wees nie. Die laaste woord kom aan Gód toe wat ’n nuwe hemel en ’n nuwe aarde belowe het en wat ons uitnooi om nou reeds aan sy Hand in daardie rigting te begin leef en werk – en teologiseer.

Bibliografie

Augustinus¹⁰

Oorspronklike werke (reeks)

CSEL: BAUR, J.B., ed. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wenen : Hölder-Pichler-Tempsky.

PL: MIGNE, J-B., ed. 1841-1842. Patrologiae Cursus Completus (32-47). (Latinae.) Parys : Migne.

10 Oorspronklike en vertaalde werke van Augustinus is in wisselwerking tot mekaar hanteer. Slegs die vertaalde werke waarna direk in die artikel verwys is, is in die bibliografie opgeneem.

Oorspronklike werke (spesifieke tekste)*civ. Dei.**kyk De civitate Dei.**Conf.**kyk Confessiones.*

Confessiones. [397-401]. (PL 32)(CSEL 33).

Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti. [397]. (PL 42)(CSEL 25).

Contra Faustum Manicheum. [397/399]. (PL 42)(CSEL 25.1).

De civitate Dei. [413-427]. (PL 41)(CSEL 40).

De doctrina Christiana. [396/427]. (PL 34)(CSEL 80).

De Genesi adversus Manicheos. [388/389]. (PL 34)(CSEL 91).

De libero arbitrio. [387/8-395]. (PL 32)(CSEL 74).

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. [387/388].
(PL 32)(CSEL 90).

De utilitate credendi. [391/392]. (PL 42)(CSEL 25.1).

*doc. Chr.**kyk De doctrina Christiana.*

Enarrationes in Psalmos. [392-422]. (PL 36-37).

*Ep.**kyk Epistulae*

Epistulae. [386-430]. (PL 33)(CSEL 34, 44, 57, 58, 88).

*Sermo.**kyk Sermones*

Sermones. [392-430]. (PL. 38, 39).

*Sol.**kyk Soliloquia.*

Soliloquia. [386-387]. (PL 32)(CSEL 89).

Vertaalde werke

Augustinus: Over het gelukkige leven. Baarn : Agora. (Vert. R. Ferwerda.) 1999.

Augustinus Belijdenissen. Utrecht : Het Spectrum. (Vert. A. Sizoo.) 1965.

Augustinus van Hippo: Preken over de Eerste Brief van Johannes. Leuven :
Augustijns Historisch Instituut. (Vert. T.J. van Bavel.) 1992.Aurelius Augustinus: Als licht in het hart: Preken voor het liturgisch jaar (*sermones de tempore*). Baarn : Ambo. (Vert. J. van Neer *et al.*) 1996.

Aurelius Augustinus: Commentaar op Psalm 118/119. Baarn : Ambo. (Vert. T.J. van Bavel.) 1996.

Aurelius Augustinus: De stad van God. Baarn : Ambo. (Vert. G. Wijdeveld.) 1983.

Aurelius Augustinus: Karthaagse preken. Baarn : Ambo. (Vert. G. Wijdeveld.) 1988.

Het eerste geloofsonderricht. Baarn : Ambo. (Vert. G. Wijdeveld.) 1982.

Retractations. Washington DC : The Catholic University of America Press. (Trans. Bogan, M.I.) 1968.

St Augustine: The Enchiridion on faith, hope and love. Washington : Regnery Gateway. (Paolucci, H., ed.) 1987.

Twintig preken van Aurelius Augustinus. Baarn : Ambo. (Vert. G. Wijdeveld.) 1986.

Ander bronne

AALDERS, G.J.D. 1951. Paulus en de antieke kultuurwereld. Kampen : Kok.

AMMERMAN, N.T. 1987. Fundamentalists in the modern world. New Brunswick NJ :
Rutgers University Press.

- ANDERSON, R.S. 1993. Fundamentalism. (*In McGrath, A.E., ed. The Blackwell Encyclopedia of modern Christian thought. Oxford : Blackwell. p. 229-233.*)
- BARR, J. 1977. Fundamentalism. London : SCM.
- BARTH, K. 1953. Rudolf Bultmann: Ein Versuch, ihn zu verstehen. Zürich : Zollikon.
- BAVINCK, H. 1911. Modernisme en orthodoxie. Kampen : Kok.
- BERKHOF, H. 1989. Two hundred years of theology: Report of a personal journey. Grand Rapids : Eerdmans.
- BERKHOF, H. 1990. Christelĳk geloof: Een inleiding tot de geloofsleer. Nijkerk : Callenbach.
- BERKOUWER, G.C. 1951. De algemene openbaring. Kampen : Kok.
- BERKOUWER, G.C. 1953. Het werk van Christus. Kampen : Kok.
- BERKOUWER, G.C. 1966. De Heilige Schrift (I). Kampen : Kok.
- BERKOUWER, G.C. 1967. De Heilige Schrift (II). Kampen : Kok.
- BONHOEFFER, D. 1970. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München : Kaiser.
- BONNARDIÈRE, A-M.L. 1999a. Augustine's Biblical initiation. (*In Bright, P., ed/trans. Augustine and the Bible. Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press. p. 5-26.*)
- BONNARDIÈRE, A-M.L. 1999b. The canon of the Sacred Scripture. (*In Bright, P., ed/trans. Augustine and the Bible. Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press. p. 26-41.*)
- BONNER, G. 1999. Augustine, the Bible and the Pelagians. (*In Bright, P., ed/trans. Augustine and the Bible. Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press. p. 227-242.*)
- BORNKAMM, G. 1974. Jesus van Nasaret. Kaapstad : Teologiese Seminarie van die Broederkerk in SA.
- BOTHA, F. 1996. Jesus se oudiovisuele onderrig insake sy opstandingsliggaam: Die lees van die vroeg-Christelike tradisie. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 37(2):211-220.
- BROEKHUIS, J. 1987. Fundamentalisme en biblicisme. (*In Knevel, A.G. et al. Het gezag van de bijbel. Kampen : Kok. p. 90-96.*)
- BULTMANN, R. 1929. De Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Tübingen : Mohr (Paul Siebeck).
- BULTMANN, R. 1953. Das Evangelium des Johannes. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- BULTMANN, R. 1967. Jezus en de mythe. Amsterdam : Ten Have.
- BULTMANN, R. 1968. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen : Mohr (Paul Siebeck).
- BULTMANN, R. 1969. Geloof zonder mythe. Roermond : Romen & Zonen.
- BURNABY, J. 1960. Amor Dei: A study of St. Augustine's teaching on the love of God as motive of christian life. London : Hodder & Stoughton.
- COETZEE, J.C., DE KLERK, B.J. & FLOOR, L. 1980. Die hermeneuse van die Skrif met die oog op hedendaagse kerklik-etiese vraagstukke. *In die Skriflig*, 15(54): 12-26.
- COHEN, N.J., ed. 1990. The fundamentalist phenomenon: A view from within, a response from without. Grand Rapids : Eerdmans.
- COLE, S.G. 1963. The history of fundamentalism. Hamden CT : Archon Books.
- CONN, H.M., ed. 1988. Inerrancy and hermeneutics: A tradition, a challenge, a debate. Grand Rapids : Baker.

- DEIST, F.E. 1987. Relativisme en absolutisme: Kan dit oorkom word? Oor Bybelse en dogmatiese teologie. (*In* Prinsloo, W.S. & Vosloo, W., reds. *Ou Testament teologie: Gister, vandag en môre*. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers. p. 1-17.)
- DEIST, F. 1994. Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg: 'n Wetenskapshistoriese ondersoek na Skrifuitleg in die Ned. Geref. Kerk 1840-1990. Pretoria : RGN.
- DE VILLIERS, J.L. 1983. Die Handeling van die apostels. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.
- DOUBELL, B. & STRAUSS, S. 2001. Woord van God of woord oor God? Op soek na 'n eietydse Skrifmodel. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 42(3 & 4):302-314.
- DOUMA, J. 1996. *The Ten Commandments : Manual for Christian life*. Phillipsburg : P & R Publishing Company.
- DU PLESSIS, P.J. 1987. Fundamentalisme: Ja of nee? *Scriptura*, 20:1-32.
- DU TOIT, A.B. 1986. Kerk en teologie: Twee wederkerig afhanklike groothede. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 27(4):391-401, September.
- DU TOIT, B. 2000. God? Geloof in 'n postmoderne tyd. Bloemfontein : CLF-Uitgewers.
- DU TOIT, S. 1969. *Openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament*. Potchefstroom : Pro Rege.
- DOLLAR, G.W. 1973. *A history of fundamentalism*. Greenville SC : Bob Jones University.
- EBELING, G. 1980. *Luther: An introduction to his thought*. Philadelphia : Fortress.
- FERGUSON, D. 1992. *Bultmann*. London : Cassell.
- FITZGERALD, A.D., ed. 1999. *Augustine through the ages: An encyclopedia*. Grand Rapids : Eerdmans.
- GASPER, L. 1963. *The fundamentalist movement*. The Hague : Mouton.
- HARRISON, C. 2000. *Augustine: Christian truth and fractured humanity*. Oxford : University Press.
- JORDAAN, G.J.C. 1991. *Skrifbeskouing: Deurslaggewende faktor by Skrifverklaring*. Potchefstroom : PU vir CHO.
- KERR, D.W. 1957. Augustinus of Hippo. (*In* Walvoord, J.F., ed. *Inspiration and interpretation*. Grand Rapids : Eerdmans. p. 67-86.)
- KÖNIG, A. 1998. Evangelical theology. (*In* Maimela, S. & König, A., eds. *Initiation to theology*. Pretoria : Van Schaik. p. 81-110.)
- KÖNIG, A. 2001. Fokus op die 300 geloofsvrae wat die mense die meeste vra: 'n Verwysingsgids vir elke huis. Wellington : Lux Verbi.
- KRÜGER, J.S. 1987. Resensie van Van Huyssteen, W. 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria : RGN. *Theologia Evangelica*, 20(1):64-69.
- KRUGER, M.A. 1993. 'n Weg uit die oorheersing van die histories-kritiese metode, fundamentalisme en genitiefteologieë. *In die Skriflig*, 27(4): 583-602, Desember.
- KÜNG, H. 1986. De godsdienst in de stroomversnelling van de Verlichting. (*In* Küng, H. & Jens, W., red. *Wereldliteratuur en religie*. Hilversum : Gooi & Sticht. p. 77-92.)
- LANE, A.N.S. 1999. *John Calvin: Student of the church fathers*. Edinburgh : Clark.
- LANGE VAN RAVENSWAAY, J.M.J. 1990. *Augustinus totus noster: Das Augustinus-verständnis bei Johannes Calvin*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- LOADER, J.A. 1985. Diskussie: 'n Antwoord aan professor J.H. van Wyk. *In die Skriflig*, 19(76):40-42.
- LOONSTRA, B. 1994. *De geloofwaardigheid van de Bijbel*. Zoetermeer : Boeken-centrum.

- MALAN, G.J. 2000. Analogiese taal by Bultmann in die lig van die kennissosiologie. *Hervormde Teologiese Studies*, 56(1):237-258.
- MARIS, J.W. 1998. Geloof en Schriftgezag. Apeldoorn : Theologische Universiteit.
- MARROU, H.I. 1966. The resurrection and saint Augustine's theology of human values. Villanova : Villanova Press.
- MARSDEN, G.M. 1980. Fundamentalism and American culture. New York : Oxford Press.
- MARSDEN, G.M. 1991. Understanding fundamentalism and evangelicalism. Grand Rapids : Eerdmans.
- MCGRATH, A.E.1994. The making of modern German Christology 1750-1990. Grand Rapids : Zondervan.
- MOLTMANN, J. 1989. Wat is teologie? De weg van de teologie in de twintigste eeu. Baarn : Ten Have.
- MONTSMA, J.A. 1985. De exterritoriale openbaring: De openbaringsopvatting achter de fundamentalistiese Schriftbeskouing. Amsterdam : Rodopi Antwerpen.
- MORGAN, R. 1994. Rudolf Bultmann. (*In Ford, D.F. The modern theologians: An introduction to Christian theology in the twentieth century (I)*). Oxford : Blackwell. p. 109-133.)
- MOUTON, J. & PAUW, J.C. 1988. Foundationalism and fundamentalism: A critique. (*In Mouton, J. et al. Paradigms and progress in theology*. Pretoria : HSRC. p. 176-186.)
- O'DONNELL, J.J. 1999. Bible. (*In Fitzgerald, A.D., ed. Augustine through the ages: An encyclopedia*. Grand Rapids : Eerdmans. p. 99-103.)
- Ouweneel, W.J. 1987. Is de Bijbel foutloos? (*In Knevel, A.G. et al. Het gezag van de bijbel. Verkenningen in hermeneutiek*. Kampen : Kok. p. 82-89.)
- PANNENBERG, W. 1991. Systematic theology (2). Grand Rapids : Eerdmans.
- PELSER, G.M.M. 1997. Rudolf Bultmann oor die opstanding van Jesus. *Hervormde Teologiese Studies*, 53(3):455-475.
- PELSER, G.M.M. 2001a. In gesprek oor die opstanding van Jesus (2). *Die Hervormer*: 5, 8, Sept. 15.
- PELSER, G.M.M. 2001b. Nog eens die opstanding van Jesus. *Die Hervormer*: 5, Des. 1.
- PELSER, G.M.M. 2001c. Nog eens die opstanding van Jesus (2). *Die Hervormer*: 5, Des.15.
- POLLMANN, K. 1999. Hermeneutical presuppositions. (*In Fitzgerald, A.D., ed. Augustine through the ages: An encyclopedia*. Grand Rapids : Eerdmans. p. 426-429.)
- POLMAN, A.D.R. 1955. Het Woord Gods bij Augustinus. Kampen : Kok.
- POSSIDIUS. 1988. The life of saint Augustine. (*Ed. J.E. Rotelle.*) Villanova : Augustinian Press.
- RAMACHER, E., ed. 1984. Hermeneutics, inerrancy and the Bible. Grand Rapids : Zondervan.
- RIDDERBOS, H. s.j. Bultmann. (*In Denkers, van deze tijd (1)*). Franeker : Wever. p. 185-229.)
- ROSSOUW, H.W. 1981. Wetenskap, interpretasie, wysheid. Port Elizabeth : UPE.
- ROTHUIZEN, G. Th. 1969. Aristocratisch Christendom: Over Dietrich Bonhoeffer – leven, verzet, ecumene, teologie. Kampen : Kok.
- SANDEN, E.R. 1970. The roots of fundamentalism: British and American millenarianism 1800-1930. Chicago : University of Chicago Press.
- SAUTER, G. 1999. What dare we hope? Reconsidering eschatology. Harrisburg/Penn : Trinity.

- SNYMAN, W.J. 1977. Nuwe en ou dinge: Uit die skat van die koninkryk. Potchefstroom : Pro Rege.
- STRAUSS, G. 1959. Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweiss bei Augustin. Tübingen : Mohr (Paul Siebeck).
- TALJAARD, J.A.L. 1974. Radikaaldenke. (*In Duvenage, S.C.W., red. Reformasie en revolusie. Potchefstroom : IBC. p. 191-210.*)
- TALJAARD, J.A.L. 1995. En dit was aand en dit word môre: die sewende dag. God en sy Woord- en Werke-openbaring aktueel vir die 21ste eeu. Piet Retief : Veritas Vereniging.
- TESKE, R.J. 1999. Augustine, the Manichees and the Bible. (*In Bright, P., ed/trans. Augustine and the Bible. Notre Dame, Ind : University of Notre Dame Press. p. 208-221.*)
- TRIMP, C. 1992. Heilige Geest en Heilige Schrift. (*In Kamphuis, J. et al. Hoe staan wij ervoor? Actualiteit van het gereformeerd belijden. Den Haag : De Vuurbaak Barneveld. p. 103-137.*)
- VAN AARDE, A. s.j. Die kritiek op die fundamentalisme, 'n vorm van teologiese liberalisme? *Hervormde Teologiese Studies*, 37(4):6-21.
- VAN AARDE, A. 2000. Die relevansie van die historiese Jesus-ondersoek vir kerklike teologie. *Hervormde Teologiese Studies*, 56(2 & 3):549-571.
- VAN DE BEEK, B. 1994. Van verligting tot verduistering? Theologen vanaf 1800. Nijkerk : Callenbach.
- VAN DE BEEK, B. 1998. Jezus Kurios: De Christologie als het hart van de theologie. Nijkerk : Callenbach.
- VAN DEVENTER, H.J.M. 1996. Paradigma vir Gereformeerde teologiese wetenskapsbeoefening. *Koers*, 61(4):441-456.
- VAN GENNEP, F.O., red. 1989. Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus. Baarn : Ten Have.
- VAN HUYSSTEEN, W. 1986. Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie. Pretoria : RGN.
- VAN ROOY, H.F. 1997. Etiek en Ou Testament: 'n Kritiese bespreking van Bybelse grondslae vir moderne etiese vraagstukke. *In die Skriflig*, 31(1 & 2):1-17.
- VAN WYK, D.J.C., red. 1999. 20ste eeu Hervormde Teologie. Pretoria : Sentik.
- VAN WYK, D.J.C. (jr.). 2002. Die opstanding en die vraag na die historiese Jesus. *Die Hervormer*: 5, 8, Maart 1.
- VAN WYK, J.H. 1986. Gesindheid en gestalte. Pretoria : NG Kerkboekhandel.
- VAN WYK, J.H. 1989. Die Woord is waardevol: 'n Dogmatiese besinning oor die reformatoriese Skrifbeskouing. Potchefstroom : PU vir CHO.
- VELDSMAN, D.P. 1993. Die opstanding van Jesus: God se nadergekome en steeds naderkomende protes en liefde. *Hervormde Teologiese Studies*, 49(4):963-986.
- VITA
kyk POSSIDIUS. 1988. The life of saint Augustine
- VORSTER, J.N. 1988. The use of Scripture in fundamentalism. (*In Mouton, J. et al. Paradigms and progress in theology. Pretoria : HSRC. p. 155-175.*)
- WELLS, P.R. 1980. James Barr and the Bible: Critique of a new liberalism. Phillipsburg : Presbyterian & Reformed Publications.
- WENTSEL, B. 1982. De openbaring, het verbond en de apriori's. Dogmatiek 2. Kampen : Kok.
- WENTSEL, B. 1991. God en mens verzoend: Incarnatie, verzoening, koninkrijk van God. Dogmatiek 3b. Kampen : Kok.
- WIELAND, W. 1978. Offenbarung bei Augustin. Mainz : Mattias-Grünwald Verlag.

- WILLIAMS, D.D. 1955. The significance of St. Augustine today. (*In* Battenhouse, R.W., ed. *A companion to the study of St. Augustine*. New York : Oxford University Press. p. 3-14.)
- WILLIAMS, T. 2001. Biblical interpretation. (*In* Stump, E. & Kretzmann., eds. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge : University Press. p. 59-70.)
- WOLTERSTORFF, N. 1999. Reason within the bounds of religion. Grand Rapids : Eerdmans.
- ZAHRNT, H. 1967. Wachtend op God: De Duitse protestantse theologie in de twintigste eeuw. Utrecht : Ambo.

Kernbegrippe:

Augustinus
Bultmann
fundamentalisme en kriticisme
Skrifbeskouing
Skrifinterpretasie
Skrifverklaring

Key concepts:

Augustine
Bultmann
fundamentalism & criticism
Scripture (interpretation of)
Scripture (view of)