

Interpretasiemetodes van die Opgestane Christus in die Lukas-evangelie: 'n Norm vir vandag?

Willem Jacobus Botha

Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad van
Magister in Lettere en Wysbegeerte aan die Universiteit van Stellenbosch.



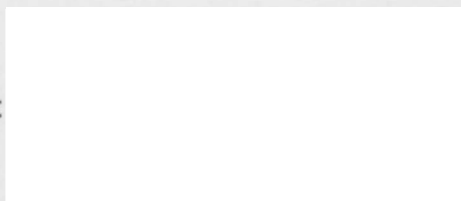
STUDIELEIER: DR JEREMY PUNT

MAART 2007

VERKLARING

Ek, die ondergetekende, Willem Jacobus Botha, verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie van tevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

HANDTEKENING:



DATUM: 18 FEBRUARIE 2007

OPSOMMING

Dit is veral sedert die *Aufklärung* dat daar groot veranderings plaasgevind het in die manier waarop die Bybel geïnterpreteer word. Vóór dit is die Bybel oorwegend, met min veranderings, gelees en geïnterpreteer soos wat die Nuwe Testament-skrywers dit gedoen het. Sedertdien het baie verander, veral weens die opkoms van die wetenskaplik-kritiese metodes en die invloed van die "rede" op die verstaan van die Bybel.

Hierdie studie ondersoek die moontlikheid om die hermeneutiese sleutels wat tydens die skryf van die Lukas-evangelie van toepassing was, weer as 'n norm te stel vir vandag. Die ondersoek begin by 'n Bybelgetroue geloofseksegese van Lukas 24:25-27 en verse 44-49, waarin die Opgestane Jesus eers die Emmaus-gangers en daarna die dissipels daarvan beskuldig dat hulle nie Sy lering verstaan het nie; dat Hy die vervulling van die *Skryfte, die wet van Moses en die profete en psalms* is, waarna Hy dan die Skryfte vir hulle verduidelik – 'n daad wat hulle oë en verstand geopen het. Hieruit is dit duidelik dat die dissipels nie die kruisgebeure verstaan het voordat die Opgestane Jesus dit aan hulle verduidelik het nie. Om die feit duidelik te maak, verwys Lukas deurentyd na die Skryfte.

Hierna ontwikkel die navorsing in 'n studie van die hermeneutiese gebruike in die eerste eeu, onder andere by die Qumran-gemeenskap, die *midrash*, *peshet* en eskatologie, die gebruik daarvan in die Joodse gemeenskappe en die verskillende invloede wat daar was op die Nuwe Testament-skrywers. Die belangrikheid van die heilsgeskiedenis en die kontinuïteitsvraagstuk word ondersoek, asook die tipologie.

In die laaste hoofstuk word 'n oorsig gegee van die hermeneutiese ontwikkeling van die afgelope 2000 jaar, en die invloed wat dit vandag het op die interpretasie van die Bybel. In 'n poging om 'n hermeneutiese norm vir vandag voor te stel, word ondersoek ingestel na die huidige werking van die Heilige Gees en die rol wat geloof speel in die verstaan en interpretasie van die Bybel. Die kontinuïteit tussen die Skryfte en die Nuwe Testament, deurgetrek na vandag, en die rol wat tipologie hierin kan speel, word ondersoek. Die studie beklemtoon die hermeneutiese sleutels wat Jesus in die Lukas-

Evangelie gebruik het en wys op klaarblyklige verkeerde gevolgtrekkings wat oor hierdie gebruike gemaak is – gevolgtrekkings wat gelei het na 'n waarskynlik verkeerde verstaan van hierdie gebruike en daarop dui dat dié sleutels, met inagneming van die wetenskaplike kennis van die afgelope 2000 jaar, en duidelike “veiligheidsmaatreëls”, steeds toegepas sou kon word in die hermeneutiek vandag.

SUMMARY

It is especially since the *Aufklärung* that big changes have taken place in the way the Bible is interpreted. Before that, the Bible was mainly read and interpreted, with few changes, in the same way that the New Testament writers had done. Since then much has changed, especially as a result of the development of the scientific-critical methods and the influence of reason on the understanding of the Bible.

This study examines the possibility of setting, once again, the hermeneutical keys that were applicable during the writing of the Gospel of Luke, as a norm for today. The research starts out with a bible-faithful faith exegesis of Luke 24:25-27 and verses 44-49, where the Resurrected Jesus first accuses the two disciples on their way to Emmaus, and after that the Eleven, that they have not understood His teaching that He was the fulfilment of the *Scriptures, the law of Moses and the prophets and the psalms*, and then explains the *Scriptures* to them – an act which opens their eyes and their minds. Hence it is clear that the disciples had not understood the cross events before the Resurrected Jesus explained it to them. To make this fact clear, Luke refers to the *Scriptures* all along.

After this, the research develops into a study of the hermeneutical customs of the first century, like that of the Qumran community, the *midrash, peshet* and eschatology, the application thereof in the Jewish communities, and the different influences upon the New Testament writers. The importance of the salvation history and the continuity issue are examined, as well as the typology.

The last chapter gives an oversight of the hermeneutical development of the past 2000 years, and the influence that it has on the interpretation of the Bible today. In an attempt to

propose a hermeneutical norm for today, the study takes a closer look at the current working of the Holy Spirit and the role that faith plays in the understanding and interpretation of the Bible. The continuity between the Scriptures and the New Testament, extending to the present day, and the role typology can play in this, are examined. The study accentuates the hermeneutical keys used by Jesus in the Gospel of Luke, and points at apparently wrong conclusions made about these practices – conclusions which consequently led to the wrong understanding thereof. The study concludes that these keys, taking into account the scientific knowledge of the past 2000 years, and incorporating clear “safety measures”, might still be applicable to hermeneutics today.

INHOUDSOPGAWE

OPSOMMING	3
SUMMARY	4
HOOFSTUK 1	8
PROBLEEMSTELLING	8
1. INLEIDING	8
2. AANHALINGS VAN DIE OU TESTAMENT IN DIE NUWE TESTAMENT	10
2.1 Aanhalings en Midrash	12
2.2 Die Eskatologie En Peshet	13
3. 'N TEOLOGIES, BYBELGETROUE EN GELOOFSINTERPRETASIE	16
4. METODIEK	19
5. HIPOTESE	20
HOOFSTUK 2	21
EKSEGESE VAN LUKAS 24:25-27 en 44-47	21
1. INLEIDING	21
2. "DIE EMMAUS-GANGERS" – 'N EIE SKEPPING VAN LUKAS?	24
2.1 Evangelies is geskiedskrywing	24
2.2 Vormkritiek en "praktiese toepassing"	25
2.3 Die Emmaus-verhaal – "a cameo"	27
3. 'N EKSEGESE VAN LUKAS 24:13-49	30
3.1 Vers 1 - 12	30
3.2 Vers 13 - 32	31
3.2.1 "Hierdie dinge" – nie verstaan	32
3.2.2 "Hulle oë is weerhou"	34
3.2.3 Skrifte - "Alles wat die profete gespreek het"	35
3.2.4 "Toe is hulle oë geopen"	39
3.3 Vers 33 - 49	43
3.3.1 "Dis die woorde – Moses – profete en psalms"	44
4. TER OPSOMMING, 'N PAAR OPMERKINGS	47
HOOFSTUK 3	50
EKSEGETIESE PRAKTYKE IN DIE EERSTE EEU NA CHRISTUS	50
1. INLEIDENDE OPMERKINGS	50
2. EKSEGETIESE PRAKTYKE IN DIE EERSTE EEU NA CHRISTUS	54
2.1 Die Joodse Gemeenskappe En Die Gesag Van Die Skrifte	54
2.2 Die Qumran-gemeenskap En Joodse Eksegese	58
2.3 Hermeneutiese Metodes Van Die Eerste Eeu	62
2.3.1 <i>Midrash</i>	63
2.3.2 <i>Peshet</i>	66
2.3.3 Samevattende opmerkings	68

	7
HOOFSTUK 4	71
EKSEGETIESE PRAKTYKE IN DIE NUWE TESTAMENT	71
1. INLEIDENDE OPMERKINGS	71
2. "KONTEKS" IN DIE EKSEGETIESE PRAKTYKE VAN DIE NUWE TESTAMENT	72
3. DIE "HEILSGESKIEDENIS" IN DIE EKSEGETIESE PRAKTYKE VAN DIE NUWE TESTAMENT	79
3.1 'n Begrip raak in onbruik	79
3.2 'n Heilsgeskiedenis?	81
3.3 'n Kontinuiteit tussen Ou en Nuwe Testament?	85
3.4 Opsommende opmerkings oor die heilsgeskiedenis	89
4. HERMENEUTIESE GEBRUIKE	91
4.1 Inleidende opmerkings	91
4.2 Tipologie	92
4.3 Eskatologie en <i>peshar</i>	96
4.4 <i>Peshar</i> -uitleg: 'n Produk van Lukas, Jesus, of die gemeente?	99
5. SAMEVATTENDE OPMERKINGS	103
HOOFSTUK 5	107
'N NORM VIR VANDAG?	107
1. 'N KORTBEGRIP VAN DIE INTERPRETASIEGESKIEDENIS	108
1.1 Tot voor die hervorming	108
1.2 16de tot 19de eeu	109
1.3 20ste eeu	112
1.4 Opsommende opmerkings	115
2. BETEKENIS, INHOUD EN METODE	118
3. GELOOF	124
4. DIE WERKING VAN DIE HEILIGE GEES	127
4.1 'n Jukstaposisie vir hermeneutiek	128
4.2 Die huidige werk van die Heilige Gees: "Understanding and Experience"	130
5. MOONTLIKE OPLOSSINGS VIR 'N HUIDIGE EKSEGESE	134
5.1 Intertekstualiteit	135
5.2 Moontlikhede in die eksegetiese-proses	138
5.2.1 Betekenis: Dieselfde, maar word duideliker	140
5.2.2 Groei: Vanuit die Skrif na die Nuwe Testament na die huidige	141
5.2.3 Tipologie vir vandag? Metodiek of Teologie?	144
6. DIE HERMENEUTIEK VAN DIE NUWE TESTAMENT-SKRYWERS – 'N NORM VIR VANDAG?	149
6.1 Besliste Nee!	149
6.2 Moontlik: <i>Sensus Plenior</i>	152
6.3 Ja, die eerste-eeuse hermeneutiek hou 'n moontlike sleutel tot 'n norm vir vandag.	153
BIBLIOGRAFIE	157

HOOFSTUK 1

PROBLEEMSTELLING

1. INLEIDING

In hierdie wydlopende, verkennende inleiding word 'n oorsig gegee van die argument wat in die studie gevoer word, terwyl daar in die volgende hoofstukke gekonsentreer word op die hermeneutiek van die skrywer van die Lukas-evangelie, en meer bepaald sy gebruik van Jesus se gesprek met die Emmaus-gangers en die dissipels ná die Opstanding; die hermeneutiese beginsels wat gebruik is deur die Joodse gemeenskappe, ook die Qumran-gemeenskap en dan veral die Nuwe Testament-skrywers, voordat 'n voorstel gemaak word vir 'n moontlike oplossing vir vandag. Aan die einde van hierdie hoofstuk word die hipotese vir die studie geformuleer.

'n Stelling soos die volgende van FF Bruce (een van die mees gerekende Nuwe Testamentici van die twintigste eeu), sou dalk nog in 1982 aanvaarbaar wees, maar teen 2006 word daar vele vrae aan so 'n stelling gerig.

“Christians have an abiding standard and pattern in their Lord's use of the OT, and part of the Holy Spirit's present work for them is to open the Scriptures as the risen Christ opened them for the two disciples on the Emmaus road” (Bruce 1982:519).

Vandag is die opmerking nie meer so voor die hand liggend nie, want (om maar net eers een saak te noem) dit word nie sonder meer aanvaar dat dit wel Jesus is wat in die Evangelies aan die woord is nie. Daar word eerder gepraat van die standpunt van die betrokke evangelis, wat uit 'n bepaalde hoek, tradisie en doelstelling sy Evangelie geskryf het en so Jesus aan die woord gestel het. Die manier waarop die evangelis van die Ou Testament gebruik gemaak het, ten einde sy doel te bereik, word ook bevraagteken en voeg daarby die vraag na die gesag van die Ou en Nuwe Testament en hoe dit in die hermeneutiek verstaan en aangewend moet (kan) word, en 'n spreekwoordelike blik vol

wurms is skielik op die tafel. Hieruit moet die moderne navorser / leser as't ware 'n pad oopmaak, want van die "abiding standard" waarvan Bruce praat is daar nie meer sprake nie.

In die moderne hermeneutiek is dit 'n erg aanvegbare stelling of Jesus se interpretasie van die Ou Testament (of soos die skrywer van die Evangelie die tradisie vertolk het) steeds 'n standaard vir gebruik *vandag* is. Vir die "gewone" leser van die Bybel, is die Bybel die standaard – dis die manier waarop Jesus die Ou Testament gebruik het en dis hoe dit "behoort" te wees. So hoef 'n mens nie eers 'n wetenskaplike navorser te wees om agter te kom watter kopskuif daar in die ondersoek na die verstaan van die Bybel gekom het nie. Vir enige Bybelleser is die volgende opvallend: Die gebruik van die hoofletter in die Ou Testament in die 1933-vertaling van die Afrikaanse Bybel waar daar profeties na Christus verwys sou word, terwyl daar in die 1983-vertaling kleinletters gebruik is, omdat die Ou Testament nie noodwendig na Christus verwys nie (word gesê), en daarom kan so 'n afleiding nie sonder meer in die Ou Testamentiese teks ingelees (of dan invertaal) word nie. (Vergelyk enkele plekke soos Psalm 2:7; Jesaja 42:1; 53:4, 5 en 11). In die *Verwysingsbybel* word na die gebruik van Ou Testamentiese aanhalings in die Nuwe Testament verwys, en genoem dat dit "blyk dat dit nie geldig is om die NT se verstaan en gebruik van die betrokke Ou Testamentiese dele te beskou as die enigste geïnspireerde verstaan van daardie gedeeltes nie" (1998:1598). Uit 'n vertalingsoogpunt is dit sekerlik 'n geldige standpunt, soos dit later in die studie sal blyk met die werk van Van Zyl as vertaler by die *Verwysingsbybel*, maar dit word iets anders as daar na die *verstaan* en interpretasie van die teks gekyk word. Ek kan verstaan waarom die vertalers nie meer kan "help" om deur middel van die vertaling die verstaan van die Bybel "makliker" te maak nie (soos die gebruik van hoofletters, byvoorbeeld), omdat verskillende lesers van die Bybel verskillende interpretasies aan 'n bepaalde teks kan gee, en 'n vertaler van die teks 'n ander funksie het as die eksegeet. Vertaling is al 'n soort van interpretasie – soos daar duidelike blyke van is in die NAV. Vertaling is egter nie die onderwerp van die studie nie.

Die veranderende omstandighede kan natuurlik nie oor die hoof gesien word nie. "The frame of reference of any society in which the Bible functions – literary, geographical, political, religious, cultural and economic conditions in that society – is subject to continual change" (Burden 1980:56). Hierdie nuwe tye, sê Burden, bring daarom ook die behoefte

om opnuut die Bybel relevant te interpreteer, “and that the spirit in which the letter is understood will vary accordingly” (Burden 1980:56). Die vraag sou egter wees wat dan moet verander. Lukas se interpretasie is dat Jesus die Ou Testament op ‘n sekere manier op Hom van toepassing gemaak het – en dit is tog ‘n interpretasie wat nie verander nie – of moet dit? Is Bruce dan nie reg in sy stelling hierbo nie? Dit is die brandende vraag van die studie, veral wanneer dit *vandag* van toepassing gemaak word, “and part of the Holy Spirit’s present work for them is to open the Scriptures...” - geld dit steeds in die huidige situasie? Wat het die afgelope 2000+ jaar gebeur wat tot gevolg het dat daar klaarblyklik so ‘n groot gaping tussen die gebruike van die Nuwe Testament-skrywers en die interpretasie-metodes vandag gekom het? Is hierdie gaping hoegenaamd oorbrugbaar?

Daarmee is meteens ‘n klomp vrae op die tafel – en duidelik ook ‘n hele paar voorveronderstellings wat getoets sal moet word.

Hieronder word nou net ‘n paar “probleemgebiede” baie oorsigtelik aangeteken, sodat ‘n beeld gekry kan word van die veld waaruit hierdie studie sou bestaan en ‘n duidelike afbakening gedoen kan word.

2. AANHALINGS VAN DIE OU TESTAMENT IN DIE NUWE TESTAMENT

Onder watter omstandighede maak die Nuwe Testament-skrywers van die Ou Testament ¹ gebruik?

Dit is ‘n algemene gebruik om die Ou Testamentiese tekste in die Nuwe Testament aan te haal. Dit is ook so dat dit nie altyd seker is wat as aanhalings gereken moet word en wat net as verwysings gebruik is nie, terwyl daar ook gedeeltes is wat net as toespelings op gedeeltes van die Ou Testament beskou kan word.

Wanneer ‘n vergelyking gemaak word tussen dié aanhaling en die aangehaalde teks, kom daar ook verskille voor – verskille wat nie so voor die hand liggend verklaar kan word nie.

¹. Lees “Ou Testament” hier soos ons dit vandag verstaan. Later sal ‘n behoorlik gefundeerde onderskeid gemaak word na, byvoorbeeld, “Skrifte”, “Wet van Moses”, “Profete” en selfs “Psalms”, soos Lukas dit in sy Evangelie gebruik.

Die vertalers van die *Verwysingsbybel* stel dit so: “Die OT in ons Afrikaanse vertalings is immers uit Hebreeus en die Aramees vertaal. Die NT maak dus in die aanhalings uit die OT grootliks van ‘n vertaling gebruik” (Verwysingsbybel 1998:1597). Eenvoudig gestel, het die Griekse skrywers van die Nuwe Testament klaarblyklik ook meer gebruik gemaak van die Septuaginta (LXX), die Griekse vertaling van die Ou Testament. Dit sou kon verklaar waarom ‘n aanhaling nie noodwendig ooreenkom met die Ou Testament nie. Ellis beskou dit egter as ‘n oorvereenvoudiging, omdat die Nuwe Testamentiese skrywer soms *doelbewus* van die standaardvertaling afgewyk het en toevoegings gemaak het ten einde sy doel te bereik. “The variations then, become an important clue to discover not only the writer’s interpretation of the individual Old Testament passage, but also his perspectives on the Old Testament as a whole” (Ellis 1997:199).

Hierdie siening van Ellis verskaf ‘n baie belangrike leidraad in die verstaan van die Ou Testament deur die Nuwe Testament-skrywers. “The writers of the... New Testament take the Old Testament to be the Word of God and a constitutive part of the tradition of Christianity itself” (Evans 1995:47). Hierdie is vandag ‘n baie aanvegbare stelling, maar dit is wat ‘n mens kon verwag van skrywers wat grootgeword het met ‘n bepaalde opvoeding, en in ‘n tradisie waarin ‘n intieme kennis van die Ou Testament voorop gestel is. Die *Verwysingsbybel* noem dié skrywers “kinders van hulle tyd” (1998:1597).

Enkele voorbeelde van die manier waarop die Ou Testament gebruik is, is waar Ou Testamentiese reëls soms net so toegepas is: Jesus wys die Fariseërs in Markus 2:23-28 tereg deur gebruik te maak van die verhaal van Dawid in 1 Samuel 21:1-6. Dit wil dus lyk of hier ‘n beginsel gevestig word: Om in die Ou Testament reeds te gaan soek vir bewyse vir Nuwe Testamentiese vryhede (Evans 1995:49).

‘n Ander voorbeeld sou wees waar die Ou Testament soms aangepas of in ‘n ander lig geïnterpreteer is: Oor die huwelik en egskeiding (Markus 10:2-12), wys Jesus op die beginsels van die Mosaïese wette – en vra dan vir ‘n strengere toepassing daarvan. Hierdie word dan ‘n interpretasie van die Ou Testament. Nou is die vraag: Kan Jesus se interpretasie van die betrokke Ou Testamentiese teks (of dan nou Markus se verstaan van wat Jesus sou gesê het) steeds vandag van toepassing gemaak word? Moet die *Verwysingsbybel* se waarskuwing dalk steeds geld: “Aflidings op grond van die Nuwe

Testament se gebruik van die Ou Testament moet met groot versigtigheid gemaak word” (1998:1597). Waarom dan hierdie versigtigheid? Hierdie vraag sal deeglik beantwoord moet word.

2.1 Aanhalings en Midrash

Die Hebreeuse term *midrash* dra die betekenis van ‘n kommentaar en word gewoonlik in verband gebring met sekere Rabbynse kommentare op die Ou Testament. “Recently it has been used more broadly to designate an activity as well as a literary genre, a way of expounding Scripture as well as the resulting exposition” (Ellis 1997:201). Die *midrash* het ná die Babiloniese Ballingskap ontstaan toe die Wet weer *in die nuwe omstandighede* geïnterpreteer moes word. Hierdie “nuwe” interpretasies is van geslag na geslag oorgedra as “tradisies” – wat in Markus 7:5 die *oorleweringe van die ou mense* genoem word. “By New Testament times these traditions carried as much authority in the eyes of the Jews as the Law itself” (Burden 1980:62). Hierdie tradisies het veral onder die Fariseërs groot aanhang geniet, veral dalk danksy die werk van Hillel (‘n rabbi in die tyd van Herodus die Grote) en sy kleinseun, Gamaliël (Douglas 1986:404²), wat op sy beurt waarskynlik die mentor van Paulus was (Handelinge 22:3).

Ellis voer ‘n paar redes vir die gebruik van die *midrash* aan: Om onduidelikhede oor die teks uit te skakel, maar ook om die huidige interpretasies van die teks te verduidelik en om die verband met die Ou Testament duidelik te maak.

Voorbeelde hiervan in die Evangelie van Lukas sou die geboorteverhale wees (waarvan Jesaja 6:1 – 9:7 seker van die enkelverse is wat die meeste onder skoot kom weens die (wan-?) gebruik daarvan deur die Nuwe Testament-skrywers) en die vraag kan tereg gevra word of dit nie ‘n vorm van ‘n familietradisie is wat oorgeneem is in navolging van die *midrash* nie?. Ellis verwys ook na Jesus se reaksie tydens Sy verhoor in Markus 14:62, wat gegee word in die woorde van Psalm 110:1 en Daniël 7:13 – en dan vra hy: Gee Markus hier (op die *midrash*-metode) net ‘n opsomming van Jesus se woorde, of is dit die Bybelse woorde vir ‘n “Messiaanse” eksegesi, soos dit verstaan is deur die vroeë

² Douglas noem hierdie egter “according to later, but doubtful, tradition”.

Christelike gemeenskap, of (meer waarskynlik) soos wat dit deur Jesus *aan Sy dissipels geleer is*. “That Jesus made use of both Ps 110:1 and Dan 7:13 in his preresurrection teaching is highly probable” (Ellis 1997:203). Op hierdie aanspraak van Ellis sal volledig stilgestaan word in ‘n eksegetiese van Lukas 24:25-27 in die volgende hoofstuk. Ellis se daaropvolgende opmerkings kan maklik as ‘n opsomming dien van die kern van dié studie: “It shows not only how teachings of Jesus were contemporized in a manner similar to the midrashic handling of Old Testament texts, but also how our Lord’s explicit midrash was modified so that the Old Testament references, although not lost, were largely assimilated to the current application” (Ellis 1997:203).

Die vraag hier rondom is dan nou: Was die evangelis verkeerd in sy uitleg van die betrokke Ou Testamentiese teks? As dit is soos Jesus dit verstaan het, behoort dit nie dan as die norm ook vir vandag se interpretasies te dien nie? Ek verstaan die argument dat die oorspronklike teks dalk nie bedoel was om, byvoorbeeld, messiaans te wees nie en in eie reg geïnterpreteer moet word. Wanneer Jesus (of soos die betrokke evangelis Hom verstaan het) gebruik gemaak het van die *midrash* (as dit wel is wat Jesus gedoen het) en ‘n messiaanse interpretasie aan die teks gegee het – is dit nie nou die norm nie? Al sou dit beteken (om Ellis weer hier aan te haal) “... so that the Old Testament references, although not lost, were largely assimilated into the current application” (Ellis 1997:203).

‘n Raakpunt wat in die paragraaf gemerk is vir latere ondersoek, is veral die aspek van die *midrash* wat dit geskik gemaak het om die Skrifte in die nuwe omstandighede te vertolk, omdat dit moontlik ‘n interpretasie-middel sou kon wees vir die interpretering van die Skrifte vandag. ‘n Waarskuwende lig gaan egter ook op wanneer daardie oorgelewerde tradisies net soveel gesag gekry het as die Skrifte.

2.2 Die Eskatologie En Peshet

Dit bring my by ‘n logiese hermeneutiese probleem en die vraag wat in hoofstuk 4 op die tafel geplaas word: Wat is die Nuwe Testament-skrywers se siening van die Ou Testament? Die studie sal probeer aantoon dat die Skrifte gesien is as ‘n profetiese verwysing na die koms, lyding, dood en opstanding van Jesus Christus – en dat Hy die vervulling was van die profesieë. Vergelyk hier Jesus se woorde aan die Emmaus-gangers

O Onverstandiges, met harte wat traag is om te glo alles wat die profete gespreek het! (Lukas 24:25). Bruce som dit so op: "Biblical interpretation in the NT has Christ as its unifying principle, but this principle is not applied mechanically but in such a way as to bring out the historical and progressive nature of the biblical revelation" (Bruce 1982:519). In dié verband moet die hele kwessie oor die verstaan van die "Heilsgeskiedenis" weer uit die vergetelheid gehaal word, asook die aaneenlopendheid van die Skrifte na die Evangelie-verhale – en hoe dit uiteindelik deurloop na die huidige omstandighede (Marshall 1984:79 en Ellis 1997:209-210).

Dit is nie moontlik om die *midrash* te ondersoek sonder om na die besondere Midrash van die Qumran-gemeenskap, bekend as die *peshet*³ te kyk nie. Die Qumran-gemeenskap was oortuig dat hulle in die "laaste dae" leef en dat die Ou Testamentiese teks direkte verwysings na hulle maak. Hierdie eskatologiese siening, of interpretasie, beskou die Ou Testament se beloftes en profesieë as iets wat in die Qumran-skrywers se tyd vervul is – die laaste geslag voor die koms van die Messias en die aanbreek van die Koninkryk van God (Ellis 1997:207).

Volgens Burden het Jesus hierdie *peshet* in Lukas 4:16-21 gebruik. Hiervolgens sou die woorde van Jesaja direkte betrekking hê op Jesus en sou Hy die "laaste dae" inlei (vgl ook Handeling 2:14). Hoewel Jesus die "laaste dae" anders as die Qumran geïnterpreteer het, sou hulle, volgens Burden, dieselfde metode gebruik het. Die opvallendste verskil in die siening oor die "laaste dae" kry ons onder die vroeë Christene toe die besef by hulle posgevat het dat die Wederkoms van Jesus nie gou (nie in daardie tyd nie) sou plaasvind nie (Burden 1980:69,70). Toe is die Ou Testamentiese-beskrywings gebruik vir 'n blik op die *toekomstige tyd* (Evans 1995:48). Hierdie gebruik sal veral blyk in Lukas se besinning oor die Opgestane Christus aan die einde van sy Evangelie, soos dit beskryf word in Hoofstuk 2.

'n Ander aspek, wat in verband gebring kan word met die heilsgeskiedenis, wat ek graag weer opnuut op die tafel wil plaas, is die tipologie, waarna Evans verwys in terme van "skadu : ware beeld" en "figuurlik : waarheid", waar die Ou Testament dus die wortels,

³ Die verband tussen die *midrash*, die *peshet* en die eskatologie sal later onder die loep kom.

takke en blare van die boom is en die Nuwe Testament die vrug dra (Evans 1995:49) – ‘n aspek wat klaarblyklik geen erkenning kry by veral Ou Testamentici en die “nuwe hermeneutiek” nie, maar wat na my mening dit die moeite werd gaan maak om weer na te kyk, omdat daar soveel sake is wat dalk nie so “ouderwets” is as wat dit vir die moderne oog mag blyk nie.

Na hierdie afdeling blyk die volgende aspekte probleem-areas te wees wat verder bespreek moet word: Die eerste Christene het Jesus klaarblyklik nie net gesien as dat die Skrifte na Hom verwys het nie, maar dat die Skrifte in terme van Christus gesien moet word. “Their exegesis of the Old Testament was not merely *Christocentric* (every thing referred to Christ) but, moreover, *Christological* (Christ – his person and his work – was the key by which to understand the Old Testament)” (Burden 1980:70, my kursivering). Indien Christus dan die sleutel tot die verstaan van die Skrifte is, beteken dit dan nie dat die *midrash* en veral die *pesher* die metode is wat gaan lei tot die verstaan van die Skrifte nie? Hier kan ek die bekommernis deel wat deur die *Verwysingsbybel* uitgespreek word: “Dit sou eensydig wees om die Ou Testamentiese gedeeltes te verklaar bloot op grond van hoe die betrokke gedeelte in die NT gebruik en verstaan word” (1998:1598). Die konteks van die bepaalde teks moet in ag geneem word, maar die *lig* van die Nuwe Testament bepaal uiteindelik die betekenis van die *skadu* van die Ou Testament. Dit is waarom die *tipologie* van die Bybel ook ondersoek moet word.

Hieruit is dit duidelik dat ek (byna noodwendig) met sekere voorveronderstellings hierdie studie gaan benader, maar (hopelik) ook met ‘n oop gemoed, wat gewillig is om ook in die proses van navorsing doen, self te leer en myself toe te laat om te verander, sodat wanneer gevra word dat die “oue” nie saam met die baba se badwater uitgegooi word nie, ek nie self ook in die proses die “nuwe” uitgooi, net omdat dit nuut is nie.

Dit is egter noodsaaklik dat ek my *bona fides* uitspel.

3. 'N TEOLOGIES, BYBELGETROUE EN GELOOFSINTERPRETASIE VAN DIE BYBEL.

'n Moontlikheid om op 'n baie bepaalde (en moderne) wetenskaplike metode die studie te benader, is die afgelope paar jaar geopen deur die werk van onder andere Stephen Fowl, Christopher Seitz en Francis Watson – werk wat saamgevat word deur Cummins (2004:179-196). Dit is 'n poging tot die herstel van 'n teologiese en meer bepaald christologiese benadering tot Bybelse interpretasie, waarin onder andere gepoog word om die Ou Testament 'n meer prominente rol in die interpretasieproses te laat speel. Cummins stel die volgende definisie vir die metode voor: “Biblical interpretation has to do with the God disclosed in Jesus and the Spirit, witnessed to in the sacred and canonical writings of the Old and the New Testaments, and acknowledged and embodied in the faith and worship of the church historic and universal” (Cummins 2004:180). Cummins se kritiek op die metode sluit onder andere die volgende in: Die teologiese voorveronderstellings dat die teks slegs een betekenis het, kan nie verklaar waarom die Ou Testament christologies in die Nuwe Testament geherinterpreteer kan word nie, “or later varied but equally valid Christian readings of the Bible as a whole” (Cummins 2004:183). Daarom dat Fowl kom met die voorstel dat die interpretasie nie gevoer kan word op die basis van net een teorie vir interpretasie nie, maar dat dit gegrond word “by a set of doctrinal, moral, ecclesial and communal concerns” (soos aangehaal in Cummins 2004:183), waar die gemeente 'n groot rol speel in die interpretasieproses. Hierdie proses kan 'n sekere mate van voordeel inhou, soos wanneer 'n tipe “konsensus” bereik kan word oor 'n bepaalde interpretasie, maar die nadeel hiervan sluit aan by die beswaar wat in hoofstuk 3 gemaak word teen die sogenaamde “gemeenteteologie”. 'n Demokratiese proses kan weer maklik uitgelewer wees aan die belange van die gemeenskap, of kultuur, of selfs die heersende teologie waarbinne die interpretasie moet plaasvind – met die gevolglike gevaar dat die belange van die gemeenskap, of kultuur, swaarder weeg as die bedoeling van die teks. Hierteen waarsku Thiselton, omdat die “nuwe hermeneutiek” ('n produk van die hermeneutiese denkrigtings sedert die middel van die vorige eeu) 'n waarheid skep en daardie nuwe waarheid as 'n waarheid deur die voorstanders van die “nuwe hermeneutiek” propageer word (Thiselton 1997:326).⁴ Daarom is dit noodsaaklik om iewers 'n norm of 'n standaard

⁴ Hierdie argument wou in hoofstuk 3 en 4 gevoer.

daar te stel: Is dit die gemeente, of die huidige situasie, of die teks, of 'n kombinasie daarvan? Watter plek het die Heilige Gees dan in die interpretering van die teks? As die teks die norm word (of dan herstel word as 'n moontlike norm), sal dit die teks wees wat in die huidige situasie kan uitdaag, oordeel en praat?

In dieselfde trant het Göran Bexell in 1997 reeds 'n teologiese interpretasie van die etiese kwessies van die Bybel voorgestel, waarin hy sy interpretasiemethode toegelig het as “*a bible-faithful position, because it is faithful not only to our own experience and opinion but also towards the Bible itself, its proclamation, ethics and the way in which the biblical authors look upon ethics*” (Bexell 1997:6). Dit wil tog voorkom of hierdie benadering 'n meer gebalanseerde benadering tot die interpretasie van die Bybel sou kon gee.

In die agt kriteria wat Bexell vir sy benadering tot die Bybel stel, staan 'n paar uit: Wanneer die geheel en dele van die Bybel gelees / bestudeer word, moet die vraag altyd wees na die sentrum van alles “*and that must be something connected with Jesus Christ, his teaching, proclamation and the proclamation about him, the gospel*” (Bexell 1997:6, my kursivering). Hierin sluit Bexell hom aan by die teologiese interpretasie van die Bybel in die sin dat ook Watson die klem laat val op God as die ware betekenis en ontsluiting van die Skrifte: “*not just behind the text (via historical reconstruction of some 'original' context), nor merely before it (via interpreting communities and their variegated contemporary contexts), but in and through a written biblical text which mediates the Word, Jesus Christ*” (Cummins 2004:184). In die studie word gepoog om aan te toon dat hierdie die standpunt van die Nuwe Testament-skrywers is⁵ – 'n voorbeeld van Jesus wat Lukas nagevolg het.

'n Ander kriterium is die feit dat Bexell die Ou Testament ook as normatief vir interpretasie beskou. Seitz sou in 2001 by hierdie standpunt aansluit met sy teologiese benadering van die sogenaamde “*two-testament Scripture – (t)his includes Scripture graciously given in the Old Testament and New Testament as a witnessing Word to be heard and obeyed*” (soos aangehaal in Cummins 2004:185). Bexell se voorbeeld is baie belangrik in die verstaan van sy benadering: Die Christene glo in die skepping as die werk van God, met

⁵ Vergelyk hier die eksegeese van die Emmaus-verhaal in hoofstuk twee; die bespreking van die “heilsgeskiedenis” in hoofstuk 3; en die standpunt van Lukas in hoofstuk vier, met die gevolgtrekkings in hoofstuk 5.

daarin begrepe 'n baie bepaalde moraliteit – 'n moraliteit wat *via* die Nuwe Testament “gives Christian ethics a distinctive moral profile which is not consistent with subjectivism, emotivism, naturalism and other modern views of morality” (Bexell 1997:8). Hierdie punt is belangrik wanneer 'n saak gestel word vir die heroorweging van sekere norme en beginsels wat in die eerste eeu gegeld het teenoor dit wat vandag aan die orde van die dag is – veral as die huidige beginsels spore van subjektiwiteit en selfs naturalisme en beslis rasionalisme en eksistensialisme dra. Hierdie kritiek kan nie ligtelik opgeneem word nie. Watson wys op sekere invloedryke Christen navorsers, soos Schleiermacher, Von Harnack en Bultmann, wat die Ou Testament nie net van die Nuwe Testament losgemaak het nie, maar die waarde daarvan gedevalueer het, “and thereby also distorted the New Testament” (soos aangehaal in Cummins 2004:188,189).⁶ Daarom is 'n laaste kriterium van Bexell ook belangrik: Net so belangrik as wat die bestudering van die teks en dit wat die teks sê, is, is die studie van hoe die Bybel-skrywers, redakteurs en teoloë te werk gegaan het. Die Nuwe Testament-skrywers was in 'n posisie waarin ook hulle moes aanpas by nuwe situasies waarin die Skrifte toegepas moes word – en dit het kreatiewe denke nodig gehad – soos byvoorbeeld Paulus wat van verskeie tegnieke gebruik gemaak het: hy argumenteer vanuit die skepping, die sosiale omstandighede van die Skrifte en dan ook die omstandighede van sy eie tyd; hy gebruik Jesus se woorde, maar pas ook sy eie gedagtes op 'n saak toe en doen interpretering daarvan (Bexell 1997:8,9).

Nie alles wat die Nuwe Testament-skrywers geskryf het, kan net so op die moderne samelewing van toepassing gemaak word nie, maar hulle werkswyses kan steeds vrugbaar gevolg word – en daarvoor is 'n Bybel-getroue interpretasiemodel nodig, waarin geloof en die werking van die Heilige Gees belangrike rolle speel, maar ook waarin die leser van die teks nooit neutraal teenoor die Bybelteks kan staan nie, “maar dit vanuit geloofsperspektief as religieuse teks benader” (Van Zyl 1994:355).

Ter opsomming wil ek my voorveronderstellings só uiteensit, en hierin volg ek die riglyne wat James Cowles (1991:11) gestel het in sy benadering met die Evangelisering van Jode:

- (i) Ek doen die navorsing vanuit 'n godsdientige voorveronderstelling en verwysingsraamwerk. “That is, religion provides ... a frame of reference, a

⁶ Hierdie standpunte word gestel in Hoofstuk 4.

grammar and syntax, for understanding, metaphysically as well as ethically, life, death, God, good, and evil in such a way that religious propositions are objectively and non-tautologically *true*, not merely statements or personal preference, social mores, or family tradition” (Cowles 1991:11).

- (ii) Die kern van die studie het te doen met ‘n ondersoek na die hermeneutiese beginsels van die eerste eeu, maar ‘n voorveronderstelling aan die begin van die studie is dat dele van die Ou Testament (soos ons dit vandag ken) gelees kan word teen die agtergrond van ‘n messiaanse voorspelling na die koms van ‘n *werklike en historiese* persoon, Jesus Christus – en dat dit die ewige plan was van ‘n soewereine God.
- (iii) Die benadering tot die studie is ook teologies, omdat geargumenteer word vanuit die voorveronderstelling dat die Bybel nie maar “net” nog ‘n antieke dokument is nie. “(S)ince the claims they (the evangelists) support are *religious* in character, not merely literary” (Perkins 1998:256, my kursivering), wat sou beteken dat die Bybel bepaalde eienskappe besit – eienskappe wat deur die Nuwe Testament-skrywers in ag geneem is – en steeds vandag in ag geneem moet word wanneer dit gelowig, steeds Bybelgetrou en onder leiding van die Heilige Gees geïnterpreteer word.
 Fee se opmerkings in die verband is daarom belangrik: Die gelowige eksegeet erken dat die oorspronklike skrywer se oorspronklike bedoeling baie doelbewus was – en dat sy woorde so verstaan en geïnterpreteer moet word – deur in agneming van die literatuursoort, vorm, styl, genre, ens. Maar om die oorspronklike te bepaal, is nie die enigste taak van die eksegeet nie, maar net die eerste. Dit moet gevolg word deur die spirituele, waar die hoorder uiteindelik gelei word na aanbidding (Fee 1995:31).

4. METODIEK

Vanuit ‘n Bybelgetroue geloofsperspektief, word die volgende navorsingsmetodiek gevolg:
 Hoofstuk 2: ‘n Verkennende eksegeese van Lukas 24: 25 - 27 en 44 – 49, waarin verskeie probleemgebiede geïdentifiseer word en die studie uiteindelik meer gefokus word.

Hoofstuk 3: Die Eksegetiese praktyke van die eerste eeu, waaronder die vraag na die gesag van die Skrifte; die Qumran-gemeenskap; die *midrash* en *peshet* en die invloed daarvan op die Nuwe Testament-skrywers.

Hoofstuk 4: Wat was die situasie in die Vroeë Kerk en hoe sou Lukas dit dan in sy Evangelie toegepas het? Dit sluit die volgende in: 'n Ondersoek na die verstaan van "konteks" by die aanhalings wat uit die Skrifte gemaak word; die "heilsgeskiedenis" en die aaneenskakeling van die Skrifte en Evangelie-gebeure, al dan nie. Ten slotte, in hierdie hoofstuk word ook gekyk na die tipologie, eskatologie en *peshet* en 'n herbesinning oor die sogenaamde "gemeente-teologie".

Hoofstuk 5: Net voordat 'n paar oplossings aangebied word, word die volgende vrae beantwoord: Hoe het die toepassing van die hermeneutiese beginsels oor die volgende 2000 jaar sedert die skryf van die Nuwe Testament verander? Wat was die invloed van veral die Verligting op die denkwyses binne die hermeneutiek? Hierna volg die aanbieding van 'n wetenskaplike eksegetiese model vir vandag, met die klem veral op geloof en die huidige werking van die Heilige Gees en die toepassing van die bespreking oor die heilsgeskiedenis en die aaneenskakeling tussen die Skrifte en die Evangelie-gebeure, intertekstualiteit en tipologie. Ten slotte word die vraag beantwoord: Is die eksegetiese beginsels van die Nuwe-Testament-skrywers steeds 'n moontlike norm vir vandag?

5. HIPOTESE

Die eksegetiese beginsels van Jesus, soos beskryf in die Lukas-evangelie, veral in sy beskrywing daarvan deur die Opgestane Christus, is vandag steeds vir ons 'n voorbeeld, standaard en norm om die Bybel in ons huidige situasie en voorveronderstellings te verstaan en te interpreteer. Ons kan (en moet) steeds gebruik maak van nuwe hermeneutiese sleutels, maar slegs as hulpmiddel saam met 'n geloofsaanvaarding van die totale Bybel en die huidige werking van die Heilige Gees, waarin die Bybel in die huidige situasie toegepas word.

HOOFSTUK 2

EKSEGESE VAN LUKAS 24:25-27 en 44-47

“Knowledge of the exegetical tradition of the church is an indispensable aid for the interpretation of Scripture” (Blacketer 2003:322).

“The crucifixion of Jesus was not understood by its eyewitnesses, let alone by the twelve who had fled. Without the interpretation of the risen Lord and its continuation of the apostles, it would not have meant anything to those who knew or heard about it. Therefore, Luke points time and again to the Scriptures that only can show what really happened” (Schweizer 1982:34).

1. INLEIDING

Hierdie hoofstuk is deel van die verkennende aspek van die studie, want hoewel vele moontlikhede op die tafel geplaas word, is dit juis hieruit dat die fokus van die studie sal ontwikkel. In die hoofstuk word die klem gelê op 'n paar verse in Lukas 24, maar veral verse 25 – 27 en 44 – 48, waaruit onder andere sal blyk dat verdere ondersoek juis ingestel moet word na die bepaalde manier waarop Lukas en die ander Nuwe Testament-skrywers die Skrif benader en hanteer het, asook hulle siening van die Messias. Hierdie bepaalde voorveronderstellings van Lukas (en dan meer bepaald ook Jesus) word nie in die hoofstuk direk aangespreek nie, maar is noodsaaklik vir die verstaan van die hipotese wat voorgestel is – en sal daarom in die volgende drie hoofstukke op die voorgrond gebring word.

Nou, eers, 'n eksegeese van Lukas se aanwending van die verhaal van die Emmaus-gangers en Jesus se verskyning aan die Elf daarna.

Lukas is die enigste van die vier evangeliste wat die verhaal van die Emmaus-gangers in sy Evangelie insluit. Waarom het hy besluit op die verhaal?

Was dit 'n poging om te vertel watter proses die vroeë Christelike gemeenskap deurgegaan het om uiteindelik in die Opgestane Christus te glo? Of was dit net om aan te dui wat die proses was waardeur die dissipels gegaan het om te verander? Wat hét hulle laat verander? Van Petrus wat Jesus verloën het (22:60-62), die dissipels wat hulle vreesbevange ná die kruisgebeure in die bo-vertrek gaan toesluit het, wat hulle vol twyfel gelaat het na die eerste berigte van die leë graf, sodat die vroue se berig daarvoor as *onsinnige praatjies* afgemaak is (24:11) en dit die dissipels *ontstel* het (24:22) – totdat hulle volwaardige getuies van die Goeie Nuus geword het?

Wou Lukas aandui dat dit net die feit was dat die Opgestane Jesus aan hulle verskyn het wat die groot verandering by hulle tot gevolg gehad het? Waarskynlik nie, want hoewel hy verhaal hoe die vroue aan die dissipels vertel het wat hulle by die leë graf aangetref het, en Petrus in *verwondering* was daarvoor (24:12), ondanks die verhaal van die Emmaus-gangers en die feit dat Jesus aan Simon (Petrus) self verskyn het (24:34), is hulle steeds *verskrik en baie bang* (24:37) wanneer Jesus aan die Elf verskyn. Daar moet dus 'n ander aspek hier wees wat die verandering tot gevolg gehad het.

Ek wil in dié hoofstuk in 'n hermeneutiese besinning oor die verhaal van die Emmaus-gangers en Jesus se verskyning aan die dissipels direk daarna, veral twee sake op die tafel plaas: Lukas se verstaan van die "Skryfte", soos dit blyk uit hierdie verskyningsverhale, en die rol wat die vroeë kerk in die interpretasie van die gebeure gespeel het. (In die volgende hoofstukke sal ek by laasgenoemde aspek stilstaan, met spesiale verwysing na die verband tussen die Ou en die Nuwe Testament - hoe die Evangelieskrywers verstaan het dat Jesus die Skryfte gebruik het - en hoe dit vandag van toepassing gemaak kan word.)

Eerstens dan, Lukas se aanwending van die "Skryfte" en die manier waarop hy sy verhaal opbou met die uitdrukkings in vers 16 (...*hulle oë is weerhou, ...*); vers 31 (*Toe is hulle oë geopen...*) en vers 45 (*Toe open Hy hulle verstand om die Skryfte te verstaan.*). Joel Green wys op die samehang en logiese opeenvolging van die opstandingsverhale soos wat Lukas dit uiteensit. Hy som dit baie goed só op: "(The) (p)ossibility (vv 1-12) thus

gives way to probability (vv 13-35), and probability to actuality (vv 36-49) and resolution (vv 50-53) – that is, *to fresh understanding and obedience*” (Green 1997:842, my kursivering). Die plek wat die Emmaus-verhaal in dié verband speel, blyk reeds uit hierdie aanhaling, maar sal nog later in die studie verder uitgebou word. Hierin het Lukas se perspektief op die Skrifte geen geringe rol gespeel nie, of soos Green dit noem, “the prophetic role of the Scriptures and to the necessity of interpreting them faithfully” (Green 1997:843). Wat hierdie “faithfully” beteken, lê aan die grondslag van hierdie studie: “Faithfully” – soos wie dit sien? Vanuit ‘n wetenskaplike oogpunt? Watter wetenskaplike oogpunt – dié van die radikale vormkritici, wat die evangeliste hulle eie verhale laat skep het? Of ‘n gelowige, wetenskaplike “weer-kyk” na die gegewens en hermeneutiese werkswyses tot die beskikking van die leser / navorsers en ‘n (her-)evaluering daarvan? Die aanvanklike uitgangspunt van die studie is dat dit slegs deur ‘n Bybel-getroue geloofstandpunt is dat God se doel met Jesus bepaal kan word en watter rol Jesus in dié verband gespeel het en hoe die Skrifte dit alles uiteengesit het. Meer hieroor later in die hoofstuk.

Tweedens moet ons ook verstaan hoe Lukas by die verhaal van die Emmaus-gangers uitgekom het en hoe die vroeë kerk of die eerste Christelike gemeenskappe die verhaal vertolk het. Dit sal ons help om die hipotese op die tafel te verduidelik. John Nolland sê dat daar teen 1993 onder navorsers nog geen duidelikheid was oor wat Lukas se bronne vir die verhaal was nie en dan som hy die vier heersende standpunte in dié verband op: (i) Lukas skryf die kerugma neer, met sekere kleinere veranderinge; (ii) Lukas beskryf die tradisionele siening van die Opgestane Jesus se interpretasie van die Ou Testament, waartoe Lukas dan byvoeg dat Jesus herken is toe Hy die brood gebreek het; (iii) Lukas het self die Skrifte geïnterpreteer in die verhaal; en (iv) Lukas het slegs brokkies van die tradisie tot sy beskikking gehad en die verhaal is eintlik maar sy eie skepping (Nolland 1993:1198). Lukas was egter ook ‘n historikus wat deeglike navorsing gedoen het en duidelik ‘n besliste plan met sy Evangelie gehad het – daarom sal ‘n antwoord op die vraag na die oorsprong van die Emmaus-verhaal en die rol van die eerste Christelike gemeenskap, al dan nie, help om nader aan ‘n oplossing te kom in die manier waarop ons vandag die Bybel kan interpreteer, sodat die elemente wat Lukas in ag geneem het in die samestelling van sy verhaal vergelyk kan word met die gebruike in die eerste eeu na Christus, voordat bepaal kan word of dit steeds vandag net so gebruik kan word. In Raymond Blacketer se vergelykende studie oor die kommentare van Green en Craddock

oor die Evangelie van Lukas, het hy dit onder andere oor die volgende: “(T)he ecclesiastical context and not just philological, rhetorical, and grammatical analysis, is essential for understanding the meaning of the Scriptures, particularly the New Testament” (Blacketer 2003:322). Daarom begin ek hier.

2. “DIE EMMAUS-GANGERS” – ‘N EIE SKEPPING VAN LUKAS?

Is die verhaal van die Emmaus-gangers ‘n werklike (of “ware”⁷), geskiedkundige verhaal, of het Lukas hier ‘n verhaal “geskep” om ‘n bepaalde boodskap oor te dra? As hy sy Evangelie begin met die verklaring dat hy ‘n ooggetuie-verslag opgestel het, nadat hy *alles noukeurig ondersoek het, om dit in volgorde...te skrywe* (1:3), het hy dan teen die einde van die verhaal ook ‘n ander tegniek gebruik om die ontwikkeling van die geloof in Jesus oor te dra?

Hoewel die vraag of die Evangelies wel “ware” geskiedskrywing is, buite die bestek van die studie val, is ‘n paar opsommende opmerkings in dié verband noodsaaklik, omdat die vraag na die verstaan van die geskiedenis en die “waarheids-element” daarin na aan die kern lê van die voorstelle wat uit die studie gaan voortspruit.

2.1 Evangelies is geskiedskrywing

In 1992 het Richard Burrige in ‘n uitstekende werk tot die gevolgtrekking gekom dat veral die Sinoptiese Evangeliste, Markus, Matteus en Lukas, ware biografieë geskryf het in die styl van die Grieks-Romeinse *βίος*-tradisie. (*βίος* = “lewens”, vir ‘n lewensbeskrywing.) Burrige noem die *βίος* “flexible and (of a) developing nature” (Burrige 1992:81), maar juis omdat die Evangeliste nie slawe was van die mondelinge tradisie nie, beskryf hy hulle in dié konteks as “creative theologians and literary artists who took their source material and turned it into the gospel *according to their understanding*” (Burrige 1992:204-205). Dit het Bilezikian laat opmerk “...the very existence of the Gospel, and that of Matthew and Luke after Mark, bears witness to the importance attached to the *historical* Jesus by the early church” (soos aangehaal deur Burrige 1992:257, my kursivering). Waarna Burrige dan tot hierdie gevolgtrekking kom: “It is our contention that this *βίος* nature of the gospel

⁷ “Waarheid” moet hier verstaan word soos wat die eerste-eeuse biograaf in die Grieks-Romeinse tradisie dit verstaan het, soos dit sal blyk in die werk van Burrige wat hieronder in 2.1 aangehaal word.

genre should also restore the centrality of the person of Jesus" (Burridge 1992:258). Die Evangelies is dus nie "biografieë" soos ons dit vandag sal definieer nie, maar bevat alle elemente wat daarop dui dat die evangeliste, met in agneming van die doel wat elkeen met die skryf van sy verhaal gehad het, tog erns bedoel het met die werklike en historiese persoon (die historiese) Jesus Christus en Hom inderdaad beskryf het soos wat Hy geleef en geleer het. In 'n artikel oor die Evangelies en Jesus, vra Howard Marshall watter betekenis die Evangelies vir die vroeë kerk gehad het. Christus se verhaal is nie bewaar vanweë 'n akademiese belangstelling in "suiwer" geskiedenis nie, maar vanweë die "praktiese toepasbaarheid" daarvan vir die vroeë Christene (Marshall 1986:468).

Ek sluit ten nouste by Burridge se gevolgtrekkings oor die verstaan van die geskiedkundigheid van die Evangelies aan, en gevolglik ook die historisiteit van Jesus, maar voordat ek uitbrei oor die implikasies vir die studie, net eers enkele opmerkings oor die vormkritiek.

2.2 Vormkritiek en "praktiese toepassing"⁸

Kortliks, was dit die vormkritiek, veral onder leiding van Rudolf Bultmann, wat teen die middel van die vorige eeu ondersoek ingestel het na die oordrag in die Evangelies vanaf die kerygma (= mondelinge vertellings) na die geskrewe vorm. In die keuse van stof (sê die vormkritici) het die evangeliste juis gesoek na die "praktiese toepasbaarheid" vir die vroeë Christene. In sy kritiek hierop maak Leon Morris die volgende opmerking: "Radikale denkers onder die vormkritici meen dat, by gebrek aan geskikte stof, die predikers self stories gefabriseer het, in die geloof dat God hulle geïnspireer het om te sê wat Jesus onder dieselfde omstandighede sou gesê het. Hulle meen dat die Evangelies eintlik meer van die geloof van die vroeë kerk vertel as van die leer van Jesus Christus self. Dit is egter 'n hoogs subjektiewe gevolgtrekking, en vormkritici wat hierdie sienswyse huldig, is al dikwels skerp veroordeel vir die gewaagde stellings wat op weinig werklike getuïenis berus" (Morris 1986:532). Dit is juis hier waar een van my groot probleme (voorveronderstellings) in die sogenaamde wetenskaplike verstaan van die Bybel lê – in teenstelling met Green se "interpreting it faithfully". Indien die Bybel benader word vanuit die "tradisionele"

⁸ Hierdie paragraaf mag aanvanklik dalk gelees word as sou dit 'n onwetenskaplike (amper 'n karikatuurbeeld) van die vorm-kritiek skets, maar moet gelees word teen die agtergrond van 'n probleemstelling en word in volgende hoofstukke wetenskaplik verantwoord.

geloofstandpunt, wil dit voorkom of die standpunt van Bultmann die “feite” weerspreek, sodat die leser van die Bybel nie meer weet wat geglo kan word nie.

Hierdie tipe kritiek is ook reeds in 1963 uitgespreek deur Stan Guntry toe hy gesê het dat die vormkritici wil hê “dat alle historiese kontekste in die Evangelies ... beskou moet word as die redaksionele werk van die evangelieskrywers” (Guntry 1963:24-25, soos aangehaal in McDowell 2005:652). Dat die redaksiekritiek op sy beurt, positief, in ons tyd hierin ook groot werk gedoen het, staan nie te betwyfel nie, veral waar dit die historiese Jesus weer op die voorgrond geplaas het. “If the Gospel writers were ... sensitive to what was historical and what was kerygmatic, it is unlikely that they would have treated their traditional sources for the words and works of Jesus with anything but respect. All the more would respect have been shown by the evangelists, indeed if eyewitnesses were still around” (Smalley 1997:189).

My kritiek teen die invloed van die vormkritiek sal net hierna duidelik word, maar ons hoef darem nie die baba met die badwater uit te gooi nie, want daar is ook positiewe aspekte te haal uit die vormkritiek, soos die plek wat die *Sitz im Leben* van die vroeë Christelike gemeenskap in ons verstaan van die Bybel inneem. Wanneer eers bepaal is *wanneer* en *hoe* ‘n bepaalde perikoop in die vroeë Christelike gemeenskap gebruik is, is ons al nader aan ‘n oplossing van hoe om daardie teks in ons huidige situasie toe te pas. Maar, waarsku Stephen Travis, “(i)t is true that suggested *Sitz im Leben* are often only tentative, and frequently scholars disagree about the life situation of a particular pericope” (Travis 1997:161).

Waar bring die inleidende opmerkings ons ten opsigte van die vraag na die bron vir die Emmaus-verhaal en (uiteindelik) hoe die vroeë Christelike gemeenskappe dit verstaan het en hoe ons dit vandag moet verstaan?

Is die Emmaus-verhaal “waar”, of het ons hier te doen met ‘n redaksionele inset van Lukas waarin hy ‘n bepaalde boodskap – of die belewenis van die vroeë Christelike gemeenskappe oor die opstanding van die Christus dan - wou oordra?

Hier is ‘n paar standpunte, sonder dat daar konsensus is.

2.3 Die Emmaus-verhaal – “a cameo”

In 2000 publiseer Paul Trudinger 'n artikel waarin hy 'n saak uitmaak vir die standpunt dat twee besondere verhale van Lukas - Jesus se openbaarmaking van Sy bediening in Nasaret (Lukas 4:16-30) en die Emmaus-verhaal - se belang “and, indeed, their historicity, may best be understood as relating not to the earthly life (including the post-crucifixion/resurrection life) of Jesus, but rather to the life of the early Christian communities and their developing understanding of the significance of Jesus' life, ministry and death” (Trudinger 2000:17). Trudinger beskryf hierdie proses op verskillende maniere: Hy haal John Crossan aan wat dit genoem het, “prophecy historicized, rather than actual historical events remembered (2000:17) ... not so much a report of a biographical incident in the life of Jesus, but a sample of the early Church's deep reflection upon the significance of Jesus' life and death...” (2000:21) en op dieselfde bladsy, met verwysing na die Emmaus-verhaal: “I believe Luke's narrative set in a post-resurrectional milieu is, in effect, a verbal 'cameo', so to speak, of the journey of faith, of the growth and development of the understanding of the followers of Jesus to his life...” (2000:21); en verder “a microcosm of the pilgrimage in faith of the early Church” (2000:21, 23). Totdat hy tot die volgende gevolgtrekking kom: “I basically accept...that the Gospels are not biographies of Jesus, but rather testimonies by early followers of his way to the implications of his life, death, and continuing presence in human life ... he *framed* them within remarkable stories whose symbolic details resonate with ever deepening meaning” (2000:25).

Trudinger is van mening dat die tradisionele verstaan van die gebeure, naamlik “taking the Emmaus road incident as actual piece of history, their doubts were dispelled two days after the crucifixion” (2000:23), net eenvoudig nie moontlik is nie, maar dat die vroeë Christelike gemeenskap oor tyd tot hierdie besef gekom het en daarom kan hierdie nie 'n stukkie geskiedenis wees nie, maar net “a microcosm of the pilgrimage...”. As bewys haal hy dan ook vir Petrus by as sou ook hy nie behoorlik kon verstaan wat besig is om te gebeur nie, maar dat dit eers na die “remarkable midrashic insights of St Paul” (2000:23) in Galasiërs 3:13 is dat die kerk begin verstaan het.

As die gebeure nie “waar” is nie, maar net 'n skepping van Lukas is om die latere Christelike gemeenskappe se ervaring van die opstanding te probeer verduidelik, plaas dit ander historiese (?) gebeure onmiddellik hierna ook onder “verdenking”. As hierdie

gebeure – en ook Petrus se verstaan hiervan (om aan te sluit by Trudinger se argument) – nie op 'n ander manier verklaar kan word nie, hoe moet Petrus se toespraak, en die insigte wat hy in die Skrifte toon in Handeling 2, verstaan word? Dit speel histories 50 dae later af en nie in 'n tydperk daarna waarin die kerk eers deur die sake kon werk nie. Of gebruik Lukas (as skrywer van ook die Handeling-verhaal) dan ook hierin weer dieselfde tegniek as wat hy met die Emmaus-verhaal gebruik het - “a verbal cameo of the journey of faith”?

John Nolland argumenteer ook sterk teen die redaksionele vryheid van Lukas om hier 'n verhaal te skep. Hy noem dit 'n “free Lukan formulation” (Nolland 1993:1199). Hy bevraagteken die skep van 'n verhaal omdat dit as sodanig klaarblyklik nie 'n doel het nie, omdat dit nie veel verander aan die situasie nie. Die vertelling in verse 34 en 35 het geen invloed op die daaropvolgende gebeure in verse 36-43 nie, wat sou beteken dat die skep van die verhaal nie veel sin maak nie – tensy daar natuurlik 'n ander doel met die verhaal is.

Ek is van mening dat daar inderdaad wel 'n ander doel is en dat die “ander manier van verklaar” hier ten nouste verband hou met Lukas se vertelling van hoe Jesus die oë van die dissipels oopgemaak het, en dat dit hier die sleutel hou – veral van hoe die Jesus van die Lukas-evangelie die Skrif verstaan en verklaar het. Ek kom later hierna terug, maar intussen net dit: As die interpretasie gebaseer word op so 'n moontlikheid-van-wat-kon-gebeur het, van hoe die vroeë Christelike gemeenskappe tot by die Emmaus-verhaal *kon* gekom het (dit geskep het) en dit moontlik geïnterpreteer het, kan die gevolgtrekkings ook nie ernstig opgeneem word nie. Wanneer navorsers in elk geval oor die verskillende moontlikhede verskil, kan ek verstaan dat ons beslis nie van die werkswyse 'n grondslag kan vorm vir 'n huidige verklaring van die Bybel nie.

So gesien, is daar ook maar 'n bitter wankelrige basis om “faithfully” te begin interpreteer... Maar indien die Emmaus-verhaal wel 'n historiese basis het, het dit wel deeglike implikasies vir die interpretasie daarvan – nie net soos wat die vroeë kerk dit verstaan het nie, maar ook vir ons vandag.

Dit gesê, beteken dit egter nie dat die kerk nie wel 'n rukkie geneem het om die **gevolge** van die gebeure oor Jesus te verreken nie – dalk selfs só totdat Paulus sy “remarkable

midrashic insights” in Galasiërs 3:13 gemaak het (teen ongeveer 50-55 nC, volgens Lategan 1986:15,16). Soos dit later sal blyk, wanneer die hele kwessie oor die “gemeente-teologie” weer bespreek sal word, wil dit vir my voorkom of die vroeë Christelike gemeenskappe *van die begin af* begin het om die gebeure te interpreteer – en nie eers later, deur gebruik te maak van ‘n “geskepte” verhaal nie. Hoewel die verhaal van Lukas eers sowat 30-35 jaar later vertel word, beteken dit nie noodwendig dat Lukas of die Christelike gemeenskappe ‘n verhaal gefabriseer het om die leringe daaraan “op te hang” nie. Om in dié verband ‘n aanhaling van Johnson vooruit te loop: “Luke... actually begins to create the community itself” (Johnson 1991:399). Met ander woorde, hier was eers ‘n (historiese) gebeurtenis en juis as gevolg hiervan het daar ‘n bepaalde Christelike gemeenskap, met sy bepaalde tradisies en verhale, ontwikkel.

Net nog ‘n enkele opmerking ter ondersteuning van die argument: In ‘n artikel in 1981 oor die Emmaus-verhaal, het Walter Liefeld die funksie van dié verhaal beskryf as “both apologetic and devotional” (Liefeld 1981:223), waarin hy twee redes aanvoer waarom die perikoop juis histories moet wees: die rol van die Skrifte hier, as “(p)roof from prophecy” (1981:223), en die feit dat hy dit beskou as apologetiese materiaal. Die feit dat dit histories moet wees, sê Liefeld, “obviously affects its apologetic value” (1981:223). Oor die daaropvolgende ondersoek na die teks, voeg hy by: “Such observations need not prejudice our judgment regarding the historical nature of the incident itself” (1981:223), waarna hy daarop wys dat Lukas se verhaal reeds vanaf vers 13 ‘n belangrike element vir die apologete bevat, naamlik die noodsaaklikheid van goeie getuies vir ‘n saak – en hier het Lukas twee (*en twee van hulle was...*), want “they provide the minimum number of people necessary according to Jewish law for a valid witness” (1981:224).⁹ (Die belangrikheid van die gebruik van “ooggetuies” deur Lukas, sal later weer bespreek word, dan sal dit ook duidelik word waarom die klem gelê word op die feit dat hierdie verhaal ‘n werklike (“ware”) gebeurtenis is.)

In die volgende eksegese sal dit ook duidelik blyk waarom die Emmaus-verhaal wel deeglik as ‘n werklike (historiese) gebeure beskou kan word (die waarheid *is* en nie noodwendig die waarheid *moet wees* nie), en juis daarom ‘n basis vorm vir Lukas om Jesus se verstaan

⁹ Derrett 1996:184 bied in die verband die volgende verwysings: Deut 17:6; 19:5; Jes 43:10-12; 44:8 en 2 Kor 13:1.

van Sy doel en rol uit die Skrifte te verduidelik, ten einde die oë van die dissipels oop te maak. Green som dit so op: “The need for revelation...comes for Luke...through a hermeneutical process of comprehending the purpose of God in the correlation of Jesus’ career with the Scriptures of Israel” (Green 1997:843,844).

3. ‘N EKSEGESE VAN LUKAS 24:13-49

Ten einde te bly binne die bestek van die studie, word nou hoofsaaklik aandag gegee aan verse 25-27 en 44-47, omdat dit in die studie veral handel oor hoe Lukas Jesus se gebruik van die Skrifte verstaan het – en uiteindelik hoe ons dit vandag steeds van toepassing kan maak. Om egter die verband met die hele verhaal aan te toon, word enkele opmerkings oor daardie verse gemaak.

3.1 Vers 1 - 12

Lukas 24 begin *baie vroeg in die môre, op die eerste dag van die week* met die vroue wat by die leë graf kom. Lukas plaas die Opstandingsverhaal dus binne historiese verband – vandag verstaan ons dit as “Paassondag”. *Twee manne ... in blink klere (vers 4)* vertel aan die vroue dat Jesus opgestaan het uit die dood – en die manier waarop hulle dit doen is om die vroue te herinner aan dit wat Jesus vooraf aan hulle vertel het – en hier sluit Lukas aan by ‘n werkwyse wat hy Jesus laat volg van die begin van Sy bediening af. In Lukas 4:21 stel Jesus Homself bekend met hierdie woorde: *Vandag is hierdie Skrif in julle ore vervul*. Hierdie patroon volg Lukas steeds hier en in die Emmaus-verhaal, asook in die ontmoetingsverhaal met die dissipels later – wat ook al ‘n aanduiding is dat hierdie ‘n opeenvolgende verhaal is.

Die vroue se reaksie in vers 8 is *En hulle het sy woorde onthou*, maar toe hulle die nuus aan die dissipels vertel, het laasgenoemde dit as *onsinnige praatjies* beskou en *hulle het hul nie geglo nie (vers 11)*. Petrus gaan stel dan self ondersoek in en dit wat hy by die graf aantref laat hom *vol verwondering (vers 12)*. Petrus se reaksie hier is belangrik vir die ontvouing van die verhaal hierna. Hy bring nie skielik alles wat Jesus vroeër gesê het met die gebeure in verband nie, want Lukas het dit reeds duidelik gemaak uit die reaksie van die dissipels by die kruis en nou weer by die leë graf dat hulle nie ‘n opstanding verwag het nie. Daarom is die gevoel onder die twee dissipels op pad na Emmaus een van

ontsteltenis (... *sommige vroue... het ons ook ontstel...vers 22*). Hier is die opmerking van Liefeld baie belangrik: "It is immensely important to realize that the faith of the early disciples in the resurrected Christ arose from *the event itself*, and was not a mere extension of their previous understanding, nor a *later dogmatic development unrelated to the facts*" (Liefeld 1981:225, my kursivering). Die feit is reeds vroeër deur Lukas duidelik gemaak deurdat Jesus aan hulle verduidelik het wat met Hom gaan gebeur, maar dat hulle dit nie verstaan het nie. *Maar hulle het hierdie woord nie verstaan nie, en dit was vir hulle bedek, sodat hulle dit nie sou begryp nie (9:45)* met iets soortgelyks in 18:34. "Now that Luke pictures these disciples 'on the road' with Jesus again, the query is raised, What will be the effect on *this* journey of their obduracy?" (Green 1997:843).

3.2 Vers 13 - 32

Hoewel die toneel verskuif van Petrus se verwondering na twee dissipels op pad na Emmaus, maak Lukas seker van die aaneenskakeling in die verhaal deur gebruik te maak van die woorde *dieselfde dag op pad na...* (vers 13). Op dieselfde manier gebruik hy later in vers 33 *in dieselfde uur* en in vers 36 *(e)n terwyl hulle nog hieroor praat...* om weer eens 'n skakel te bewerkstellig na die derde deel van die Opstandingsverhaal, wanneer Jesus self aan die Elf verskyn. Interessant dat Liefeld daarop wys dat Lukas reeds in hoofstuk 23:54 begin het met hierdie tydsaanduiding van die huidige verhaal (*En dit was die dag van die voorbereiding, en die sabbat wou aanbreek*). Hy noem dit "a series of temporal indicators" (Liefeld 1981:224).

'n Verdere beklemtoning van die moontlikheid dat Lukas hier met 'n historiese verhaal besig is, is die feit dat een van die dissipels op sy naam genoem word, naamlik Kleopas (vers 18). Die feit dat Lukas hom 'n naam gee, is enersyds 'n aanduiding dat hy, volgens Nolland, 'n bekende gesagsfiguur was - "...the name ... enhances the value of this testimony to the resurrection" (Nolland 1993:1202) - en andersyds dat Lukas ook hier 'n werklike gebeurtenis beskryf, of soos Johnson dit sien "...the sign of reliable tradition..." (Johnson 1991:393).¹⁰

¹⁰ Eusebius sou Kleopas ook identifiseer as die broer van Josef (Jesus se pa), die pa van Simeon, wat later 'n leier in die kerk in Jerusalem geword het (Liefeld 1981:225). Sien ook Goldberg 1995:77 se verwysing na Josefus wat praat van die dood van Jakobus in 62 nC, waarna Simeon leier van die kerk in Jerusalem geword het. Dit sou natuurlik ook die gesag wat daar in die naam van Kleopas was verder verhoog en Lukas

Dit is alles aanduidings dat die Emmaus-verhaal waarskynlik nie sommer 'n "tussenverhaal" is nie, maar 'n baie duidelike en doelbewus gestruktureerde deel van die verhaal is. Die hand van 'n meester-verteller is hier sigbaar, soos ook die redaksie-aktiwiteite van Lukas wat besig is om sy verhaal (*according to...*) na sy hoogtepunt te stuur. In dié verband merk Green dan ook op: "Not surprisingly, then, the Emmaus account is structured in such a way as to call particular attention to the progression from lack of recognition to full recognition and to the means by which insight is gained, and thus to underscore the woman's earlier affirmation that Jesus is alive" (Green 1997:842).

Blacketer sien in Lukas se ontwikkeling van die Emmaus-verhaal ook 'n stukkie ironie (Sien ook Nolland 1993:1202): Van twee dissipels wat loop en gesels oor die lewe en dood van Jesus, maar met geen begrip daarvan nie (vers 16: *hulle oë is weerhou daarvan*), terwyl hulle juis die onderwerp van hulle gesprek – Jesus – daarvan verdink (beskuldig?) dat hy *alleen 'n vreemdeling in Jerusalem (vers 18)* is – Hy is die enigste een wat nie weet wat aangaan nie. "At the end of the pericope, it turns out that it is these disciples who have been in the dark" (Blacketer 2003:324).

3.2.1 "Hierdie dinge" – nie verstaan

Soos vroeër reeds aangetoon, is die tema van nie-verstaan na verstaan struktureel reeds van vroeg af deur Lukas in sy evangelie ingebou. Nou beweeg hy na die hoogtepunt. Kleopas-hulle is *bedroef (vers 17)* en *ontstel (vers 22)*, terwyl hulle oor *hierdie dinge (vers 14)*; en *die dinge (vers 18 en 19)* redeneer. Uit die werkwoorde wat in verse 14 (ὠμιλουv = *gesprek*); 15 (συζητεῖν = *ondervra*) en 17 (ἀντιβάλλετε = *wissel*) gebruik word, is dit duidelik dat dit meer as net 'n gesprek is wat hulle voer, maar eerder 'n invra in die situasie, of 'n ontleding, of 'n probeer verstaan.¹¹ Johnson sê, "We are to picture the two disciples

se saak versterk. Goldberg wys daarop dat Josefus en Lukas waarskynlik op dieselfde tyd gepubliseer het – tussen 80 en 95 nC (Goldberg 1995:62).

¹¹ Vgl Liefeld 1981:224 se opmerking wanneer hy dit ook in verband bring met Paulus se verdediging voor Agrippa in Handeling 26:26. Lukas gebruik weer die woorde *die dinge...spreek* – asof daar in die woorde ook 'n aanmoediging is om "die dinge" te bespreek, want *dit het nie in 'n (uit-)hoek gebeur nie* en die feit dat Paulus ook hier na die profete van die Ou Testament verwys. Interessant is die feit dat Lukas ook in vers 18 by monde van Paulus die uitdrukking gebruik: *om hulle oë te open.(!)*

trying to figure out the meaning of the events” (Johnson 1991:393) en Derrett som dit so op: “Their perplexity and discomfort make them look miserable...they were not enjoying it” (Derrett 1996:185).

In dié omstandighede kom Jesus (vers 15, *Jesus self*, met Lukas wat die klem op die αὐτός laat val – dit is inderdaad Jesus self(!) (Johnson 1991:393) en sluit by hulle aan – asof Hy van geen sout of water weet nie. Juis daarom kry Hy dit reg om uit hulle, hul perspektief van die gebeure te kry en by monde van die twee dissipels gee Lukas ‘n kort opsomming van die lewe en lering van Jesus – van *hierdie dinge* – die dinge waarvoor Jesus nou reeds so lank en by herhaling met hulle gepraat het (vergelyk met vers 6) - ‘n samevatting van die Evangelie, “a brief career statement for the historical Jesus, which ends by balancing the terrible bruising of their hopes in connection with Jesus” (Nolland 1993:1200).

Terugskouend is die “opsomming” nie volledig nie, omdat dit nog net verwys na die opstanding van Jesus, maar dit nog nie beleef is nie. Blacketer verwys daarna as ‘n “tragic story that reads like an unfinished creed” (Blacketer 2003:324) – en dit sou alleen voltooi word wanneer Jesus Homself aan hulle sou openbaar (vers 31). Maar in dié stadium is dit dus duidelik dat die kruis nie vir hulle hoop gebring het nie, maar dat dit juis die simbool is van hulle hopeloosheid. Dit word saamgevat in ‘n uitdrukking wat moeilik is om in die konteks te vertaal, vers 21 ἀλλά γε (OV = *maar nou*; NAV = *Maar boonop*; Engels = *moreover / on top of all this*) (Vergelyk ook Johnson 1991:394 en Liefeld 1981:227). Hier is ‘n aanduiding dat met vers 22 hulle hopelose toestand ‘n hoogtepunt bereik het – toe die vrou boonop kom sê dat Jesus se liggaam weg is – wat kan nou nog gebeur?

‘n Belangrik punt hier is egter die feit dat hulle ook na Jesus verwys as ‘n profeet (vers 19), met die implikasie dat dit wat Jesus gespreek het, in Sy hoedanigheid as profeet was (‘n *profeet...kragtig in werk en woord...*), hoewel Lukas slegs een daad van Jesus toeskryf aan die feit dat Hy ‘n profeet was. Na die opwekking van die seun van die weduwe van Nain, is die reaksie van die mense veelseggend: 7:16 *‘n Groot profeet het onder ons opgestaan; en: God het sy volk besoek*. In dié verband is dit ook veelseggend dat hulle in vers 21 verwys na *die derde dag* – en so (waarskynlik onwetend) tog verwys na Jesus se

“profetiese” uitsprake vroeër deur Lukas dat Hy op die derde dag sou opstaan uit die dood (9:22; 13:32; 18:33 en 24:7)! Só gesien, is Jesus se woorde later in 24:25 waarskynlik meer gelaai as wat op die oog af blyk: ... *met harte wat traag is om te glo alles wat die profete gespreek het!*

3.2.2 “Hulle oë is weerhou”

Die draaipunt in die verhaal kom klaarblyklik in vers 16, wat daarna in trappe van vergelyking in vers 31 sou verander en sy hoogtepunt bereik in vers 45.

Vers 16 Hulle oë is weerhou.

Nolland som die tradisionele verstaan van die vers so op: “The failure to recognize Jesus here is normally attributed to divine intention but also occasionally to the state of heart of the disciples. I think it is more likely that it is a Satanic blinding” (Nolland 1993:1201). Maar Nolland verduidelik nie waarom hy dink dat dit ‘n sataniese werking sou wees nie, en is duidelik hierin alleen in sy siening. Lukas gebruik nooit die werkwoord (ἐπιγνώσκω = *herken*) met hierdie implikasie dat dit satanies geïnspireerd sou wees nie – vgl 1:4, 22; 5:22 en 13:7 (Johnson 1991:393). Green wys ook op vers 41 waarin Lukas praat van die dissipels se *blydskap*, ten spyte van hulle ongeloof, en merk dan op dat “an effective response of this nature is crucial for indicating the absence of a more sinister motivation for their disbelief” (Green 1997:855).

Belangriker hier is egter die gebruik van die werkwoord ἐκρατοῦντο (= *weerhou*), in die passief. Liefeld verwys daarna as “a *passivum divinum*, a passive which implies that God is the actual author of the action” (Liefeld 1981:224). Lukas het vroeër daarna verwys dat die twee dissipels nie Jesus se woorde verstaan het nie (9:45 en 18:34). Wanneer die dissipels in vers 24 self gaan ondersoek instel na die leë graf, is hulle bevinding ... *maar Hom het hulle nie gesien nie*. Hiervan sê Nolland “The lack of any actual sighting of Jesus leaves the disciples uncertain about what has really happened” (Nolland 1993:1203). Nou is dit nie meer net ‘n geestelike (intellektuele?) verstaan nie, maar ook fisies sien hulle niks – net soos die Emmaus-gangers nou ook nie vir Jesus herken nie. Is dit die logiese gevolg van die “nie verstaan nie”? Die onsekerheid word net daardeur aangehelp. “In this way,

they intimate that all the raw materials for making sense of recent events are available to them, but they are as yet unable to construct a faithful interpretation" (Green 1997:847).

Maar waar het dit begin?

Hoe moet ons dan die ἐκρατοῦντο verstaan? Nolland se siening hiervan as sou dit 'n sataniese invloed hê, is reeds afgewys, terwyl Green daarna verwys het as "obduracy" (Green 1997:843). Die dissipels se blydskap in vers 41 dui ook nie op 'n sinistere rede nie, maar was dit net eenvoudig "hardkoppigheid", of "the state of heart of the disciples" (waarna Nolland verwys het)? Of is dit 'n geval van die dissipels wat nog net nie "bevatlik" was vir dit wat Jesus aan hulle vertel het nie, omdat Hy nog nie opgestaan het nie en, veral, omdat hulle nog nie die Skrifte verstaan het nie?

"Clearly, more is involved than their blindness due to shock or an inability to recognize Jesus ... They were not ready or able to receive such a message at that time, but later in remembrance it would be understood. For Luke ... Christ cannot be known except by revelation (10:22)" (Craddock 1990:285). Iets van die "remembrance" en "revelation" kry ons reeds in Lukas se verwysing na die wondervoeding in 9:12-17 en die instelling van die Nagmaal in 22:19 in Jesus se woorde ... *doen dit tot my gedagtenis* – 'n aspek wat weer in 24:30 en 31 ter sprake gaan kom. In die verband het Green ook 'n paar gedagtes oor 9:12-17 as "possesses revelatory significance within the Lukan narrative, leading from misconception to correct perception of Jesus' identity as Messiah" (Green 1997:843).

Daarom, as die ontknoping van die verhaal reg verstaan word (verse 25-31), is die mees aanvaarbare rede vir die ἐκρατοῦντο, dat die dissipels nog nie verstaan het wat Jesus reeds by verskeie geleenthede vir hulle gesê het nie – en dat dit eers sou gebeur toe Hy opnuut die *skrifte en profete* aan hulle geïnterpreteer het. Dit bring my by wat ek beskou as die kern van die perikoop – om die volgende redes...

3.2.3 Skrifte - "Alles wat die profete gespreek het"

Die oorgang van vers 24 na vers 25 en Jesus se reaksie op die weergawe van die twee dissipels, kan maklik misverstaan word as sou Jesus reageer op die feit dat hulle Hom nie

by die leë graf gesien het nie en hulle daarom as *onverstandiges* aanspreek. Die aanspreekvorm (ἀνόητοι) is egter “strong words” (Liefeld 1981:227), wat deur Green vertaal word met “obtuse” (Green 1997:848); en in Afrikaans vertaal kon word met iets soos “stomp, bot, dof, dom, onnosel” en in Engels as “fool, foolish, unwise”; letterlik “lacking sense” (Johnson 1991:395). Johnson wys ook daarop dat dit by implikasie “moral failure” kan beteken. Vine verklaar die woord as “an unworthy lack of understanding” (Vine 1961:454). Om dan by die NAV aan te sluit: *‘n gebrek aan begrip, omdat die dissipels hulle nie as’t ware kan heroriënteer ten opsigte van Jesus se leringe nie – om te glo alles wat die profete gespreek het nie.*

Vergelyk hier dan ook die verwysing vroeër in die studie¹²: Die twee dissipels verwys na Jesus as ‘n “profeet”, wat dan hier ook verstaan kan word as die woorde van Jesus self (toe hy vroeër in die Evangelie as profeet opgetree het), waarop die dissipels nie ag geslaan het nie – waarin hulle nie geglo het nie. Lukas se gebruik van die προφήται (=profete) het, volgens Johnson, twee betekenis: Eerstens, geloof in Jesus word dus direk gekoppel aan die verstaan van die profete en, tweedens, “Luke understands this as ‘all the prophets’, implying that all the Scripture bears a prophetic, messianic significance” (Johnson 1991:395). Hierdie aspek speel na my mening ‘n groot rol in die verstaan van die lewe en bediening van Jesus en ons verstaan van die hele Bybel en word later volledig ondersoek.

In vers 27 beklemtoon Lukas Jesus se verstaan van die “profete”, deur dit uit te brei om ook Μωϋσέως (=Moses) – en uiteindelik in vers 44 om ook die ψαλμοι (=psalms) in te sluit. Die “versamelnaam” wat Jesus dan hier gebruik is *al die Skrifte* (γραφῆ =Skrifte) - wat dan alles insluit wat reeds oor die Messias geskryf is - *al die dinge wat op Hom betrekking het*. Laasgenoemde sluit nie die “Ou Testament” in soos dit vandag bekend is nie, omdat nie alles in die Ou Testament noodwendig na die Messias (Jesus) verwys nie, maar net *die dinge wat op Hom betrekking het*. Hiermee gee Lukas dan ook uitsluiting oor al “die dinge” waarvan hy nou reeds in verse 14,18,19 en 26 gepraat het – dit wat betrekking het op

¹² 3.2.1, laaste paragraaf.

Jesus (die opsomming van Sy lewe en daede van verse 19-21) en nou ook dit waaroor daar geskryf is in Moses en al die profete (= Skrifte).

Die term *Moses en die profete*, is nie vreemd aan Lukas nie. "(It) reflects a traditional coupling of the law and the prophets, ... but in the NT it is a notably Lukan linkage" (Nolland 1993:1205). Johnson wys daarop dat Lukas dit reeds in 16:29-31 gebruik het in die verhaal wat Jesus vertel het oor Lasarus en die ryk man en hy sal dit weer in Handeling 26:22 en 28:23 gebruik, presies om weer aan te toon dat die Skrifte reeds oor die Messias (Christus) se lyding geskryf het en dat dit alles in Jesus in vervulling gegaan het. "There is another level at which the phrase can be understood: Moses and the other prophets reveal the pattern of rejection and acceptance that is essential to understanding the mission of Jesus" (Johnson 1991:396). En dit is presies waarop Lukas dan die klem laat val in Jesus se uitleg van die Skrifte in vers 26.

Uitgelê is die vertaling van διερμηνεύειν (waar die woord "hermeneutiek" vandaan kom), wat ook kan beteken "vertaal", soos dit in Handeling 9:36 gebruik word, of "verduidelik", soos Paulus dit in 1 Korintiërs 14:5 en 13 gebruik om die uitleg van tale te verduidelik. Weer eens gryp Lukas hier terug na 'n verwysing in 22:27 waar Jesus (as profeet) ook gepraat het van die Skrifte wat in Hom in vervulling sal / moet gaan, *Want ook aan die dinge wat betrekking het op My, kom daar 'n einde*. "Luke shows the risen Jesus teaching the Church the proper way to read the texts of the Torah, that is, messianically" (Johnson 1991:396). (Sien ook Blacketer 2003:325). Hierdie standpunt is van groot belang in die verstaan van die hipotese wat in die studie voorgestel word en is 'n "teruggryp" na 'n meer tradisionele standpunt – en daarom word dit ondersoek in latere hoofstukke.

Een van die sleutels tot die verstaan van wat die verandering in die lewens en geloof van die dissipels gebring het, is te vinde in vers 26: *Moes die Christus nie hierdie dinge ly en in sý heerlijkheid ingaan nie?* Die antwoord wat die dissipels tot dusver gegee het, is negatief, en juis daarom is hulle in dié toestand - "blind" – hulle verstaan niks van die gebeure rondom hulle nie. Maar, "(a)ccording to Jesus, the perspective of the Scriptures is different" (Green 1997:848). Deur nou vir hulle die Skrifte uit te lê, verduidelik Jesus dat dit juis só moes gebeur – en indien hulle dit besef het, sou hulle beslis anders opgetree het. ✓

“(I)t shows that things would have been different if their starting point had been a thoroughgoing belief in all the evidence of the Scriptures” (Nolland 1993:1204), want “all point forward to the realization of the divine purpose in God’s Messiah” (Green 1997:848). En daarom: “Failure of insight comes from failure to embrace the ways of God” (Green 1997:848) – en daardie insig kom net deur die verstaan van die Skrifte. Hierdie insigte van Nolland en Green word weer later bespreek wanneer die Skrifbenadering van die Joodse gemeenskappe van die eerste eeu en veral die van die Nuwe Testament-skrywers van nader bekyk word.

Volgens Lukas was dit nog altyd die plan van God dat die Messias *moes ... ly*, iets wat duidelik is in Lukas se gebruik van die beklemtoonde δεΙ. Johnson noem dit “a shorthand reference to God’s plan in history, see 2:49; 4:43; 13:14,33; 21:9; 22:37” (Johnson 1991:395). ‘n Interessante aspek van die manier waarop Lukas die lyding van Jesus hanteer, is dat hy tot hiertoe verwys het na die lyding as, eerstens, die van die Seun van die Mens (9:22; 17:24,25; 18:31-34); en, tweedens, ook as die lyding van die profeet (13:33). Maar wanneer Jesus hier die uitleg van die Skrifte gee (24:26, 46), praat Hy van die lyding van die Christus. (Sien ook Green 1997:848, voetnoot 33, en Liefeld 1981:227). Op dié manier trek Lukas dan ook die lyn deur van die Skrifte se verwysing na die Messias se lyding, na Jesus se aanspraak dat Hy die Seun van die Mens is en as profeet optree – en dat Sy lyding aan die kruis as sodanig beskou moet word. Vergelyk hier vers 27: ... *die dinge wat op Hom betrekking het*.

Hier is ‘n opmerking van Green van belang (en sal verder ondersoek word): “This shift is without direct and explicit precedent in the OT, for which ‘a suffering Messiah’ would be an oxymoron, and it is here that Jesus’ hermeneutical innovation best surfaces... he is able to assert that the Scriptures presage the eschatological king who would suffer before entering his glory” (Green 1997:848, 849). Dit is op dié manier dat Jesus se opmerking in vers 26 – ... *in sy heerlijkheid ingaan...* - verstaan moet word.

Dit was alles deel van die Opgestane Jesus se uitleg van die Skrifte. Dit is wat die totale ommekeer in die dissipels tot gevolg gehad het – iets wat bevestig en uitgebou word in die maaltyd hierna en die uiteindelijke verskyning van Jesus aan die ander dissipels in Jerusalem. Toe die dissipels die Opgestane Jesus se uitleg van die Skrifte verstaan, sou

dit juis hulle boodskap word. "Yet it was accepted in Luke's circle that Scripture's pattern *must* ($\delta\epsilon\iota$) lead to Jesus' death and resurrection; the κηρυγμα (=mondelinge vertellings) proceeds on that basis" (Derrett 1996:186, 187). In vers 46 is dit dan ook die boodskap waarmee Jesus die dissipels uitstuur: *So is dit geskrywe, en so moet die Christus ly ... (:47)... (hierdie boodskap)... moet verkondig word...*

Verse 25-27, opgesom: Die ongelowige twee dissipels word sterk deur Jesus aangespreek, omdat Hyself reeds, en die Skrifte vóór Hom, getuig van die lyding, dood en opstanding van Jesus, en hulle daarom van beter moes geweet het. Lukas het dit reeds bevestig deur Jesus se "intreepreek" in 4:16-30 en nou weer in verse 26-27 en sal dit weer doen in verse 44-47. "For this reason, Luke regards the Scripture as sufficient for the generation of faith (16:31) (!) For Luke, then, the gospel of Jesus Christ continues and brings to fulfillment the law, the prophets, and the writings" (Craddock 1990:286).

Ek wil hier dan saam met Nolland stem: "The account was never designed with any apologetic concern to 'prove' the resurrection, (but) it was only through encounter with the risen Lord that the key was given for understanding that the passion and resurrection / exaltation were already witnessed to by the Scriptures" (Nolland 1993:1200). Dit word bevestig in die volgende deel van die drama wanneer die twee dissipels terugkyk op hulle ervaring met Jesus en dan in vers 32 onthou ... *was ons hart nie brandend...toe Hy...vir ons die Skrifte uitgelê het nie*. Hiermee gaan ook Green saam: "This... helps to identify the crucial function of scriptural interpretation for the new insight of the disciples, even if the revelatory moment is 'the breaking of the bread'" (Green 1997:850). En dit is hier waarop die fokus nou gaan val.

3.2.4 "Toe is hulle oë geopen"

Dit val buite die bestek van die studie om te bepaal of die gebeure in vers 30 wel ('n soort) nagmaal was en of dit nie net 'n gewone, Joodse gasvryheidsgebaar was om saam te eet nie. "The breaking of the bread,' which signals the beginning of the meal, is metonymic for the meal as a whole" (Green 1997:851, voetnoot 42). In die Joodse tradisie is die hoofmaaltyd van die dag teen die laatmiddag genuttig en, sê Nolland, "In the ancient world, hospitality to strangers ranked high as religious virtue" (Nolland 1993:1205). In Pilch en Malina (1993:104-107) word die siening onderstreep deurdat hulle daarop te wys

dat gasvryheid as een van die sleutelwaardes van die Joodse gemeenskappe geskets word. Gasvryheid het altyd te doen met die ontvangs van vreemdelinge. "To show hospitality to strangers is 'to receive' them" (Pilch en Malina 1993:104). Wat wel opvallend is, is dat navorsers saamstem dat die saameet-tema deel van Lukas se samestelling van sy Evangelie is – 5:29; 7:36; 14:1,15. "(A)n act pregnant with possibilities in the Third Gospel where meals have so often been the site for revelatory discourse..." (Green 1997:849) en gebruik Lukas die geleentheid om die streng reëls in verband met die etes uit te spel (Sien Pilch en Malina 1993:104-107) – en nou beskryf hy hoe Jesus in Emmaus saam met die twee dissipels eet (en hoe gaan hulle gebaar van gasvryheid nie beloon word nie!) en in die hoogtepunt van die verhaal, "bewys" Jesus dat Hy nie 'n spook is nie, deur (weer eens) die rol van die gasheer in te neem, terwyl Hy 'n gebraaide vis en 'n heuningkoek voor die dissipels eet (:42,43)!

Waaroor navorsers wel verskil, is of die maaltyd verwys na die instelling van die Nagmaal in 22:19-20, en of Lukas dit nie verder terugneem na 9:13-17, wat uitgeloop het op die "openbaring" van Petrus in 9:20 dat Jesus die Christus van God is (Green 1997:849). Derrett wys daarop dat die twee dissipels waarskynlik nie by was toe Jesus skaars drie dae vroeër die Nagmaal ingestel het nie en dus nie die betekenis in dié gebaar sou kon lees nie (Derrett 1996:190). Nolland (1993:1208) en Green verkies om die Emmaus-maal terug te neem na die wondervoeding van hoofstuk 9 (Green 1997:843, voetnoot 8 en Blacketer 2003:323, 324¹³) terwyl Blacketer na albei die gebeure kyk vir 'n verklaring van die dissipels se openbaring. Craddock sien in die maal 'n nagmaal en dat dit juis dit was wat die dissipels se oë geopen het (Craddock 1990:286), maar wanneer die nagmaal hier sentraal staan, wil dit vir my lyk of dit die klem wat in verse 25-27 op die openbaring van die Skrif gelê is, verskuif en daarom daarmee saam die betekenis van die verhaal. As die nagmaal sentraal staan, is die doel van die verhaal om te "bewys" dat dit Jesus is en dat Hy opgestaan het.¹⁴ As die kollig op verse 25-27 val, soos dit vir my lyk, "verdiep" die verhaal en wil Lukas hier die klem laat val op Jesus as die Messias en Sy lyding, soos dit reeds deur die Skrifte beskryf is en nou in Jesus in vervulling gegaan het.

¹³ Blacketer se kritiek op Green se standpunt is waarskynlik te kras, omdat Green tog plek gee vir die nagmaal, maar dit nie hier as 'n sleutel beskou nie.

¹⁴ Dit sou so "reg" lyk om uiteindelik die gevolgtrekking te maak dat Jesus die openbaring bewerkstellig het deur die woord en die sakrament! - soos Craddock 1990:286 argumenteer. Maar dit sou waarskynlik in die teks dit lees *wat nie daarby bedoel was nie*.

Hoe sou hierdie afleiding gemaak kan word uit die gebeure by die maaltyd?

Soos by die wondervoeding en die instelling van die nagmaal, was Jesus die “gasheer” wat die brood geneem, gedank en gebreek het. Anders as wat waarskynlik verwag kon word (Jesus is die gas by die twee dissipels in Emmaus), het Jesus ook nou die rol van gasheer op Hom geneem, die brood geneem, gedank en gebreek (Johnson 1991:396). Johnson maak dan egter die volgende onderskeid tussen die drie gebeure: “But rather than the imperfect ἐδίδου of 9:16 or the aorist ἔδωκεν of 22:19, Luke here uses the imperfect of the compound form ἐπεδίδου, ‘to hand over’” (Johnson 1991:396). (...*en gee dit aan hulle.*)

Hierdie daad van Jesus (... *gee*...) bring die openbaring in vers 31 (*Toe...*) en Lukas lê die klem op δε. Wat dit presies was wat hulle oë oopgemaak het, is nie seker nie, maar as Derrett reg is dat die twee dissipels nie by die gebeure in Lukas 22 was nie, was dit nie die brood (as element van die sakrament) nie, maar waarskynlik Jesus se hande – met die spykermerke daarin - wat hulle oë geopen het, want daar is min twyfel dat hulle ten minste deel was van die kruisgebeure. Hierdie is egter net ‘n bespiegeling, want indien dit werklik vir Lukas van betekenis was presies watter deel van die ete, òf Jesus se hande, òf Sy woorde die openbaring bewerkstellig het, sou hy dit gesê het (anders maak ek my skuldig aan die argument van stilte).

Hoe dit ook al sy, “(w)hile they might have noticed the nail scars, it is far more important to see in this the act of God. We again have a *passivum divinum*¹⁵ in the verb διηνοιχθησαν (= ‘were opened’)” (Liefeld 1981:228). Hierin is Liefeld korrek, soos ook Johnson (1991:396, 397), want Lukas gebruik hier die passiewe vorm van die werkwoord. In vers 16 is hulle oë *weerhou* – hulle is nie *blind* nie, sodat hulle steeds sien, maar hulle sien (“verstaan”) nie wat hulle moet sien nie. Hier in vers 31 word hulle oë *geopen* – nie so seer dat hulle Jesus moet “sien” nie, maar ... *en hulle het Hom herken*... – die

¹⁵ Sien 3.2.2 in die bespreking van vers 16 – en daarom kan dit nie Nolland se “to break through the satanic blinding...” wees nie (Nolland 1993:1206).

werkwoord ἐπέγνωσαν. Hierdie gebruik eggo dit wat Lukas hom ten doel gestel het heel aan die begin van sy Evangelie – en let hier op na die nou reeds bekende woorde wat hy gebruik om sy verhaal aan Theofilus bekend te stel: 1:4 ... *sodat u met volle sekerheid kan weet* (ἐπιγνώσας) *die dinge* ... En hierdie sekerheid – die herkenning van Jesus – setel nie as sodanig in die feit dat (by implikasie Theofilus, maar hier in vers 31 die twee dissipels) hulle Jesus gesien het nie, maar dat hulle nou die Skrifte verstaan het.

Hierdie argument rus op twee bene: Eerstens, hoewel Lukas onmiddellik hierna noem dat Jesus *uit hulle sig verdwyn het*, is daar geen teleurstelling, of ander negatiewe emosie nie – wat 'n mens sou verwag as dit net gegaan het oor die *sien* van Jesus. Tweedens, gebruik Lukas in vers 32 dieselfde werkwoord om die openbaring van die Skrifte te beskryf, as wat hy gebruik het om die oopmaak van hulle oë te beskryf – διήνοιγεν. (Sien ook Green 1997:851, voetnoot 41). “As they perceived the true, messianic meaning of the Scripture, they were also able to ‘see’ Jesus in the breaking of the bread” (Johnson 1991:397). Dus: Hulle het Jesus herken vir Wie Hy werklik is – hulle het die Skrifte verstaan – en dit het hulle harte *brandende* (vers 32) gemaak. Nolland som dit so op: “(W)e learn that not only were their minds informed, but their hearts were also touched. Perhaps now they would be ready for faith in the scriptural witness to the destiny of Jesus as the Christ” (Nolland 1993:1208).

Maar dit bring my by wat waarskynlik beskou kan word as die kern van die herken / verstaan van wie Jesus werklik is: Die bewys dat dit alles waar is (die dinge waarvan die Skrifte getuig), is die feit dat Jesus nou wel opgestaan het. Die Skrifte maak juis sin, omdat Jesus opgestaan het en nou aan die dissipels verskyn – hier in Emmaus en later daardie nag aan die Elf in Jerusalem. Indien Jesus nie opgestaan het uit die dood nie en indien die dissipels tog daarin sou slaag om die Skrifte in verband met Hom te bring (wat nie moontlik sou wees indien Hy nie opgestaan het nie!), sou Jesus slegs die lydende kneg gebly het. En waarskynlik nie vir lank nie, en daar sou maar weer 'n soektog ontstaan het na 'n ander “messias”.

Jesus “bewys” Hom egter deur Homself lewend aan die dissipels te toon. Wanneer Hy nou die Skrifte verduidelik, *herken* hulle Hom – nie net met hulle intellek nie, maar ook met hulle harte. Met ander woorde: Die Opgestane Jesus, word die “bewys” – die lig – waarteen hulle nou die Skrifte (wat van tevore vir hulle “bedek” was – duister was) kan “sien” / herken. Dit sou nie moontlik gewees het indien Jesus nie opgestaan het uit die dood nie, en sou die Skrifte steeds vir hulle “duister” gebly het. Dit is daarom die Opgestane Jesus en Sy interpretasie van die Skrifte wat maak dat hulle nou nie meer sonder hoop en *ontsteld* is nie - maar met *brandende hart* die goeie nuus kan gaan vertel. “Luke here tells us that the living Christ is both the key to our understanding the Scriptures and the very present Lord who is revealed to us in the breaking of the bread. His presence at the table makes all believers first-generation Christians and every meeting place Emmaus” (Craddock 1990:287). Johnson se opsomming is: “Without ‘Moses and the prophets’ they would not have had the symbols for appropriating their experience. Without their experience, ‘Moses and the prophets’ would not have revealed those symbols. Luke shows us how the risen Lord taught the Church to read Torah as prophecy ‘about him’” (Johnson 1991:399).

Op dié manier beklemtoon Lukas weer sy bedoeling dat dit die verstaan van die Skrif is wat die verandering by die dissipels gebring het. Daarom was dit nou juis hierdie boodskap wat hulle aan die dissipels in Jerusalem moes gaan oordra – en begin hulle dadelik met hulle terugtog om die Goeie Nuus te bring.

3.3 Verse 33 - 49

Wanneer Jesus in vers 36 aan die dissipels in Jerusalem verskyn, het die Emmaus-gangers reeds gehoor dat Jesus nou ook aan Petrus verskyn het en het die Elf die getuienis gehoor van die Emmaus-gangers – veral dat Jesus hulle oë geopen het met Sy uitleg van die Skrifte – en dat Hy die Messias is, wat moes ly en dat Hy nou opgestaan het uit die dood, “soos Hy gesê het.” Anders as wat verwag kon word, is daar nie ‘n gees van afwagting nie, maar toe Jesus verskyn, is hulle *baie bang, ontsteld*, en vol twyfel – en Lukas sê dit is omdat hulle Jesus vir ‘n spook aangesien het (Craddock 1990:289). Maar Jesus openbaar Homself as van *vlees en bloed* – “Suggest not only being human, but the sharing of a common humanity” (Johnson 1991:401). En Hy wys aan hulle Sy hande en voete – en eet saam met die dissipels. Green kom tot die volgende gevolgtrekking: “On the

one hand, then, the narrative rules out any notion of the resuscitation of a corpse; on the other hand, it excludes interpretations of the resurrection as merely an ethereal event. Luke's narrative affirms a resurrected Jesus over against these other options for the afterlife current in the Hellenistic world" (Green 1997:852); òf, soos Nolland dit stel: "The central affirmation is, 'It is I myself'" (Nolland 1993:1213) – die Jesus wat gesterf het, is ook die Opgestane Christus, "and to follow the risen Christ is to follow the one who bore the cross" (Craddock 1990:290). En, voeg Craddock hier by, miskien het iets hiervan nou by die dissipels begin vassteek, want in vers 41 beskryf Lukas hulle veranderende gemoedstoestand as een van "ongelowige blydskap".

Voordat ek kom by dit wat (weer eens) die totale ommekeer by die dissipels sou bewerkstellig, net eers die volgende: Die interessante verskil hier waar Jesus saam met die dissipels eet en die ete in Emmaus, is dat hier nog nie 'n openbaring plaasvind nie, maar wel ná die verduideliking van die Skrifte in vers 44, wat weer die vermoede bevestig dat Lukas opnuut ook hier die klem op die Skrifte wil laat val – dis die Skrif, soos geïnterpreteer deur die Opgestane Christus, wat die openbaring gee. Nolland verskil hier met sy klem wat hy plaas op die vis wat Jesus geëet het, as sou dit ook heenwys na die wondervoeding van hoofstuk 9 en op 'n indirekte manier ook na die Emmaus-maal. Ek vermoed hy lees hier in 'n klein stukkie detail van Lukas (deeglike verteller wat hy is!) te veel simboliek – waarskynlik omdat hy ook na die verhaal kyk vanuit die perspektief van die vroeë Christelike gemeenskappe. (Sien sy opmerkings - Nolland 1993:1216). Dit is steeds die *Skrif* waarop Lukas die aandag wil vestig - soos nou ook sal blyk uit die volgende bespreking.

3.3.1 "Dis die woorde – Moses – profete en psalms"

Verse 44 - 49 is nou reeds bekende terrein, met vele parallels met verse 25 - 27, met die addisionele uitbreiding aan die einde hiervan dat dit die boodskap moet wees wat aan die wêreld verkondig moet word. Sonder om te veel te herhaal, net 'n paar verdere perspektiewe.

Lukas beskryf hierdie laaste gedeelte van sy evangelie as 'n herhaling van dit wat Jesus reeds gesê het, maar Jesus gebruik nou ook die geleentheid om te bevestig wat die jong kerk as die ware boodskap moet verstaan. Jesus begin sy betoog deur weer te verwys na

dit wat Hy reeds (as profeet) vir hulle gesê het, *toe Ek nog by julle was...* (ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν).

Met hierdie laaste frase probeer Lukas om 'n eenaardige situasie te verduidelik: Die verskil tussen die historiese Jesus en die Opgestane Christus. "(T)he fact that Jesus is truly 'present' to them, and also that he is not 'with them' in the same way he was before the resurrection" (Johnson 1991:402). Hierdie is wel 'n herhaling van 18:31-33, waarvan vers 34 sê: *Maar hulle het niks hiervan begryp nie...* (ook 22:37), maar nou het die situasie verander – dis die Opgestane Christus en, soos Nolland dit stel, "now his message strikes home" (Nolland 1993:1218). Schweizer som dit so op: "Although, in Luke's Gospel, the disciples recognize Jesus as the Messiah, the mystery of his suffering...is hidden from them until the *risen Christ* explains it to them" (Schweizer: 1982:39, my kursivering). Dit beteken dat die kruis-gebeure nie deur die ooggetuies verstaan is nie. Indien dit nie deur die Opgestane Christus vertolk is nie sou dit steeds vir hulle geen betekenis gehad het nie. "Therefore, Luke points time and again to the Scriptures that only can show what really happened" (Schweizer 1982:34).

Johnson (1991:402) wys daarop dat Jesus se woorde *...dat alles wat oor My geskrywe is ... vervul moet word...*, veral vier implikasies het: (Let wel, dat die klem hier nie val op die *alles* as sou dit beteken dat alles in die Skrifte op die Messias, dus op Jesus, betrekking het nie. Die aspek word later bespreek, genoeg om net te sê dat 'n redelik oppervlakkige lees van die Skrifte, soos Hooglied en Ester, ook die eerste dele van Genesis, byvoorbeeld, duidelik nie verwysings na die Messias het nie. Jesus verwys hier na die dele in die Skrifte wat wel op Hom betrekking het.)

- (i) Jesus se klem lê hier op Homself – die Skrifte verwys na Hom (περὶ ἐμοῦ). In Lukas het Jesus in dié verband nou al verwys na die die Seun van die Mens, die profeet (e) en die Christus, maar hier verwys Hy na Homself – Hy is die vervulling van die Skrifte, die profeet(e) en Messias. Craddock trek hier dan 'n interessante vergelyking: Eers die verskil tussen die historiese Jesus en die Opgestane Christus, maar nou trek hy hier ook die lyn deur van die historiese Jesus terug na die Ou Testamentiese Skrifte. Hier is dus meer op die spel as net die vervulling van die profesieë. "That the Gospel is in continuity with what God has been doing and planning in the Jewish Scriptures is repeatedly underscored

by Luke” (Craddock 1990:290,291). Hierdie punt is van kardinale belang in dié ondersoek en sal telkens in die volgende drie hoofstukke kop uitsteek.

- (ii) Weer is daar die beklemtoonde $\delta\epsilon\iota$ (=moet) (*vervul moet word.*) Johnson noem dit die “divine necessity” (1991:402) – dit is God se plan: die feit dat Jesus moes ly, sterf en opstaan uit die dood. Dit is die boodskap wat uitgedra moet word. Dit is wat Jesus dan by herhaling beklemtoon in vers 46: *So is geskrywe...so moes die Christus ly...en opstaan....* Dit sou dan ook, soos Nolland dit dan saamvat, “part of the standard kerygmatic language of the early church” (Nolland 1993:1219) word.
- (iii) Hierdie vervulling is van die wet van Moses; en
- (iv) Dit sluit in Moses, die profete en (voeg Lukas nou hier vir die eerste keer by) die psalms.¹⁶

Soos in vers 31, is die gevolg weer ‘n openbaring - ‘n aksie van God – en hulle het “begrip” gehad – hulle het die Skrifte verstaan. “But this understanding of the Scriptures was not already in the disciples’ minds; the risen Christ opened their minds to understand them” (Craddock 1990:291). Vers 45 *Toe open Hy hulle verstand om die Skrifte te verstaan.* Hierin is Craddock se opsomming vir my baie belangrik: “In other words, the new is not new, but is the old properly interpreted” (Craddock 1990:291). Om hiermee dan terug te kom by my opmerking aan die begin van die hoofstuk: Hierin het Lukas se perspektief op die Skrifte geen geringe rol gespeel nie, of soos Green dit noem, “the prophetic role of the Scriptures and to the necessity of interpreting them faithfully” (Green 1997:843). Lukas het by monde van Jesus die “oue” nuut geïnterpreteer – en dit het die dissipels se oë en verstand geopen. “In other words, the new is not new, but is the old properly interpreted” (Craddock 1990:291). In die postmoderne situasie is dit nou weer die taak van die huidige interpreteerder om nou (weer) hierdie “oue” (“the prophetic role of the Scriptures”) “faithfully” te interpreteer. Die vraag is: Moet dit (kan dit steeds) in die huidige situasie gedoen word soos Lukas gedoen het? Dit is die vraag wat oor die volgende drie hoofstukke beantwoord moet word.

¹⁶ Dit wat Lukas presies hierby verstaan het, sal in die volgende hoofstuk bespreek word, maar Lukas gee in Handeling 13:47 ‘n “wenk” wanneer hy Jesaja 49:6 aanhaal as deel van die “bevele” van Jesus om die Evangelies ook aan die heidene te bring; en in Handeling 15:15 as ‘n verduideliking van die “profete”.

Hiervan – hoe die dissipels die Joodse geskrifte verstaan het – het hulle getuies geword (vers 48). En daarmee bevestig Lukas die behoefte wat daar in die vroeë kerk ontstaan het om nou hierdie nuus verder uit te dra – en met die verwysing na die uitstorting van die Heilige Gees in vers 49, sluit Lukas aan by die tweede volume van sy navorsingswerk oor die lewe en werk van Jesus Christus – en plaas hy onmiddellik daarmee 'n ander moontlikheid vir 'n huidige interpretasie van die Skrifte op die tafel, naamlik die onontbeerlike werking van die Heilige Gees in die interpretasie en uitdra van die Evangelie. Hierdie moontlikheid word in die laaste hoofstuk opnuut betrek in die voorstelle vir 'n huidige norm vir die interpretasie van die Skrifte.

4. TER OPSOMMING, 'N PAAR OPMERKINGS

Vir die dissipels moes hierdie gebeure van die afgelope drie dae 'n reusagtige kopskuif gebring het – en oor die volgende veertig dae, sê Lukas in sy tweede volume, Handeling 1:3, sou Jesus telkens aan hulle verskyn om oor *die dinge* (“versamelnaam” vir die voorafgaande gebeure – nie net uit die Evangelie nie, maar verder terug na die Skrifte) van die Koninkryk van God met hulle te praat – en weer net alles in te skerp voor Sy hemelvaart. Dit is sekerlik ook so dat hoewel hulle oë en verstand deur God geopen is, hulle nie sommer alles net so skielik verstaan het nie – en hierin is navorsers soos Nolland reg: “There can be little doubt that Luke’s version of the risen Lord’s teaching here compresses together things that only over a period of time were clearly recognized to be the will of the risen Christ” (Nolland 1993:1218).

'n Sleutel in hierdie perikoop om dit te probeer verstaan, is waarskynlik vers 8, wanneer die vroue by die leë graf deur die “manne in blink klere” gekonfronteer word met dieselfde woorde waarmee die Opgestane Christus in hierdie hoofstuk hulle oë en verstand sou open: *Die Seun van die mens moet oorgelewer word...* – en dan hulle reaksie: *En hulle het Sy woorde onthou*. Craddock (1990:287) maak 'n saak uit oor hoe die “onthou” werk. Hy verdeel dit in drie onderafdelings: (i) Die inoefen van 'n saak, waarin jy nie altyd seker is of die gebeure gaan plaasvind nie – of dat dit werklik belangrik gaan wees nie. (ii) Die gebeurtenis self – wanneer dinge so vinnig gebeur en soms nie heeltemal soos jy verwag het dit sou gebeur nie, dat dit verby is voordat jy daarvoor kon besin. (iii) Maar in herinnering – in terugdink – in onthou, verdwyn die onbelangrike en kom uiteindelijke

herkenning en verstaan / begrip. Hiervandaan is dit nou maklik om Lukas se Evangelie in dié drie afdelings in te deel: (i) Die inoefening, was die tydperk voor die kruisgebeure; *Dit wat Ek vir julle gesê het toe Ek by julle was...* In die tyd was die dissipels duidelik nie ingestel op dit wat vir hulle voorgelê het nie en het hulle nie die Skrifte, soos Jesus dit aan hulle verduidelik het, verstaan nie. (ii) Die kruisgebeure ; ... *en so moes die Christus ly...* Dis is duidelik dat die dissipels, ten spyte van die vele waarskuwings vooraf, nie voorbereid was op die gebeure van die dag nie en was dit inderdaad verby voordat hulle behoorlik besef het wat gebeur het. (iii) Die Leë graf - die Emmaus- en Bovertrekverhaal van die Opgestane Christus. *Toe is hulle oë...verstand geopen.* "(T)hat only over a period of time were clearly recognized to be the will of the risen Christ" (Nolland 1993:1218). Dit alléén is alreeds 'n groot kopskuif, maar met die tyd het die groot begrip gekom, met die gepaardgaande verantwoordelikheid wat daar nou op hulle wag as die "ooggetuies" van die merkwaardige verhaal.

Lukas praat deurentyd van die Skrifte en verstaan daaronder die Wet van Moses, die profete en die psalms. Om Craddock se vergelyking nou verder te rek, is die Skrifte duidelik vir Lukas die eerste deel van die onthouproses – die inoefening – die deel wat aanvanklik nie wil sin maak nie – wat aanvanklik nie so belangrik lyk nie. Dit lyk my Lukas sou sy Evangelie, tot en met die kruisgebeure, dan die tweede afdeling maak. Dit is die deel wat so gou verbygegaan het (drie jaar) sodat daar nie dadelik begrip was nie. Die derde deel is van die leë graf af – *en hulle het Sy woorde onthou...* – en uiteindelik daarop gereageer en Sy getuies geword – die verhaal van Handeling. Dit is die geskiedenis soos Lukas dit verstaan, verduidelik Schweizer: "Luke expands this history, on the one hand, back to Israel, on the other, into the history of the church" (Schweizer 1982:32). Hiermee stem Marshall saam: "He (Luke) has shifted the emphasis in Christian faith from the future to the past, and given the present a positive significance" (Marshall 1984:79). Noodwendig sal hierdie punt weer vorentoe ter sprake kom.

Dit sou uiteindelik iemand wees soos die Opgestane Christus wat hierdie verbande moes kom trek, anders sou ons vandag nog nie verstaan het nie. Hy het kom sin maak uit die Ou Testament omdat Hy sin daaraan kom gee het, omdat Hy die Sin daarvan is. Hoe Lukas die "sin" verstaan het, is die onderwerp van die volgende hoofstuk. En die vraag wat ek

probeer beantwoord is dit:¹⁷ Waarom sou soveel miljoene mense oor soveel eeue belangstel in die obskure geskiedenis van 'n klein groepie mense 2000 tot 6000 jaar gelede in 'n uithoek van die wêreld, wat oënskynlik net elkeen sy eie gang gegaan het?¹⁸ Sou dit steeds so gewees het as daardie geskiedenis (soos beweer word) net om hulle en niks anders gegaan het nie – as daar nie 'n duidelike “plan” met hulle lewens was nie? Al het hulle waarskynlik self nie eers geweet dat hulle deel is van God se “Verlossingsplan” vir die wêreld nie. (= “*extra hominem*” – “*outside of humanity*” – Schweizer 1982:33).

Hierdie “plan” is dit wat Jesus (of Lukas, dan) kom uiteensit het, soos wat hulle (Hy) dit verstaan het. Ons taak is om dit te verstaan *soos wat Hy verstaan het*, sodat dit ook ons oë en verstand kan oopmaak. Is dit nie wat “faithful interpreting” is nie?

Om hierdie vraag te probeer beantwoord, is die onderwerp van die volgende drie hoofstukke.

¹⁷ Vir dié opmerking sal ek waarskynlik – in ander omstandighede! – gekruisig word.

¹⁸ Ek praat nie hier van daardie klein groepie navorsers wat altyd in so iets sou belangstel nie, maar van daardie (miljoene) Christene wie se lewe deur hierdie kennis verander is.

HOOFSTUK 3

EKSEGETIESE PRAKTYKE IN DIE EERSTE EEU NA CHRISTUS

Na die detail in hoofstuk 2, gaan ek nou net eers weer na die groter prentjie kyk, voordat die toepassing gemaak kan word. In die woorde van Joel Green: "From the standpoint of the Lukan narrative, the key to making sense of the death of Jesus lies in construing it within the matrix of 'the scriptures' (vv 25-27, 32). This draws attention both to Luke's perspective on the prophetic role of the Scriptures and to the necessity of interpreting them faithfully" (Green 1997:843).

Hierdie hoofstuk ondersoek die breë navorsingstendense van die afgelope ongeveer dertig jaar in verband met die aanhalings van die Ou Testament in die Nuwe Testament en word dan soos volg ingekleur: Na 'n paar inleidende opmerkings, word die prentjie wyer getrek deur eers te kyk na die eksegetiese gebruike in die eerste eeu, soos die Skrifbeskouing en die invloede van gemeenskappe soos die by Qumran en die Joodse eksegese. Dit is binne die breë prentjie waarbinne Lukas sy Evangelie geskryf het en dit dien ook as basis vir die hipotese van die studie. In Hoofstuk 4 word die net weer nouer getrek na die eksegetiese elemente werksaam in die Vroeë Kerk en hoe dit Lukas en Jesus beïnvloed het, asook die geskiedkundige ontwikkeling van die hermeneutiek tot by die invloede van die 20ste eeu. In Hoofstuk 5 moet die hipotese dan bewys word en daaruit 'n norm vir vandag gevorm word.

1. INLEIDENDE OPMERKINGS

Om aan te sluit by die opmerkings aan die einde van die vorige hoofstuk: Waarom lees ons hoegenaamd die Ou Testament? N.M. Sarna het dit klaarblyklik ook oor die vraag as hy aanvoer dat die Bybel nie eenvoudig twee duisend jaar sou oorleef het as dit net oor geskiedenis gegaan het nie. Hy sê die Bybel het oorleef omdat dit "was very early understood to be proleptic in nature" (soos aangehaal in Punt 1996:387, voetnoot 35). Donald Juel stel dit pertinent dat die Ou Testament van kardinale belang is, "because it is religiously significant, and the significance has to do especially with God" (Juel 1992:188).

Hy voeg daaraan toe dat ons as Christene juis die Bybel lees omdat ons hoop om daarin 'n woord van God te hoor (Juel 1992:189). Daar sou dus baie redes wees waarom ons die Bybel (en by implikasie dan ook die Ou Testament, of die "Skryfte", soos die eerste Christelike gemeentes daarna verwys het) kon lees (vir die geskiedenis daarin vervat, byvoorbeeld), maar Juel noem dat dit altyd sekondêre redes sal bly (Juel 1992:189). Baie simplisties gestel, beteken dit dat vir Christene gaan dit dus primêr oor Jesus Christus en die oomblik wanneer die Skryfte losgemaak word van Jesus, is dit net 'n interessante geskiedkundige- en / of kulturele- en / of godsdienstige oefening.

Soos dit geblyk het uit die eksegeese van die verhaal van die Emmaus-gangers, was Lukas oortuig dat die Ou Testament die Evangelie-gebeure voorsien het.¹⁹ "The writers...take the Old Testament to be the Word of God and a constitutive part of the tradition of Christianity itself" (Evans 1995:47). Met ander woorde, "Christianity did not spring out of a vacuum but is in direct continuity with the religion enshrined in what Christians now call the Old Testament" (Moyise 2001:1). Dit is net moontlik omdat die Ou Testamentiese teks²⁰ nie verstaan kon word sonder die konteks van die hele Christelike kanon nie (Kaiser 1985:ix). Dit beteken die sentrale tema was steeds die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus, soos dit deur die Skryfte voorsien is – en soos Jesus daarna verwys het in Lukas 24:44 *...dat alles wat oor My geskryf is in die wet van Moses...* Dit was duidelik die stand van navorsing teen 1959, soos dit blyk uit die volgende aanhaling van F.F. Bruce: "Jesus has fulfilled the ancient promises, and in fulfilling them He has given them a new meaning, in which their original meaning is not set aside but caught up into something more comprehensive and far reaching than was foreseen before He came" (soos aangehaal deur Eybers 1970:56, voetnoot 64). Hierdie siening sluit aan by die voorveronderstellings wat aan die einde van die eerste hoofstuk gestel is en gevolgtrekkings waartoe gekom is in die eksegeese in die vorige hoofstuk, maar sal glad nie meer in die huidige omstandighede kritiekloos aanvaar word nie, omdat die standpunt nie meer as vanselfsprekend erken word nie. Hierdie standpunt sal dus deeglik getoets moet word teen die huidige hermeneutiese tendense.

¹⁹ Die stelling (en die moontlikheid dat dit ook uitgebrei kan word na die Nuwe Testament-skrywers) word wel in hierdie en die volgende hoofstuk ondersoek.

²⁰ Hierna word na die Ou Testament verwys as die Skryfte.

Teen 2001 som Steve Moyise dié stand van sake op deur te verwys na 'n paar "probleemtekste" in Mattheus, byvoorbeeld: "If Matthew says that Isaiah predicted the virgin birth of Jesus, then that must be what Isaiah meant, however puzzling it seems to us... even if it is now lost to us" (Moyise 2001:3). Maar kan hierdie aansprake stand hou? Of het die Nuwe Testament-skrywers die Skrifte so misverstaan dat die Skrifte in die proses so 'n betekenisverandering ondergaan het - iets heeltemal anders as wat die oorspronklike skrywers bedoel het – en dus Bruce se stelling van 1959 verkeerd sal bewys? Dit was die vraag wat Walter Kaiser teen 1985 gevra het: "In their attempt to show that the Messiah and many of the events in the first century church had indeed been anticipated by the Old Testament writers, have the New Testament writers cited the Old Testament quotations according to their real truth-intention and original writer's meaning?" (Kaiser 1985:x-xi). Eers wanneer dié vraag beantwoord is kan daar gevra word of die benadering ook steeds vandag kan geld.

Hanson (1980:1-2) som die drie standpunte op waarvolgens navorsers (teen 1980) die eksegeese van die Ou Testament in die Nuwe Testament benader het:

- (i) **Die tradisionele metode.** Hiervolgens is die Skrifte op sigwaarde geïnterpreteer en is beweer dat dit was soos die Nuwe Testament-skrywers dit gedoen het. Daar is aanvaar dat dit wat die Nuwe Testament-skrywers gesê het sondermeer presies so móés wees: As Paulus beweer dat die rots waaruit die Israeliete in die woestyn water gekry het, inderdaad Christus is (1 Korintiërs 10:4), is dit so, al sou navorsing daarop dui dat dit 'n bepaalde volkslegende was. Die skrywers (en Jesus) sou mos nie lukraak met die Skrifte omgegaan het nie? Die uitgangspunt hier is dus die verstaan van 'n paar faktore: die onfeilbaarheid van die Skrifte; die kontinuïteit van die hele Bybel en "...the dual assumption that the text is divinely inspired and at the same time the work of men [sic] of God who are worthy of respect in their own right" (Evans 1995:47).
- (ii) **Die liberale teoloë.** Hulle ignoreer, vermy of redeneer die Nuwe Testamentiese interpretasie weg. Met die gevolg dat die Nuwe Testamentiese benadering tot die Ou Testament nie ernstig opgeneem is nie, omdat alles gemeet moet word aan die wetenskaplik-kritiese metodes. In die verband is dit veral die histories-kritiese metode wat daarop aanspraak maak dat elke teks in eie reg beoordeel moet word en nie in die lig van latere tekste nie. In die volgende twee afdelings

van die hoofstuk sal ook weer hierna verwys word, maar genoeg om intussen te wys op 'n probleem met die metode waarna Moyise in 1994 reeds gewys het: "Thus the wide-spread adoption of the historical-critical method ...proves problematic to those OT texts that also appear in the NT" (Moyise 1994:135).

- (iii) **Die "goue middeweg"**. Hiervolgens word die bedoeling van die Nuwe Testament-skrywers vasgestel, sonder om dit op die huidige van toepassing te maak, of selfs net te beoordeel. Volgens Hanson is die probleem met hierdie metode dat twee verskillende vrae met mekaar verwar word: "Hoe het die Nuwe Testament-skrywer die Skrifte geïnterpreteer?" en "Was daardie interpretasie korrek?"

Opvallend in al drie hierdie metodes, is die afwesigheid van 'n toepassing op die huidige situasie, so asof die wetenskaplike ondersoek na die teks die primêre aksie is en daarom word 'n toepassing nie as die logiese volgende afdeling van die eksegetiese beskou nie. Die doel van die studie is juis om nie net 'n metode te ondersoek nie, maar om te bepaal of daardie metode ook van toepassing gemaak kan word in die huidige (post-moderne) situasie.

Hiermee kom twee belangrike aspekte ter sprake: Is dit belangriker om die *konteks* van 'n aanhaling in ag te neem (inhoud), of is dit belangriker om net die woorde te *interpreteer?* (metode) (Moyise 2001:13). In die loop van die hoofstuk en die gevolgtrekking in die volgende hoofstuk, sal albei die aspekte uitkristalliseer in die *inhoud* (die teks) en die *metode* (die leser), want Hansen noem dat daar tog die besef gekom het dat die metode *alleen* nie die aller-antwoord is nie. "There is no objective 'correct' interpretation of Scripture which can be discovered if only the right methods are applied" (Hansen 1980:13). Indien altwee die aspekte nie in ag geneem word nie kom ons maklik by 'n hermeneutiek wat Moisés Silva eufemisties noem "the skill of all but totally ignoring the Bible while appearing to accept it" (Silva 1992:156).

Met hierdie inleidende opmerkings, moet nou eers vasgestel word wat was die eksegetiese praktyke in die eerste eeu en watter faktore het hierin 'n rol gespeel. 'n Vergelyking moet dan in die volgende afdeling getref word met die gebruike soos dit deur die Nuwe

Testament-skrywers toegepas is, om te bepaal watter verskille en ooreenkomste daar was en hoe die verskillende gemeenskappe mekaar beïnvloed het.

2. EKSEGETIESE PRAKTYKE IN DIE EERSTE EEU NA CHRISTUS

Aan watter eksegetiese invloede was die Nuwe Testamentiese-skrywers onderworpe? ²¹ Klaarblyklik was daar die invloede van die Joodse gebruike self (tot 70 nC) en in die tydperk 70 – 135 nC, toe die invloed van die priester na die rabbi oorgegaan het, die van die vroeë voorlopers van die Rabbynse eksegete (Punt 1996:386). Moyise wys daarop dat dit vir baie jare die enigste meetinstrument was waaraan die Nuwe Testament-skrywers geëvalueer kon word, maar dat die ontdekking van die Dooie See Rolle tussen 1947 en 1956 die deur na ander moontlikhede geopen het (Moyise 2001:9). Die viertal – Joodse-, Rabbynse-, Qumran- en die Christenskrywers – lewer talle ooreenkomste, maar ook verskille in hulle benadering tot die Skrifte op, maar hoe groot die invloed was, is egter waarop die soeklig hier gaan val.

Maar eers is dit nodig om 'n kernaspek in die verband te ondersoek, naamlik die gesindheid van die Joodse gemeenskappe in die algemeen ten opsigte van die Skrifte, want hoewel daar nie 'n direkte verband is tussen kontekstuele hermeneutiek en die erkenning van die gesag van die Skrif is nie, het daar, veral sedert die opkoms van die rasionalisme en die histories-kritiese metodes, 'n al groter wordende tendens ontstaan om die Bybel te lees as net nog 'n antieke literêre bron, terwyl dit juis een van die voorveronderstellings van dië studie is dat die Bybel 'n eiesoortige genre is en daarom anders benader behoort te word as, byvoorbeeld Plato. Daarom is dit noodsaaklik om te probeer bepaal met watter voorveronderstellings die eksegete van die eerste eeu na die Skrif gegaan het.

2.1 Die Joodse Gemeenskappe En Die Gesag Van Die Skrifte

Wanneer Silva 'n vergelyking tref tussen die aanhalings van die Skrifte wat in die Nuwe Testament gemaak word en die aanhalings in die Rabbynse literatuur, merk hy op "we cannot but be struck by the greater *sensitivity* of the New Testament writers to the original

²¹ Vroeër (Hoofstuk 2) is reeds gewys op die invloed van die Grieks-Romeinse literatuur op die Evangelieskrywers, byvoorbeeld in die β10ς.

context” (Silva 1992:159, my kursivering). Met verwysing na Silva se opmerking vroeër (“the skill of all but totally ignoring the Bible while appearing to accept it” (Silva 1992:156) en met inagneming van ook die invloed van die Qumran-gemeenskap op die hermeneutiek van dié tyd, sou die neiging wees om te vra: Maar het die Qumran-gemeenskap, met die Nuwe Testament-skrywers in hulle spoor, dan nie juis in hulle werkswyse die Skrifte “geïgnoreer” nie en met hulle eie standpunte en interpretasies vorendag gekom nie? Moyise vergelyk twee manuskripte van Habakuk uit onderskeidelik 50 vC en ‘n ander van ongeveer 1 000 jaar later en dan word hy getref deur die oorweldigende ooreenkoms tussen die twee tekste. Sy gevolgtrekking: “...thus testifying to the supreme accuracy of textual transmission across a millennium” (Moyise 2001:10). Hieruit alleen kan twee afleidings gemaak word: óf daar sou verwag kon word dat dieselfde respek vir die teks ook by die Nuwe Testament-skrywers aanwesig sou wees, omdat hulle in hierdie tradisie grootgeword het. Hiervan sê Evans: “Al this is perhaps to be expected in authors whose upbringing and tradition had thus provided them with an intimate knowledge of the Old Testament texts” (Evans 1995:47). Óf die skrywers het om een of ander rede heeltemal teen die gebruike van die tyd ingegaan en baie lukraak met die Skrifte omgegaan. Tog word hierdie “respect for the literal text” ook deur Punt uitgelig (Punt 1996:382-383). Hierby sluit Van Zyl aan deur daarop te wys dat hoewel die gesag van die geskryfte wat ons vandag ken as die Ou Testament eers teen 90 nC by Jamnia bevestig is, die *de facto*-gesag reeds lank voor die tyd gevestig was. “Trouens, dit sou geen doel gedien het om iets te probeer bewys met argumente wat deur niemand as gesaghebbend erken is nie” (Van Zyl 1986:49). Hierdie opmerking van Van Zyl moet onderstreep word, omdat dit juis die doel van Lukas was om die lewe, lyding, dood en opstanding van Jesus te baseer op die Skrifte – en as niemand daardie Skrifte as gesaghebbend beskou het nie, sou niemand die Evangelies geglo het nie. Die vraag sou dan ook wees: Op grond waarvan is die gesag van die Skrifte erken, want dit is ook duidelik dat dit nie noodwendig op die “waarheid” sou wees soos dit vandag moontlik gedoen sou word nie.

Indien die Skrifte dan eers teen die laat-eerste-eeu as kanon erken is, het dit dan vroeg in dié eeu óók gesag gehad en is dit as sodanig erken, soos wat dit blyk uit Van Zyl se stelling hierbo? Hieroor is daar onder navorsers eenstemmigheid, hoewel C.A. Evans na ‘n ander aspek hiervan verwys - ‘n verskynsel wat hy ‘n “biblical pluralism” noem, waarin daar grootliks uit die 39 boeke van die Ou Testament, wat as gesaghebbend beskou word,

in die Nuwe Testament aangehaal word, maar ook uit sekere apokriewe boeke (Evans 1989:163). Sou laasgenoemde dan ook as gesaghebbend beskou wees?

Tog het die Jode 'n sekere basiese geloof oor die Skrifte deur die eeue van hulle voorgeslagte oorgeneem en dit was die maatstaf waarvolgens hulle die Skrifte hanteer het. Juel verklaar dat dit nie moontlik is om die Nuwe Testament te verstaan sonder 'n kennis van die Joodse begrip van die Skrifte nie (Juel 1992:182) "Thus they all agreed that Scripture was divinely inspired, inerrant, internally harmonious..." (Hanson 1980:3). Daarom dat daar ook na die Skrifte as die "Heilige" Skrifte verwys is. Hieroor laat Hübner geen twyfel nie. "To the extent that it represents the Scriptures of early Christianity, the OT is *uncontestably* authoritative and, in this sense, is cited as holy Scripture" (Hübner 1992:1096, my kursivering). Punt som dit só op: "The decisive factor for Scripture as sacred according to Jewish and Christian perception can be ascribed to the perceived origin of Scripture, namely that it derives from God" (Punt 1996:383).

So 'n perspektief op die Skrifte het sy nadele wanneer dit kom by die interpretering van daardie Skrif – veral wanneer dit (oppervlakkig geoordeel) sou blyk dat die Nuwe Testament-skrywers nie heeltemal so "eerbiedig" met die Skrif omgegaan het nie. Philip Alexander (1990:457-458) het in die verband vier aksiomas uitgelig: (i) Daar kan geen teenstrydigheid in die teks wees nie – en indien daar wel so iets sou voorkom, is dit toe te skryf aan die beperkte kennis van die menslike interpreteerder, "(b)ut from the standpoint of God, whose knowledge is infinite, the contradiction will somehow disappear." (ii) Indien die Skrif dan nie teenstrydighede bevat nie, is dit ook 'n eenheid, waar "each of its parts interlock to form a single, harmonious whole." (iii) Hieruit volg dus dat die Skrif daarom ook nie foute kan bevat nie, "because they regard the written text as a direct expression of the mind of God." (iv) "The fourth axiom is that there is no redundancy in scripture: it is 'all music and no noise.'" Indien hierdie punte die basis sou vorm vir 'n interpretasie van die Bybel vandag, sou dit nie vergesog wees om te beweer dat daar nie eers 'n raakpunt sou wees nie, maar ek keer weer later hierheen terug. Daar is egter nog 'n knelpunt.

Juel beweer dat daar 'n selfs belangriker aspek as die aantal boeke in die kanon van die Skrifte is, naamlik die taal waarin die Skrifte voorkom. Hierdie is baie belangrik omdat daar 'n verskil van mening is - nie alleen oor die feit van die aanhalings in die Nuwe Testament

uit die Skrifte nie, maar dat dit óf nie verbatim gemaak word nie (Evans 1989:163), óf uit bronne wat nie geïdentifiseer kan word nie (Kaiser 1980:4). “While the earliest followers of Jesus would have heard the Bible in Aramaic and read in Hebrew,... New Testament communities heard and read the Bible in Greek” (Juel 1992:183). Hierdie Griekse weergawe van die Skrifte, is die Septuagint (LXX), maar hoewel die indruk geskep kon word dat daar net een weergawe hiervan bestaan het, wys Juel daarop dat dit nie die geval is nie. “There are a variety of Septuagint traditions, and it may well be that NT authors had access to Greek traditions no longer extant” (Juel 1992:183, voetnoot 3). Kaiser is egter van mening dat die “substantial majority of these quotes and allusions” (Kaiser 1980:4) in die Nuwe Testament uit die LXX gehaal is, hoewel ook hier noemenswaardige verskille voorkom: Sommige aanhalings kom ooreen met die Hebreeus van die Masorete-tekste²², terwyl nog ander aanhalings ooreenstem met sowel die Hebreeus as die Grieks. In die verband verwys Juel ook na die verskil tussen die Masorete-tekste en van die manuskripte wat by Qumran gevind is, terwyl die Qumran-tekste en die LXX weer ooreenstem – “that is, they give evidence of Hebrew readings presumed by the Greek translators of the Septuagint, in opposition to the Masoretic text” (Juel 1992:183).

Opsommend kan dus genoem word dat die eerste-eeuse gemeenskappe die Skrif (Juel noem dit “The Scriptures are Israel’s” (1992:182), met groot respek en sensitiwiteit hanteer en benader het. Hieruit blyk dit ook op die oog af of die gebruikers en interpreteerders van die Skrif dit nie sommer lukraak (met ander woorde, sonder rede aan die betekenis daarvan verander het, of uit konteks sou aangehaal het, soos wat beweer word nie) sou gebruik het nie, omdat dit as “heilig” beskou is en dat aanhalings daaruit ook deur ander lesers van die Skrif nagegaan sou kon word en daarom weerspreek kon word indien daar dan afgewyk is van die tradisie. Aan die een kant kan dit faktore wees wat positief kon meewerk in die uitbouing van die hipotese van die studie, maar aan die ander kant is daar die Skrifbeskouing wat weer duidelike negatiewe elemente bevat, waarna later teruggekeer word.

²² Die Masorete het die Hebreeuse Skrif gevokaliseer, en hulle het ook nougeset daarop gelet om geen veranderings aan die oorspronklike tekste aan te bring nie. “The Massoretes constructed an elaborate system of notes to ensure the text would be copied correctly” (Punt 1996:382). ‘n Ander punt van geskil tussen navorsers, is ‘n geval van wat eerste was: Is dit die Nuwe Testament-aanhaling wat met die Masorete-tekste ooreenstem, of is daar ‘n oorkoms tussen die LXX en die Masorete-tekste en het die Nuwe Testament-skrywer uit die LXX aangehaal?!

Om nou eers weer na die eerste-eeuse eksegetiese gemeenskappe terug te keer - 'n voëlvlugkyk na die Qumran-gemeenskap en dan moet 'n vergelyking getref word tussen die ooreenkomste en verskille met die Joodse eksegeses, sodat uiteindelik bepaal kan word of die Nuwe Testament-skrywers op die spoor van hulle tydgenote geloop het, of ook daarvan afgewyk het, "(b)ut this is the environment in which they must be set, either following or setting their mind against them" (Moyise 2001:19).

2.2 Die Qumran-gemeenskap En Joodse Eksegese

Daar is nog geen duidelikheid oor die oorsprong van die Qumran-gemeenskap nie, "but their interest in scriptural interpretations, particularly the desire to see their own history and key personnel as its fulfillment" (Moyise 2001:9) is dit wat van besondere belang is. Eybers haal 'n hele reeks bronne aan om sy stelling te staaf, naamlik "dat die bestudering van die Heilige Skrifte juis een van die belangrikste redes vir die bestaan van die Qumran-sekte was" (Eybers 1970:35 en voetnoot 2, p 48).

As bewys hiervan vertaal Eybers die Qumran-geskrif IQS viii 12-16 waarin Jesaja 40:3 soos volg geïnterpreteer word: "Wanneer hierdie dinge gebeur met die gemeenskap in Israel moet hulle volgens hierdie bepalings hulle afsonder uit die midde van die woonplek van die manne van onreg om te gaan na die woestyn om daar die weg van HOM te berei, soos daar geskrywe is: ' Berei in die woestyn die weg van JHWH, maak gelyk in die wildernis 'n groot pad vir onse God.' Dit beteken die studie van die Wet (wat) Hy beveel het deur Moses, om te handel volgens alles wat van tyd tot tyd geopenbaar is en volgens wat die profete geopenbaar het deur Sy Heilige Gees" (Eybers 1970:35). Deur 'n studie van die Skrifte te maak, kon hulle dus voorbereidings tref ('n weg voorberei) vir die HERE. Maar om hierdie interpretasies "korrek" te kon weergee, was 'n paar elemente nodig: 'n Goddelike openbaring aan diegene wat hulle hou aan God se gebod en hoewel daar aanduidings was dat die openbarings aan alle lede van die gemeenskap gemaak is, sê Eybers, is daar tog 'n leier uitgesonder, naamlik die Leraar van Geregtheid. Dit is duidelik uit die kommentaar van dié gemeenskap op Habakuk 2:2, waar gepraat word van "die Leraar van Geregtheid, aan wie God al die geheimenisse van die woorde van die knegte, die profete, bekend gemaak het", hoewel daar tog ook aanduidings is dat die resultate van die openbarings deur die hele gemeenskap getoets is (Eybers 1970:36, 37).

Moyise is dus reg as hy die volgende opmerking maak: “The Qumran authors viewed (the scriptures) through the lens of the Teacher of Righteousness and the establishment of the Essenes/Qumran community” (Moyise 2001:131). Hierdie opmerking hou ‘n sleutel in die verstaan van die gebruik van die Ou Testament in die Nuwe Testament, maar bring terselfdertyd ‘n kardinale vraag na vore: Het die Qumran-gemeenskap net in die Skrifte dit gevind wat hulle graag daar *wou* vind – en so afgewyk van die tradisionele gebruik van die Skrif? Met ander woorde, wat was die metodes wat hulle (en andere van dié tyd) gebruik het? “(I)s ancient exegesis a serious attempt to discover what is in the text or an apologetic strategy to defend views arrive at on other grounds?” (Moyise 2001:131,132).

Daar is reeds daarop gewys hoe die Joodse gemeenskappe die Skrif met groot respek hanteer het, maar daar moet egter ook daarop gelet word dat net soos die Masorete sekere reëls daargestel het om te verseker dat die oordrag van die teks suiwer en korrek gedoen word, die Joodse eksegetiese ook voorsorg getref het dat die teks nie skade berokken, verander of sommer net aangepas kon word om by die bepaalde siening of interpretasie te pas nie. Punt haal Jeanron in die verband aan wat daarop te wys dat die Joodse eksegetiese gekenmerk is deur “... a set of rules which instructs and at the same time contains the range of interpretations in the community and thus attempts to protect the community’s religious identity and coherence” (Punt 1996:382). Alexander bevestig hierdie siening wanneer hy verwys na ‘n verdere “veiligheidsmaatreël” wat in die eksegetiese proses ingebou is, naamlik die *derashah*. “The sermon (*derashah*) was an old-established institution of the synagogue, which was naturally related to the biblical lections” (Alexander 1990:455). Gesien teen die agtergrond waarop hulle die Skrif hanteer het, was dit dan ook die taak van die *derashah* om te verseker dat niks in die teks ingeforseer word tydens die interpretasieproses nie (Alexander 1990:457). Moyise (2001:18) neem hierdie poging tot reëlvorming in die Joodse eksegetiese terug na ongeveer 100vC toe Rabbi Hillel ‘n stel eksegetiese reëls (*middoth*) opgestel het, maar daar is nie sekerheid of dit nie net ‘n tradisie is wat hieroor ontstaan het nie, want in die loop van die volgende honderd en vyftig jaar, sou nog twee stelle reëls verskyn: Ishmael se dertien reëls en Eliezer ben Jose Hagelil se 32 reëls (Longenecker 1970:5) (‘n Opsomming van die reëls is geneem uit Moyise 2001:18):

- (i) ‘n Argument kan gevoer word vanaf die groter na die kleiner dele, of van die algemene na die bepaalde, of *visé versa*. Van Zyl (1986:56) vat die beginsel so

saam: Twee sake word teen mekaar opgeweeg en 'n argument gebou en 'n gevolgtrekking gemaak op grond van die feit dat een saak gewigtiger is as die ander. "What is true in a less important case will be true in a more important case (see Matt 7:11)" (Evans 1989:167).

- (ii) Gelyksoortige uitdrukkings kan afwisselend gebruik word. Vergelyk hier Petrus se toespraak in Handeling 2:14-36 waarin hy twee verse uit die Skrifte aanhaal (Psalm 16:8-11 en Psalm 110:1) bloot op grond van die feit dat daarin dieselfde woorde (*aan my regterhand*) voorkom – en albei verse dan op die Opstanding van Jesus van toepassing gemaak word.
- (iii) 'n Gevolgtrekking kan gemaak word deur verskeie teksverwysings aanmekaar te las. Van Zyl (1986:57) noem dit die "inryg van pêrels".
- (iv) 'n Probleem teks kan opgelos word deur na 'n ander teks met sekere punte van ooreenkoms te verwys.
- (v) Die betekenis van 'n teksgedeelte kan bepaal word deur die konteks daarvan.

Hieruit is dit egter duidelik dat die reëls nie juis *bepërkinge* gestel het nie, maar dalk juis die hek oopgemaak het vir wat ons sou kon beskryf as 'n meer vryer interpretasie. "Taken together, it can be seen that a vast array of possibilities open up for how a text can legitimately be interpreted" (Moyise 2001:18).

Hierdie klaarblyklike vryheid ten opsigte van interpretasie van 'n teks, bring 'n volgende belangrike aspek na vore. G.R. Evans wys op die volgende: "Even in Jewish exegesis of the Old Testament, ... every word, phrase or passage is regarded as capable of being used as proof of a point in its own right, and as available for comparison with any other *without regard to its context*" (Evans 1995:48, my kursivering). Hieruit wil dit voorkom of die respek vir die gesag van die Skrif en die feit dat daar sekere reëls vir interpretasie neergelê is, die interpreteerders nie verhoed het om tog ook "kreatief" (Van Zyl 1986:47,49) met die Skrif om te gaan nie. Van Zyl voer dié toedrag van sake terug na twee oorsake: Eerstens, die ontwikkeling van die Skrifte tot op 'n punt waar dit nie meer verder ontwikkel het nie, maar 'n vaste tradisie geword het en dus as afgesluit beskou is. Tweedens, omdat nuwe toevoegings toe nie meer moontlik was nie, kon die Skrif nou alleen geïnterpreteer word. "In Joodse kringe het die siening meegebring dat die Ou Testament al weer as *wet* beskou is, wat 'n vrugbare teelaarde gevorm het vir die groei van allerhande interpreterende tegnieke" (Van Zyl 1986:50). Voordat oorgegaan word na 'n bespreking

van dié “interpreterende tegnieke”, moet hieruit nog twee aspekte genoem word: Die Targums en dan weer daaruit ‘n perspektief op die Skrifbeskouing van die Jode, wat reeds gevestig was in die tyd van Jesus, wat net eers duidelik gestel moet word.

In die verband is dit ook noodsaaklik om te verwys na die Targums, omdat daar navorsers is wat beweer dat van die aanhalings uit die Ou Testament in die Nuwe Testament uit een van die Targums kon gekom het. Met die dat die Ou Testamentiese kanon min of meer as geslote beskou is, het dit gebeur dat die teks soms in Aramees geparafraseer (en daarom ook geïnterpreteer) is. Dit het as die Targums bekend gestaan (Evans 1989:166). Oor die invloed van die Targums, is daar geen sekerheid nie. Johnson is van mening dat die *Targum Jonathan*, wat onder andere ‘n interpretasie van Jesaja 52-53 bevat, so ‘n laat weergawe is (omdat dit nie na die *lydende* Messias verwys nie) dat dit geen invloed op die skrywers van die Nuwe Testament kon gehad het nie (Johnson 1991:395,396). Silva is van mening dat die Targums wel ‘n invloed uitgeoefen het (Silva 1992:155), terwyl Hanson daarop wys dat ‘n fragment van ‘n Targum uit die eerste eeu ook onder die Qumran-dokumente gevind is, wat die Targum-tradisie baie ouer maak as wat aanvanklik gedink is (Hanson 1980:11) – en dus wel ‘n belangrike rol kon gespeel het in die manier waarop die Skrif verstaan (en uiteindelik ook) geïnterpreteer is. Hierdie bespreking lei na ‘n ander aspek van die Joodse Skrifbeskouing.

“Scripture, although viewed as the full revelation of God to humans, was not viewed by the Jews as a fixed and dead text but as a ‘living organism” (Punt 1996:384). Hierdie vloeibaarheid van die Skrif kan teruggevoer word na die eerste aksioma wat Alexander vroeër oor die Skrif geformuleer het²³. Daar kan geen teenstrydigheid in die Skrif voorkom nie, omdat die Skrif deur God gegee is en daarom is dit “an inexhaustible fountain of truth” (Alexander 1990:457). In die Joodse eksegeese is die Skrif dus gesien as ‘n bron van waarheid wat uit verskeie lae van waarhede opgebou is. (Vergelyk Punt se “a stratified work” (1996:387). Die feit alleen laat ‘n klompie rooi ligte aangaan – soos Sarna dit saamgevat het: “The rabbinic reinterpretation, or rewriting...raises questions about the authority of the text, the legitimacy of the exegesis, and the relationship between traditions and text” (Soos aangehaal in Punt 1996:387). Hoe dit ook al sy, vir die Joodse

²³ Sien 2.1 hierbo.

interpreteerder van die Skrif, was hierdie waarhede dus ingebed in die Skrif waar dit net gewag het om ontdek te word – en die manier waarop dit kan gebeur is deur die regte hermeneutiese metodes toe te pas (hoewel dit 'n meer holistiese proses was as wat ons vandag sou doen – iets wat bespreek word in die laaste hoofstuk.) Vir die Qumran-gemeenskap het dit beteken dat dit vermag kan word deur almal wat die gebod van God nagekom het (en deur die hele gemeenskap getoets is), maar veral deur die 'Leraar van Geregtheid'. Vir die Joodse gemeenskappe wat nie uitgelewer was aan die afsondering van dié gemeenskap aan die Dooie See nie, het die interpretasie-reëls (*middoth*) en die verordeninge van die preek (*derashah*) gegeld – hóé elkeen dit in verskillende hermeneutiese metodes verstaan en omgesit het, is die onderwerp van die volgende afdeling.

2.3 Hermeneutiese Metodes Van Die Eerste Eeu

In dié afdeling gaan veral twee metodes, *Midrash* en *Pesher* (as 'n vorm van die *Midrash*), breedvoerig bespreek word, terwyl 'tipologie' in hoofstuk 4 as 'n afsluiting en gevolgtrekking onder die soeklig sal kom. Oor 'n vierde metode, die 'allegorie', slegs 'n paar opmerkings.

Allegorie²⁴ word glad nie meer as 'n geskikte eksegetiese metode gereken nie, vir die blote feit dat die teks as sodanig totaal geïgnoreer word en alleen menslike insette in die teks gelees word. Punt (2006:87 – 100) verskil van die standpunt in 'n opstel waarin hy vra na 'n herbesinning oor die gebruik van die allegorie, omdat die gebruik daarvan juis gesien kan word as die erkenning van die rykheid van die teks. Hoewel hy erken dat allegorie “a notoriously slippery category” (Punt 2006:92) is, erken hy ook dat die metode “reach beyond its surface-level meaning while having a hermeneutical counter-conventional force” (Punt 2006:93). Bailey en Vander Broek het presies dieselfde siening en voeg dan by “... and emphasizes deeper truths or symbolic meaning” (Bailey en Vander Broek 1992:46). Origenes (c. 185-254nC)²⁵, 'n “gebruiker” van die metode (Schnucker 1988:55-58; Mickelsen 1976:32) se oorbekende gebruik van die vyf klippies van Dawid wat verskillende

²⁴ Vir verdere bespreking van en kritiek op die allegorie, sien die inleidende opmerkings van Hoofstuk 5.

²⁵ Hoewel Origenes se allegoriese interpretasie allerweë gekritiseer word, is daar tog oproepe dat sy metodes geherevalueer word, omdat sommige navorsers sy werk as teks-kritiek erken het. Tog is navorsers oor die algemeen dit eens dat sy metodes ook nie meer vandag as 'n norm gebruik kan word nie (Mickelsen 1976:32).

betekenisse sou gehad het, dien hier bloot as illustrasie. Origenes volg in die spoor van Philo van Alexandrië (c.20vC-50nC) wat die metode bekend gemaak het, onder andere in 'n poging "to contemporize the sacred accounts so as to make them relevant to current situations and experiences" (Longenecker 1970:13). In die proses sou hy die Skrif sien as 'n versameling van simbole wat deur God gegee is tot voordeel van die mens, maar wat verstaan moet word anders as dit wat letterlik daar staan of wat die historiese verband ook al mag wees. "For him, the historical and *prima facie* meaning must be pushed aside – even count as offensive – to make room for the intended spiritual meaning which underlies them" (Longenecker 1970:14). Hierin is Longenecker (en ek!) dalk net te kras in ons kritiek, omdat die allegorie naas die letterlike verstaan van die teks ook toegelaat is, hoewel Bruce daarop wys dat Origenes "regards the literal sense as not only inadequate but downright unacceptable" (Bruce 1997:26). Dit was veral die opvallende verskille tussen Matteus en die ander Evangelies, wat Origenes laat besluit het dat die letterlike verstaan van die Evangelies nie aanvaarbaar kan wees nie. "At times he grappled seriously with these problems. More frequently he rejoiced in them because they forced the reader to search for the allegorical or spiritual meaning of the text, which he took to be primary" (Stanton 1999:136). Hierby voeg Bailey en Vander Broek: "... in allegory the interpretation depends less upon the text itself than upon the author's grasp of its symbolic meaning" (1992:46).

Ten slotte, hoewel die allegoriese gebruik van die Ou Testament in enkele gevalle wel in die Nuwe Testament voorkom (byvoorbeeld in Galasiërs 4:21-31), was die invloed van Philo op die Nuwe Testament-skrywers klaarblyklik nie so groot nie. "But though allegorical exegesis was widespread within first century Judaism, it was not dominant in Palestine" (Longenecker 1970:15). Indien daar ooit 'n geleentheid was om Silva se uitlating ("the skill of all but *totally ignoring the Bible* while appearing to accept it" (Silva 1992:156, my kursivering) van toepassing te maak, sou dit op die allegoriese interpretasie van die Bybel wees. 'n Aspek van interpretasie wat dalk hiermee verwar kon word, is tipologie, wat wel later bespreek sal word.

2.3.1 *Midrash*

Hoewel daar navorsers soos Hans Hübner (1992:1097, waar hy ook na vier ander navorsers verwys) is wat sê dat daar nog geen bewysbare verband getrek kon word tussen

die *midrash* en die metode waarvolgens die aanhalings uit die Ou Testament in die Nuwe Testament gemaak word nie, blyk dit tog dat navorsers steeds die *midrash* as 'n belangrike skakel in die verband beskou.

Vir die rabbi's van die eerste eeu nC was die sleutel tot die interpretasie van die Skrif die *midrash* (Longenecker 1970:4). *Midrash* beteken letterlik "interpretasie" en kom van die Hebreeuse *darash*, wat beteken "om te soek", of "om ondersoek in te stel na". Indien dit figuurlik gebruik word, beteken dit "om herhalend te lees", of ook "om te studeer" en "om te interpreteer". Vergelyk hier Jesus se woorde in Johannes 5:39 *Julle ondersoek die Skrifte...*

Longenecker (1970:4,5) wys daarop dat die definisie vir die *midrash* deur die geskiedenis betekenisveranderinge ondergaan het – iets wat duidelik word wanneer die verskillende navorsers se siening hieroor nagegaan word. Bailey en Vander Broek beskou die *midrash* as 'n literêre genre, wat die gesag en die relevansie van die Skrif as hermeneutiese uitgangspunt het. Hulle beskou die basiese struktuur van die *midrash* as bestaande uit eerstens, 'n aanhaling of verwysing na die Skrifte, gevolg deur 'n kommentaar daarop (Bailey en Vander Broek 1992:42). Hulle beskou die *midrash* dus as 'n afgehandelde saak – dit wat Alexander klassifiseer as "the concrete end-product of the application of this hermeneutical system" (Alexander 1990:453). Alexander handhaaf ook dié siening van die *midrash*, as hy dit definieer as "the deposit of the exegetical traditions that grew up within the rabbinic schools over a considerable period of time" (Alexander 1990:455). Omdat dit dan ook die produk van 'n skool - of 'n tradisie - is, is die *midrashim* ook aan geen bepaalde skrywer gekoppel nie.

Aan die ander kant is die *midrash* vir Evans nog 'n proses: "Midrash means searching the text for the obvious and more... Scripture is to be searched and contemplated until the answer is found... Midrash often takes the form of a running commentary" (Evans 1989:166,167). 'n Voorbeeld van die "lopende kommentaar", is Galasiërs 3, waar Paulus 'n reeks onderwerpe aanraak, met ook 'n reeks aanhalings uit die Ou Testament, waarin hy egter "is more concerned with interpreting scripture to support the issue he is addressing than with exegeting a large block of scripture" (Bailey en Vander Broek 1992:43).

Longenecker koppel die *midrash*- werkswyse ook aan die Fariseërs binne die eerste eeuse

Jodedom en beskryf dit as “employed a midrashic interpretation which sought to draw out the hidden meanings within the text over and above that which could be considered the obvious or plain meaning” (Longenecker 1970:5). Van Zyl koppel dié eksegetiese metode ook aan die rabbi’s, maar gee, op sy beurt, weer ‘n verdere perspektief: die *midrash* is gebruik om aan die *tora* nuwe toepassings te gee, in nuwe situasies waarvoor daar nie in die *tora* voorsiening gemaak is nie (Van Zyl 1986:55). Bailey en Vander Broek vat al die aspekte van die *midrash* saam en voeg daaraan toe: “The midrashist attempts to demonstrate both the authority and the relevance of the Scriptural passage for the community in its present situation” (Bailey 1992:156).

Op sy breedste word die *midrash* van toepassing gemaak op alle interpretasies van die Joodse Skrifte, met die afleiding dan “that the whole diverse range of early Jewish exegetical literature forms a historical and typological continuum” (Alexander 1990:453).²⁶ Alexander onderskei ook twee groepe van die *midrash*:

- (i) *halakhah* en *haggadah*. *halakhah* bevat kommentaar op die wettiese dele van die Skrif, “to discover the basic principles inherent in the legal sections, with the aim of solving problems not dealt with in Scripture” (Longenecker 1970:6), terwyl die *haggadah* deur Van Zyl beskryf word as die uitleg wat die verhalende gedeeltes van die Skrif verder probeer ‘ophelder’. “Dit is hier waar die rabbi’s behoorlik vrye teuels aan hulle verbeelding gegee het en soms met die mees fantastiese voorstellings vorendag gekom het. Die belangrikste hiervan vir die Nuwe Testament is dat dit op plekke duidelik is dat die outeur van sulke haggadiese materiaal gebruik gemaak het” (Van Zyl 1986:59). As ‘n voorbeeld noem Moyise dat die Joodse tradisies bekend was aan die Nuwe Testament-skrywers, soos Paulus, byvoorbeeld in 1 Korintiërs 10:1-5 waar Paulus van die *haggadah*-tradisie se verhaal van die bewegende rots wat God aan die Israeliete in die woestyn voorsien het om aan hulle water te gee, gebruik maak. In vers 4 maak Paulus die rots dan op Jesus Christus van toepassing (Moyise 2001:130). Eybers maak ook die onderskeid deur daarop te wys dat die *halakhah*, omdat dit oor die wet handel, bevele gee, terwyl die *haggadah*, dit is wat deur God geopenbaar word (Eybers

²⁶ Hierdie blyk ‘n belangrike stelling te wees wat later bespreek en van toepassing gemaak sal word.

1970:37). Hierdie onderskeid sal later blyk belangrik te wees wanneer na die *peshet* gekyk word.

- (ii) Die tweede groep is die eksegetiese *midrashim*, wat 'n vers-vir-vers en soms ook 'n woord-vir-woord interpretasie van 'n boek uit die Skrif bevat.

Ten slotte, is die *midrash* nie so heel buitengewoon as wat mag voorkom nie en daarom is 'n opmerking van Evans tog hier van toepassing: "*Midrash ... should not be viewed as exegesis that is somehow different from, or at odds with, 'peshat' ('plain' or 'literal')*". Peshat refers to the obvious, contextual meaning of a passage, an idea that *midrash* itself encompasses" (Evans 1989:166).

Na hierdie en ander kenmerke van die *midrash* sal later in die hoofstuk teruggekeer word, maar eers 'n ander aspek van die *midrash* – wanneer daar deur interpretasie klem gelê word op die toekoms, in die vorm van die *peshet* – 'n aspek wat van besondere belang gaan wees in die beoordeling van Lukas se verhaal van Jesus se gesprek met die Emmaus-gangers.

2.3.2 *Peshet*

'n Kenmerk van die eksegetiese wat by Qumran gedoen is, is dat dit gewoonlik ingelui word met die woord *peshet*, wat 'n afleiding is van die Aramese woord *pishar* wat "oplossing" beteken (Longenecker 1970:7); en die Hebreeuse woord *pishro*, wat "interpretasie" beteken (Bailey en Vander Broek 1992:44) en volgens Van Zyl ook "betekenis" (Van Zyl 1986:57). Vergelyk ook die Aramese woord *pisra*, wat beide keer in Daniël 2:4 en 5:7 as "uitlegginge" (OAV) vertaal is. In sy verduideliking van die begrip gebruik Moyise (2001:9) as voorbeeld die eerste materiaal wat in 1950 by Qumran ontdek is, naamlik die Habakukrol (1QpHab). Die materiaal werk deur die eerste twee hoofstukke van "Habakuk", haal een of twee verse aan, gevolg deur die kommentaar, wat dan ingelei word deur die woord *peshet*: "...the *peshet* of the [scripture] concerns the teacher of righteousness to whom God made known all the mysteries of the words of his servants the prophets" (1QpHab 7:4-5, soos aangehaal deur Evans 1989:167). "The interpretation applies the text directly to events and people of the author's period" (Moyise 2001:9). Hierdie aanhalings onderstreep dit wat die *peshet* anders maak as enige ander vorm van die *midrash*. Van Zyl som dit só op: "Dit is nóg 'n uitlegmetode van die rabbi's wat veral met

die opkoms van die apokaliptiek ontwerp is om enersyds dié kode- of geheimtaal van die genre uit te lê, en andersyds onthullend aan te toon hoedat 'n woord uit die verlede tans in vervulling gaan" (Van Zyl 1986:57). *Pesher* het dus by uitstek te doen met die eskatologiese gebeure.

By Qumran is die Skrif dus beskou as 'n geheimenis (Evans 1989:167) – en daardie geheim moes geïnterpreteer word – en dit is net moontlik wanneer God self die verligting gee – en dít gee Hy net aan die Leraar van Geregtigheid. "Juis hierdie interpretasie van die geheimenisse deur die Goddelike verligting is wat bedoel word met die woord *pesher*" (Eybers 1970:36), met Evans wat 'n verdere perspektief gee: "(*P*)*esher* exegesis understands specific biblical passages as fulfilled in specific historical events and experiences" (Evans 1989:167).

Een van die redes waarom die Qumran-gemeenskap hulle afgesonder het van die godsdienstige *establishment* in Jerusalem, was juis omdat "(t)hey believed that their leader, the Teacher of Righteousness, was the legitimate religious authority in Israel" (Bailey en Vander Broek 1992:44). Hierdie siening het egter nie net die leier gegeld nie, maar ook die hele gemeenskap "considered themselves to be the divinely elected community of the final generation of the present age, living in the days of travail of preparing for the coming of the Messianic Age" (Longenecker 1970:7). Daarom dat hulle sekere Ou Testamentiese profesieë op hulle en hulle situasie van toepassing gemaak het, want hulle het geglo dat hulle en hulle alléén die sleutel hou tot die verstaan van die Skrif.²⁷ En die sleutel vir die Qumran lê in die *raz-pesher* (=geheimenis-interpretasie), of soos F.F. Bruce dit gestel het: "This principle, that the divine purpose cannot be properly understood until the *pesher* has been revealed as well as the *raz*, underlies the biblical exegesis in die Qumran commentaries. The *raz* was communicated by God to the prophet, but the meaning of that communication remained sealed until *pesher* was made known by God to His chosen interpreter. This chosen interpreter was the Teacher of Righteousness" (Soos aangehaal deur Longenecker 1970:11).

²⁷ Dit is interessant dat Eybers nie heeltemal oortuig is dat die Qumran-gemeenskap hulleself wel so eksklusief beskou het nie, of dat hulle eksegetiese reëls so streng was nie. Hy gee bewyse dat die *pesher*-tipe eksegeese ook buite Qumran aangetref is en dat 'n ondersoek getoon het dat die eksegetiese metodes hier dalk ook meer buigbaar was as wat gedink is (Eybers 1970:37).

2.3.3 Samevattende opmerkings

Om hierdie afdeling oor die hermeneutiese metodes van die eerste eeu af te sluit en net voordat na die metodes van die Nuwe Testament gekyk word, net enkele addisionele opmerkings. Waarskynlik die belangrikste in dié verband, is die Skrifbeskouing en – gebruik van die Qumran-gemeenskap en hoe dit verskil en ooreenkom met die van die Joodse gemeenskappe, sodat dit in die volgende hoofstuk vergelyk kan word met die gebruike in die Nuwe Testament.

Bailey en Vander Broek maak die volgende opmerking oor die Qumran- gemeenskap se siening dat hulle alléén die sleutel hou tot die verstaan en interpretasie van die Skrif: “As one might expect, this hermeneutical stance allows the Qumran writers to exercise considerable freedom in the interpretation of scripture” (Bailey en Vander Broek 1992:44). Hier is dus ernstige kritiek wat teen die Skrifgebruik van die Qumran-gemeenskap ingebring kan word, omdat hulle in die *peshet* waarskynlik nie altyd erns gemaak het met die Skrif nie. Dieselfde kriterium vir kritiek (vanuit bepaalde, huidige, voorveronderstellings ten opsigte van die gesag van die Skrifte) geld waarskynlik hier as die wat vroeër teen die allegorie ingebring is, naamlik dat die vryheid van interpretasie wat duidelik hier ter sprake is, nie noodwendig beteken dat die gemeenskap ligtelik met die Skrifte omgegaan het nie, intendeel – in dié geval geld waarskynlik juis die teenoorgestelde. “They did not think of the particular prophecies in question as the message of God which was significant in an earlier situation but now, *mutatis mutandis*, also relevant to them. Rather, they looked upon these selected passages as being exclusively concerned with them” (Longenecker 1970:8, my kursivering). Eybers is dit ook hiermee eens dat dit “duidelik (is) dat hul verklaring ‘n heeltmaal veranderende beeld van die Skrifte en hulle betekenis gee as wat oorspronklik daarmee gegee is” (Eybers 1970:42). Hierin lê waarskynlik een van die grootste verskille tussen die Qumran-gemeenskap en die Joodse eksegeese: By laasgenoemde is daar tog die soeke om die Skrif relevant en van toepassing op die huidige situasie te maak, maar “among the Dead Sea covenanters the biblical texts were considered from the perspective of imminent apocalyptic fulfillment” (Longenecker 1970:8). Dit is dan by hierdie bepaalde siening van die Qumran-gemeenskap dat Jesus (soos deur Lukas uitgebeeld) aansluiting vind, maar uiteindelik ook weer met Sy eie, kreatiewe, weergawe daarvan.

Eybers haal ook vir B.J. Roberts aan wat beweer dat die verskil in Skrifbeskouing waarskynlik ook een van die redes is waarom die Qumran- en Joodse-gemeenskappe uit mekaar begin dryf het; die ander was die Qumran- gemeenskap se siening oor hulle rol in die eindtye en die plek wat openings in die Skrif inneem. "(I)t was on this issue of accepting an apocalyptic interpretation to the Scriptures, rather than a legalistic one, that tension between orthodox Judaism and Sectarians became acute; and the latter were expelled from the Synagogues" (soos aangehaal deur Eybers 1970:43).

Ooglopend is egter ook die ooreenkomste in hermeneutiese metodes wat daar bestaan tussen die twee gemeenskappe in die gebruik van die *midrash* en die belangrike rol wat die Skrif by albei groepe gespeel het. Longenecker trek die ooreenkomste in die metodes wat gebruik is, só deur: "(L)abelling the exegesis of the Qumran commentaries (as) a *midrash peshet*, considering it comparable to rabbinic *midrash halakhah* and *midrash haggadah* and to be distinguished from them only in regard to literary form and content" (Longenecker 1970:9). Hy maak ook met die oog op die "openbarings" wat deel uitmaak van die Qumran-eksegese die voorstel dat daar eerder verwys word na die "charismatiese *midrash*", teenoor die "skolastiese *midrash*" van die Joodse eksegese" (Longenecker 1970:13).

Om nou reeds 'n patroon te probeer vestig vir die hipotese, kan dit só beskryf word: Hoewel daar dus duidelike ooreenkomste mag wees in die *metode* waarvolgens die Joodse- en Qumran-gemeenskappe hulle eksegese gedoen het, is daar ook net so duidelike verskille in die *inhoud* van daardie eksegese: Die Joodse gemeenskappe het nie aanspraak gemaak op openbarings in verband met (veral) die profesieë nie en het dit nie op hulleself of hulle leiers van toepassing gemaak nie. Tot met die vertolking wat Jesus (of dan nou die Jesus soos die Evangelie-skrywers Hom voorgestel het) gegee het aan die Emmaus-gangers van die Skrifte, was dit nie die manier waarop (vanuit 'n Joodse perspektief) na die Skrifte gekyk is nie – hoewel dit duidelik uit Lukas se weergawe is dat Jesus dit as voor die handliggend beskou het.

Nou kan oorgegaan word na die volgende hoofstuk en 'n bespreking van die elemente wat 'n belangrike rol gespeel in die eksegese van die Nuwe Testament. In die proses word gepoog om antwoorde op die volgende vrae te verskaf: Is dit so, soos navorsers beweer,

dat die Nuwe Testament-skrywers duidelik geen belang daarby gehad het om die historiese konteks van 'n aanhaling in ag te neem nie? Het die Nuwe Testament-skrywers die Skrif as 'n unieke, eie entiteit gesien, wat geen verband met hulle nuwe situasie gehad het nie? Indien die antwoord op die vraag dan positief sou wees, is die logiese opvolgvraag: Watter invloed het hierdie sienings gehad op hulle gebruik van, byvoorbeeld, die tipologie?

HOOFSTUK 4

EKSEGETIESE PRAKTYKE IN DIE NUWE TESTAMENT

“...it would be possible to claim that Jesus Himself gave impetus to the fulfillment theme and *pesher* approach in early Christianity”
(Longenecker 1970: 24).

Na die ondersoek in breë trekke in die vorige hoofstuk oor die eksegetiese praktyke en invloede in die eerste eeu na Christus, word die vraag nou gevra: Wat was die situasie in die Vroeë Kerk en hoe sou Lukas dit dan in sy Evangelie verstaan en toegepas het? Die lyne wat reeds getrek is, word nou saamgetrek, terwyl een eksegetiese metode, die tipologie, wat nog glad nie aangespreek is nie, ook nou onder die soeklig sal kom, asook ’n verdere verwysing na die sogenaamde “gemeente-teologie” en die kontinuïteit tussen die twee Testamente – alles in aanloop na die moontlike bepaling van ’n norm vir hermeneutiek vandag.

1. INLEIDENDE OPMERKINGS

Die Nuwe Testament-skrywers was produkte van hulle tyd – mense wat nie skielik alles anders gedoen het, anders geïnterpreteer het, of ’n ander Skrifbeskouing gehad het as die tradisie waaruit hulle gekom het nie. Craig Evans reageer byvoorbeeld skerp op ’n bewering van S.V. McCasland in 1961 dat Matteus die Skrifte net misverstaan het en daarom ’n “verkeerde” aanhaling gemaak het. “We should assume that Matthew followed the exegetical conventions of his day, and therefore Matthean exegesis should be assessed accordingly.” (Evans 1989:174, voetnoot 30) Dat die Nuwe Testament stewig staan op die Joodse karakter van die Skrifte, word ook vry algemeen aanvaar. Hübner voer dan ook aan dat die algemene gebruik van die Nuwe Testament-skrywers om die Ou Testament (wat hulle geken het as γραφή =Skrifte) aan te haal ook dui op die Joodse wortels van die vroeë Christendom (Hübner 1992:1096). Dit is waarom Longenecker dan tot dié gevolgtrekking kan kom: “The Jewish roots of the New Testament make it *a priori* likely that its basic presuppositions and exegetical practices would resemble those of

contemporary Judaism to some extent" (Longenecker 1970:16). Hiermee gaan Hanson ook akkoord: "(T)hey had all been brought up on Jewish traditions of exegesis, and ... they interpreted Scripture according to the technique which they had learned in Judaism" (Hanson 1980:3). Om hierdie rede, sê Longenecker (en dit sal in die loop van die hoofstuk gemotiveer word), is dit nodig dat van veral twee verkeerde idees oor hoe die Nuwe Testament-skrywers die Skrifte hanteer het, weggedoen moet word: (i) dat hulle (waarskynlik dan in navolging van die Qumran-*peshet*) net eenvoudig tekste (byna na willekeur) geneem het om dit in hulle situasie van toepassing te maak, sodat dit lyk asof die teks nou "vervul" is, en (ii) dat hulle sonder klaarblyklike rede die Skrif verwing en aangepas het om hulle argumente te pas, "sometimes with the insinuation that ancient authors did not care at all about the facts" (Silva 1992:162). Hanson is hierin korrek as hy beweer dat indien 'n skrywer een keer die Skrif verwing het om by sy argument aan te pas, "it fails altogether as a proof" (Hanson 1980:7). Dit sou beteken dat die betrokke skrywer sy geloofwaardigheid sou verloor, want (soos reeds in die vorige hoofstuk aangetoon) was daar steeds getuies wat geleef het toe die Evangelies geskryf is, om vir die korrekte weergawe van die Skrif en die *kerugma* in te staan, of dan lesers wat die Skrifte geken en geïnterpreteer het. Indien die twee idees van Longenecker dan korrek bewys kan word, sal dit ook moontlik as 'n hermeneutiese norm vir vandag (kan) geld.

Dit plaas onmiddellik een van die "probleme" in verband met die gebruik van die Ou Testament in die Nuwe Testament onder die soeklig, naamlik die konteks waarbinne die aangehaalde deel voorkom – of soos Van Zyl dit stel, dat daar navorsers is wat beweer dat die Nuwe Testament-skrywers klaarblyklik "geen oog vir die historiese konteks waarin 'n Ou Testament-tekst hom bevind, gehad het nie" (Van Zyl 1986:46), terwyl dit in die volgende afdeling sal blyk dat dit juis die teenoorgestelde was.

2. "KONTEKS" IN DIE EKSEGETIESE PRAKTYKE VAN DIE NUWE TESTAMENT

Volgens Mickelsen (1976:23) is een van die probleme wat met die Qumran-eksegese ervaar word, die feit dat hulle in hulle pogings om die Skrifte op hulself van toepassing te maak, die oorspronklike konteks van die aanhaling klaarblyklik geïgnoreer het. Vir Mickelsen is 'n basiese (eerste) beginsel van goeie interpretasie dat 'n leser / navorsers eers die aanvanklike bedoeling van die teks moet vasstel. "If we first find the meaning of

the author's words for his original readers, we can usually see what we have in common with these readers" (Mickelsen 1976:23). Daarom, word beweer, dat die ooglopende raakpunte tussen die oorspronklike teks en die interpretasie verdwyn wanneer die konteks nie in ag geneem word nie.

Dit was dan juis die nuwere kennis van die Joodse-gemeenskappe wat na vore gekom het toe 'n vergelyking getref is met die Qumran-eksegese, waarna die konteks van die oorspronklike teks sterker op die voorgrond geplaas is. Daarom is 'n kennis van die eerste-eeuse Joodse-gemeenskappe (Jodedom) en hulle verstaan van die Skrifte so noodsaaklik (Juel 1992:181, 182).

Silva (1992:159-161) identifiseer duidelike verskille en ooreenkomste tussen die Rabbyne (waarskynlik eerder die vroeë vorme daarvan, omdat die Rabbyne 'n post-eerste-eeuse verskynsel was) en Nuwe Testamentiese eksegetiese beginsels, veral wanneer die aanhalings uit die Ou Testament in hierdie geskrifte in ag geneem word. Vir Silva is die grootste **verskil** dat dit blyk dat die Nuwe Testament-skrywers 'n baie groter sensitiwiteit openbaar ten opsigte van die konteks van die oorspronklike tekste. In dié verband haal Silva vir C.H. Dodd aan, wat beweer dat die skrywers van die Nuwe Testament die aanhalings uit die Ou Testament bedoel het "rather as pointers to the whole context than as constituting testimonies in and of themselves. At the same time, detached sentences from other parts of the Old Testament could be adduced to illustrate or elucidate the meaning of the main section under consideration. But in the fundamental passages, it is the *total context* that is in view, and is the basis of the argument" (soos aangehaal in Silva 1992:159). Kaiser (1985:11 en 51) verwys ook na die aanhaling van Dodd en voeg dan by: "Thus, these shorter citations were only outcroppings and signs that pointed to the larger context from which those quotes came" (Kaiser 1985:11). Hoewel Dodd (volgens Silva) saamstem dat daar gevalle in die Nuwe Testament is waarin die gebruik van die Ou Testament die wenkbroue kan laat lig, is dit egter eerder die uitsondering, want die indruk wat gelaat word, is dat die skrywers baie sensitief omgegaan het met die konteks van die Ou Testament. Punt haal Hays aan wat daarop wys dat die aanhalings wat gemaak word nie noodwendig getuig van 'n slordige hermeneutiek nie, "as this simply was not a primary hermeneutical concern" (Punt 1996:408). Daarom sê Silva, "its authors felt no need to

quote the Old Testament verbatim; their concern for interpretation and application led, through paraphrase, to formal changes" (Silva 1992:149).

Dit is by hierdie moontlike "veranderings" wat deur middel van die aanhalings in die Nuwe Testament dan aan die oorspronklike teks ontleen sou wees, dat veral Paulus onder skoot kom. Punt voer aan dat Paulus nie 'n voorneme gehad het om die oorspronklike inhoud en betekenis van die teks weer te gee nie, "(a)s Scripture in Judaism was read for what it might be interpreted to mean for the new context in which it was to function, Paul was similarly interested in 'contemporising' or 'contextualising' the Scriptures of Israel" (Punt 1996:407,408). In hierdie benadering tot die oorspronklike teks, sluit Paulus hom egter aan by die (vroeë) rabbynse tradisie, waarin "Paul selected certain textual traditions containing the themes which he reappropriated in his interpretations" (Punt 1996:411). Van Zyl noem hierdie tradisie dié van die *testamonia*, "wat teruggaan op die eksegetiese arbeid van die vroeë kerk waar die metode waarskynlik gevolg is om sekere groot gedeeltes van die Ou Testament te selekteer ...(en) op 'n bepaalde wyse (te) interpreteer ... As 'n teks egter eers eenmaal op dié kontekstuele werkwyse 'n gelade interpretasie bekom het, het dit 'n eie lewe gekry en is dit blykbaar maklik bewysmatig aangewend – vir ons geval soms konteksloos" (Van Zyl 1986:46,47). Later word daarop gewys dat dit een van die "erfenisse" is wat ons vandag van die Nuwe Testament oorgehou het, naamlik 'n "gelade interpretasie" van 'n teks. Een van ons voorveronderstellings is dat die Nuwe Testament-skrywers die Skrif op 'n bepaalde manier geïnterpreteer het, soos dat hulle ooreenkomste tussen verwysings in die Skrifte en Jesus gesien het. Dit is dan op die spoor hiervan dat Jesus die Skrifte dan self op Hom van toepassing gemaak het, byvoorbeeld ...*dat alles wat oor My geskrywe is in die wet van Moses en die profete en die psalms...*

Silva wys daarop dat daar teen die tyd dat die Nuwe Testament geskryf is, nog geen hoofstuk- en versindeling van die Skrifte was nie (Silva 1992:149). Wanneer die skrywer daarom 'n deel van die teks aanhaal, is dit bedoel om die aandag te vestig op waarskynlik 'n lang stuk teks. "Would it be very different to quote a verse and mean not just the verse of the passage, but an interpretive framework associated with the verse?" (Silva 1992:160). Hoe anders, vra Silva dan, kan dit verklaar word dat duidelik intelligente skrywers 'n aanhaling kan maak wat klaarblyklik geen verband met die argument het nie? "The only

reasonable answer is that the connection between text and interpretation *does* exist, only that time and tradition have obscured it" (Silva 1992:160). Indien hierdie aanname dan korrek is, sou dit dan een van die groot take van die huidige interpreteerder wees om dit wat nou "obscured" is, oop te maak en te verstaanbaar te maak.

Hoe moet hierdie verband tussen teks en interpretasie dan verstaan word? Het die Nuwe Testament-skrywers inderdaad die Ou Testament uit konteks aangehaal?

Dit is by hierdie punt dat Steve Moyise (1994:133-135) die histories-kritiese metode ter sprake bring. Hiervolgens word 'n teks geïnterpreteer teen die agtergrond van die oorspronklike konteks en nie in die lig van wat die interpreteerder daaraan gee nie. "(T)here was wide agreement that the original meaning should take priority over later interpretations or applications" (Moyise 1994:134). Ter illustrasie, word hier 'n opsomming gegee van Kaiser (1985:43-53) se uiteensetting van hoe Hosea 11:1 nie buite konteks in Matteus 2:15 ("*Uit Egipte het Ek my Seun geroep*") aangehaal word nie.

Terwyl daar baie vrae oor Matteus se gebruik van Hosea gevra kan word, is dit opeens duidelik dat die teks korrek aangehaal is "and so he quoted the passage as being authoritative proof from the Old Testament for an event in the life of Jesus" (Beegle, soos aangehaal deur Kaiser 1985:47). Wat egter ook duidelik is, is dat in die **Hosea-konteks** die verlede tyd bedoel word, terwyl Matteus die toekoms in gedagte het. Volgens Kaiser se indeling, vorm Hosea 6:4 - 11:11 die tweede van drie aanklagte teen Israel omdat hulle weggedryf het van God af. (4:1 ... *omdat daar geen trou en geen liefde en geen kennis van God in die land is nie.*) Elkeen van die aanklagte eindig op 'n optimistiese noot vir die toekoms – "... forward looking and incorporate an eschatological view of better times in the future as reason for hope in the present times" (Kaiser 1985:48).²⁸

In Hosea 11 word die lang reeks aanklagte onderbreek wanneer die liefdeloosheid van Israel gestel word teenoor die reddende liefde van God. In die konteks van Matteus se aanhaling is die reddende liefde van God ook sigbaar in die lewe van die jong Kind, maar (sê Kaiser) dit alléén is nie genoegsame rede vir die betrokke aanhaling nie. Die

²⁸ Vir 'n beskrywing van die eskatologie en die uitleg daarvan, sien 4.3 hier onder.

opvallendste skakel tussen die twee tekste is die gebruik van *My Seun* – 'n term wat aanvanklik in Eksodus 4:22 vir Israel gebruik is (*My eersgebore seun is Israel*), maar wat geleidelik in die Ou Testament ²⁹ oorgaan, “either collectively to the nation as the object of God’s love and election, or specifically to that final representative person who was to come in Christ. Almost all interpreters observe this important connecting link” (Kaiser 1985:49). Vir Matteus was Jesus hierdie *Seun*. By drie geleenthede praat Matteus van Jesus as *die Seun* en twaalf keer as *die Seun van God* – waar dié term messiaanse ondertone het. “The connection is not accidental or lately foisted on the OT; it is germane to its own messianic consciousness” (Kaiser 1985:49).

Kaiser is van mening dat Matteus se rede waarom hy juis dié aanhaling gebruik, daarom ook nie gesoek moet word by die “probleem” dat Hosea die Seun *uit* Egipte laat kom, terwyl Hy in Matteus *in* Egipte ingaan nie, maar dat die klem vir Matteus presies daar val waar Hosea dit het – by die reddende liefde van God. Hierby sluit Kaiser hom dan aan by die standpunt van C.H. Dodd wat vroeër in die hoofstuk bespreek is, naamlik dat die aanhaling van 'n deel van die teks ook gesien moet word as 'n verwysing na die hele konteks van die teks. “Thus, the NT writer quoted a single verse not as a proof text, but as a pointer to his source’s larger context” (Kaiser 1985:52). Soos wat Hosea, ten spyte van sy skerp woorde teenoor Israel, die klem steeds laat val op die reddende liefde van God vir Israel (Sy seun), net so beklemtoon Matteus die reddende liefde van God vir Sy Seun, die Messias, aan die begin van Sy aardse bestaan. Daarom kom Kaiser tot die volgende gevolgtrekking: “There is no distortion or abuse of the context of Hosea by Matthew; nor has he added his own interpretation to the text” (Kaiser 1985:53).

Ter afsluiting van die bespreking oor die konteks, 'n paar opmerkings:

- (i) Hierdie is slegs een voorbeeld ter illustrasie van die hele kwessie oor die konteks van die aanhalings in die Nuwe Testament en daar kan nie op grond van net een voorbeeld 'n gevolgtrekking gemaak word nie, maar dit bring wel 'n sekere mate van duidelikheid, naamlik, dat dit tog blyk dat die Nuwe Testament-skrywers waarskynlik nie (altyd) uit konteks aangehaal het nie.

²⁹ Vergelyk 2 Samuel 7:14; Psalm 2:7; Spreuke 30:4.

- (ii) Die Ou Testament het nie veelvlakkige betekenis nie, maar 'n teks het net een betekenis – en die Nuwe Testament-skrywer het daardie betekenis oorgeneem en gee nie 'n ander (nuwe, slegs teologiese) betekenis daaraan nie. Dit is ook 'n antwoord op die kritiek dat die konteks vir die Nuwe Testament-skrywer nie belangrik was nie, maar net die teologiese rasionaal daar agter, met ander woorde, net dit wat die skrywer teologies (as 'n profesie wat in die lewe van Jesus in vervulling gaan) graag in die konteks sou wou lees. Moyise beklemtoon ook hierdie feit en sê dat die Nuwe Testament-skrywers nie 'n "*superadditum* in addition to the original intention" (2001:133) gehad het nie. Om hierdie verbande dan ook net deur te trek na Jesus se gesprek met die Emmausgangers en die Elf na Sy Opstanding: In Craddock se bespreking van Lukas 24:45 (*Toe open Hy hulle verstand om die Skrifte te verstaan*), kom Craddock tot die volgende gevolgtrekking: "In other words, the new is not new, but it is the old properly interpreted" (Craddock 1990:291).

Een van die belangrikste uitsprake wat Kaiser maak, het juis te doen met dié basis van 'n kommunikeerbare interpretasie: "*Geen deel van enige literatuur het meer as een betekenis nie, tensy dit as sodanig aangedui word, as, byvoorbeeld, 'n gelykenis of 'n raaisel, ens.*" Daarom vra Kaiser inderdaad, indien die Bybel 'n meervoudige betekenis gehad het, "how would the Bible be what it is: a revelation from God?" (Kaiser 1985:64). Die wese van 'n openbaring is juis dat dit wil openbaar, bekendmaak, oopmaak - nie verder "toemaak" soos die dubbelbetekenis-teorie dit wil hê nie. "(W)hen God spoke in revelation, he intended to be understood" (Kaiser 1985:65).³⁰ Hierdie standpunte van Kaiser en Moyise beteken ook nie dat, by implikasie, God en Sy openbaring in die Skrif in tyd en ruimte opgesluit is nie, maar juis dat dit deur die interpretasies van Jesus "oopgesluit" is – en dat presies dít die boodskap was wat Jesus wou gehad het dat die ooggetuies moes uitdra. *So is dit geskrywe, en so moes die Christus ly...en julle is getuies van hierdie dinge* (Lukas 24:46,48). Uit hierdie bepaalde siening, sal die gevolgtrekkings van die studie voortspruit.

- (iii) Hoewel die afdeling sekere duidelikhede gebring het, is daar egter ook 'n vraag: Is die huidige navorser / leser van die teks nie alreeds so krities ingestel en

³⁰ Die implikasies van die stellings sal later in die hoofstuk blyk, wanneer die vraag na die tipologie en die aaneenskakeling tussen Ou en Nuwe Testament bespreek word.

bevooroordeel dat daar sommer by voorbaat “fout” gesoek word by die Nuwe Testament-skrywer *per se* nie? Kaiser noem die afgelope paar dekades van fel kritiek op die Bybel, waarin die Skrif nie meer so hoog aangeslaan word nie, die “signal for the breaking of the dam ...” (Kaiser 1985:x) en motiveer dit só: “When a majority of contemporary scholars concluded that the Old Testament text could be interpreted very permissively by the New Testament writers, the door was opened for a similar charge that the gospel writers of the New Testament likewise indulged in a corresponding interpretive freedom...” (Kaiser 1985:x). Wanneer dit die benadering van die navorser / leser van die teks is, begin hy / sy op ‘n negatiewe noot soek na die “fout”, terwyl ‘n positiewe (gelowige / teologiese) ingesteldheid sou probeer vasstel waarom die skrywer juis van dié aanhaling gebruik gemaak het en hoe hy dit verstaan het. Wat is die verband tussen die konteks van die aanhaling uit die Ou Testament en die nuwe konteks van die Nuwe Testament? Indien daar vasgestel is dat die Nuwe Testament-skrywers wel produkte van hulle tyd was, met ‘n bepaalde ingesteldheid ten opsigte van die Skrifte en ‘n hermeneutiek, sal daar nie gesoek word na ‘n geforseerde interpretasie waar daar nie een bestaan nie. Dit is in dié verband dat Moyise opmerk dat daar gesoek moet word na “a far more productive way of looking at how the NT authors used the OT, than traditional studies which focus on whether the text has been taken out of context or not” (Moyise 1994:142).

Hierdie bespreking oor konteks en die betekenis van die teks het begin raak aan ‘n kardinale punt vir hierdie studie – die kontinuïteit tussen die Ou en die Nuwe Testament. Die perspektief wat ‘n verstaan van die (moontlike) aaneenskakeling tussen die Ou en die Nuwe Testament sal gee, maak dit nodig om ‘n ander term in dié verband weer af te stof, naamlik die sogenaamde “heilsgeskiedenis”, wat veral danksy die eksistensialisme³¹ in onbruik geraak het.

³¹ ‘n Definisie, volgens die HAT: “Wysgerige rigting wat die menslike bestaan in elke situasie telkens in die middelpunt stel en deur ondersoek na die konkrete bestaanswyse van die mens die sin van die lewe wil deurgrond.”

3. DIE “HEILSGESKIEDENIS” IN DIE EKSEGETIESE PRAKTYKE VAN DIE NUWE TESTAMENT

3.1 'n Begrip raak in onbruik

Hoewel 'n volledige studie oor die eksistensialisme buite die bestek van dié ondersoek val, is dit tog nodig om opsommend daarna te verwys, omdat dit so 'n groot invloed uitgeoefen het op die verstaan van die sogenaamde “heilsgeskiedenis”, die tipologie en die eskatologie en daarom 'n faktor is in die vasstelling van 'n moontlike norm vir die hermeneutiek vandag.

Die eksistensialisme, met spesiale verwysing na die “nuwe hermeneutiek”³², is 'n produk van Martin Heidegger en Rudolf Bultmann en het met veral twee standpunte 'n invloed op hierdie studie. Eerstens, in die manier waarop hulle die Bybel benader, val die klem op die mens en enige aspek in die teks wat nie tot die moderne mens spreek nie – soos wonderwerke, byvoorbeeld - moet daaruit weggehaal word, of soos Bruce dit opsom: “(A)ll non-essential stumbling-blocks have been removed from the New Testament by application of the demythologizing programme” (Bruce 1997:51). Van die aspekte van die Evangelie-verhaal wat as mites afgemaak word en daarom uit die verhaal gehaal moet word, sluit in die maagdelike geboorte, die opstanding en hemelvaart van Jesus (Du Toit 1970:70). Met die klem wat in hoofstuk twee geval het op die rol wat die Opgestane Jesus in die uitleg van die Skrifte gespeel het, behoort dit meteens duidelik te wees dat hierdie standpunt nie hier haalbaar is nie, omdat die Opstanding van Jesus vir Bultmann juis een van die aspekte is wat uit die Nuwe Testament uit “gedemitologiseer” moet word.³³ Dit het ook reeds uit die studie geblyk dat die Opstanding van Jesus vir Lukas van besondere belang was en in die konteks van dié afdeling, daarom ook 'n opmerking van Marshall: “(f)or Luke the resurrection is the crucial event in salvation-history” (Marshall 1984:42).

³² Die “nuwe hermeneutiek” verwys hier na 'n poging om die boodskap van die Nuwe Testament “intelligible and relevant to contemporary man” te bring (Bruce 1997:51). Thiselton (1995:308) voer die begrip terug na die werk van Ernst Fuchs en Gerhard Ebeling, wat veral na 1960 'n beduidende invloed op die hermeneutiek van die tyd gehad het.

³³ Volgens Du Toit (1970:95, voetnoot 25), het Jesus vir Bultmann in die *kerugma* opgestaan. Na hierdie onhoudbare standpunt vir 'n hermeneutiek vir vandag word weer verwys wanneer die “gemeente-teologie” en die eskatologie (4.4) bespeek word.

Daarom is 'n tweede standpunt van die eksistensialisme van belang, naamlik dat dit nie hier gaan oor die belangrikheid van die historiese gebeurtenis nie, maar oor die geloof in verband met die gebeure. Daarom dan ook dat die historiese Jesus vir Bultmann relatief onbelangrik is. Hierin sluit Bultmann aan by die rasionalistiese denke van die 19de eeu se soeke na die "ware" Jesus – gestroop van die irrasionale, wonderwerkende Seun van God-beeld – soos opgesom deur M. Kähler in sy gevolgtrekking: "by showing that the 'historical Jesus' was purely a product of the historians and had nothing to do with the Jesus who actually lived" (soos aangehaal deur Boers 1999:558), wat dan sou beteken dat dit nie regtig van belang is dat Jesus 'n historiese figuur was nie, of opgestaan het uit die dood nie. Geen wonder, dus, dat Du Toit tot die gevolgtrekking kom dat daar by die eksistensialisme duidelik geen sprake van die heilsgeskiedenis kan wees nie, omdat dié hermeneutiek tekens toon van 'n aversie teen die histories-lineêre en die bonatuurlike – die twee elemente wat die wesenskenmerke van die heilsgeskiedenis uitmaak. "Die gedagte dat die goddelike heil in die tyd ingetree en 'n geskiedenis deurloop het wat met die optrede, sterwe en opstanding van Jesus Christus 'n beslissende wending geneem het en by die paroesie afgerond gaan word, word verwerp" (Du Toit 1970:75).

Hierdie toedrag van sake het dus teen die middel van die vorige eeu beteken dat Christus nie net "losgemaak" is van die Evangelies nie, maar ook van die Ou Testament en dat die begrip "heilsgeskiedenis" in onbruik verval het en gevolglik ook die manier waarop eksegeese bedryf is. Met reg laat dit Bruce dan vra of hierdie "nuwe hermeneutiek" werklik reg laat geskied het aan die hele Nuwe Testamentiese boodskap, veral wanneer dit te doen het met die ontplooiing van God se doel met die heilsgeskiedenis en die rol wat Jesus hierin gespeel het (Bruce 1997:53). Hierdie studie sluit dan ook aan by Bruce se kritiek en wil aantoon watter skade die eksistensialisme die hermeneutiek aangerig het, maar dit wil ook nie die oënskynlike dualisme van die heilsgeskiedenis ontken nie: Daar is aspekte van die "geskiedenis" van die heilsgeskiedenis – die historiese gegewens – wat duidelik nie altyd "feite" is soos dit onder moderne geskiedskrywing verstaan word nie en aan kritiek onderworpe is. Hierdie aspek sal daarom in die volgende sub-afdeling bespreek word. Die "heils"-aspek van die heilsgeskiedenis – dit wat Roberts noem "die supra-historiese rigting, t.w. die bo-historiese momente in die Skrif wat vir alle tye geld" (Roberts 1970:122, voetnoot 2) – is egter daardie elemente wat van uiterste belang vir die eksegeese is en daarom ook belangrik vir die studie. [Natuurlik kan dit ook nie ontken word

dat daar dele van die Skrifte is wat duidelik geen “geskiedenis” is of wil wees nie. Dit sluit onder andere die eerste drie hoofstukke van Genesis en die Wysheidsliteratuur in. Wat met die heilsgeskiedenis bedoel word, word net hierna bespreek, maar dit wil nie sê dat die heilsgeskiedenis die enigste van die tekste is wat as Skrif erken word nie, intendeel. In hierdie studie gaan dit egter oor die gebruik van die Ou Testament in die Nuwe Testament en veral hoe die Opgestane Jesus van die Lukas-evangelie Homself gesien het as die vervulling van die Skrifte – en daarom die klem wat op die deurlopende karakter van die heilsgeskiedenis gelê word.]

Die hele kwessie oor die geskiedenis as sodanig, laat Du Toit 'n baie sterk opmerking maak: “Wie met die Bybel erns wil maak, moet erns maak met die historiese realiteit van die Bybel, anders word die Christelike godsdiens 'n tydlose idee sonder historiese basis en met 'n uitsiglose toekoms” (Du Toit 1970:76). Is dit werklik so eenvoudig? Die doel van die betrokke afdeling is juis om 'n beslissing oor die standpunt te fel, en dit word gedoen by wyse van 'n teruggryp na die eerste eeu en die vraag hoe die Nuwe Testament-skrywers die geskiedenis verstaan het – veral dan die “heilsgeskiedenis”. Hierdie vraag is belangrik om te beantwoord, omdat die Christelike geloof juis gebou is op die geskiedenis waaruit dit ontstaan het.

3.2 'n Heilsgeskiedenis?

By Ellis is daar min twyfel oor die feit dat die Nuwe Testament-skrywers se geloof in Jesus juis die geloof in die *verhaal van Jesus was* – 'n verhaal wat in die Ou Testament begin met God se verlossingsaktiwiteite in die *verhaal van Israel*, wat dan sy hoogtepunt bereik in die vervulling daarvan in Jesus. Dit is die “*salvation history, consisting of a sequence of events especially chosen by God, taking place within an historical framework*” (Ellis 1997:210). Schweizer (1982:30-31) gaan daarmee saam deur daarop te wys dat 'n relatiewe historiese gebeurtenis, die kruisiging van Jesus in ongeveer 30 nC, in die Nuwe Testament beskou word as die absolute openbaring van God en dat dit juis daardie gebeurtenis is wat steeds relevant is vir ons vandag. Die vraag bly egter hoe Lukas die gebeurtenis verstaan het – as 'n ingryp van God in die geskiedenis, al dan nie - en of die kruisiging en opstanding van Jesus vir hom ook deel uitmaak van 'n geskiedenis wat reeds in die Skrifte begin het.

Marshall (1984:26) wys daarop dat Lukas as historikus nie gemeet moet word aan die moderne standarde wat aan geskiedskrywing gestel word nie, aangesien Lukas ook in dié opsig 'n produk van sy tyd was. Marshall sê dat menige Hellenistiese historici meer begaan was oor die “rhetorical qualities of their writings than their historical verisimilitude” (1984:26). Hierdie opmerking plaas natuurlik dadelik 'n vraagteken oor die betroubaarheid van Lukas se verhaal – 'n aspek wat reeds onder 2.1 in Hoofstuk 2 bespreek is, en waar tot die gevolgtrekking gekom is dat die Sinoptiese Evangelies ware biografieë is wat geskryf is in die styl van die Grieks-Romeinse βίος-tradisie. Richard Burridge beskryf die Evangeliste juis as “creative theologians and literary artists who took their source material and turned it into the gospel *according to their understanding*” (Burridge 1992:204-205). Dit het Bilezikian laat opmerk: “...the very existence of the Gospel, and that of Matthew and Luke after Mark, bears witness to the importance attached to the *historical* Jesus by the early church” (soos aangehaal deur Burridge 1992:257, my kursivering). Die Evangelie van Lukas is dus nie geskiedskrywing soos ons dit vandag sal definieer nie, maar bevat alle elemente wat daarop dui dat die historiese Jesus inderdaad beskryf is soos wat Hy geleef en geleer het.³⁴

Marshall wys daarom ook daarop dat Lukas, soos dit 'n goeie historikus van sy tyd betaam, bewus sou wees van sy eie voorveronderstellings. “He will attempt to record and assess the evidence both for and against his own conclusions, so that his readers may test his conclusions for themselves” (Marshall 1984:28). Dit is duidelik uit Lukas se proloog (1:1-4), waarin hy sê dat sy bronne die oorlewering van *ooggetuies* was, wat hy *noukeurig* ondersoek het, sodat u (Theofilus) met volle sekerheid kan weet die dinge waaromtrent u onderrig is. Hiermee gebruik Lukas terminologie wat daarop dui dat hy erns gaan maak met die feite soos wat hy dit versamel het en wil hy deur hierdie nuwe verhaal die feite wat reeds aan Theofilus bekend is, bevestig, of soos Marshall dit stel: “Luke thus wished to stress the accuracy of the historical facts which formed part of early Christian teaching” (1984:39).

³⁴ Hierdie punt is van die uiterste belang en word weer opgehaal onder punt 4.4 wanneer die punt bespreek word of dit Jesus self is wat in die Evangelie van Lukas aan die woord is en of dit 'n produk van die gemeente-teologie is.

Dit sou egter onregverdig wees om hierdie uitspraak oor Lukas te maak net op grond van die proloog van sy evangelie – daarom wys Schweizer (1982:34) veral op sy gebruik van die woord *ooggetuies*, hoewel dit alléén ook nie genoeg rede vir die Christen sou wees om sy / haar geloof op te bou nie. Lukas maak egter 'n onderskeid tussen die “gewone” ooggetuies van die opstanding en dié van die dissipels wat van die begin af saam met Jesus was en nou ook ooggetuies van die opstanding is, wanneer hy in Handeling 1:21 en 22 vertel hoe Matthias in Judas se plek as dissipel aangewys is – *van hulle moet daar een saam met ons getuie word van sy opstanding*. Die belangrikheid hiervan word deur Lukas beklemtoon wanneer hy Jesus se gesprek met Sy dissipels in die bovertrek verhaal (Lukas 24:46-48). Tot op hierdie stadium het die dissipels (as ooggetuies) niks van die gebeure verstaan nie en moes Jesus dit alles aan hulle verduidelik (*vers 45: Toe open Hy hulle verstand...*) Daarom Schweizer se opmerking: “Without the interpretation of the risen Lord and its later continuation by the apostles, it would not have meant anything to those who knew or heard about it” (Schweizer 1982:34). Dit was juis die feit dat hulle ooggetuies was *en* die verduideliking van Jesus gehoor het oor hoe die gebeure 'n heenwysing in die Skrifte het, wat hulle van hierdie hele gebeure oog- (en oor-) getuies gemaak het. Dit was dan ook hierdie feit wat hulle so geskik gemaak het om hiervan te getuig – en vir Lukas om daarvan te skryf, want hulle (die ooggetuies) sou ook kon getuig van die waarheid van sy verhaal. Daarom Lukas se klem op die woord *getuies* in Lukas 24:48, Handeling 1:8; 22 en 4:33 – hulle was die mense met die eerstehandse getuienis.

Vir Lukas was die belangrikste historiese gebeurtenis waarin die verlossingsplan van God uitgebeeld word, die bediening en persoon van Jesus Christus. Marshall is daarom oortuig dat die verhaal wat Lukas vertel as “heilsgeskiedenis” opgesom kan word. “The writings of Luke present the Christian message in the form of history, a history which embraces both the ministry of Jesus and the activity of the early church” (Marshall 1984:84). Hierby sluit Van Zyl aan deur daarop te wys dat die mens van die antieke tyd die lewe as een geheel gesien het. Hy noem dit “een lewende tradisiestroom” (1986:51), waarin die lewe 'n interaksie tussen verlede, hede en toekoms is. Hierdie opvatting is nie net op 'n horisontale vlak van toepassing nie, maar ook vertikaal waar God, in hierdie geskiedenis, met Sy volk op weg is na die toekoms. Hierdie siening van die heilsgeskiedenis word ook deur Peter Legarth onderstreep, met 'n definisie wat hy só formuleer: “(T)he conviction that God has acted for salvation in actual historical events” (Legarth 1996:147). In hierdie

ontmoeting, sê Legarth, is dit die lewende God wat die mens in konkrete, historiese situasies ontmoet – waar hierdie historiese gebeurtenis terselfdertyd ‘n “teleological³⁵ dimension” (Legarth 1996:147) aanneem. Dit is, met ander woorde, nie net nog ‘n gebeurtenis nie, maar dit het ‘n bepaalde doel, wat op ‘n bepaalde einddoel afgestem is. Volgens Van Zyl was dit dan ook die siening van die Ou Testamentiese profete, sodat die interpretasies van die profete deur die Nuwe Testamentiese skrywers oorgeneem is³⁶ - en word dit gesien as vervul in die lewe van Jesus. Om Legarth se siening dan hier toe te pas, was Jesus die uiteindelijke doelwit van die heilsgeskiedenis, maar, soos dit later sal blyk in die bespreking van die tipologie, is die Wederkoms van Jesus die finale doelwit. “Die Jesusgebeure word so die sentrum van die menslike geskiedenis wat verlede én toekoms insluit” (Van Zyl 1986:52). In dié verband is dit dan ook duidelik waarom Lukas telkens na die Skrifte verwys, want dit is die Skrifte wat nie alleen die verband met die gebeure gee nie, maar ook betekenis (en inhoud) aan die gebeure gee.

Hierdie siening word ook gedeel deur James Aageson (1993:35,36), in sy bespreking oor die Skrifte en die evangelie en Paulus se gebruik daarvan. Hy trek ook die verband tussen die profete en die evangelies en die rol wat God hierin gespeel het. “God is identified as the originator of the gospel, and the prophets are designated as the prophets of God. The gospel originates with God, and it is through God’s prophets that it has been promised” (Aageson 1993: 35). Hy voer ook aan dat Paulus se lesers dit so verstaan het en dat daar ‘n verband was tussen die Skrifte en Jesus – en dat die Skrifte inderdaad vooruitgewys het na die Messias en dat Jesus die beloftes vervul het. “The messianic character of the gospel is testified by the holy scriptures” (Aageson 1993:35).

Dit is duidelik dat Lukas klem lê op die Skrifte wanneer hy verwys na die rol wat Jesus gespeel het en dat daar ‘n bepaalde begrip van daardie Skrifte was ten opsigte van die geskiedenis waarin (en waaruit) dit ontstaan het. Voordat die tipologie teen hierdie agtergrond ondersoek word, is daar egter nog een vraag wat gevra moet word: Het die Nuwe Testament-skrywers die verhaal van Jesus gesien as ‘n aaneenskakeling van gebeure waarvan die begin in die Skrifte gesoek moet word? Verklaar dit dalk Lukas se gebruik van Jesus se woorde in Lukas 24:25 ... *met harte wat traag is om te glo alles wat*

³⁵ “Leer van die Doelmatigheid van die Skepping”

³⁶ Sien die bespreking van die “konteks” (punt 2) hierbo.

die profete gespreek het! en vers 45 *Toe open Hy hulle verstand om die Skrifte te verstaan?* Die antwoorde op die vrae kan moontlik voortvloei uit die volgende bespreking.

3.3 'n Kontinuiteit tussen Ou en Nuwe Testament?

Om mee te begin, voer Richard Longenecker (1984:18-21) aan dat hier nie net sprake is van 'n aaneenlopende geskiedenis vanuit die Ou na die Nuwe Testament nie, maar dat 'n soort kontinuiteit reeds duidelik is in die progressiewe openbaring van God binne die Ou Testament. Dit begin met God se verhouding met Israel (soos dit blyk uit die Verbonde) en Sy verlossingswerk in Eksodus, totdat die latere profete die vroeëre profete en Skrifte begin herinterpreteer en nuwe toepassings vir die Wet gemaak het, "not opposing the former, but expressing their significance more fully" (Longenecker 1984:19). 'n Aspek van hierdie progressiewe openbaring van God in die geskiedenis van Israel wat Longenecker beklemtoon, is ook hier belangrik, naamlik dat in daardie bepaalde situasie in die geskiedenis die openbarings van God *net so belangrik* was en van toepassing gemaak *moet* word as die feit dat dit ook vorentoe gewys het na die toekoms, wat op sy beurt 'n hoogtepunt sou bereik in die koms van God se Gesalfde, die Messias³⁷ - en (moet daarby gevoeg word) uiteindelik deur Christus en die huidige werking van die Heilige Gees tot vandag voortvloei, om die (volgende) hoogtepunt te bereik in die Wederkoms van Jesus Christus.

Vroeëre navorsing in dié verband word saamgevat deur D.L. Baker wat hy in 1976 vir 'n doktorsale proefskrif onderneem het, waarin Longenecker se latere gevolgtrekkings in die vorige paragraaf hierbo onderskryf word. Baker (1976:345-347) het bevind dat navorsers veral die vervulling van profesieë gebruik het om 'n aaneenskakeling tussen die Ou en Nuwe Testament aan te toon, maar ook dat dit glad nie 'n geval is dat die Ou Testament as minderwaardig beskou is nie, net omdat dit dan sou dien as sogenaamde "voorbereiding" vir die Nuwe Testament nie, maar juis dat "both old and new revelations are real and valid in their own right" (Baker 1976:346).

Teen die laat jare sewentig was daar geen duidelikheid onder (veral Nuwe Testamentiese) navorsers of die kontinuiteit steeds onderskryf kan word nie, omdat daar bevind is dat daar

³⁷ Longenecker gee die volgende verwysings: Gen 3:15; Deut 18:15, 18; Jer 31:31-34; Mal 3:1.

'n "continuity", sowel as 'n "discontinuity" beskryf kan word. Baker (1976:350-351) som hierdie navorsing op en kom tot die gevolgtrekking dat die Nuwe Testament-skrywers bewus word van 'n aaneenskakeling tussen die ou tradisies en die nuwe ervarings en openbarings *soos deur Jesus aan hulle oorgedra*, en dat hulle oorspronklik en kreatief met hierdie stof omgegaan het. Vergelyk nou hierdie standpunt met dié van Burridge wat hierbo aangehaal is: "(They were) creative theologians and literary artists who took their source material and turned it into the gospel *according to their understanding*" (Burridge 1992:204-205) – en die volgende gevolgtrekking sou dus moontlik gemaak kon word: Die Nuwe Testament-skrywers (waaronder dan ook Lukas) maak gebruik van die nuwe openbarings wat hulle van Jesus (en die bepaalde "ooggetuies") ontvang het en maak dit kreatief van toepassing in hulle nuwe situasie – en die gevolg is "the gospel according to their understanding."

In 1996 was dit Lagarth se standpunt oor die heilsgeskiedenis wat 'n teleologiese dimensie bevat (dit beteken dat die heilsgeskiedenis afstuur op 'n bepaalde doelwit), wat logies lei na sy gevolgtrekking dat daar nie alleen 'n aaneenskakeling is vanaf die Skrif na die Evangelie-gebeure nie, maar dat daar ook "substantial and fundamental continuity between the old and the new covenants" (Legarth 1996:147) bestaan. Hierdie standpunt kom die beste na vore in Lagarth se siening van tipologie.³⁸

In 1998 kom Beale, in navolging van die aaneenskakelingsgedagte, ook tot die gevolgtrekking dat hy nie anders kan as om te beweer dat die Nuwe Testament-skrywers Jesus gesien het as die "centre of history (and) the *key to interpreting portions of the Old Testament and its promises*" (soos aangehaal deur Moyise 2001:133). Wat ook in die standpunt van Beale belangrik is, is sy klem dat hoewel die Nuwe Testament-skrywers in hulle interpretasie in 'n nuwe situasie nie noodwendig die teks van die Skrifte *verbatim* weergegee het nie, hulle nie aan die oorspronklike betekenis verander het nie, maar "it is drawing out the full potential of the text, now that the age of fulfillment has come" (soos aangehaal deur Moyise 2001:133). Die gevolgtrekking waartoe Moyise (2001:131) in dié verband kom, is dan interessant wanneer hy sê dat die Nuwe Testament-skrywers ook hierin weer net bewys dat hulle kinders van hulle tyd is deur van die interpretasiemetodes

³⁸ Sien die bespreking van die tipologie, 4.2 hier onder.

van die Qumran-gemeenskap gebruik te maak. Soos wat die Qumran-gemeenskap die Skrifte gelees het deur die bril van die Leraar van Geregtheid, het die Nuwe Testament-skrywers die Skrifte gelees deur die bril van Jesus.³⁹ Dit beteken dat hierdie nuwe interpretasie van die Skrifte deur Lukas – *na die voorbeeld van Jesus*, soos onder andere deur Lukas in sy Evangelie uitgebeeld⁴⁰ – nie anders kon nie as om te verstaan dat daar wel 'n aaneenskakeling is met die Skrifte en die nuwe situasie wat hulle met Jesus beleef het en nou van "ooggetuies" geword het.

Dit is juis hierdie gevolgtrekking wat deur navorsers wat die nie-aaneenskakeling ("discontinuity") van die Skrifte met die Nuwe Testament handhaaf, voorgestaan word. Hiervolgens het die Nuwe Testament-skrywers nie geglo in die dood en opstanding van Jesus, *omdat* hulle die Skrifte bestudeer het nie. "They believed in these things *because they had experienced them*" (Moyise 2001:134, my kursivering). Maar juis in hulle ervaring van die Opgestane Jesus en Sy interpretasie van die Skrifte, kon die dissipels nie anders as om ook in te sien dat daar inderdaad 'n aaneenskakeling tussen die Skrifte en hulle tyd was nie. In Hoofstuk 2 is daar aangetoon dat dit waarskynlik die standpunt is waarmee Lukas sy Evangelie geskryf het. Die dissipels kon aanvanklik nie die verbintenis tussen dit wat met Jesus gebeur het en die Skrifte in verband bring met mekaar nie – totdat Jesus *hulle verstand (geopen het) om die Skrifte te verstaan* – Lukas 24:45. Die "kinders van hulle tyd"-gedagte maak dit egter moeilik om te glo dat Lukas nie reeds gevorm is deur sy kennis van die Skrifte *voordat* hulle nog met Jesus te doen gekry het nie⁴¹, en dat hulle ontmoeting met Jesus en die nuwe openbarings wat Hy na Sy dood en opstanding gegee het – en hoe dit alles reeds deur *die wet van Moses en die profete en die psalms vervul moet word* – Lukas 24:44 - juis dit alles bevestig het nie. In die geval van Lukas sou hierdie "vooraf" kennis en die ervarings met Jesus, ook die geval met sy "ooggetuies" (en uit die aard van die saak ook met die *kerugma*) wees. Ná hierdie openbarings wat hulle van Jesus ontvang het, was daar by die dissipels (as ooggetuies *per se*) en Lukas geen twyfel oor die aaneenskakeling tussen die Skrifte en die verhaal van Jesus nie. Nou het hulle hul voorafkennis egter eers *verstaan*. Hierdie teenstrydigheid ("continuity and

³⁹ Soos vroeër in die studie aangetoon is, gaan die gevolgtrekking van die twee groepe egter aansienlik van mekaar verskil: Qumran het daarna uitgesien dat Jesaja 61 en Amos 9 iewers in die toekoms in vervulling sou gaan, terwyl die Nuwe Testament-skrywers verkondig het dat dit reeds in Jesus in vervulling gegaan het (Moyise 2001:132).

⁴⁰ Die standpunt en gevolgtrekking word onder 4.4 hier onder gestel.

⁴¹ Sien hier Marshall se verduideliking van Lukas as historikus vroeër in die afdeling.

discontinuity”) word dalk deur Aageson die beste opgesom: “The messianic character of the gospel is testified to by the holy scriptures. The sacred tradition itself ... points forward to Christ and the gospel” (Aageson 1993:35).

Dit is juis in hierdie “sacred tradition” dat die antwoord gesoek moet word na die vroeë (en huidige) Joodse verstaan van die hele kwessie oor die heilsgeskiedenis en die aaneenskakeling daarvan – ‘n perspektief wat gegee word deur James Cowles in ‘n opstel oor die Evangelisasie aan die Jode en die voorveronderstellings wat noodwendig daarmee gepaard moet gaan (Cowles 1991:11-17). Cowles trek ‘n verskil tussen die *kronos* en *kairos*-tyd, waar die *kronos*-tyd die (moderne) “horlosie”-tyd is, terwyl *kairos*-tyd, die tyd is wat die Jood verstaan het as “die tradisie” – dit wat verteenwoordig word deur die aaneenskakeling van die geskiedenis, en dit wat deur die Jood lewendig gehou is deur hulle belewenis van die tradisie. “For the past is not merely a succession of events, but the chronicle of God’s marvellous salvific acts in history” (Cowles 1991:12). Dit beteken dat wanneer die Jood die Paasfees vier, hulle nie net die gebeure in Eksodus onthou nie, maar daaraan *deelneem* en met die sabbat, deel hulle in die Goddelike rus van die Skepping. “(B)y its very nature sacred time is *reversible* in the sense that, properly speaking, it is a primordial time *made present*” (Cowles 1991:12). In die konteks van die bespreking oor die onderwerp tot dus ver, sou dit dan kon beteken dat die heilsgeskiedenis vir die Jood ‘n aaneenlopende gebeure is, wat nie net tot die verlede behoort nie, maar wat ‘n “nou-gebeure” is – iets wat hulle vandag kan beleef. En dit is presies wat Jesus Christus kom verteenwoordig – die persoon, wat Cowles noem “The Man Who completely embodied the ... seamless continuity of God’s covenantal providence in the *kairos* of human history, the true Messiah” (Cowles 1991:16).

Dit bring my by wat waarskynlik as die beste bewys kan dien van ‘n aaneenskakeling tussen die Skrifte en die Evangelie-gebeure, naamlik Lukas wat dit in die mond van Jesus self lê. In sy opsomming van sy kommentaar op Lukas 24:44-49, sê Joel Green: “If one were to think of Israel, Jesus, and the early church as in some sense distinct, in these verses one would find the seam wherein they are sown together into one cloth” (Green 1997:855). Jesus *het begin van Moses en al die profete af* (Lukas 24:27) – dus in die konteks van die aaneenskakeling van die *kairos*, dat die gebeure van die voorafgaande week nie alleen aansluit by die profesieë nie, maar dit alles op die vervulling van die *kairos*

dui (Cowles 1991:16). Daarna verwys Jesus na Sy eie verhaal - die verhaal van die lydende Messias. Op die manier het Lukas ook 'n direkte verband getrek tussen die *historiese* Jesus en die Skrifte (Craddock 1990:290) en dat dit inderdaad Hy was wat opstaan uit die dood, wat deur die Skrifte presies só voorsien is en dan maak Hy hierdie verhaal vas aan die van die vroeë gemeentes. Op die manier verseker Hy nie alleen dat die dissipels die waarheid en betekenis van die Opstanding beseft nie, maar “ensures that the disciples grasp fully the past, present, and future of God’s activity belong to one great mural of salvation” (Green 1997:856). In die paar verse verbind Lukas die verhaal van die Jesus (wat dan reeds in die Skrifte begin het) met die toekoms (die getuigenis van die vroeë kerk) tot een verhaal. “(T)hat the gospel is in continuity with what God has been doing and planning in the Jewish Scriptures is repeatedly underscored by Luke” (Craddock 1990:290).

'n Perspektief op die manier waarop Lukas die geskiedenis verstaan het, wat ook reeds aan die einde van hoofstuk 2 getref is, kan nou hier by wyse van die woorde van Schweizer deurgetrek word: “Luke expands this history, on the one hand, back to Israel, on the other, into the history of the church” (Schweizer 1982:32). Hiermee stem Marshall saam: “He (Luke) has shifted the emphasis in Christian faith from the future to the past, and given the present a positive significance” (Marshall 1984:79). Hierdie verstaan van die aaneenskakeling in die heilsgeskiedenis – vanuit die verlede na die hede en toekoms en terug na die verlede – som die siening van Lukas goed op en moet in gedagte gehou word, want dit is die basis waarop die teologiese- en geloofs-verstaan van die Bybel berus – dat die heilsgeskiedenis *vandag steeds beleef* kan word deur die huidige werking van die Heilige Gees.

3.4 Opsommende opmerkings oor die heilsgeskiedenis

Longenecker som sy standpunt oor die plek van Jesus in die heilsgeskiedenis en die manier waarop die “early Christian hermeneutics” dit verstaan het, só op: “In Him they witnessed a creative handling of the Scriptures which became for them both the source of their own understanding and the pattern for their treatment of the Old Testament” (1970:23). Hughes stem in 1979 steeds met dié standpunt saam, naamlik dat die kreatiewe manier waarop die Nuwe Testament-skrywer met die Skrifte omgegaan het, en meer bepaald die interpretasie van die bedoeling van die oorspronklike skrywer, “is found

in all the exegetical traditions at the time of our writer (sc of Hebrews)" (soos aangehaal in Punt:1996:401). Roberts (1970:106) is van mening dat juis Lukas 'n goeie eksponent is van die heilsgeskiedenis. Lukas wend hierdie kreatiewe manier van Skrifgebruik van die begin van Jesus se bediening af aan. Hy beskryf in Lukas 4:16-21 hoe Jesus in die sinagoge in Nasaret uit Jesaja 61:1-2 aanhaal en dan die volgende aanspraak maak: *Vandag is hierdie Skrif in julle ore vervul*. Dit is 'n duidelike verwysing na die feit dat Jesus Homself gesien het as die vervulling van die eskatologiese profesie (Marshall 1984:119). Aan die einde van sy Evangelie is dit steeds Lukas se oogmerk wanneer hy die dood en opstanding van Jesus ook deur Jesus laat verklaar deur die Skrifte aan te haal. In dié verband sê Hübner: "More than any other Synoptics, Luke submits the messianic ministry of the earthly Jesus to the prophetic promise" (Hübner 1992:1100,1101). Die ooggetuies van Handeling 1:22 was nou nie net vertrou met die Skrifte as kinders van hulle tyd nie, maar het ook die getuienis van Jesus self gehad – 'n eie belewenis van die Opgestane Jesus, omdat Jesus vir hulle nou nie net die Skrifte meer kom vervul het nie, maar hulle *deel* daarvan gemaak het. Die ooggetuies het deel geword van God se *kairos*. Met dié inligting kon Lukas nou 'n aaneenskakeling tussen die Skrifte en die verhaal van Jesus bewerkstelling, omdat dit was soos wat Jesus dit aan die ooggetuies oorgelewer het. Dit laat Longenecker tot die volgende gevolgtrekking kom: "...it would be possible to claim that Jesus Himself gave impetus to the fulfillment theme and *peshet* approach in early Christianity" (Longenecker 1970: 24). Hierdie bepaalde siening (die *peshet*-interpretasie) maak die deur oop na die bespreking van die volgende twee afdelings – tipologie en die eskatologie - maar ter afsluiting van hierdie besinning oor Lukas se gebruik en verstaan van die aaneenlopende karakter van die Skrifte en die kreatiewe manier waarop hy Sy Evangelie (in navolging van die kreatiewe en oorspronklike manier waarop Jesus met die Skrifte omgegaan het) geskryf het, hierdie aanhaling van Dodd (as 'n voorlopige aanloop tot die vraag of hierdie benadering tot 'n hermeneutiek nie ook vandag gebruik kan word nie): "To account for the beginning of this most original and fruitful process of rethinking the Old Testament we found need to postulate a creative mind. The Gospels offer us one. Are we compelled to reject the offer?" (soos aangehaal deur Longenecker 1970:23).

Die antwoord op die vraag word gevind in 'n uiteensetting van die tipologie en die verstaan van die eskatologie, wat voortvloei uit die bespreking van die aaneenskakeling van die Skrifte.

4. HERMENEUTIESE GEBRUIKE

4.1 Inleidende opmerkings

Dis 'n algemene feit dat die oorgrote meerderheid van teologiese standpunte in die Nuwe Testament se wortels in die Ou Testament gevind kan word, hoewel Hübner tog van mening is dat daar geen bewys is van 'n ononderbroke aaneenskakeling uit die Ou Testament na die bepaalde teologiese standpunte van die Nuwe Testament-skrywers is nie, omdat die kruis en opstanding van Jesus "is more than just the eschatological result of the OT" (1992:1096). Om dit te verduidelik sê Hübner dat die Nuwe Testament-skrywers, in navolging van antieke Joodse interpretasie van die Skrifte, 'n balans bewerkstellig het met die gebruik van die "belofte / vervullings"-element en die tipologie. Die *inhoud* van die Skrifte is die aankondiging van 'n eskatologiese verlossingsgebeure, wat God in Jesus Christus sou vervul. "In this sense they understand the OT as the manifold promise of Christ" (Hübner 1992:1096). Dit is die belofte / vervullings-element van die Skrifte, wat vasgestel kan word deur gebruik te maak van die tipologie. Hierdie tipologie stem in *vorm* ooreen met die soort wat by Qumran gebruik is en nie in *inhoud* nie.⁴² In 'n studie van die "Hymn scroll" (1QH) van Qumran wys Moyise daarop dat daar duidelike tipologiese verwysings na die Psalms voorkom, waarin die skrywer hom vereenselwig met die gevoelens en ervarings van die psalmdigter, maar "no attempt is made to show that the Psalmist was 'really' talking about someone else" (Moyise 2001:13). Interessant is ook Moyise se uiteensetting van die gebruik van die tipologie nie net in die eerste eeu nie, maar reeds in die Skrifte self, byvoorbeeld, Jesaja 65:17-25 word gemodelleer op die skeppingsverhaal, waarin die onafwendbare toekomstige gebeure sal lei na iets soortgelyks aan dit wat aan die begin met die skepping geheers het. Ander voorbeelde is Sinai wat na Sion verplaas word in Psalm 68:16-18 en waar die ou tempel 'n tipe word van die nuwe tempel in Esegïel 40-48 (Moyise 2001:13).

Wat word egter bedoel by die tipologie?

⁴² Sien voetnoot 39 hierbo.

4.2 Tipologie

In 1952 het Robert Denton tipologie beskryf as een van die sleutels om die aaneenlopendheid van die Bybel mee oop te sluit en voeg dan daaraan toe: "... and helps in avoiding the fragmentation which is frequently the fruit of purely historical-grammatical studies" (soos aangehaal in Hanson 1980:120). Hanson haal ook vir John Drane aan wat in 1978 gesê het dat die boodskap van die Ou Testament-profete deur die tipologie uitgebeeld word as sou dit die manier wees waarop God in die verlede met Sy mense gewerk het, en daarom sal dit ook die manier wees waarop ons sou kon verwag dat Hy vandag met ons sal werk. "Thus, 'typology' really becomes a statement of theology, affirming the unchanging character of the Biblical God" (soos aangehaal deur Hanson 1980:120). Hierdie is egter nie meer 'n siening wat deur alle navorsers gedeel word nie – maar moet dit summier van die tafel afgevee word?

Van Zyl (1986:51) wys daarop dat die antieke skrywers die verlede, hede en toekoms as "een lewende tradisiestroom" gesien het, waaruit dit daarom moontlik is om ooreenkomste, of raakpunte, tussen die verlede (Ou Testament) en die hede (die verhaal van Christus) raak te sien. Dit verklaar dan ook waarom tipologie in die Nuwe Testament voorkom. Daar is vele sienings onder navorsers oor die tipologie, wat hoofsaaklik in twee groepe ingedeel kan word: Aan die een kant is daar die siening dat tipologie verwys na sekere verwagtings wat geskep word, "with an inherent forward looking perspective" (Legarth 1996:145), terwyl daar 'n ander siening is wat tipologie verstaan as dat dit net in retrospek vanuit die Nuwe Testament in die Skrif raakgesien kan word. Breedweg word tipologie gesien as die ooreenkoms tussen 'n persoon, 'n saak of 'n gebeure in die Ou Testament wat ook in die Nuwe Testament herken word, waarvan die Ou Testamentiese voorkoms gereken word as die "tipe" van gewoonlik Christus (Van Zyl 1986:60, 61). Ellis (1997:211) sien die Nuwe Testamentiese tipologie as *hoofsaaklik* christologies, waar Jesus 'n profeet is soos Moses (Hand 3:22), wat deur Sy lyding die ou verbond na sy logiese doelwit stuur (Romeine 10:4) en so 'n nuwe verbond tot stand bring (Lukas 22:20,29). Moyise sien die tipologie as waar die Nuwe Testament-skrywer 'n merkwaardige ooreenkoms tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament-gebeure raaksien. Byvoorbeeld, hoewel Jesaja 7:16 gesien word as verwysende na gebeure in die tyd van Jesaja, Matteus 2:23 "sees an amazing parallel whereby the birth of a child is once again to be the sign of a great act of God" (Moyise 2001:3). Van die voorbeelde wat Van Zyl aanhaal, is die Adam-Christus-tipologie van

Romeine 5:12-21, die Melgisedek-Hoëpriester-Christus-tipologie in Hebreërs, die deurtog deur die see en die doop (Eksodus 12:21 en 1 Korintiërs 10:1,2), die manna-nagmaal (1 Korintiërs 10:3) en die ark en doop (1 Petrus 3:20-21). Evans verwys ook na die offerande van Isak as 'n tipe van die kruisiging van Jesus en na die toring van Babel as 'n tipe van Pinkster (Evans 1995:53). Volgens Eybers (1970:50, voetnoot 22) kom die woord τύπος self in Romeine 5:14 en 1 Korintiërs 10:6 voor; τύποι in 1 Korintiërs 10:11 en ἀντίτυπον in 1 Petrus 3:21. In 1 Korintiërs 10:6 word Christus direk in die Ou Testament ingelees.

Van Zyl is uiters krities teenoor die tipologie, omdat dit, "anders as die ander rabbynse metodes, nie veel opleiding verg om dit toe te pas nie" (Van Zyl 1986:61). Gesien in die lig van dié kritiek is dit te verstane waarom hy dit ook nie sien as 'n metode wat vandag steeds toegepas behoort te word nie (soos ook uit die volgende hoofstuk sal blyk)⁴³, maar daar is ook navorsers wat oor die wese van die tipologie van hom verskil. G.R. Evans (1995:53,54) gee byvoorbeeld 'n ander definisie aan tipologie deur daarop te wys dat daar nie gesoek moet word na die verskuilde betekenis wat daar in die taalgebruik sou wees nie⁴⁴, "but by examining (dus, deur 'n bepaalde studie te maak) actual persons and events in history and finding in them correspondences with later persons in the New Testament" (Evans 1995:53). Hiermee stem Ellis ook saam wanneer hy 'n duidelike onderskeid tref tussen die allegorie en tipologiese eksegeese. Tipologie beskou die Skrif nie as gevul met metafore waarin die ware betekenis gesoek (bespiegel) moet word nie, "but as the record of historical events out of whose literal sense the meaning of the text arises" (Ellis 1997:212). Legarth (1996:145) gebruik Paulus se gebruik van die woord συνέβαινεν in 1 Korintiërs 10:11 as 'n aanduiding dat Paulus oortuig was dat die gebeure in die Skrif wel konkrete gebeure was en dat dit vanuit daardie gebeure is dat hy 'n tipe gevorm het, nie net vir die vroeë gemeentes nie, maar dat dit ook op latere Christene van toepassing gemaak kan word. Lagarth noem dat die historiese-kritiek twyfel laat ontstaan het oor die "authenticity of the actual type, but undoubtedly the authors of the NT regarded the types as historical realities" (Legarth 1996:145) en dat daardie gebeure juis deur God so gelei is,

⁴³ Van Zyl se kritiek is ook geregverdig, soos menige kerkganger kan getuig ná 'n preek wat getuig van bedenklieke eksegeese en baie menslike denkrigtings.

⁴⁴ Daar is reeds vroeër in die studie geargumenteer dat die Ou Testamentiese teks slegs een betekenis gehad het en nie ook 'n verskuilde betekenis het nie – anders sou 'n openbaring van God eers "ontsyfer" moes word, terwyl dit juis wou "openbaar".

omdat dit nie net nog 'n gebeure is nie, maar dat God 'n bepaalde doel daarmee gehad het – die eskatologiese vervulling in Jesus Christus. Evans noem dan ook dat Jesus self die voorbeeld gestel het deur na Jona te verwys as 'n tipe van Sy opstanding (Lukas 11:29,30).

Kaiser beklemtoon ook die feit dat 'n tipe nie ingelees ín, of teruggelees kan word ná die Ou Testament nie, “in some sort of canonized *eisegesis* “ (Kaiser 1985:121). Hy stel dan 'n lys van moontlikhede saam waaruit dit vanuit die Bybel self kan blyk wat as 'n tipe beskou is: (i) 'n Lys van “nuwe” dinge wat in die Bybel genoem word, byvoorbeeld nuwe Moses, Verbond, Dawid, tempel, hemel en aarde. (ii) Sommige tegniese terme wat herhaaldelik voorkom, soos saad, my seun, eersgeborene, rus, Huis van Dawid. (iii) Die herhaaldelike voorkom van uitstaande gebeure, soos die woestyn-wandelings, ballingskappe en goddelik geïnspireerde verlossings (Kaiser 1985:121). Só gesien, beskou Fishbane die metode waar die een historiese gebeure in terme van 'n ander “gelees” word, “and thereby project the powerful associations of the past into future images of longing and hope” (soos aangehaal deur Moyise 2001:129). Kaiser stel historisiteit daarom ook as 'n vereistes aan 'n tipe, nadat sommige nuwere navorsing die feitlikhede van die Ou Testament begin bevraagteken het, soos die tog deur die Rooi See wat deur sommige historiese kritici as 'n onmoontlikheid bestempel is, en Moses as onhistories. “(W)e believe this characteristic is essential if we are to obtain our types by means of exegesis: a type must be historical” (Kaiser 1985:107). Hierdie aspek van die eksegetiese bring 'n duidelike klemverskil met die vroeë rabbynse *midrash*, wat glad nie die historisiteit as so belangrik geag het nie. Ellis som dit só op: “Like rabbinic midrash, typological exegesis interprets the text in terms of contemporary situations, but it does so with historical distinctions that are lacking in rabbinic interpretation” (Ellis 1997:212). Die skakeling met verwante tekste het dus reeds in die (historiese) teks self begin, “and in that sense belongs to the textual tradition and not to the interpreter’s skill or imaginative powers” (Kaiser 1985:121).

'n Belangrike punt in die vasstelling van die gebruik van die tipologie deur die Nuwe Testament-skrywers, is dus die feit dat navorsers dit eens is dat nie alles in die Ou Testament as tipes van Christus gesien kan word nie, en *visa versa*, dat Christus nie oral in die Ou Testament gesoek moet word nie. “There was never any suggestion that

everything in the life of Jesus must have its complement in the Old Testament prophecy or typology, and indeed the early church was often unable to find Old Testament texts to accompany specific events in the life of Jesus" (Marshall 1984:111). Dit is belangrik om hierdie punt te beklemtoon, omdat dit ook deels op die kritiek van Van Zyl sal antwoord, sodat elke leser / navorsers nie sommer net lukraak na eie gedagte gedurig nuwe tipes kan raaksien nie. Miskien lê die probleem juis hierin dat in die tyd direk ná die Nuwe Testament – die tweede en derde eeu na Christus – die tipologie, saam met die allegorie, hoogty gevier het en tipes toe (soms) ingelees is wat nie *deur die Bybel self* gegee is nie – en die Bybel toe baie vryer as wat dit later die geval is, hanteer is. Reeds in 1980 het Hanson daarop gewys dat die Nuwe Testament-skrywers self by implikasie negatief geantwoord het op die vraag of *alles* dan in die Skrifte op Jesus van toepassing gemaak kan word. Die skrywers het meer gekonsentreer op sekere dele van die Skrifte en daardeur geïmpliseer dat "some parts of Scripture were more amendable to a christocentric interpretation than others" (Hanson 1980:15). Daarom dat die Nuwe Testament-skrywers met betrekking tot Genesis baie meer belangstel in Abraham as in enigiemand anders, terwyl hulle glad nie belangstel in die Wet wanneer die Pentateug gelees word nie, maar veel eerder in die priesterskap, maar dan ook nie sodanig in Aäron nie; in Dawid, maar nie in Salomo nie; in die biografiese besonderhede van die Lydende Kneg van die Psalms en ook in die profete, asook in die hoop op 'n Messias wat onder die profete geleef het (Hanson 1980:15). In dié verband is dit dan belangrik om daarop te let dat Jesus in die Lukas-evangelie ook nie na *al* die Skrifte verwys as sou dit op Hom van toepassing gemaak word nie. In Lukas 24:27 lê Jesus vir die Emmaus-gangers die Skrifte van Moses en die profete uit deur te verwys na *die dinge wat op Hom betrekking het*, en in vers 44: ... *alles wat oor My geskryf is in die wet van Moses en die profete en die psalms...* Hanson wys ook op die gevaar om alles as geïnspireer te beskou, soos in die geval van die Fariseërs, wat ook die Talmud en die Mishna oor dieselfde kam geskeer het as die Skrifte. Maar in dié geval is dit deur Jesus self veroordeel as *oorleweringe van mense...* (Markus 7:8).

Uit hierdie bespreking van die tipologie is dit duidelik dat hierdie saak ook die gemaklikste vanuit 'n teologies-geloofsperspektief benader moet word, want "there is nothing in the prophetic and apostolic books which does not build up faith" (Guilbert van Nogent, soos aangehaal deur Evans 1995:53). Legarth is hiervan oortuig wanneer hy noem dat die

tipologie op ooglopende geloofs-voorveronderstelings berus: (i) Die geloof dat die Skrifte 'n heilsgeskiedenis is, wat in Jesus Christus in vervulling gegaan het. (ii) Dat die toepassing van die tipologie impliseer dat die Skrif nie net "agtergrondmateriaal" verskaf vir die Evangelies nie, maar dat daar 'n beduidende teologiese aaneenskakeling vanaf die Skrif na die Evangelie-gebeure is. "If this relation between the old and the new covenants is ignored, it will be impossible to give an adequate explanation of the NT text" (Legarth 1996:149). Dit is teen hierdie agtergrond dat Evans dan tot hierdie gevolgtrekking kom: "It is on these firm assumptions that everything in the Old Testament can be taken to be as true as everything in the New, the very concords attesting to the truth" (Evans 1995:54).

Die toepassing van hierdie bespreking sal in die laaste hoofstuk gedoen word, maar in die konteks van die studie, is die volgende opmerking van Hanson belangrik. Hanson (1980:16) vra 'n kernvraag, naamlik of die Christendom nie deur die afgelope eeue presies dieselfde fout as die Fariseërs gemaak het nie: deur 'n interpretasie-tradisie daar te stel wat op sigself onaantasbaar geword het. Of is dit nie so dat wanneer 'n interpretasie verwerp word op grond van watter rede ook al, dit byna "onmoontlik" is om dit weer as 'n moontlikheid te kan laat herleef nie? Is dit werklik so vergesog dat 'n interpretasie-metode wat in die eerste eeu as 'n norm gegeld het – en gesorg het vir kreatiewe nuwe denke oor die Ou Testament - onder nuwe omstandighede weer nuwe, kreatiewe moontlikhede kan open vir vandag?⁴⁵

Met hierdie vrae en gevolgtrekkings is daar nog een aspek van die hermeneutiese gebruike wat deur die Nuwe Testament-skrywers in ag geneem is, wat onder die loep moet kom voordat dié afdeling met 'n paar slotopmerkings afgesluit word.

4.3 Eskatologie en *peshar*

'n Aspek wat voortvloei uit die verstaan van die tipologie, is die eskatologie, wat deur Punt gedefinieer word as "finding present and future figurations of the past" (Punt 1996:400). Die verband met die tipologie blyk reeds duidelik uit die aanhaling en gesien in die lig van Van Zyl se kritiek daarteen (soos hierbo bespreek), is dit waarskynlik dan ook waarom Punt die eskatologie beskou as die denkrigting wat die meeste blootgestel word aan

⁴⁵ Die vraag word onder die slotopmerkings hieronder en in die laaste hoofstuk beantwoord.

wangebruik (1996:399), maar is dit ook skynbaar die een interpretasie-metode wat Jesus die meeste toegepas het, of dan ten minste, soos Longenecker dit stel: “the dominant manner in which the Old Testament is employed, is that of a *pesher* treatment” (1970:17).

Lukas se beskrywing van Jesus se lering aan die Emmaus-gangers (Lukas 24:25-27; 44-45), het duidelike eskatologiese en *pesher*-ondertone – nie alleen ten opsigte van die verlede (die Skrifte) nie, maar ook hoe die Skrifte op Jesus van toepassing gemaak moet word, “while at the same time bringing that vision into accord with the conviction that Jesus is the Messiah, the agent of God in bringing the salvation of the world” (Aageson 1993:23), en watter implikasies dit alles vir die toekoms inhou. So, byvoorbeeld, sou die dissipels ná die hemelvaart van Jesus, na die patroon wat Hy daargestel het, in die psalms (Psalm 41:10; 69:26; 109:8) gaan soek na moontlike verwysings (voorspellings?) na die verraad van Judas en dan daaruit bepaal het dat hy vervang moes word (Moyise 2001:128). Dit kan alles saamgevat word in ‘n verstaan van die heilsgeskiedenis, wat eskatologies ‘n hoogtepunt bereik het in Jesus Christus, maar wat onmiddellik ook verstaan word as iets wat in die toekoms nog moet realiseer. Lukas het Jesus se boodskap in dié verband ook geïnterpreteer as sou dit beteken dat dít dan die boodskap van die (eerste) kerk moet wees in Lukas 24:47 - ... *in Sy Naam verkondig word aan al die nasies...*, en dit word dan die opvolgverhaal van Lukas - die verhaal van Handeling. In hierdie interpretasie van die Skrif en Evangelie-gebeure sou die tipologie en *pesher*-interpretasie ‘n belangrike rol speel om sin te maak uit dit alles waarvan die dissipels nou ooggetuies geword het. Hoe het die Nuwe Testament-skrywers dit verstaan en toegepas?

Anders as die moderne siening van die eskatologie waar klem gelê word op sekere eindtydgebeure, het die Nuwe Testament-skrywers die eskatologie verstaan as “consistent appropriation of Scripture, not as past history, but as present fulfillment” (Noll, soos aangehaal deur Punt 1996:399). Só gesien was die eskatologiese gebeure die logiese uitvloeisel van die begrip oor die aaneenskakeling tussen die Ou en Nuwe Testament. Vergelyk hier ook Schweizer se siening van Lukas se begrip van die geskiedenis: “Luke expands this history ... into the history of the church” (Schweizer 1982:32), en Jesus se begrip hiervan in Sy gesprek met die Emmaus-gangers en die Elf. Volgens Marshall (1984:109) moes die eerste Christene nie kies tussen die eskatologie en / of die heilsgeskiedenis nie, maar het die eskatologiese gebeure deel gevorm van die

heilsgeskiedenis. Dit was veral tydens die tussen-Testamentêre tydperk dat die verwagtings hoog geloop het dat die heilsgeskiedenis na 'n hoogtepunt oploop met 'n algemene toename in die messiaanse verwagting (Van Zyl 1986:41). Met dié dat Jesus self die toepassing vanuit die Skrifte (*Moses, die profete en die psalms ... vervul moes word*) gemaak het, het die vroeë kerk dit juis só verstaan. "It was above all from the common consent of the Christian community on this point ... that there arose the pattern of interpretation of the Old by the New" (Evans 1995:49). Daarom, sê Van Zyl, dat die Nuwe Testament-skrywers teruggegryp het na die Ou Testamentiese profete en hulle "gesagvolle voorsegginge van Jesus die Messias" (Van Zyl 1986:42), en het hulle ook nie gehuiwer om te sê dat die Skrifte in vervulling gegaan het met die optrede van Jesus nie. Evans (1995:49) noem dat die belangrikste tema wat by die Nuwe Testament-skrywers voorkom wanneer hulle na die profete verwys, die feit is dat die profete die geboorte, lewe en dood van Christus voorspel het⁴⁶ – en dat alles nou in Jesus Christus in vervulling gegaan het.⁴⁷ In dié manier van interpretasie kan die tipologie duidelik waargeneem word, maar wanneer dit toegepas word in eskatologiese gebeure – as die vervullingsmotief – word dit ten beste beskryf as 'n *peshar*-uitleg van die Skrif.

Wanneer Jesus in Lukas 4:16-21 uit Jesaja 58:2 en 61:1-2 aanhaal en dit dan direk op Homself van toepassing maak, is dit volgens die *peshar*-tradisie – 'n uitlegmetode van die rabbi's wat "onthullend aantoon hoedat 'n woord uit die verlede tans in vervulling gaan" (Van Zyl 1986:57). Soos reeds in die vorige hoofstuk aangetoon, was dit 'n kenmerk van die Qumran-eksegese waarin die Skrif gesien is as vol geheime wat verklaar moet word en die *peshar* was die manier waarop God aan die Leraar van Geregtigheid hierdie geheime openbaar het. "It was assumed that the text spoke of and to the Qumran community, and that it spoke of eschatological events about to unfold" (Evans 1989:167). Jack Weir trek 'n direkte verband tussen die gebruik van die Qumran-gemeenskap van die *peshar*-interpretasie en hoe die Nuwe Testament-skrywers dit toegepas het. Hy beweer dat dit die doel van die Nuwe Testament-skrywers se aanwending van die *peshar*-interpretasie was

⁴⁶ Hier sluit Lukas ten nouste aan by die Grieks-Romeinse genre van die βίος om die eskatologie-gebeure verstaanbaar te maak. Vergelyk hier Perkins se definisie van die βίος as "where the hero's origins indicates his future destiny" (Perkins 1998:245).

⁴⁷ Dit val buite die bestek van die studie, maar interessant is ook Petrus 1:10-12 (geskryf teen ongeveer 63 nC) se verwysing na die profete en die duidelike *peshar*-vervullings ondertone daarin kan nie misgelyk word nie (Longenecker 1970:21).

om juis die Ou Testament-teks so by die nuwe situasie aan te pas dat dit die nuwe teologiese en historiese behoeftes van die gemeenskap aanspreek (soos beskryf in Kaiser 1985:9). Vir die Nuwe Testament-skrywer was die *peshet*-eksegese egter die vervulling van bepaalde *historiese* gebeurtenisse en ervarings (en nie geheime nie) – soos wat dit duidelik geblyk het uit die verstaan van die tipologie in die vorige afdeling – en wat in Jesus Christus in vervulling gegaan het. Wat hier dan belangrik is, is dat ***Jesus nie hier belang gestel het om 'n nuwe betekenis aan die ou tekste te gee nie, maar dat wanneer die ou tekste reg verstaan word, dit na Hom verwys het*** (...*So is dit geskrywe, en so moet die Christus ly ... – Lukas 24:46*). Dit sluit aan by die siening van Beale in 1994 dat die heilsgeskiedenis van Israel juis alles saamgelees kan word omdat dit alles 'n enkelvoudige plan van God is, wat eskatologies saamloop ná en vervul word déúr die Christus (soos beskryf in Moyise 2001:133).

4.4 *Peshet*-uitleg: 'n Produk van Lukas, Jesus, of die gemeente?

Hübner wys op die feit dat die vraag na Jesus se gebruik van die Skrifte (en daar kan bykomend gevra word of dit wel Jesus is wat aangehaal word, en of dit nie net redaksionele invoegings van die Nuwe Testament-skrywers was nie?) van die hewigste debatte onder eksegetiese navorsers tot gevolg het. Hierdie debatte dek die hele spektrum: van Jesus het, as mens van Sy tyd, die Skrifte gerespekteer en die gesag daarvan aanvaar, tot waar Hy die Skrifte sou weerspreek het. 'n Bespreking hiervan val buite die bestek van dié studie en daarom word volstaan met Hübner se gevolgtrekking dat dit tog in die Sinoptiese Evangelies wil voorkom dat “Jesus himself generally appeals to Scripture” (Hübner 1992:1098), wat Hy aanhaal as die gesagvolle Woord van God. In die proses verwys Jesus na Moses (Lukas 16:29, 31; 24:27, 44); die profete (Lukas 16:16; 24:27, 44) en Dawid en die Psalms (Lukas 20:41, 42, 44; 24:44).

Saamlopend hiermee is daar ook nog geen konsensus oor die rol van die eerste gemeentes in die totstandkoming van 'n bepaalde teologie oor Jesus nie. Marshall kom versigtig tot die gevolgtrekking: “We may fairly claim that ... Luke was faithfully reflecting the teaching of the early church and *very probably of Jesus Himself*” (1984:115, my kursivering). In aansluiting by die argument wat reeds in Hoofstuk 2 gevoer is oor 'n moontlikheid van 'n sogenaamde “gemeente-teologie”, waarin jare ná die Hemelvaart van Jesus daar eers besluit is hoe om die Evangelie-gebeure te interpreteer, teenoor die

mening dat dit Jesus self was wat die gedagte gevestig het dat Hy die vervulling van die Skrifte is, haal Longenecker vir C.H. Dodd aan waarin hy sê dat dit selde 'n komitee (of 'n groep mense) is wat kreatief te werk gaan, "useful as they may be for systematizing the fresh ideas of individual thinkers", maar dat bepaalde kreatiwiteit teruggevoer kan word na 'n individu (Longenecker 1970:23) – in hierdie geval, Jesus Christus. Ten einde hierdie aspek duidelik te maak, eers 'n agtergrondskeets:

In die Midde-Oosterse wêreld van die eerste eeu nC, was die primêre oriëntering die binne en vanuit 'n groep waaraan die individu behoort het. "This means that individuals basically depend on their sense of identity, for their understanding of their role and status in society" (Pilch and Malina 1993:88). Daarom is daar ook talle verwysings in die Nuwe Testament wat net verstaan kan word binne die groepsverband en die tradisies van daardie groep wat van geslag na geslag oorgedra is. Dit is ook hoe die versameling van dissipels rondom Jesus verstaan moet word – Hy is besig om 'n (nuwe) groep tot stand te bring en in die Evangelies is dit gou duidelik dat Hy van die dissipels verwag om Hom te volg (Vergelyk Lukas 9:59 *Volg My*), sodat Paulus later aan Timoteus (in navolging van die voorbeeld wat Jesus gestel het) sou sê: *Hou as voorbeeld van gesonde woorde die wat jy van my gehoor het* – 2 Timoteus 1:13, woorde wat Paulus op sy beurt van Jesus oorgeneem het - 1 Korintiërs 15:3. In die verband noem Pilch en Malina dan ook dat die belangrikheid van gesag in die groep-oriëntasie onderstreep moet word. In die Evangelies is dit duidelik dat Jesus Sy gesag van God af ontvang het en dit dan aan Sy dissipels (die ooggetuies) oordra, sodat hulle dit dan weer verder kan versprei.

Teen hierdie agtergrond gesien, is dit nie so 'n onmoontlikheid dat dit wel 'n individu – maar 'n baie bepaalde individu, die Opgestane Jesus Christus - was wat juis binne en vanuit die groep-waarde van Sy tyd, nuut en kreatief begin het om die Skrifte te interpreteer en aan Sy dissipels oorgedra het en nie die eerste gemeentes eers baie jare later nie. Met die verskyning van die Opgestane Christus aan die dissipels, het dit die oortuiging van die gemeenskappe geword, "or perhaps better, *it becomes a community as it shares this conviction*" (Johnson 1991:397, my kursivering).

Die "komitee"-gedagte kan dalk teruggevoer word na Linders wat in 1961 aangevoer het dat die Nuwe Testamentiese skrywers die eksegetiese arbeid van die vroeë gemeentes

weergegee het, waar hierdie arbeid dan verrig is in 'n soort "leerstellige werkwinkel, waar die Ou Testament omvorm is om in die Christelike kerk diens te doen" (soos aangehaal in Van Zyl 1986:42,43). Longenecker en die perspektief wat Pilch en Malina gee, is egter korrek, want in die totaliteit van die pakket wat Lukas hier aanbied, is dit nie moontlik dat 'n gemeente dit kon uitgedink en bymekaar gebring het nie – dit sou die individuele, kreatiewe denke van iemand soos Jesus self wees wat uiteindelik *hulle verstand sou open om die Skrifte te verstaan*. Dit was dan na die voorbeeld wat Jesus aan hulle gestel het, dat die eerste gemeentes later 'n teologie gevestig en verkondig het. Aageson verduidelik die proses so: Sedert Jesus die ooggetuies se *verstand geopen* het, het hulle getuienis deel geword van die eerste Christene se mondelinge tradisie (*kerugma*). "(L)ater, they established themselves as part of the authoritative proclamation of the community and entered into its written tradition" (Aageson 1993:43). So het Jesus se Messiasskap, volgens die Skrifte, nie alleen deel geword van die verkondiging van die Evangelie deur die eerste Christene nie, maar is dit ook gevestig as een van die belangrikste voorveronderstellings van die gemeenskappe.

In die bespreking van die invloed van die eksistensialisme, vroeër⁴⁸, op die verstaan van die heilsgeskiedenis, is dit duidelik dat my mening nie ooreenstem met die van (sommige) eksistensiële navorsers nie. Hiervolgens is Jesus se verstaan van die eskatologie 'n "vergissing, 'n nog oorblywende res van die Joodse apokaliptiek" (Du Toit 1970:70) en word Sy eskatologie ingedeel onder die gemeente-*kerygma* – en so deel van die *latere* verstaan van die vroeë gemeente oor die lewe en lering van Jesus. Du Toit wys dan ook op die duidelike gevolg van hierdie siening. Indien die eskatologiese en *peshet*-uitleg die produk van die gemeente-*kerygma* is en nie van Jesus self nie, het ons hier te doen met nie net die ontkenning van Jesus se wonders, dood en opstanding nie, maar ook die Goddelike herkoms van Jesus, want Sy titels en Messiasskap sou dan ook deur die gemeentes uitgedink wees (sic!) "Wanneer ons Jesus se Messiaanse selfbewussyn prysgee, hou ons een van twee alternatiewe oor: die een is dat die vroeë gemeente 'n dieper insig in Jesus se persoon en betekenis gehad het as Hyself; die ander dat hulle hul misgis het" (Du Toit 1970:77). Uit 'n Christelike, teologiese en geloofsstandpunt is albei die moontlikhede onuithoudbaar. Van Zyl is dan ook van mening dat hier inderdaad nie van 'n

⁴⁸ 3.1 hierbo.

gemeente-teologie sprake is nie, maar dat aspekte van die eskatologie teruggevoer kan word na Jesus self. Hy gee toe dat alle aanhalings nie noodwendig dié van Jesus self is nie, maar “dat Jesus self sekerlik die groot stimulus in dié benadering tot die Skrif was” (Van Zyl 1986:40).

Hoewel Liefeld (1981:223) die redaksionele hand van Lukas in die verhaal van die Emmaus-gangers kan sien, verskil Moyise van hom. Dit is dan ook hoe Moyise tot die gevolgtrekking kom dat Jesus se aanhaling uit die Skrifte in Lukas 4:16-21 nie ‘n redaksionele aksie van Lukas was nie, maar dat dit Jesus self was wat na die bepaalde twee tekste verwys het en dit dan juis só bymekaar gevoeg het – as ‘n aanduiding dat Hy self die verlossing kom bewerkstellig het (Jesaja 61) én die Agent van verlossing is (Jesaja 58). Moyise verwys na Kimball wat van mening is dat die aanhalings twee duidelike doelstellings het: (i) om ‘n eskatologiese vervulling aan te dui; en (ii) om juis die tradisionele Joodse interpretasies “with their own superior exegesis” (Moyise 2001:132) te korrigeer. Hierdie opsomming van Kimball is korrek en gee terselfdertyd ook ‘n aanduiding van die verskil tussen die vroeë rabbynse eksegesis wat ‘n nuwe betekenis aan ‘n ou teks wou gee, en Lukas se interpretasie van Jesus se uitleg van die Skrifte – ... *dat alles wat oor My geskrywe is ... vervul moes word – Lukas 24:44*. Hiervan sê Longenecker dat dit redelikerwys geargumenteer kan word dat die messiaanse verwysings uit die Ou Testament aan Jesus self toegeskryf kan word, en dat al die Evangelies aantoon hoe kreatief Jesus geselekteerde tekste met die *peshar*-metode geïnterpreteer het, “which became for them both the *source* of their own understanding and the *pattern* for their treatment of the Old Testament” (Longenecker 1970:23, my kursivering). Hierin gee Marshall aansluitend ook ‘n ander perspektief, wat ook weer verskil van die Qumran-*peshar*, naamlik dat Jesus nie alleen die Skrifte op Homself van toepassing gemaak het nie, maar dat Hy *self* ook die vervulling van die profesieë is. Nie alleen het die profesieë voorspel dat daar *iets* (iemand) gaan gebeur nie, maar Jesus self *is* die vervulling van daardie voorspelling. Jesus het nie gekom om die verlossing van mense te voorspel nie, “but He does actually bring salvation to them by preaching” (Marshall 1984:125), en die prediking bestaan uit ‘n metaforiese verstaan van die verlossing van die gevangenes en die gee van sig aan die blindes (Lukas 4:19). In dié opsig was Jesus dus wel ook profeet, en was dit waarskynlik wat die Emmaus-gangers bedoel het in hulle antwoord aan Jesus in

Lukas 24:19 oor waaroor hulle loop en praat: *Die dinge aangaande Jesus ..., wat 'n profeet was, kragtig in werk en woord voor God en die hele volk.*

Om net te beklemtoon dat dit Jesus was wat die inspuiting gegee het vir die latere verstaan van die eerste gemeentes, die volgende: In die eksegeese van die verhaal van die Emmaus-gangers is daarop gewys dat die twee dissipels en die Elf in Jerusalem se optrede ná die kruisiging daarop dui dat hulle nie sommer vanself die Skrifte op die kruisgebeure van toepassing kon maak nie, maar dat dit juis die verklaring van die Opgestane Jesus was wat duidelikheid gebring het. In dié verband maak Hanson 'n belangrike opmerking deur te beweer dat dit 'n illusie is om te dink dat die Skrifte selfverduidelikend is (Hanson 1980:18) – en (wil ek daaraan toevoeg) dit kon daarom ook nie die latere gemeentes se insette wees wat die verstaan bewerkstellig het nie. Jesus se opmerking op pad na Emmaus (*O, Onverstandiges, met harte wat traag is om te glo alles wat die profete gespreek het – Lukas 24:25*) en in die bo-vertrek (*Dit is die woorde wat Ek met julle gespreek het toe Ek nog by julle was ... – Lukas 24:44* – en wat nie deur die dissipels verstaan is nie), laat dit blyk dat Hy gedink het dat hulle die boodskap – wat Jesus in die *peshar*-tradisie op Homself van toepassing gemaak het – teen dié tyd sou kon verstaan en nou van toepassing kon gemaak het. Omdat dit klaarblyklik nie die geval was nie, *open Hy hulle verstand om die Skrifte te verstaan (Lukas 24:45)*. Teen dié agtergrond is dit dan te verstane waarom Lukas deurentyd terugverwys na die Skrifte, want dit is die metode wat Jesus gebruik het (Schweizer 1982:34), en vorm ook 'n “essential and central element” (Hübner 1992:1101) in die Evangelie van Lukas, soos dit duidelik blyk uit die kreatiewe manier waarop hy (en Jesus) aanhalings uit die Skrifte maak.

5. SAMEVATTENDE OPMERKINGS

In hierdie hoofstuk het dit duidelik geblyk dat daar 'n ontwikkeling plaasgevind het van die tradisionele Joodse interpretasie van die Skrif, na die interpretasie wat die Nuwe Testament-skrywers daaraan gegee het – veral onder invloed van die Qumran-interpretasie, maar, uiteindelik, onder leiding van Jesus self. Aageson (1993:42) sien die dinamika van die ontwikkeling reeds in die Joodse tradisie van die Messiaanse verwagting, maar wat hierdie proses uitsluitlik Christologies gemaak het, is die feit dat die verwagte Messias wel gekom, gely, gekruisig, opgestaan en opgevaar het hemel toe. Jesus het die

pesher-uitleg van die Skrifte kreatief gebruik om hierdie gebeure op Homself van toepassing te maak en het in Sy lering aan die dissipels, ná Sy Opstanding, hulle *verstand geopen om die Skrifte só te verstaan*. So het Lukas uiteindelik die Skrifte geïnterpreteer met Christus as die vertrekpunt. Hierin speel die totale verhaal van Jesus 'n belangrike rol: Hy is die historiese en eskatologiese hoogtepunt van die heilsgeskiedenis. Hierdie heilsgeskiedenis is nie, soos wat dit die geval was in die Qumran-gemeenskap, buite konteks geïnterpreteer nie, maar Lukas het, weer na die voorbeeld van Jesus, die oorspronklike bedoeling van die teks op Jesus van toepassing gemaak deur te verwys na die feit dat Jesus hierdie Skrifte *vervul* het, sodat die Skrifte in eie reg waardevol as openbaring van God beskou word. *Jesus is dus die sentrum van die heilsgeskiedenis en die sleutel, die bron en die patroon tot die interpretasie van die dele van die Skrifte wat op Hom betrekking het.*

In die slothoofstuk gaan bepaal word of hierdie interpretasie werklik steeds 'n norm ook vir vandag is, maar ter afsluiting van die hoofstuk wil ek net terugkeer na die vrae wat vroeër gevra is oor die moontlikheid om 'n interpretasie-metode wat as verouderd beskou word, weer te laat "herleef". Die vraag is só gestel: Is dit werklik so vergesog dat 'n interpretasie-metode wat in die eerste eeu as 'n norm gegeld het – en gesorg het vir kreatiewe nuwe denke oor die Ou Testament – onder nuwe omstandighede, weer nuwe, kreatiewe moontlikhede kan open vir vandag?

'n Positiewe antwoord kom in die vorm van 'n artikel van Duncan Derrett (1996). Hy vra die vraag of dit moontlik was dat die evangeliste steeds op die Skrifte (en die *haggada*) gesteun het, al het hulle dit nie *per se* aangehaal of daarna verwys nie – en dan antwoord hy self: "The antitypologists and parallelphobes hope not" (Derrett 1996:183). In sy studie oor die Emmaus-gangers lewer Derrett kreatiewe⁴⁹ bewys van tientalle gevalle waarin Lukas verwysings gebruik uit, en terugryp na, die Ou Testament, veral die Eksodus-verhaal, hoewel Lukas dit nie in soveel woorde uitspel nie. Derrett is van mening dat hoewel Lukas nie na die *haggada* verwys nie, dit nie moontlik sou wees om Lukas te verstaan sonder kennis van die *haggada* nie (1996:184). Hier word net na enkele

⁴⁹ Derrett verwys na die feit dat hy nêrens in kommentare hierdie raakpunte met die Ou Testament raakgeloop het nie – hoewel hy tot die jaar 1600 teruggegaan het op soek na moontlikhede by ander navorsers (Derrett 1996:184).

voorbeeld verwys wat Derrett aanhaal: Lukas lê klem op die belangrikheid van die “ooggetuies”⁵⁰ en die feit dat dit die patroon is wat Jesus gevolg het wanneer Hy Sy dissipels uitgestuur het. Derrett voer dit na twee aspekte in die Skrifte terug: (i) die feit dat ten minste twee persone nodig is om as getuies te kan dien, soos in Jesaja 43:10-12, waar die rol van die getuies uitgespel word as die wat “weet”, “glo” en “insien”, van God wat Sy Kneg uitverkies het om te verlos. (ii) ‘n Baie belangrike verklaring moet deur twee getuies gestaaf word, soos uitgespel in Deuteronomium 17:6; 19:5 (1996:184,185).

Derrett trek ook ‘n verband met die aanvanklike gesprek op pad na Emmaus, eers tussen die twee dissipels en daarna ook met Jesus, met onder andere Psalm 25:12-13 en Maleagi 3:16-17.⁵¹ Volgens Psalm 25:12, is dit die “man wat die HERE vrees”, wat deur Hom geleer sal word om die regte pad te volg en Maleagi trek die verdere verband só: “Toe het die wat die HERE vrees met mekaar gespreek; en die HERE het dit opgemerk en gehoor ... en Ek sal met hulle medelye hê soos ‘n man medelye het met die seun wat hom dien.” So sou Jesus nie inbreuk maak op die twee dissipels se gesprek nie, maar inderdaad die debat tussen twee gelowiges *opmerk en hoor*, “not perhaps slow to give them a rebuke for forgetting texts!” (1996:189). Dit herinner weer aan Jesus se woorde in Mattheus 18:20: *Want waar twee of drie in My Naam vergader, daar is Ek in hulle midde*. Hierop volg Jesus se lering (Psalm 25:12) aan die twee dissipels, waarna hulle die Skrifte “geweet, geglo en ingesien” het - van God wat Sy Kneg (nou Jesus) uitverkies het om te verlos. Daarom is hierdie lering dan ook ‘n doelbewuste aksie van Jesus, omdat die getuies (en by implikasie sekerlik ook die moderne leser / navorser) ook studente van die Skrif moet word, sodat hulle (onder andere deur tipologie en parallelle tekste) hierdie Skrif moet kan interpreteer (1996:193, voetnoot 53), anders gaan hulle steeds *onverstandig* (vers 25) bly. Die manier waarop Jesus te werk gaan, is (in die woorde van Derrett): “The correct opening of scriptures has to be the opening of a believer’s eyes” (Luke 24,31.32) (1996:193). Toe Jesus die twee Emmaus-gangers en daarna ook die ander apostels se oë geopen het, was hulle weer *ooggetuies* – *Was ons hart nie brandend in ons toe Hy met ons op die pad gepraat en vir ons die Skrifte uitgelê het nie?* (Lukas 24:32).⁵²

⁵⁰ Sien die bespreking van die rol van die ooggetuies in die vasstelling van ‘n aaneenskakeling van die Skrifte en die verhaal van Jesus hierbo.

⁵¹ Hierdie verband vind Derrett in die *Mishnah*, ‘Avôt III.6 (1996:189, voetnoot 26).

⁵² Die argument kan nou dalk net te ver getrek word deur hier verder na Jeremia 20:9 te verwys, waar Jeremia nie kon ophou profeteer nie, al was dit hoe moeilik, want “my hart (is) soos ‘n brandende vuur”,(!)

Só gesien, verklaar dit waarom Lukas soveel maak van die twee dissipels, hulle aanvanklike gesprek, en ná die ontmoeting met die opgestane Christus, die belangrikheid van hulle getuienis.

In hierdie studie van Derrett is dit nie 'n geval van iemand wat maar net sy verbeelding vrye teuels gegee het nie, maar getuig dit van 'n deeglike studie van die Skrifte (en ander tekste) – en die gevolgtrekking is 'n nuwe, kreatiewe manier van na die Skrifte en Evangelie-gebeure te kyk, deur gebruik te maak van tipologie en (meer bepaald, in Derrett se geval) parallelle tekste. Uit 'n teologiese en geloofstandpunt maak dit sin, maar kan dit ook wetenskaplik verantwoord word? Dit is die vraag wat in die laaste hoofstuk beantwoord moet word.

HOOFSTUK 5

'N NORM VIR VANDAG?

“... go back, in fact, to Jesus himself” (Bruce 1997:56).

“The one bridge to the present is the Word alone” (Thiselton 1997:309).

Die interpretasiegeskiedenis van die afgelope 2000 jaar is die bril waardeur die moderne leser / navorsers na die antieke teks kyk. Noodwendig is dit so dat aan die einde van 'n lang tradisie van interpretasie, die opeenvolgende geslagte hulle navorsing / interpretasie gebou het op hulle voorgangers, met inagneming van al die invloede en omstandighede wat oor die tydperk 'n rol gespeel het in die manier waarop die teks tóé en vandag geïnterpreteer word. In die konteks van hierdie studie is die vraag dan of die interpretasiegeskiedenis ons wel iets geleer het sedert Lukas sy interpretasie van die lewe en bediening van Jesus teen die tweede helfte van die eerste eeu geskryf het en of dit die rede is waarom daar vandag vry algemeen onder navorsers aangeneem word dat die interpretasie-metodes van die eerste eeu nie meer 2000 jaar later gebruik kan word nie? 'n Ander geldige vraag sou egter ook nog wees of ons in die proses van 'n opeenstapeling van interpretasie-metodes nie so ver weg beweeg het van die teks, dat dit juis *daarom* vir ons “vreemd” geword het nie. Met “*vreemd*” word bedoel dat ons na die teks probeer kyk deur die bril van 'n klomp interpretasies. In dié verband is die tydige waarneming van Mickelsen interessant: “In fact, history shows that erroneous principles have often spoiled the exegetical work of fine men [sic]. Some of whom were great saints. This should be a warning to us against carelessness in interpretation” (Mickelsen 1976:20).

Ten einde 'n brug te skep tussen die bespreking van die vorige twee hoofstukke en die gevolgtrekkings van dié hoofstuk, is dit egter nodig om inleidend net eers in 'n voëlvlugkyk die geskiedenis na te gaan van die faktore wat 'n rol gespeel het in die interpretasie van die Bybel – met die klem op daardie faktore wat 'n invloed gaan uitoefen in die gevolgtrekkings wat hier gemaak gaan word. Die vraag is: Is daar lesse uit die geskiedenis te leer – al is dit net om te sê die baba is in die proses met die badwater

uitgegooi en dat die interpretasie van die eerste eeu steeds geldig is? Kan 2000 jaar se interpretasiegeskiedenis geïgnoreer word?

1. 'N KORTBEGRIP VAN DIE INTERPRETASIEGESKIEDENIS

1.1 Tot voor die hervorming

Die eerste spore van die interpretasie van die Nuwe Testament kan, histories, waarskynlik teruggevoer word na die briewe van Paulus, terwyl Stanton van mening is dat onder die Evangeliste, Matteus die eerste eksegeet van Markus was (Stanton 1999:138). In die vorige hoofstuk is aangetoon dat Lukas van die redaksiemethode (soos dit vandag bekend is) gebruik gemaak het in die rangskikking van sy stof, hoewel Stanton die “eerste” wil toedig aan Clement van Rome wat teen 96nC 'n brief aan die gemeente in Korinte gestuur het waarin hy 'n interpretasie gee van die bergpredikasie. Hiervan sê Stanton: “Clement was probably the first to appreciate that Matthew had modified earlier traditions, so we may consider him (Clement) the first redaction critic!” (Stanton 1999:136) Dit was in hierdie brief dat Clement hom ook “skuldig” gemaak het aan die gebruik van die allegorie. In sy klassieke voorbeeld gebruik hy die verhaal van Ragab (Joshua 2), waar die rooi tou baie méér word as net 'n tou, maar ook “foreshowing that all who believe and hope on God shall have redemption through the blood of the lamb” (soos aangehaal in Mickelsen 1976:30). Hierdie voorbeeld alleen laat rooi ligte aangaan, omdat dit net eenvoudig nie die manier is waarop met die Bybel omgegaan mag word nie. Maar tweehonderd jaar later is allegorie steeds aan die orde van die dag, met die werk van Origenes (185-254nC). Tog is hier 'n verdere perspektief: Hy het die apostoliese tradisie van die gesag van die Skrifte verstaan en gesê dat enige interpretasie wat teen die tradisie ingaan, gewoon net nie geldig kan wees nie (Bruce 1997:25). Daarom het Origenes ook die Skrifte verklaar in die lig van sy eie persoonlike verhoudings en ervarings (Mickelsen 1976:33) en het die letterlike verstaan van die Skrif as 'n uitdaging gesien – soos opgesom deur Stanton: “At times he grappled seriously with these problems. More frequently he rejoiced in them because they forced the reader to search for the allegorical or *spiritual* meaning of the text, which he took to be primary” (Stanton 1999:136, my kursivering). Dit sou egter Chrysostomos (354-407nC) wees wat uiteindelik 'n belangrike aspek by die gebruik van allegorie voorstel, naamlik dat dit slegs gebruik kan word wanneer dit duidelik uit die konteks self so blyk (Bruce 1997:27).

Die allegorie was darem nie die enigste interpretasie van dié tyd nie. Dit was Irenaeus van Lyon wat in die tweede eeu nC 'n ander aspek van interpretasie na die tafel bring. Hy was christosentries in sy briewe en in sy stryd teen die dwaalleringe van dié tyd⁵³ waarsku hy teen die leringe deur te wys op 'n geloof in Jesus Christus. Hoewel hy talle kere na die Ou en die Nuwe Testament verwys, haal hy egter nie direk daaruit aan nie en vermy enige allegoriese en selfs gedwonge interpretasies (Hill 2003:21-29).

Daarom dat Sheppard die interpretasies van die tydperk voor die Middeleeue opsom deur twee elemente te beklemtoon: 'n Interpretasie wat altyd gepaard gaan met geloof, en 'n letterlike verstaan van die Skrif – waar die Skrif verstaan word in terme van die openbaring van God (Sheppard 1998 (a):257). Dus, teen die begin van die Middeleeue was daar nog geen noemenswaardige wegbeweeg van die begrip van interpretasie wat aanwesig was onder die Nuwe Testament-skrywers nie – 'n stand van sake wat sou bly tot ná die Hervorming toe die Verligting alles verander het.

1.2 16de tot 19de eeu

Die Hervorming bring 'n vars dink oor die Bybel, die metodes en beginsels van interpretasie en die toepassing daarvan na vore, maar ironies genoeg sou dit ook die inleiding verskaf tot die groter kritiek teen die Bybel (Boers 1999:556), hoewel dít eers 300 jaar later onder die invloed van die Verligting in die praktyk sou gebeur.

In die nuwe besinning oor die Bybel het Martin Luther (1483-1546) geen geringe rol gespeel nie, en hoewel navorsers dit nie eens is oor die een faktor wat dit te weeg gebring het nie, is dit egter 'n feit dat dit 'n afkeer was in die tradisionalisme en die allegorisering van die Skrifte en die klem wat hy gelê het op "the single fundamental meaning" van die Bybel (Mickelsen 1976:38). Hierdie standpunt van Luther sou uiteindelik lei tot 'n groter duidelikheid oor die verstaan en toepassing van die Bybel. Reeds so vroeg as 1519, tydens 'n debat in Leipzig, verklaar Luther dat elke gelowige die reg het om die Bybel self te interpreteer (Bruce 1997:30), wat, krities beskou, sekerlik kon lei na die multi-betekenis van die Bybelteks, maar Luther sou dit op twee maniere aanspreek: Eerstens was hy oortuig dat geen interpretasie kon plaasvind sonder behoorlike kennis van die

⁵³ Onder andere teen Marcion en die Gnostici

oorspronklike tale nie, want in die vertaling as sodanig lê daar al 'n klomp interpretasie. Thiselton stel dit so: "To put it in another language means to think it through afresh" (Thiselton 1997:310). Daarom ook Mickelsen se opmerking in dié verband: "Hence Luther's great work as a translator grew from his basic conviction about interpretation" (Mickelsen 1976:39). Hierdie verstaan van wat interpretasie is, lê in Luther se oortuiging van die gesag van die Bybel, wat volgens hom eenvoudig en letterlik vertolk moet word. "We must keep to the simple, pure and natural sense of the words, as demanded by grammar and the use of language created by God among men [sic]" (soos aangehaal deur Bruce 1997:31). Tweedens was Luther oortuig dat om werklik diepte in die geestelike betekenis van die teks te verkry, die leser die verligting van die Heilige Gees nodig het. Daarsonder sou die navorser se kennis van die taal, geskiedenis en teologiese onderbou slegs maar net woorde en frases bly.

In altwee hierdie aspekte sou Luther ondersteuning kry by Johannes Calvyn (1509-1564). Mickelsen wys daarop dat Calvyn selde deur sy teologiese denkwyses gelei is, maar veel eerder deur die interpretasie van die grammatikale en historiese gegewens van die teks. "Most interpreters today agree that messianic references in the Psalms are on the whole typological rather than alleged direct predictions which ignore the obvious context. Calvin himself shared this point of view" (Mickelsen 1976:40). In dié verband is Bruce se opmerking oor Calvyn se benadering tot die Bybel steeds vandag vir navorsers 'n tydige vingerwysing: "Like Luther, he reads and expounds Scripture as to find Christ there" (Bruce 1997:32). Vir Calvyn was die Bybel daarom steeds die produk van die Heilige Gees, ten spyte van die verskeidenheid menslike skrywers en daarom was die verligtingswerk van die Heilige Gees so belangrik in die interpretering van die Bybel. Calvyn het ook die allegoriese metode van interpretasie van die Bybel verwerp, omdat hy gedink het dat dit elke mens toelaat om in die teks te lees wat hy / sy graag daar wil lees, en in die proses verduister dit die betekenis wat die Heilige Gees daaraan gee. Die taak van die interpreteerder is dus om die boodskap van die Heilige Gees deur die teks duidelik te maak – nie net vir die kerk van die eerste eeu nie, maar ook vir die kerk van die 16de eeu en daarom, by implikasie, ook vir die 21ste eeu.

Die "*Aufklärung*" (Verligting) van die 17de en 18de eeu het egter alles op sy kop gekeer. Tot op die stadium het tradisie 'n groot rol gespeel en alles wat nie daarmee saamgehang

het nie, is uitgeskakel, maar nou het alles verander: "... a paradigm shift... From divine revelation, usable as a string of proof texts for doctrine, the Bible was turned into materials for historical reconstruction" (Raïsänen 1995:122). Die gevolg was dat die Bybel nie meer die onaantasbare "heilige" was nie. "Thus religion and tradition were separated by the new scientific methods demanded for proof even in religion" (Sandys-Wunsch 1999:554). Sandys-Wunsch onderskei veral vier ontwikkelings in die navorsingsmetodiek wat hierdie nuwe benadering te weeg gebring het (wat, interessant genoeg, die sentimente wat in die vorige hoofstuk na vore gekom het, aanspreek):

(i) "A new sense of history." Teen die 18de eeu het die antieke benadering tot "waarheid" verander – en dit sou die vraag oor die volgende eeue bly: Wat is dan waar? Is die gebeure van die Bybel feitelik waar? Die rasionaliste van dié tyd (en daarna) het die Bybel slegs as waar beskou in so verre dit ooreenstem met die gevolgtrekkings waartoe die menslike rede gekom het. Teen 1750 kon Hermann S. Reimarus met behulp van die historiese kritiek "bewys" dat "the biblical writers were frauds who did not hesitate to fabricate historical details" (Sheppard 1998 (a):266). 'n Ander implikasie van dié soort denke (gedryf deur oa FC Bauer teen 1831) was dat die Nuwe Testament-tekste nie meer beskou is as betroubare historiese dokumente oor die leer en lewe van Jesus nie en Jesus self was baie meer 'n produk van die historici "and had nothing to do with the Jesus who actually lived" (Boers 1999:557, 558). Geen wonder dat Blomberg opmerk dat Jesus teen dié tyd skaars meer as net 'n goeie leermeester was – en dit net danksy die vyf uitgebreide preke in die Evangelie van Matteus en in lyn met die "non-miraculous explanations" wat navorsers teen die einde van die 18de eeu wou verskaf (Blomberg 1992:27-28).

(ii) "Different ways of thinking." Dit het duidelik geword dat daar in die Bybel verskillende denkwyses bestaan en 'n begrip hiervan het noodsaaklik geword voordat interpretasie gedoen kan word, maar (voeg Sandys-Wunsch by) dat dit nou ook nie beteken dat J.G.Herder se raad gevolg moet word om die Hebreeuse poësie net teen sonop te lees ten einde dit te kan verstaan nie!

(iii) "The importance of comparative material." Dit geld ten opsigte van ander godsdienste, maar miskien belangriker vir dié studie, is die feit dat die Bybel al hoe meer vergelyk is met en gelykgestel is aan "gewone" literatuur – waar die Bybel nie meer beskou is as 'n eiesoortige boek wat daarom anders geïnterpreteer behoort te word as byvoorbeeld die antieke werke van Homerus of Plato nie. Sheppard som die standpunt só op: "... critics began to view the testimony of Scripture as an effort, inspired or not, to *represent* ancient

history and God's revelation within it, instead of the earlier conception that in the literal sense the human words of Scripture may actually *resemble* God's own words" (Sheppard 1989 (a):263).

(iv) "Technical methods in exegesis were refined." Hierdie sou die groot uitdaging van die Bybelse hermeneutiek word: Om metodes te ontwikkel wat 'n getroue interpretasie van die Bybel daar sou stel, sodat daar ook vir die huidige situasie 'n antwoord verskaf kon word.

Die "behoudende" faktor in dié tydperk was waarskynlik die Anabaptiste, wat nie alleen bly staan het by die doop van gelowiges nie, maar wat selfs meer as die Hervormers daarop klem gelê het dat die Bybel die enigste bron van gesag vir leer en lewe is en dat die Heilige Gees elke individu kon verlig om die Geskrifte te verstaan. Ironies genoeg is hulle juis hieroor vervolg – 'n onverdraagsaamheid teenoor andersdenkendes, wat Mickelsen laat opmerk het: "This grim twist of misdirected zeal in the Post-Reformation times serves as a warning to each of us that Christian truth must be lived as well as analyzed, discussed and classified" (Mickelsen 1976:42-43). Die standpunt van die Anabaptiste sou egter ook die weg baan vir die opkoms van die Pinksterbeweging vroeg in die 20ste eeu, met die klem wat (oa) tydens interpretasie geplaas is op die werk van die Heilige Gees. Dit sou net moontlik wees om die Bybel te interpreteer wanneer die interpreteerder van die teks gevul is met dieselfde Heilige Gees waarmee die oorspronklike skrywer van die teks gevul was. Maar dit, op sigself, het weer 'n hele klomp voorveronderstellings tot gevolg!

1.3 20ste eeu

Die 20ste eeu is die tydperk van verreikende veranderings en vele vorme van kritiek, maar ook die tyd waarin daar (as gevolg van die gebruik van die verskillende vorme van kritiek) so op die onderdele gekonsentreer word, dat die geheel nie altyd raakgesien word nie; "... but to give more attention to backgrounds than to the message about God or Christ that the original writer meant to convey indicates that the commentator is preoccupied with minutiae and that the real reason for all such studies – to make clear the essential message – has been relegated to last place" (Mickelsen 1976:49). Goldingay dink dat die groot aantal metodes wat ontwikkel is om die Bybel beter te verstaan, juis die teenoorgestelde gevolg gehad het, want hoewel die kritiese metodes positiewe gevolgtrekkings kon maak het, "(it) has made interpreting the New Testament much more complicated" (Goldingay 1997:351). Aageson gee ook toe dat die meeste van die kritiese metodes gebuk gaan

onder die voorveronderstellings van die Verligting, die akademie, die Weste en mans, met die gevolg dat die hulpmiddels tot interpretasie gesien word as “value neutral and that they lead the interpreter to results that are naively considered to be objective” (Aageson 1993:9). Die volgende gevolgtrekking kan dus gemaak word: Moderne metodes het geensins ‘n konsensus onder navorsers gebring nie en waar daar wel ‘n mate van ooreenstemming is, “it has often been at the expense of the religious significance of biblical material for the present” (Juel 1992:188). Hiermee stem Gordon Fee saam as hy sê dat die navorsers ook hulle deel bygedra het in die “vervreemding” wat daar tussen die teks en die geloofsgemeenskap gekom het, deurdat hulle so “full of arrogance and assuming a stance of mastery over the text” opgegaan het in die *jargon* van die interpretasieproses (oor vorm, redaksie, retoriese kritiek, ens), dat dit “often turn the text on its head so that it no longer spoke to the believing community as the powerful word of the living God” (Fee 1995:32). In die proses is die Bybel al hoe meer gelees as net nog ‘n historiese dokument en nie meer “Woord van God”⁵⁴ nie en dit sou alles bydrae om die gaping tussen die Nuwe Testamentiese wêreld en die (post-)moderne wêreld net al gapende groter te maak.

Ten spyte van vele argeologiese ontdekkings in die eerste helfte van die 20ste eeu⁵⁵, wat juis die betroubaarheid van die Bybel kon bevestig het, is die rasionalistiese siening van die Bybel (en Bybelinterpretasie) steeds die *status quo* en (som Olbright die situasie in Noord-Amerika op) “... the weight of experience is equal with and (later) more important than the witness of the Scriptures” (Olbright 1998:544).⁵⁶ Dit is presies die indruk wat Van Zyl (1986:71) skep. Hy wys op die tradisie van Bybeluitleg sedert die Hervorming en die *Aufklärung* en die betekenis van die Ou Testament waartoe die afgelope 200 jaar gekom is, “soos vasgestel deur aanvaarbare hedendaagse eksegeese” (Van Zyl 1986:71), teenoor die betekenis wat die Nuwe Testament daaraan gee. Dit plaas die moderne eksegeet voor ‘n geweldige uitdaging. As die “aanvaarbare hedendaagse eksegeese” besluit dat die Ou Testament geen verband met Jesus het nie en dat die woorde van Jesus

⁵⁴ Dit val buite die studie om ook ondersoek in te stel na die klassieke vraag of die Bybel die Woord van God is, en of dit slegs die Woord van God bevat.

⁵⁵ Die Nag Hammadi-kodeks wat in 1945 ontdek is en verskeie dele van die Evangelies ingesluit het en die Dooie See-rolle, wat in 1947 ontdek is, wat nuwe insigte gebring het in die agtergrond van die Nuwe Testament (Olbright 1998:550-551).

⁵⁶ Die hele kwessie oor die “Nuwe Hermeneutiek” van die eksistensialisme van Rudolf Bultmann wat in dié tyd kop uitgesteek het en hulle benadering tot die geskiedenis, is reeds in die vorige hoofstuk (3.1) bespreek.

gesien moet word in die lig van die uitsprake van die eerste Christen-gemeentes se *geloof* oor Jesus, watter waarde kan geheg word aan enigiets wat Jesus gesê het? Waarom sal iemand sy lewe wil verander op grond van die woorde van iemand wat (dalk) nie eers bestaan het nie en dit waarskynlik ook nie gesê het nie?

In die loop van die vorige eeu het veral Karl Barth in sy *Der Römerbrief* (1919) en James M Robinson in sy boek *A New Quest for the Historical Jesus* (1959) darem weer perspektief gebring deur daarop te wys dat een manier van kritiek (in hulle geval die histories-kritiese metode) slegs die *begin* vir die verstaan van die Skrifte is, want 'n ware verstaan van die Skrifte verg baie meer as net een manier van interpretasie. In sy samevatting van die kritiek teen die histories-kritiese metode noem Cummins (2004:181) dat die histories-kritiese metode steeds die prosedure is wat die meeste in akademiese kringe en kerke gebruik word, omdat dit veronderstel is om die (enkele) betekenis van die Bybel te kan vasstel. Cummins haal egter twee werke van Francis Watson aan (geskryf in 1995 en 1998) wat ernstige kritiek teen die metode uitspreek, omdat hy nie van mening is dat die historiese herkonstruksie van die teks die eintlike doel van Bybelse eksegeese is nie. Watson spreek kritiek uit omdat die histories-kritiese metode van die Bybelse teks net nog 'n antieke teks gemaak het en dit nie erken as 'n "sacred text" (Cummins 2004:182) nie. Stephen Fowl sluit hom by die kritiek van Watson aan deur te wys dat dié metode ook te veel klem laat val op die "merely technically incompetent or historically distanced rather than theologically and morally dissociated" (soos aangehaal in Cummins 2004:182). Hierdie kritiek van Watson, Fowl en Cummins sou waarskynlik nie moontlik gewees het as teologiese "swaargewigte" soos Barth en Robinson nie die weg gebaan het vir groter begrip in die doelstellings van die hermeneutiek nie, sodat (beweer Sheppard) selfs die voorstanders van slegs 'n letterlike verstaan van die Bybel "had to be related somehow to this modern perspective" (Sheppard 1998 (b): 412). Dit is in dié verband dat Sheppard dan die hermeneutiese keuses teen 1998 só opsom:

(i) Óf: Lees die Bybel soos enige ander boek deur gebruik te maak van die beste literêre kritiek. In kritiek op die standpunt kan genoem word dat Friedrich Schleiermacher reeds in 1810 vir die eerste keer van 'n "algemene hermeneutiek" gepraat het, waar hy bedoel het dat die Bybel ondersoek word soos enige ander literêre boek, maar dat daar tog in ag geneem moet word dat daar by die Bybel ook van aspekte soos "inspirasie" en "openbaring" sprake is – en dat die Bybel juis daarom anders behoort hanteer te word.

(ii) Óf: deur gebruik te maak van die bronne- en redaksiekritiek, maar nie net die twee vorme nie, ook ander – soos Bruce se voorstel van drie fases: Eers die interpretasie van die Evangelies en hulle geskrewe bronne; daarna die interpretasie van die tradisie wat die bronne onderlê en dan eers die herkonstruksie van die prediking van Jesus, of die prediking oor Jesus (Bruce 1997:54).

(iii) Óf: Benader die Bybel onafhanklik van die moderne kritiek, waar die Heilige Gees die leser lei, waarin alle moderne reëls van interpretasie geïgnoreer word.

Die keuses laat natuurlik die vraag: Sou 'n eenvoudiger antwoord nie gewees het om nie van 'n "òf ... òf"-keuse te hoef te praat nie, maar juis van alle moontlike hulpmiddele wat op 'n bepaalde teks van toepassing gemaak kan word? Op dié manier sou daar ook plek wees vir, onder andere, 'n letterlike verstaan van die Bybel, (weer eens, nie in alle gevalle voor die voet nie) en die werking van die Heilige Gees – of is die stand van sake aan die begin van die 21ste eeu reeds so ver verwyderd van die hermeneutiese gebruike van die eerste (en selfs 18de) eeu, of selfs van "andersdenkendes" soos in Pinkster, dat pro-wetenskaplike denke so 'n gedagte *per se* verwerp? Miskien is Sheppard se opsomming (in 'n ander konteks) tog ook hier van toepassing: "If modern interpretation focused on historical narrative, unified fields, universal truths and general hermeneutics, the postmodern era gave preference to a widespread perception of unrelated difference, without *an innocent eye* with which to view it" (Sheppard 1998 (b):410, my kursivering).

1.4 Opsommende opmerkings

Die doel van enige vorm van 'n gelowige Bybelse kritiek en Nuwe Testament-interpretasie, onder leiding van die Heilige Gees, moet steeds wees om Jesus beter te leer ken, te verstaan en die Skrif toe te pas. Hierby word nie net bedoel die historiese Jesus nie, want "(t)he significance of the exalted Christ lies in his identity with the crucified Jesus" (Bruce 1997:55). Uit dit wat nou reeds vasgestel is in hierdie studie van Lukas se beskrywing van Jesus se gesprekke met die Emmaus-gangers en die dissipels in Jerusalem ná Sy opstanding, sou aan Bruce se stelling toegevoeg kon word dat die interpretasie van die Opgestane Jesus in verband met Sy lyding en dood juis daarom ook van kardinale belang is in die verstaan van die Evangelies en die verband met die Skrifte. Is dit steeds die geval (en dit bly die vraag wat gevra word) wanneer die moderne eksegeet na die verhale kyk? Of (om terug te keer na die vraag aan die begin van hierdie hoofstuk), het ons in ons

gedurige soeke na nuwe maniere van interpretasie nie ook in die proses die goeie metodes van die verlede saam met die badwater weggegooi nie? Hierdie vraag is dalk nie so “onwetenskaplik” as wat aanvanklik mag blyk nie. Om net twee voorbeelde te noem: Papias (100-150nC) se aanspraak (wat deur Irenaeus en Titianus onderskryf is), dat die Evangelie van Matteus deur die dissipel, Levi / Matteus, geskryf is, is mettertyd as ongeloofwaardig afgemaak – en daar is na ander moontlikhede gesoek (Stanton 1999:136). Nuwe navorsing, egter, wil Papias vandag weer krediet gee vir sy bevindinge, ook omdat “numerous ancient Christian sources preserve the same tradition” (Blomberg 1992:40). In ‘n voetnoot hierby haal Blomberg vir A.C. Perumail aan wat teen 1980 gevra het: “Are not Papias and Irenaeus competent to report on the Gospels?” Of is die hermeneutiese beginsel “hoe ouer die getuienis, hoe betroubaarder” op alles van toepassing, maar steeds nie op die Evangelies nie?

‘n Tweede voorbeeld: In wat tot dusver oor die allegoriese metode van interpretasie in hierdie studie aangevoer is, is dit duidelik dat ek geen voorstander hiervan is nie, omdat dit die Bybel “misbruik” om ‘n eie, menslike denke in die skrif in te lees wat nie daar staan, of bedoel is nie. Dit beteken egter nie dat daar nie weer hieroor gedink moet word nie, soos wat Jeremy Punt (2006:87-100) gedoen het. Paulus se gebruik van die allegorie in Galasiërs 4:21-5:1 staan vir baie eeue in die brandpunt, maar Punt gaan plaas hierdie stellings van Paulus terug onder die vergrootglas van die eerste-eeuse hermeneutiese beginsels en praktyke en “looking beyond his ‘characteristic chutzpah’ ... and to move beyond dismissive, blunt accusations of his idiosyncratic and frivolous use of Scripture ... (to) ... a counter-conventional understanding of the Genesis narratives” (Punt 2006:88). Per slot van sake was Paulus nie heeltemal so “verkeerd” nie – en wie weet, dalk word tog uiteindelik bevind dat Origenes (wat een van die groot voorstanders van die allegorie was) ook nie so verkeerd was nie – en dat Hill korrek is in sy beoordeling van Origenes as “(o)ne of the greatest minds of his age ...the first truly professional theologian, he also created the first true Christian philosophy” (Hill 2003:37).

Die (post-) moderne verstaan van die Bybel kan dit nie bekostig om sommer die oue weg te gooi en *net* die nuwe aan te hang nie, en daar behoort ‘n besef te kom dat die twee (die oue en nuwe) nie in stryd is met mekaar nie, maar juis aanvullend – in ‘n jukstaposisie - moet saamwerk. Boring vat die standpunt só saam : “The quest for ‘*what it meant*’ cannot

be ignored in any responsible effort to discover ‘*what it means*’ for our time and place” (Boring 1995:90). Thiselton is daarom korrek in sy gevolgtrekking oor die “nuwe hermeneutiek” dat dit nie mag beteken dat daar onkrities met die teks omgegaan moet word nie. In ‘n poging om werklik die Nuwe Testament te hoor en nie dit wat die interpreteerder graag daarin sal *wil* hoor nie, “the interpreter must allow critical enquiry first to distance him [sic] from the way in which the text has become embedded in the church’s tradition” (Thiselton 1997:316). Dit op sigself sal al bepaal dat ‘n norm nie gesoek kan word in die huidige situasie of kultuur van die leser / navorser nie, maar in die teks self. Daarom sal die hele kwessie oor die geskiedenis en die verstaan en interpretasie daarvan weer in die hoofstuk bespreek moet word, veral dan die insigte wat Wolfhart Pannenberg gebring het.

Soos nog aangetoon gaan word, speel geloof en die werking van die Heilige Gees noodwendig hier ‘n groot rol. Bruce bring die hermeneutiek en geloof só bymekaar: “But a Jesus whose identity and significance can be neither proved nor disproved by history, is an insubstantial basis of faith” (Bruce 1997:55). Die basis van die Christelike geloof bly steeds die Bybel. “We confront today a need to reconfigure in a postmodern mode the premodern terms of the literal sense of Scripture – including our hearing the biblical text as human testimony; the logic of revelation; proper use of the resources of the arts, humanities and sciences; the nature of the rule of faith; how Scripture interprets Scripture; ... critical discernment of interpretation within the community of faith ...” (Sheppard 1998 (b):421). Of dan, om uit die goeie van die verlede te neem en daaruit te leer deur krities daarmee om te gaan – om uiteindelik te verstaan dat alles wat “oud” is, nie noodwendig verkeerd is nie.

Dit is die geskiedenis: die aanloop tot die eerste eeu na Christus, met die interpretasies van die rabbyne en die Qumran-gemeenskap en hoe die Nuwe Testament-skrywers die Ou Testament (Skrifte) toegepas het deur (ook soms) gebruik te maak van die pesher-metode en hoe dit alles deur die daaropvolgende eeue toegepas is deur gebruik te maak van vele kritiese metodes, onder invloed van denkpatriene ook van buite die denkwêreld van die Bybel. Moet ons uit die geskiedenis leer – of bly die interpretasie van die Nuwe Testament-skrywers steeds die norm ook vir vandag? Die model wat Bexell daargestel het - ‘n Bybel-getroue interpretasie, waarin geloof en die huidige werking van die Heilige Gees

groot rolle speel, blyk die naaste aan 'n oplossing te kom. Hoe wetenskaplik dit verreken kan word, moet nou bespreek word.

2. BETEKENIS, INHOUD EN METODE

Waarom word die Ou Testament gelees? Die antwoord hierop kan wydlopend wees, maar uiteindelik (antwoord Juel dit kortliks) word die Ou Testament gelees omdat dit godsdienstig belangrik is en dat die belangrikheid veral te doen het met God (Juel 1992:188) – en uiteindelik met die Opgestane Jesus Christus. Juel noem dat Paulus erns gemaak het met hierdie gedagte, maar hoewel hy ook die verskille wat daar in interpretasie met die Jode was ernstig hanteer het, het hy ook uitgewys dat die verskil gesetel is in die manier waarop Jesus Christus in die prentjie inpas – en enige lesing van die teks wat nie erkenning gee aan Jesus Christus nie, is verkeerd – “wrong because it does not have Christ” (Juel 1992:88).

Hans Hübner is oortuig dat “almost all” (Hübner 1992:1096) van die Nuwe Testament-skrywers van die standpunt uitgegaan het dat die *inhoud* van die Skrifte die aankondiging is van die eskatologiese gebeure wat in Jesus Christus in vervulling gegaan het. “In this sense they understand the OT as the manifold promise of Christ” (Hübner 1992:1096). Wanneer die Nuwe Testament-skrywers die Skrifte gelees het, het hulle nuwe eskatologiese betekenis daarin gesien, omdat die lewe, dood en opstanding van Jesus vir die eerste Christene die hermeneutiese sleutel geword het waarmee hulle die (Joodse) Skrifte geïnterpreteer en toegepas het (Evans 1989:193). Hierdie sleutel is deur Jesus Christus self aan hulle gegee in sy gesprek met die Emmaus-gangers en die dissipels in Lukas 24. Jesus het self die betekenis en *inhoud* van die Skrifte daargestel, maar die dissipels het dit eers ingesien toe Jesus hulle verstand geopen het om die Skrifte te verstaan. Die belangrikheid van dié stelling vir die studie moet nou eers verder toegelig word.

Wolfhart Pannenberg se standpunt oor (onder andere) die geskiedenis wat hy in sy “*Systematic Theology*” in drie volumes in die laaste tien jaar van die 20ste eeu gepubliseer het, word deur Jonathan Hill (2003:316) beskou as van die belangrikste werk sedert Karl Barth. Hierin neem Pannenberg krities standpunt in teen Bultmann wat nie belang gestel

het in die geskiedenis as sodanig nie, maar net in “what we like to imagine happened; and that is no basis for Christian faith” (Hill 2003:316, my kursivering). Met hierdie standpunt bevind Pannenberg hom nader aan Barth (téén Bultmann), maar verskil tog van Barth in die sin dat hy nie saamgaan met Barth se aandrang dat die “Woord” God se voertuig is waarmee Hy die geskiedenis kommunikeer nie. [Soos later aangetoon sal word, is Barth se verstaan van die “Woord” en die geskiedenis meer in pas met die standpunt wat hier gestel gaan word, wanneer na geloof en die werking van die Heilige Gees gekyk word.] Vir Pannenberg is die geskiedenis ‘n vaste gebeure, hoewel hy sal toegee dat daar sekere dinge is wat nie so seker is nie, maar wanneer die getuienis krities oorweeg word, sal hy verkies *om te glo* dat dit waar is. Een so ‘n gebeurtenis is die opstanding van Jesus. “Where many New Testament scholars have suggested that the story of the empty tomb is a *reflection* of the faith of the early Church, Pannenberg insists that the story – and the reality behind it – are the foundation of that faith” (Hill 2003:318). Die belangrikheid van die stelling sal weldra blyk, maar vir eers lei dit na ‘n ander aspek in die verstaan van die geskiedenis.

Van Zyl (1986:67) noem hierdie siening van die geskiedenis “naïef”, omdat dit net nie meer is hoe die postmoderne mens na die geskiedenis kyk nie. As argument word aangevoer dat die uitsprake van Jesus (soos, byvoorbeeld oor Jona) nie as histories korrek aanvaar moet word nie, maar dat Jesus net optree as “kind van Sy tyd” en daarom geglo het dat Jona wel ‘n historiese figuur was. Hierdie hele argument val buite die bestek van die studie⁵⁷, maar die beginsel wat hier gevestig (of ontken) moet word, is die waarde van die woorde wat aan Jesus gekoppel word, want dit laat ‘n argument vol gate as daar klem gelê word op die woorde van Jesus in Lukas 24, wat die oë en verstand van Sy dissipels laat oopgaan het, maar elders het Sy woorde geen betekenis nie, want dan is dit aan sekere ander voorwaardes gekoppel. Hier word nie ontken dat die Evangelies nie presiese weergawes van die geskiedenis is nie – ‘n oppervlakkige lees van die drie Sinoptiese Evangelies sal dit al duidelik maak⁵⁸ – en word dit deur die redaksiekritiek onderskryf. Jesus se uitspraak oor Jona moet ook verstaan word in die konteks waarin dit gestel is, naamlik ‘n “appèl tot die hoorders om na die prediking van Jesus te luister” (Van Zyl

⁵⁷ Dit handel oor die moontlikheid dat die Jona van Jona 1:1, die seun van Amittai, wel die historiese figuur van 2 Konings 14:25 is. Sommige Ou Testamentici dink nie meer dat Jona ‘n historiese persoon is nie, op grond van die feit dat die boek meer as ‘n “voorbeeldvertelling” beskou word (Van Zyl 1986:68, voetnoot 14).

⁵⁸ Sien hoofstuk 2, 2.1 waar die “waarheid” bespreek is in verband met die Evangelies as ‘n βίος.

1986:68). Van Zyl se weerlegging van Guthrie se weergawe van die Jona-uitspraak is ook korrek, as sou dit gegrond wees op die “akkomodasieteorie”, waarin Jesus Hom bloot by die tydsgees aangepas het en dieselfde gedink het oor Jona as Sy tydgenote en die “gemeenteteologie”, wat reeds in twee vorige hoofstukke afgewys is. Om hierdie hele episode as “historiese naïwiteit” (Van Zyl 1986:69, voetnoot 15) af te maak, “sonder om enigsins die Godheid of gesag van Jesus aan te tas”, kan egter nie onkrities daar gelaat word nie, want die historiese Persoon, Jesus, kan nie losgemaak word van Sy woorde en daade nie. Dit word gewoon ‘n onhoudbare situasie vir die “naïewe” gelowige (en die moderne navorser) indien daar erkenning is dat Jesus die Messias is en die persoonlike vervulling is van die Skrifte; dat Hy gely en opgestaan het uit die dood en dat dit die boodskap is wat die dissipels van die eerste Pinksterdag af uitgedra het (Lukas 24:46-48; Handeling 2), maar daar is gedurige twyfel of Sy Woorde dieselfde gesag dra. Toe die “gemeenteteologie” bespeek is, is reeds besluit dat dit wat Jesus gesê het, nie bloot net woorde is wat deur die gemeente in Sy mond gelê is nie, omdat hulle (so glo die eksistensialiste) dit graag van Jesus sou wou glo nie. Die Nuwe Testament-skrywers (en hier geld dit veral Lukas, die deeglike historikus) beskryf ‘n historiese gebeurtenis met dit wat Jesus daar sou gesê het. Dit is dan ook die rede waarom daar in Hoofstuk 2 in die eksegeese van Lukas 24 soveel klem gelê is op die feit dat die verhaal van die Emmausgangers inderdaad ‘n historiese gebeurtenis was.⁵⁹ Die belang van hierdie uitspraak is gesetel in die feit dat die Christelike geloof nie maar gebou is op die filosofie van een of ander rabbi van die antieke tyd nie, maar op die woorde van Jesus Christus – ás Hy die Christus is. Soos Pannenberg kom die eksegeet dan ook by daardie punt waar hy / sy sal moet besluit of dit dit is wat geglo word oor Jesus en die geskiedenis, want dit is hierdie Jesus wat die geskiedenis op ‘n baie bepaalde manier verklaar het.

Laasgenoemde punt word bevestig deur die navorsing wat Marshall (1984:216) oor die belang van Lukas as historikus gedoen het. Hy het bevind dat die verband tussen teologie en geskiedenis by Lukas nie net van akademiese belang was nie, maar dat “theology rests upon history in the sense that the salvation of God is revealed in historical events; *theology reflects upon those events and establishes their significance*” (Marshall 1984:216, my kursivering). Vir Lukas is die belangrikste historiese gebeure hierdie verlossing soos dit

⁵⁹ Die hele kwessie oor die waarheid in die βίος word hier steeds in berekening gebring.

gestalte vind in die bediening en persoon van Jesus – en dit is op hierdie historiese Jesus dat Lukas sy teologie bou, soos die gelowige vandag steeds sy geloof bou op die geskiedenis soos wat Jesus dit verklaar het.

Net soos wat 'n skildery eers werklik sy betekenis kry wanneer dit deur iemand gewaardeer en geëvalueer word, net so kan gesê word, “if there were no one to reflect on history and see God’s hand in it, then there would be nothing to see” (Hill 2003:317), en is Lukas (Jesus) se woorde dan van toepassing: *O Onverstandiges, met harte wat traag is om te glo...* Luk 24:25. Die feit dat die Opgestane Jesus die Skrifte vir die Emmaus-gangers en die dissipels geïnterpreteer het (of dan die geskiedenis gewaardeer en geëvalueer het), is daarom dan die rede waarom hulle oë en verstand geopen is en hulle die verband tussen die Skrifte en die vervulling daarvan in die Opgestane Jesus, en daarom die hand van God in die geskiedenis, kon raaksien. Hierdie punt word ook deur Schweizer (1982:34) beklemtoon. Die kruisigingsgebeure is nie deur die dissipels verstaan nie en daarom het hulle gevlug. Toe die Opgestane Jesus egter die Skrifte aan hulle verduidelik het, het hulle verstaan. “Therefore, Luke points time and again to the Scriptures that only can show what really happened” (Schweizer 1982:34).

Dit beteken (by herhaling) nie dat alles in die Skrifte direk na Jesus verwys nie⁶⁰, maar (en dan maak Eybers 'n belangrike toepassing op ons lees van die Skrifte vandag) dat die Ou Testament na sy *inhoud* “onmiskienbaar heenwys na Jesus Christus en dat Sy lewe en lyde eers werklik verstaan word teen die agtergrond van die Ou Testament⁶¹ (Eybers 1970:47)” – soos Jesus dit dan geïnterpreteer het. Daarom is Hanson (1980:18) dan ook reg as hy sê dat dit 'n illusie is om te beweer dat die Skrif selfverduidelikend is, omdat Jesus dit aan Sy dissipels moes verduidelik voordat hulle verstaan het. Daar sal altyd een of ander vorm van tradisie, selfs 'n teologiese veronderstelling, wees wat noodsaaklik is vir die interpretasie van die Skrif. Evans som die veronderstelling (wat ook 'n geloofs-veronderstelling kan wees) só op: “Since the Scriptures could be relied on for clarification of eschatological events, and since Jesus was the eschatological agent, there could be no doubt that the Scriptures were fulfilled in him” (Evans 1989:193).

⁶⁰ Byvoorbeeld Ester en Hooglied.

⁶¹ Vergelyk 1 Korintiërs 15:3,4 en Paulus se interpretasie van die lewe, lyding, sterwe en opstanding van Jesus.

Dit is egter juis met hierdie perspektief op die geskiedenis en veral die eskatologiese vervulling daarvan soos dit deur die Nuwe Testament-skrywers verstaan is, waarmee Van Zyl (1986:66) glad nie saamstem nie. Hy is van mening dat die Nuwe Testament-skrywers se eskatologiese beskouing van die Skrifte eksklusief net dit is en dat hulle Christus “ten alle koste” vanuit die Skrifte wou (moes?) bewys. Só ‘n siening van die Skrifte sal dan die Skrifte verarm en kan daarom beslis nie dien as ‘n norm vir vandag nie.

Wat die *inhoud* van die Skrifte betref, het (sommige) van die kritiese hermeneutiese metodes en denkrigtings soos die rasionalisme en die eksistensialisme (as uitvloeisel van die Verligting) juis hier twyfel geskep vir die postmoderne leser van die teks – nie alleen oor die historiese Jesus nie, maar ook oor die plek van Jesus omdat Hy “losgemaak” is van die Skrifte, omdat die Ou Testament gesien is as ‘n losstaande, outonome entiteit, wat geen of baie min verband met die Nuwe Testament het. Daarom is daar gesoek na die “problematiese” gebruik van die Skrifte by die Nuwe Testament-skrywers, want dit wat hulle in die Skrifte gelees het, is dan nie dit wat daar staan nie. In hierdie studie is daar aangetoon dat dit ‘n uitgangspunt is wat nie (altyd) standhou nie en dat dit ‘n negatiewe manier is om die gebruik van die Skrifte deur die Nuwe Testament-skrywers te benader. Daarom is daar ook “fout” gesoek met die *metodes* wat die Nuwe Testament-skrywers gebruik het en is verklaar dat dit (onder andere) om dié redes ook nie meer vandag van toepassing gemaak kan word nie – om nie eers die rede te noem wat Van Zyl aanvoer waarom daar nie eers na die Nuwe Testamentiese-skrywers se metodes gekyk behoort te word nie, “bloot vanweë hulle historiese *gedateerdheid* dat hulle nie langer kan diens doen nie” (Van Zyl 1986:72, voetnoot 16). Net omdat iets oud, of “histories gedateerd” geword het, beteken tog nie noodwendig dat dit onbruikbaar geword het nie, maar moet daar sekerlik ook ander (duideliker) redes aangevoer word waarom dit nie meer vandag gebruik kan word nie? Hier is een gebruik van die teks soos dit deur die Nuwe Testament-skrywers (in hierdie geval Lukas) gebruik is wat kan aantoon hoe dit vandag steeds gebruik kan word⁶²: In Jesus se gesprekke met die Emmaus-gangers en die dissipels in Lukas 24 het hy waarskynlik ten minste twee doelstellings. Hy wil aantoon dat dit inderdaad Hý is wat opgestaan het uit die dood, maar ook dat Hý in Sy persoon die vervulling is van die

⁶² Sien hoofstuk 2 se eksegeese van Lukas 24.

Skrifte – dat Hy die Messias is wat deur die eeue verwag is. Deur nou 'n deeglike, verantwoordbare studie van die Skrifte te doen, kan aangetoon word dat dit die verwagting is wat die Skrifte (...*wet van Moses en die profete en die psalms...*) geskep het en dat die Christus (en daarom ook die Christendom vandag) nie maar sommer 'n verbeeldingsvlug van iemand was, of wat deur die eerste gemeenskap “geskep” of uitgedink is nie – of soos Kaiser dit stel: “...some new or unrelated artifact of men [sic] on the contemporary scene” (Kaiser 1985:14). In 'n postmoderne wêreld met baie onsekerhede en min vastigheid kan die hand van God in die geskiedenis op die manier 'n vastigheid gee - as dit vir die postmoderne leser, net soos vir dié van die eerste eeu (en die 18de eeu) steeds 'n uitdaging bly: “Search the Scriptures, for these are the authenticating credentials that validate Christ, and this group of believers” (Kaiser 1985:14).

Wat die *metode* van interpretasie betref, kan 'n ou waarheid wat Hanson (1980:18) onderstreep weer ter sprake gebring word, naamlik dat die moderne eksegeet dieselfde *doel* met sy interpretasie moet nastreef as die eerste-eeuse skrywer. Die vraag wat gevra moet word, is “Wat was die doel met die interpretasie?”, en die antwoord behoort steeds te wees om aan te toon dat Jesus Christus die vervulling van die Skrif is en wat die implikasies dáárvan vir ons lewe vandag is. In vele opsigte is die moderne eksegeet se taak aansienlik makliker as die van die Nuwe Testament-skrywer. Die moderne eksegeet het reeds die hele Bybel en nie net die Skrifte, wat ooglopend nie christosentries was nie, maar eers só geïnterpreteer moes word. Kaiser is daarom ook korrek as hy sê dat die moderne leser van die profesieë van die profete en die Nuwe Testament, beter verstaan as wat die Nuwe Testament-skrywers die profesieë self gelees het, omdat die nuwe leser van die teks die hele Skrif as perspektief het. “(God) imparted just as much revelation as they needed to make their message effective for that moment in history and for the future contributions to the whole process of revelation” (Kaiser 1985:23). Daarom, sê Hanson, behoort dit vir die moderne interpreteerder van die Bybel makliker te wees om 'n norm vir die bepaling van die relevansie van die Skrif daar te stel as wat dit die geval was vir die Nuwe Testament-skrywer.

Om 'n norm vir moderne interpretasie (die metode) daar te stel, bly 'n ander norm egter 'n voorveronderstelling: Die *inhoud* is die historiese Jesus Christus, soos beskryf deur die *wet van Moses en die profete en die psalms*, wat gely het, gesterf het en opgestaan het, en

só deur die Opgestane Jesus in Lukas 24 verduidelik is. Om so 'n norm vir 'n interpretasiemetode te verreken, is *geloof* egter onontbeerlik, want dit was die geloof van die Nuwe Testament-skrywers in die Opgestane Jesus wat hulle gebruik van die Skrifte geregverdig het (Evans 1989:193).

3. GELOOF

Die indruk kan maklik geskep word dat hierdie studie geloof bo grondige wetenskaplike kennis en navorsing stel, terwyl die teenoorgestelde eerder waar is. Dis nie die geval van die een óf die ander nie, maar 'n *naasbestaan* van elkeen. In die navorsing van die afgelope eeu is 'n algemene indruk wat bestaan⁶³ dat geloof as naïef afgemaak word – iets wat nie 'n plek in die eksakte-wetenskap wêreld het nie. In sy opstel oor die “nuwe hermeneutiek” besin Thiselton oor die klaarblyklike dualisme en wys daarop dat daar in die filosofie⁶⁴ 'n eeue-lange tradisie bestaan tussen “understanding and *experience*” (Thiselton 1997:317), waar die antieke Grieke naas kennis ook na “wysheid” verwys en die rol wat “common sense” en “intuitive insight” speel ook belangrik is, sodat Thiselton kan besluit: “In true understanding, man [sic] is grasped *by truth through modes of experience*” (Thiselton 1997:317). Toegepas in die hermeneutiek sou dit dan kon beteken dat die navorser deur 'n verskeidenheid van metodes kon uitkom by 'n bepaalde soort kennis (“understanding”), maar dat dit net 'n deel van die “waarheid” sou verteenwoordig – toegegee, 'n groot deel van die “verstaan”. Die ander deel sou ek dan in dié verband wil toeskryf aan *geloof*⁶⁵, en dit word gedoen op grond van 'n ander hermeneutiese insig wat ook met die jare se navorsing verkry is. Elke navorser staan onwillekeurig in 'n historiese tradisie, met sekere voorveronderstellings. Hierdie voorveronderstellings kan egter nooit *per se* normatief wees nie – maar indien daardie voorveronderstellings nie deur die wetenskaplike ondersoek oortuigend verander kan word nie, behoort die “voordeel van die twyfel” by die geloof van die leser te bly - al is daardie geloof dan ook naïef.

As deel van 'n Bybel-getroue veronderstelling, geld dan die volgende (om 'n aanhaling van Watson te herhaal): God openbaar Hom vol betekenis en waarheid in die Bybel, “not just

⁶³ Toegegee, dit mag 'n baie persoonlike indruk wees.

⁶⁴ Die feit dat by die filosofie “geleen” word om hierdie punt te maak, is al klaar 'n aanduiding dat daar tog 'n “kruisbestuwing” moet / kan plaasvind!

⁶⁵ En die huidige werking van die Heilige Gees, soos later bespreek sal word.

behind the text (via historical reconstruction of some 'original' context), nor merely before it (via interpreting communities and their variegated contemporary contexts), but in and through a written biblical text which mediates *the Word, Jesus Christ*" (soos aangehaal in Cummins 2004:184). Die eerste gedeelte hiervan impliseer 'n bepaalde interpretasiemetode, waarskynlik ook tekskritiek, terwyl die tweede, waarskynlik deur middel van die resepsie-geskiedenis, die toepassing van daardie teks op die huidige situasie behels, maar die norm bly steeds 'n geloofsveronderstelling: Jesus Christus, die Woord van God! In die woorde van Cummins (2004:184) is 'n Christelik-Bybelse interpretasie die teologiese saambind van drie veranderlikes, geskiedenis, kerk en wêreld – en dit geskied deur 'n geloofsdaad, waardeur die Skrifte vanuit die geskiedenis in die kerk en wêreld ingedra word. Kritiek op die siening sal wees dat die geskiedenis (soos uit die studie aangetoon is) nie meer veranderlik is nie, hoewel dit steeds geïnterpreteer moet word om die "ware" betekenis te verstaan – en ook hiervoor is geloof en die werking van die Heilige Gees nodig.

Dit beteken nie dat so 'n Bybel-getroue interpretasie in 'n soort hopelose subjektiwiteit sal verval nie. Hanson (1980:13) wys daarop dat net soos daar nie 'n objektiewe, korrekte interpretasie gedoen kan word deur net al die (regte) metodes toe te pas nie, 'n korrekte interpretasie ook nie moontlik is as die subjektiewe voorveronderstellings nie in berekening gebring word nie – veral as daardie voorveronderstellings 'n geloof in die Skrif is – en ook as die standpunt is (soos die van Van Zyl:1986:72,73) dat geloof gebaseer is op iets wat nie bewys kan word nie. Op die spoor van Loader sê Van Zyl dat dit bloot 'n geloofstandpunt is dat Jesus die vervulling van die Ou Testament is en dat dit nie rasioneel bewys kan word nie. 'n "Maklike" antwoord vanuit die geloofsperspektief sou wees om dan te sê dat dit juis is waarom geloof nodig is, maar die rede wat Van Zyl aanvoer vir sy standpunt verdien kommentaar. Hy voer aan dat die Jode na al die eeue steeds net die Ou Testament het, wat dan sou "illustreer dat daar nie 'n dwingende wetenskaplike argument bestaan waarvolgens die Ou Testament sonder die Nuwe as onvolledig bewys kan word nie" (Van Zyl 1986:72,73). 'n Geloofsinterpretasie sou aanvoer dat die feit dat die Jode steeds nie die Nuwe Testament aanvaar nie, niks te doen het met die wetenskaplike bewyse van Jesus se aansprake nie. Indien aangevoer word dat die hermeneutiek wel 'n wetenskap is en die metodes wat aangewend word, wel wetenskaplik verantwoordbaar is, kan met groot stelligheid verklaar word dat Jesus wel die Messias is en die vervulling is

van die Skrifte – of die Jode (en talle ander) die bewyse nou gaan glo of nie. Dit is egter ook hier dat die voorveronderstellings 'n groot rol gaan speel: Wat is die siening oor die geskiedenis, en meer bepaald die heilsgeskiedenis? Watter siening word geduldig oor die twee Testamente as 'n eenheid – en is daar 'n kontinuïteit tussen die Testamente? Is Jesus 'n historiese figuur, of maar net die produk van die geloof van die eerste Christelike gemeentes?

Geloof is egter nie maar net 'n soort “sprong in die donker” wat op geen vaste basis staan nie – dis wat die eksistensialisme wou sê. Christelike geloof is gebaseer op die feite van die geskiedenis, of soos Hill dit uitdruk in sy bespreking van die standpunt van Pannenberg oor die geskiedenis: “Christology is grounded in history, and history is grounded in Christology... History is based on faith, as well as *vice versa*” (Hill 2003:318,319) – en daardie geskiedenis is vergestalt deur die historiese persoon, Jesus Christus. Dit is Hy wat ook hierdie geskiedenis verklaar – en as daardie verklaring *geglo* word, word die oë en verstand geopen – dan is dit nie net meer 'n geval van “*ek glo*” nie, maar “*ek weet dit is waar*”! Hierdie soort benadering tot die geskiedenis is egter ook net moontlik as dit vanuit die geloof gedoen word. Dit is ook die gevolgtrekking waartoe Perkins kom in haar bespreking oor die redes vir die skryf van die Sinoptiese Evangelies en Handelingte. Die Evangelies is nie maar net “romantic fiction or myth of a founding age” nie, en hoewel die evangeliste “authors, not record-keepers” is, het die kritiese metodes tog daarin geslaag om te bewys “(t)hey seek to make the *case for faith* in Jesus of Nazareth as Son of God, the agent of God's saving power for all people” (Perkins 1998:256, my kursivering). Die rede waarom die Jode (en talle ander!) nie die Evangelies aanvaar nie, is omdat hulle nie die objektiewe getuïenis oor en van Jesus glo nie (2 Korintiërs 3:15-16), maar dit is geen rede waarom die getuïenis as nie-wetenskaplik bewysbaar afgemaak kan word nie.

In die verband, onderstreep Van Zyl (1994:355) dat sekere “geloofsapriori's” onafwendbaar is wanneer die navorser / leser na die Bybel gaan. Dit sluit onder andere in dat “die Bybel op 'n unieke manier Woord van God is ... en dat dit wesentliche Godskennis bevat wat vir die mens van alle tye onontbeerlik en van ewige waarde is” (Van Zyl 1994:355). Daarom, voeg hy by, is dit nie moontlik om neutraal teenoor die teks te staan nie, maar dat die Bybel vanuit 'n geloofsperspektief benader moet word as 'n *religieuse*

teks. Sommige van die kritiese metodes (onder invloed van denkwyses soos die eksistensialisme) het die Bybel gedevalueer na net nog 'n stuk antieke literatuur, terwyl 'n voorveronderstelling vanuit die geloofsperspektief is dat dit gewoon net nie die geval is nie, maar "op 'n unieke manier Woord van God is."

'n Ander perspektief wat hier getrek moet word, is 'n oënskynlike teenstrydigheid: Die geloofstandpunt dat die Bybel 'n "relatief afgeronde en geslote openbaringstradisie vorm" (Van Zyl 1994:355), waar die Bybel gesien word as 'n geslote samevatting van God se openbaring en die geloof dat die twee Testamente 'n kontinue eenheid vorm, wat as heilsgeskiedenis eintlik nie geslote is nie, maar steeds vandag voortbestaan – 'n aspek wat later onder die bespreking van 'n intertekstualiteit weer onder die loep kom.⁶⁶ Die "geslotenheid" kan gesien word in die afsonderlike boeke van die Bybel, wat dan saam 'n kanon vorm, maar daardie boeke is elkeen op sy manier ook in gesprek met die ander boeke betrokke. Dit is juis hierin dat Van Zyl dit positief sien as "die verskillende koördinate in hierdie spanningsveld ... wat mekaar in spanning hou en so die maksimum betekenis vrystel" (Van Zyl 1994:356). Hierdie aspek sal later belangrik blyk te wees wanneer die Bybel ook in die huidige situasie verklaar en toegepas moet word.

Ten slotte, nog 'n belangrike perspektief in dié verband: Is dit nie omdat moderne navorsers geneig is om die Bybel as *net* 'n antieke dokument, "or an anthology" (Goldingay 1997:352) te lees, dat gedink word dat die toepassing van alle hermeneutiese metodes, noodwendig tot die "regte" antwoord gaan lei nie? Wanneer dit egter nie gebeur nie, is dit waarskynlik omdat die geloofsveronderstellings nie in ag geneem word nie; ook die feit dat die Bybel nie maar *net* 'n antieke dokument is nie, maar ook omdat die Heilige Gees in die interpreteringsproses 'n uiters belangrike rol speel.

4. DIE WERKING VAN DIE HEILIGE GEES

Lukas se beskrywing van die werk van die Heilige Gees, verskil aansienlik van die ander Nuwe Testament-skrywers wat oor die Heilige Gees geskryf het. Vir Johannes is die Heilige Gees die manier waarop Jesus vandag in die kerk teenwoordig is ("not...as another

⁶⁶ Dit word hier al kortliks genoem omdat die "teenstrydigheid" in die bespreking hier die duidelikste blyk en nie onder intertekstualiteit "tuis" is nie.

specific body, he is accessible to all as life-giving Spirit.” Johnson 1991:406), terwyl die Heilige Gees vir Paulus die manier is waarop die Christelike lewe in elke gelowige geskep word. Vir Lukas is die Heilige Gees die manier waarop die kerk sy sending in hierdie wêreld uitvoer (Craddock 1990:292). Indien die uiteensetting nog verder oorvereenvoudig word, kan beweer word dat Lukas se siening van die Heilige Gees (soos hy dit in Handelingte beskryf het) waarskynlik die een is wat die grootste onsekerheid gebring het, omdat Hy die kerk gelei het op terreine waar die kerk andersins nooit sou beweeg het nie, of betrokke geraak het by aksies waarby hy waarskynlik nie betrokke sou raak nie, want (sê Craddock) dit is die uitwerking wat die krag van die Heilige Gees op mense en die kerk het. En hoe verder ons wegbeweeg van die Evangelie- en Handelingte-gebeure, hoe vreemder (met nog groter onsekerheid) sal die werking van die Heilige Gees word – tensy ons weer daardie selfde ervaring kan hê.

4.1 ‘n Jukstaposisie vir hermeneutiek

Daar is eenstemmigheid onder navorsers oor die werk van die Heilige Gees in die interpretasieproses, veral in die werk van die Nuwe Testaments-skrywers – veel minder so in die toepassing daarvan vandag.

Omdat die Skrifte deur die Nuwe Testament-skrywers met soveel gesag bejeën is, is dit te verstane dat daar (onder andere deur die *darshanim*) gewaak is teen “fanciful interpretations” (Punt 2006:90, voetnoot 9). Tog was daar onder die vroeë Judaïsme ‘n gebruik waarin eksegeese ook as “geïnspireerd” beskou is. Moontlik was dit as gevolg hiervan dat daar onder die vroeë Christene die persepsie ontstaan het dat die interpreteerder van die Skrif in die teks ‘n ander bedoeling as die letterlike kan vasstel – en dit (is geglo) was net moontlik onder leiding van die Heilige Gees (Punt 2006:91). Van Zyl voer die “kreatiewe” manier waarop die Nuwe Testament-skrywers met die Ou Testament-teks omgegaan het, na ‘n “hulpmiddel” terug, naamlik “die oortuiging in die vroeë kerk dat die eintlike interpretasie deur die Heilige Gees gedoen word” (Van Zyl 1986:49). Cummins wil dit hê dat dit die werk van die Heilige Gees in die dissipels van Jesus was wat hulle gelei het om aspekte soos die kruis en opstanding van Jesus – “truths yet to be grasped” – te kon verstaan en dit te neem van die “semantic radicalism” van die Evangelies tot ‘n praktiese uitleef van die waarheid daarvan “under the power of the Spirit of truth” (Cummins 2004:186).

Aageson (1993:32) handhaaf hierdie selfde denkrigting in die werk van Paulus, naamlik dat die Heilige Gees die interpreteerder sal lei en transformeer ten einde die “ware” betekenis van die Skrif na vore te laat kom. In dié verband word 2 Korintiërs 3:14,15 dan aangehaal as ‘n voorbeeld van die Skrif wat “versluier” gebly het vir die wat nie geglo het nie – of wou glo nie.⁶⁷ Hier word ook verstaan dat wanneer die Skrif net as *geskrewe teks* (γράμμα) verstaan word, dit ook versluier sal bly en nie *profetiese teks* (γραφή) word nie – en dit is die werk van die Heilige Gees. Hanson bevestig ook hierdie siening wanneer hy verwys na dié “nuwe” werk van die Heilige Gees in die werk van die Nuwe Testament-skrywers. Hy sê dat die Heilige Gees daar nie net die *skrywer* is van die geskrewe woord nie, maar ook die *interpreteerder* daarvan – en indien die interpretasie nie plaasvind nie, sal die Skrif net γράμμα bly en nie γραφή word nie (Hanson 1985:27).

Aageson neem die aspek dan ‘n stap verder. Hy haal Hays aan wat daarop wys dat Paulus se verstaan van die werk van die Heilige Gees hier nie gesien moet word as ‘n “juxtaposition of hermeneutical methods” nie, maar dat sy gebruik van die term *bediening van die gees* “carries with it a radically new orientation toward Israel’s Scripture” (soos aangehaal in Aageson 1993:33). Aan die een kant is Hays korrek in sy gevolgtrekking dat hierdie inderdaad ‘n nuwe verstaan van die werk van die Heilige Gees was (hoewel daar dalk spore daarvan onder die vroeë Judaïsme was, soos in die vorige paragraaf aangedui is), maar indien Paulus in 2 Korintiërs 3:12-17 reg verstaan word, is dit stéeds die werk van die Heilige Gees. Wanneer die navorser / leser glo dat *Christus die bedekking weggeneem het* (vers 14) en hulle daarom tot die HERE bekeer (vers 16), sal die Heilige Gees dan die bedekking van die *lesing van die Ou Testament* (vers 14) en *Moses* (vers 15) wegneem, sodat die Ou Testament *beter* (nog nie alles nie, want die leser sien steeds in ‘n spieël) verstaan kan word – en dit is alles die werk van die *Here wat die Gees is* (vers 17).⁶⁸ Die woorde en terminologie wat Paulus hier teen ongeveer 56nC gebruik, stem baie ooreen met dié wat Lukas later gebruik wanneer die Opgestane Jesus met die Emmausgangers en die dissipels in Lukas 24 praat – en aan hulle die *wet van Moses, die profete*

⁶⁷ Sien die bespreking van geloof in die interpretasieproses – punt 3, p124.

⁶⁸ Moyise (2001:135) wys daarop dat Hays hier ‘n interessante gebruik in Paulus se hermeneutiek uitwys: Dat Paulus vir Moses eers gebruik as ‘n getuie van die “versluierde” Ou Verbond, maar ook as ‘n getuie van die heerlijkheid van God wanneer die sluiers weggeneem word.

en die psalms uitgelê het en dit hulle oë en verstand geopen het om die Skrifte (γραφή) te verstaan (Lukas 24:45). Aan die ander kant, egter, is ek van mening dat Hays nie korrek is in sy evaluering nie, maar dat Paulus se verstaan van die werk van die Heilige Gees hier inderdaad ook vir die moderne interpreteerder 'n jukstaposisie vir hermeneutiek is – anders sal die γράμμα nooit γραφή kan word nie.

4.2 Die huidige werk van die Heilige Gees: “Understanding and experience”

Dit is ook die standpunt oor die huidige werk van die Heilige Gees, wat Pinkster-hermeneutici⁶⁹ soos Mark McLean inneem. Hy dring daarop aan dat God steeds in en onder gelowiges aanwesig is, soos wat Hy sedert die skepping is en (sou by sy stelling gevoeg kan word) veral soos wat die Heilige Gees sedert die uitstorting van die Heilige Gees op die eerste Pinksterdag betrokke is (Handelinge 2). “Therefore God is as much of an active causative agent today as he is pictured in the biblical writings” (soos aangehaal in Clark en Lederle 1989:28). McLean is ook die eerste om te erken dat hierdie ervaring van die werk van die Heilige Gees nie empiries bewys kan word nie, omdat dit so totaal verskil van enige benadering in Protestantse (“Evangelical”) kringe⁷⁰ – en daarom nie dáár na raakpunte gesoek kan word nie. Pinkster is hier dus aangewese op die twee aspekte waarop die hermeneutiek gebou word: Die belangrike plek van die Bybel en 'n eie ervaring wat meetbaar is (of bewys kan word) aan die Bybel.

Die eerste been waarop die Pinkster-hermeneutiek berus, is die behoud van die Bybel, waarin Pinkster-leiers en –navorsers waak teen die invloed van 'n vinniggroeiende moderne benadering tot hermeneutiek wat dan die Skrifte kon verwring – 'n moontlikheid wat reeds in die studie aangetoon is. Gordon Fee identifiseer hierdie as 'n stryd tussen

⁶⁹ Baie min is die afgelope 25 jaar oor die onderwerp gepubliseer en dan ook meestal deur nie-Pinkster-navorsers. Na my mening is die volledigste en mees gebalanseerde akademiese werk oor die onderwerp die werk van Mathew Clark ('n Pinkster-teoloog) en Henry Lederle (1989:25-34), wat by UNISA verskyn het, hoewel skaars 'n hoofstuk aan die hermeneutiek gewy word.

⁷⁰ Hoewel daar baie raakpunte is in die teologie tussen konserwatiewe Protestantisme (“Evangelicalism”) en klassieke Pinkster, is dit waarskynlik op die vlak van die hermeneutiek en dan meer bepaald die werk van die Heilige Gees in die moderne geloofsgemeenskap, waar die grootste verskille ervaar word. Dit val buite die bestek van die studie om hierop in te gaan, maar volledigheidshalwe word in breë trekke hierna verwys, omdat dit een van die belangrikste voorveronderstellings is in die vasstel van 'n hermeneutiese norm vir vandag.

die (moderne) eksegetiese metodes en spiritualiteit, waar die gelowiges die navorser wantrou, omdat laasgenoemde “seem forever to be telling people that the text does not mean what it seems plainly to say” (Fee 1995:31). Daarom McLean se opmerking: “If we lose our hold on the Bible, *that infallible rule of our faith, and conduct, we are lost*” (soos aangehaal deur Clark en Lederle:1989:28, my kursivering). Hierdie “probleem” is reeds in die vorige en hierdie hoofstuk aangespreek, maar die belangrikheid van die Bybel vir leer en lewe *in die huidige situasie* moet net beklemtoon word. Vir die Pinkster-gelowige is die Bybel steeds nie net nog ‘n antieke dokument nie, maar die *lewende Woord* (= Skrif), waarin daar nie alleen kennis van Jesus Christus opgedoen word nie, maar waarin duidelike riglyne gegee word hoe om die Opstandingslewe te leef – ‘n lewe soos deur die Opgestane Jesus in Lukas 24 verklaar is – en wat net deur die huidige inwoning van die Heilige Gees uitgeleef kan word. Hierdie siening – die plek en rol van die Bybel, die sentrale plek wat Jesus Christus inneem en die werk van die Heilige Gees - word duidelik in ‘n opsomming wat Clark en Lederle gee van die Pinkster-dogma: (i) ‘n Persoonlike ontmoeting met Jesus Christus, wat lei na ‘n getransformeerde lewe, wat geskoei word op die dissipelskap van Jesus. (ii) Elke gelowige kan *dieselfde* ervaring van die werk van die Heilige Gees hê soos dit beskryf word in Handeling 1 [en hier is die besondere rol wat Lukas as skrywer van Handeling 1 speel, belangrik, omdat hy in die manier waarop hy te werk gegaan het met sy evangelie hier besondere gesag dra in die skryf van die verhaal van die eerste Christelike gemeentes]. (iii) Die krag van God is *steeds* beskikbaar vir elke gelowige en gemeenskap, soos wat dit ervaar is in die eerste Christelike gemeentes. (iv) Die doel van die werking van die Heilige Gees in die gelowige is om die sending van Jesus uit te brei (Clark en Lederle 1989:17).

Die bespreking van die tweede been van die Pinkster-hermeneutiek sluit aan by die vorige afdeling en die belangrikheid van geloof. Hier is verwys na ‘n opmerking van Thiselton oor “understanding and *experience*”, waar hy in sy kritiek teen die “nuwe hermeneutiek” tot die volgende gevolgtrekking kom: “In true understanding, man [sic] is grasped *by* truth through modes of experience” (Thiselton 1997:317). Schweizer sluit hierby aan deur daarop te wys dat God se teenwoordigheid nie bewys kan word nie, “but can only be proclaimed and experienced” (Schweizer 1982:43). Hierdie ervaring het Jesus aan Sy dissipels gegee deur op te staan uit die dood en aan hulle te verduidelik wat met Sy lyding, dood en opstanding gebeur het. Moyse som dit korrek op wanneer hy Jesus (en Sy

tydgenote) se begrip van die geskiedenis, die Skrif en hoe Jesus dit vervul het, in verband bring met die ervaring van die dissipels : “They inferred the meaning of the ancient text from the events brought about by God in which *they themselves were involved*” (Moyise 1994:136, my kursivering). Deur aan hulle ‘n ervaring te gee, het Hy die Skrifte verduidelik. Dit was hierdie ervaring van die dissipels wat hulle oë en verstand geopen het. Hulle het nou die kennis gehad, maar ook die ervaring – en so word hulle ware “ooggetuies” van die vervulling van die Skrifte.

Daar is baie (hermeneutiese) metodes waardeur kennis van die teks opgedoen kan word, maar uiteindelik moet daardie kennis toegepas word – of dan ervaar word – of soos Fee dit uitdruk, dit moet lei na ‘n praktiese spiritualiteit (Fee 1995:33). William Menzies en Howard Ervin (soos aangehaal in Clark en Lederle 1989:29-31) is dit eens dat in ‘n *eerste stap* (of induktiewe benadering) noodsaaklik is om alle moontlike vaardighede en hulpmiddels wat die wetenskap aan te bied het, aan te wend om behoorlike wetenskaplike eksegese op die teks toe te pas. Hierna gaan Menzies deduktief te werk om die gevolgtrekking van die eksegese aan die totale Bybel te toets.⁷¹ Op dié manier word verseker dat ‘n “Bybelvreemde” vertolking van die begin af uitgeskakel word. Hierdie stap sal later blyk van uiterste belang te wees in die “toets” van ‘n eie ervaring. In ‘n derde stap in die eksegetiese proses vra Menzies dan: “Kan die gevolgtrekking nou gedemonstreer word?” (soos aangehaal in Clark en Lederle 1989:29-31). Is dit moontlik om nou van die Bybel na die huidige te beweeg en dit prakties te ervaar? Ervin is van mening dat indien net die induktiewe benadering gevolg word, die stand van die moderne hermeneutiek geneig sou wees om drie moontlike antwoorde te gee: “... a destructive rationalism, in others a dogmatic intransigence and in yet others a non-rational mysticism” (soos aangehaal in Clark en Lederle 1989:30). Om veral laasgenoemde uit te skakel, is twee belangrike benaderingswyses noodsaaklik, naamlik ‘n Bybelse geloof en “a phenomenology that meets the criteria of empirically verifiable sensory experience (healing, miracles, etc.) and does not violate the coherence of rational categories” (soos aangehaal in Clark en Lederle 1989:30). Indien die stellings rasioneel gekritiseer word, sou dit moontlik wees om Ervin

⁷¹ Die induktiewe en deduktiewe werkswyse herinner ook aan Bexel se onderskeid wat hy trek tussen die sake wat in die sentrum lê en dit wat op die periferie is (Bexell 1997:6).

se opeenstapeling van “onmoontlikhede”⁷² af te skiet, maar die onmoontlike word moontlik wanneer die Heilige Gees in die eksegetiese proses ingetrek word. Die brug tussen Skepper en skepsel word deur die Heilige Gees oorbrug⁷³ op dieselfde manier waarop die Heilige Gees, as die *inspireerder* van die Skrif, ook die *interpreteerder* van die Skrif word, en uiteindelik ook die *inisieerder* van hoe om die Skrif toe te pas, of te ervaar. Hierdie belewenis of ervaring moet “bewysbaar” wees, want dit is nie maar net ‘n “non-rational mysticism” nie; ook nie ‘n onkontroleerbare ervaringsgodsdienst nie. Hierin speel die Bybel weer ‘n onmisbare rol, want die “bewyse” word gesoek in dieselfde ervaring van die Heilige Gees wat die eerste Christene gehad het. “(T)hose who have had the same experience of the Spirit as the writers of Scripture have been brought into a way of thinking and understanding that allows the Scriptures to make sense to them” (soos aangehaal in Clark en Lederle 19989:31). Dit is hier waarin Menzies se deduktiewe benadering as ‘n tweede stap in die eksegetiese proses ‘n belangrike rol speel. Die ervarings word nou gemeet aan die *totale* Bybel, sodat bepaal kan word of die persoonlike ervarings bewysbaar is teen die ervarings van die eerste Christelike gemeentes. In dié verband stel Goldingay voor dat daar nie ‘n teëvoeter vir die histories-kritiese metode gesoek moet word nie, maar dat daar juis op die basis van dié kritiek en, weer eens, in ‘n samewerking tussen akademie en geloof, gesoek kan word na die twee grense waaraan die geldigheid van die eksegetiese (en in die geval die huidige ervaring) getoets kan word: “... that we move within areas of application and development of ideas *suggested by the Bible itself*, and we apply the passage in the spirit of the original writer” (Goldingay 1997:361, my kursivering). Deur die Bybel self deduktief in berekening te bring, in die gees van die oorspronklike skrywer (induktiewe benadering), sal verhoed word dat die daarop “avontuurlike paaie” geloop word waarin kreatiewe eksegetiese se bodem by wyse van spreke “uitgeruk” word. Daarom: *Die teks bly steeds die norm*, en dit is “ons enigste veiligstelling teen die steeds dreigende gevaar van subjektivisme” (Du Toit 1970:78). In hierdie sin noem Ervin die Pinkster-hermeneutiek ‘n hoor en verstaan van die Woord, wat baie meer is as net ‘n semantiese oefening, maar dieselfde ervaring met die Heilige Gees wat die Nuwe Testament-skrywers gehad het – en vorm so ‘n jukstaposisie vir hermeneutiek ook vir vandag. Du Toit som dit so op: “In die voortgang van die heilshistoriese beweging leef ons

⁷² Hoe kan ‘n verskynsel empiries gemeet word? Hoe kan genesings en wonderwerke voldoen aan die rasionele?

⁷³ Sien die bespreking hierbo van 2 Korintiërs 3:12-18, veral vers 16: “...wanneer hulle tot die Here bekeer is...”

in die bedeling waarin die Kurios deur die Gees die Skrifinhoud aan ons wil vertolk sodat ons in die lig daarvan kan wandel. Die Heilige Gees is die *unicus sui interpretes*" (Du Toit 1970:94). Deur hierdie huidige werking van die Heilige Gees in die 21ste-eeuse gelowige / navorser, sê Ervin, word die "vreemde"⁷⁴ invloede van die 19de en 20ste eeu op die denke en dogma / teologie in die hermeneutiek uitgeskakel (Clark en Lederle 1989:31).

Hieruit is dit dus duidelik dat 'n huidige belewenis van die werking van die Heilige Gees normatief kan wees – ook in die hermeneutiek, veral, sê Clark en Lederle, "when their experience of the Spirit of Christ appears to have been both everyday and virtually universal among first century Christians" (Clark en Lederle 1989:34).

Met hierdie aansprake oor die rol van geloof en die werking van die Heilige Gees in die huidige hermeneutiek, moet 'n paar praktiese en steeds wetenskaplike toepassings gemaak word – en gevolgtrekkings oor (ander andere) die kontinuïteit tussen die twee Testamente en tipologie toegepas word om 'n moontlike oplossing vir 'n huidige eksegese daar te stel.

5. MOONTLIKE OPLOSSINGS VIR 'N HUIDIGE EKSEGESE

Een van die "gevaare" wat die toepassing van subjektiewe elemente soos geloof en die werking van die Heilige Gees in die hermeneutiek na vore bring, is dat die eksegese kan "ontaard" in 'n soort anargistiese omgang met die Skrif – en dit kan gewoon nie toegelaat word nie. Hoewel in die beskrywing hiervan daar aangedring word op sekere "veiligheidsmaatreëls", is die gevaar steeds daar dat die teks self uiteindelik so buite konteks gebruik kan word dat die oorspronklike betekenis verlore kan gaan – ook omdat alle interpretasie in elk geval tot 'n mate subjektief is. Dit stel nie net die gesag van die Skrif in gevaar nie, maar 'n paar kwellende vrae is steeds: hoe kan hierdie subjektiewe invloede erken en hanteer word? Wie gaan uiteindelik die betekenis van die teks vasstel? Wat is die norm waarvolgens hermeneutiek gedoen kan word? Een van die oplossings wat deur nuwe navorsing voorgestel word, is intertekstualiteit.

⁷⁴ By "vreemd" word bedoel die invloede van die Verligting op die hermeneutiek wat nie as "Christosentries-, of 'n geloofs-interpretasie" sou deurgaan nie.

5.1 Intertekstualiteit⁷⁵

Indien die deduktiewe as 'n aspek en tweede stap van die eksegetiese proses as 'n norm voorgelê word, is dit noodsaaklik dat daar ook wetenskaplike gronde bestaan vir die koppeling van verskillende tekste om uiteindelik by 'n bepaalde waarheid, wat aan die hele Bybel getoets kan word, uit te kom. Soos van tevore aangetoon, is voorstanders van die kontinuïteit tussen die twee Testamente daarvan oortuig dat daar 'n interaksie bestaan tussen die teks van die Skrif en die manier waarop dit deur die Nuwe Testament-skrywer gebruik is, trouens die voorstanders van intertekstualiteit neem dit 'n stap verder deur te sê "that texts are *always* in a dynamic relationship with other texts" (Moyise 2001:136, my kursivering). Van Zyl noem dit "'n netwerk van betekenismoontlikhede tussen tekste" (Van Zyl 1994:350). Dit is hierdie nuwe siening wat soveel moontlikhede vir die hermeneutiek oopmaak, waar aspekte wat in dié studie aangespreek is, weer ter sprake kom en nou toegepas kan word. Dit is aspekte wat oorkoepelend saamgevat kan word in 'n bepaalde *teologiese* verstaan van die Bybel, soos die kontinuïteit tussen die twee Testamente, en "'n verweefde harmonieuse geheel vorm wat kruisverwysings nie net moontlik maak nie, maar gebiedend noodsaaklik maak" (Van Zyl 1994:349).

Dit is belangrik om daarop te let dat Moyise daarop wys dat verhouding tussen tekste nie verkry word deur net "various sources and influences" bymekaar te voeg nie, maar juis die beskrywing is van "complex interactions" wanneer een teks in 'n totaal ander konteks gebruik word en "disturbed" word (Moyise 2001:136). Met die klem wat tot dusver op die konteks en betekenis gelê is, is 'n bespreking hiervan noodsaaklik. In 'n opstel in 1994 het Moyise (1994:137-143) reeds in die verband gewys op twee aspekte: (i) Indien 'n teks *per se* aangehaal word, is dit byna onmoontlik dat daardie teks, in die nuwe konteks, presies dieselfde betekenis kan hê as in die konteks waaruit dit gehaal word. Wanneer Lukas (10:25-27) Jesus se antwoord op die vraag van die wetsgeleerde oor die ewige lewe gee, haal Jesus aan uit Deuteronomium 6:5 en Levitikus 19:18. Hoewel Jesus duidelik die Skrif wil laat spreek, is dit Sy bymekaarbring van twee tekste wat 'n nuwe konteks skep. "By placing them in such close juxtaposition, the reader / hearer is asked to interpret each in

⁷⁵ Hierdie relatief nuwe navorsingsveld (waarin daar nog baie verskille bestaan oor wat presies hieronder verstaan word) is in 1967 vir die eerste keer deur Julia Kristeva beskryf, maar het in die afgelope tien jaar eers begin veld wen (Moyise 1994:137). 'n Bespreking hiervan val buite die bestek van die studie, maar 'n opsomming daarvan is noodsaaklik om 'n moontlike oplossing vir 'n norm vir 'n huidige hermeneutiek daar te stel.

the light of the other" (Moyise 1994:138), naamlik dat die liefde vir God nie die liefde vir die naaste uitsluit nie, maar juis beklemtoon. (ii) Die moderne navorser / leser het hier dus te doen met twee kontekste – die "oue" van die Skrif en die "nuwe" van die Nuwe Testament-skrywer – wat ook 'n nuwe vraag op die tafel plaas: Nie of die Nuwe Testament-skrywer die Skrif uit konteks aangehaal het nie (wat die eerste, negatiewe manier sou wees om na die teks te gaan), maar waarom die Nuwe Testament-skrywer (Jesus) juis dié twee tekste in verband bring met mekaar (in 'n jukstaposisie plaas) en "in what way do the two contexts interact?" (Moyise 1994:138)

Van Zyl (1994:353-354) wys op 'n bepaalde vorm binne die intertekstualiteit wat die vraag van Moyise beantwoord, naamlik 'n lesergerigte intertekstualiteit. Dit gaan van die standpunt uit dat 'n bepaalde teks eers werklik betekenis kry wanneer 'n leser betekenis daaraan gee en dat dit die leser is wat die "verband lê tussen die teks in fokus en ander tekste" (Van Zyl 1994:353). In die manier waarop die Nuwe Testament-skrywer in dié verband te werk gaan, word twee vorme onderskei: (i) "Sinjale" – waarin die skrywer doelbewuste verwysings maak, soos Jesus se gebruik in Lukas 24:27 "... *uitgelê in al die Skrifte die dinge wat op Hom betrekking het.*" (ii) "Simptome" – waarin die leser se kennis van ander tekste hom / haar verbande laat trek in terme van ander motiewe, temas, frases, ens. Ook hierin is Jesus se gebruik van die Skrifte, waarin Hy dit op Hom van toepassing maak, duidelik. Dit sal dan aansluit by die gebruik van die tipologie, waarin die Nuwe Testament-skrywer doelbewus twee (of selfs meer) tekste in 'n jukstaposisie plaas – nie om die betekenis van die oorspronklike teks te verander nie, maar deur nou op dié manier te werk te gaan, 'n nuwe betekenis daaraan te gee.⁷⁶ In Lukas se beskrywing van Jesus se gebruik van die Skrif in Lukas 24 is dit presies die werkswyse wat Hy gebruik het.

Met 'n lesergerigte intertekstualiteit, soos by die werking van die Heilige Gees, bestaan die gevaar van "subjektiewe willekeur" en "'n anargistiese omgaan met die teks", wat veral die "historiese bedding van die teks geweld aandoen" (Van Zyl 1994:354 en 357). Hierdie "gevaar" van 'n ongenuanseerde en oppervlakkige uitruil van tekste kan uitgeskakel word

⁷⁶ Dit is veral Ou Testamentici wat hierteen in opstand kom, omdat dit die betekenis van die teks in die Skrif in gedrang bring, maar in die bespreking hiervan in 'n vorige hoofstuk is daarop gewys dat die oorspronklike betekenis nie verander nie, trouens Kaiser (1985:19-23) wys daarop dat die Ou Testament-profete presies geweet het wat hulle geskryf het, maar (en dit is duidelik eerder 'n teologiese voorveronderstelling van Kaiser) dat die moderne leser selfs nog beter weet, omdat daar nou soveel meer perspektief is as wat selfs die Nuwe Testaments-skrywer op die Skrif gehad het!

deur nie soseer op die gevare te wys nie – en in die versigtige proses om net nie skade aan die teks aan te rig nie van 'n heel werkbare metode vir hermeneutiek af weg te skram – maar om te konsentreer op die moontlikhede wat dit vir 'n huidige toepassing van die Skrif inhou. So 'n hermeneutiek maak nog steeds (wetenskaplike) erns met die teks, maar ook met die huidige omstandighede waarbinne daardie teks gelees en gekontekstualiseer moet word. Van Zyl noem dit aan die een kant 'n “ontdekking”, waar die klem op die wetenskaplike soeke na die betekenis van die oorspronklike teks val, maar aan die ander kant ook 'n “toekenning”, waar die klem val op die leser (Van Zyl 1994:357), waar die leser op soek is na “sinjale” en “simptome” in die teks om deur te trek na die huidige situasie. Moyise som die proses só op: “(W)hen texts are juxtaposed so that their mutual interaction becomes both a ‘puzzle to ponder’ and a ‘dynamic source of artistic power’” (Moyise 1994:142). Soos dit geblyk het in die bespreking van die huidige werk van die Heilige Gees, sal dit veral in laasgenoemde opsig wees waarin die Heilige Gees onontbeerlike insigte aan die moderne navorser / leser gaan gee om kreatief met die teks om te gaan – soos dit die geval was toe die Heilige Gees ook in die eerste eeu aan die Nuwe Testament-skrywer nuwe, kreatiewe maniere gegee het om met die Skrif te werk. Om dan die drade deur te trek vanaf die bespreking oor die huidige werk van die Heilige Gees, is die “veiligheidsmaatreëls” om nie die moontlikhede van hierdie metodes te ignoreer nie, en om nie alleen induktief te werk te gaan nie, maar ook deduktief. In hierdie geval sou dit dan beteken dat ook die leser se “nuwe” verstaan van die Skrif steeds getoets moet word aan die hele Bybel – soos dit toegepas word binne 'n bepaalde hermeneutiese raamwerk.

Op die spoor van Moyise (1994:142) is hierdie vir my ook 'n baie meer produktiewe manier om te kyk na die Nuwe Testament-skrywers se gebruik van die Skrifte, en hoe dit deur die moderne leser gebruik kan word, as om net te konsentreer op die moontlikheid dat die teks uit konteks gebruik is. In die konteks van dié studie word nie soseer gekonsentreer op die moontlikhede van die gevare van 'n subjektiewe lees van die teks nie, maar meer op die moontlikhede wat deur die Heilige Gees geopen word, omdat dit soveel meer bied vir die moderne navorser / leser.

5.2 Moontlikhede in die eksegetiese proses

Met hierdie moontlikhede wat die intertekstualiteit, geloof en die werking van die Heilige Gees vir die moderne hermeneutiek bied, kan begin word met 'n samevatting van die belangrikste bevindings van die studie.

In die studie is daar (onder andere) ondersoek ingestel na die moontlike verband van die eksegetiese praktyke van die eerste eeu en die raakpunte en verskille wat daar bestaan tussen die metodes wat Jesus (volgens Lukas se Evangelie) sou gebruik het en dié van die Nuwe Testament-skrywers. Legarth is van mening dat die basis van die Nuwe Testamentiese eksegesis nie gesoek kan word by die Hellenisme, of selfs die Antieke Judaïsme nie, maar in die Skrifte (Legarth 1996:149). Hy voer dit terug na veral drie aspekte: Die Nuwe Testament-skrywers se klaarblyklike geloof in die gesag van die Skrifte en die verstaan van 'n heilsgeskiedenis, met die uitvloeisel daarvan, die kontinuïteit tussen die twee Testamente. Hierdie standpunt op sigself het duidelike gevolge, waarop net hierna ingegaan sal word, maar voordat daar na moontlikhede vir 'n eksegesis vandag gesoek word, en of daardie praktyke steeds vandag kan geld, is daar nog 'n saak wat genoem moet word. Dit is 'n interessante waarneming van Kaiser (1985:229,230) dat daar onder moderne navorsers byna 'n aandrang is dat die eksegesis van Lukas / Jesus en die Nuwe Testament-skrywers *noodwendig* 'n uitvloeisel is van die Joodse- en Qumran-gemeenskap. Gesien teen die agtergrond van ons huidige kennis, het die studie aangetoon dat daar (soms) bedenkbare praktyke gevolg is – soos die Leraar van Geregtigheid van Qumran wat met die *pesher* die Ou Testamentiese profesieë op hom van toepassing gemaak het en sommige van die Joodse gebruike wat uiteindelik meer gesaghebbend geword het as die Skrif self, soos die Fariseërs wat die Talmud en die Mishna met dieselfde gesag as die Skrifte beklee het. Indien die Nuwe Testament-skrywers dan dié praktyke gevolg het, is dit te verstane dat daar vandag weerstand teen die gebruike sal wees. Maar is dit wel die geval? – en dit is Kaiser se vraag. “Why do we insist that these intertestamental methodologies are more normative and more closely approximate the style of the NT writers?” (Kaiser 1985:229). Dan gebruik Kaiser vir Paulus as 'n voorbeeld. Dit is duidelik dat die navorser sou kon verwag dat Paulus, weens sy vroeg-rabbynse opvoeding, sekere rabbynse hermeneutiese reëls sou toepas in sy gebruik van die Skrifte (Legarth 1996:149). Tog is dit waarskynlik nie altyd die geval nie. As Paulus wel deeglik onderleg was in die eksegetiese praktyke van die tyd (en hy was

ook 'n "kind van sy tyd"), waarom het hy nie direk ná sy bekering begin preek nie? Indien die verhaal wat Lukas in Handeling 9:28-29 skets reg geïnterpreteer word, hét Paulus dadelik begin preek, maar daar het ook onmiddellik 'n probleem ontstaan en die "broeders (vers 30)" het hom as gevolg daarvan na Tarsus weggestuur. Die probleem was dat die Griekssprekende Jode, met wie Paulus geredetwis het, hom probeer doodmaak het en die broeders het waarskynlik vir Paulus ter wille van sy eie veiligheid weggestuur. Waarom sou hulle hom probeer doodmaak het? Was dit omdat hy kort tevore nog die medebroeders doodgemaak en in die tronk gegooi het? Of was die rede dalk dat Paulus, so kort na sy bekering en op die hakke van die eksegetiese praktyke van die Fariseërs (van die Joodse gemeenskap), en dus inderdaad as "kind van sy tyd", die Skrif *anders* geïnterpreteer het as wat die *Griekssprekende Jode* dit gehoor het van die ooggetuies van Jesus se lyding en opstanding – hulle wat gehoorsaam aan Jesus se opdrag in Lukas 24:46-48 was – en die interpretasies van die Skrif verkondig het, soos Jesus dit geleer en gemoduleer het? Kaiser voer sy beredenering op grond van Paulus se uitspraak in Galasiërs 1:16-18⁷⁷ dat hy niemand geraadpleeg het voordat hy drie jaar in Arabië deurgebring het nie. Kaiser voer aan dat daar duidelik 'n "major break" plaasgevind het. "Surely this must mean, in part, that he had much to learn, *if not relearn*, about the way he had understood and approached the Scriptures" (Kaiser 1985:229, my kursivering). In hierdie siening is Kaiser waarskynlik korrek, omdat Paulus in Galasiërs juis daarop aandring dat hy die Evangelie nie van mense ontvang het nie, *maar deur 'n openbaring van Jesus Christus (1:12)*. (Vergelyk in dié verband ook Lategan 1985:31.) Dit is ook die slotsom waartoe Legarth kom: "(f)rom a contemporary Jewish point of view Paul represents an unacceptable interpretation of the OT, based on the thought of salvation history with its fulfillment in Jesus Christ" (Legarth 1996:149).⁷⁸

Dit wil dus voorkom of die Nuwe Testament-skrywers se gebruik van die Skrifte die drie punte onderstreep wat hulle hermeneutiek uniek en anders gemaak het as dié van die Joodse gemeenskappe, die Qumran-gemeenskap en selfs van die Hellenisme: Dit gee 'n aanduiding van die gesag wat hulle aan die Skrifte geheg het, omdat dit (onder andere) 'n

⁷⁷ Waarskynlik geskryf tussen 49-52nC (as Paulus dit in Korinthe geskryf het), of tussen 52-55nC (as Paulus dit in Efese geskryf het) (Lategan 1986:15,16).

⁷⁸ Legarth beweer dat dit juis in Paulus se gebruik van die tipologie is waarin hy hom die meeste van die Antieke Joodse interpretasie onderskei (Legarth 1996:149). Hierdie aspek kom onder 5.2.3 ter sprake in die bespreking van die tipologie.

beskrywing gee van die heilsgeskiedenis en die feit dat hulle Jesus beskou het as 'n voortsetting van die heilsgeskiedenis – en hulle het dit juis só verstaan omdat Jesus dit só aan die eerste ooggetuies (en aan Paulus self!) geleer het. Jesus se reaksie op die gesprek van die Emmaus-gangers (Lukas 24:25-27), kan dan ook in die lig hiervan beoordeel word, want hulle het nie die uitleg van die Skrifte, soos Hy dit aan hulle voor Sy kruisiging verklaar het, verstaan nie. Wanneer Petrus, ná sy ervarings met die Opgestane Jesus en die Heilige Gees op die eerste Pinksterdag, sy eerste preek lewer (Handelinge 2:14-36), is dit vol van die Skrif.

Hieruit is dit dus duidelik dat Jesus 'n baie besondere element in die interpretasie van die Skrif na die eerste-eeuse tafel gebring het, wat sekere raakpunte, maar ook duidelike verskille, met die bestaande praktyke gehad het. In dié verband maak Van Zyl (1986:64) 'n baie belangrike punt deur die beklemtoning van 'n voorveronderstelling vir die eksegeet, nie net vir die huidige tyd nie, want dit geld reeds vanaf die tyd direk na die kanonvorming van die Bybel: Die Ou Testament is onherroeplik Christosentries geherinterpreteer, met sekere areas, simbole en beelde soos die psalms en die profete; die lam, tweede Adam, draak en bruidegom, wat reeds deur die Nuwe Testament-skrywers uitgesonder is as relevant vir die interpretasie.

In die lig hiervan is die vraag nou of die huidige interpretasie steeds hierby gaan bly, of word dit *per se* as “oud” en nie meer van toepassing nie, beskou, omdat die interpretasiemetodes van die Nuwe Testament-skrywers nie meer geldig is nie?

5.2.1 Betekenis: Dieselfde, maar word duideliker

Die beste opsomming van dié opskrif is sekerlik Kaiser se waarneming: “It is the essence of Scripture to put forward God's truth so that its meaning will be understood with increasing clarity” (Kaiser 1985:226). Dit alléén beteken dat die oorspronklike betekenis van die teks nie so drasties deur die Nuwe Testament-skrywers verander kon word dat dit 'n totaal ander betekenis gekry het nie – sodat inderdaad dan gevra kan word watter is dan die “ware” betekenis – en wie bepaal dan wat die waarheid is? Hoewel daar navorsers is wat soek na die verwringing van die teks deur die Nuwe Testament-skrywers, is die voorstel dat die huidige eksegeet nie op die moontlike negatiewe moet konsentreer nie, maar eers moet gaan soek na die rede waarom juis 'n bepaalde aanhaling gebruik is. Op

dié manier is die gevolgtrekking waartoe die studie kom, dat die Nuwe Testament-skrywers nie die betekenis van die oorspronklike teks verander het nie, maar dat hulle deur hulle eksegetiese basies *dieselfde betekenis* weergee, en die Heilige Gees nou aan die huidige leser / navorser twee kontekste bied waarin hierdie beginsels teen die agtergrond van die hele Bybel getoets kan word. Soos wat die betekenis van die teks nie verskil nie, maar wel die toepassing wat gemaak word, so moet die huidige eksegeet “continue the exegetical procedure by continuing to take that single meaning / principle and begin naming a number of pertinent situations, places, persons, or areas where that text may be applied” (Kaiser 1985:226). Op dié manier maak die Heilige Gees die belewenis van die teks ‘n eie belewenis ook vir die huidige situasie.

Daarom bestaan daar baie min rede waarom die Heilige Gees nie op dieselfde manier waarop Hy die Nuwe Testament-skrywers gelei het om twee (of meer) tekste in ‘n jukstaposisie te plaas, ook dieselfde kan doen met die huidige eksegeet nie.

5.2.2 Groei: Vanuit die Skrif na die Nuwe Testament na die huidige

Die verstaan van die geskiedenis het sy volle siklus geloop: Jesus verduidelik aan Sy dissipels dat Hy die vervulling van die Skrifte was, soos wat Hy en Sy tydgenote die geskiedenis verstaan het, omdat hulle “kinders van hulle tyd” was. Jesus was inderdaad nie net die vervulling van die heilsgeskiedenis nie, maar die belewenis van die *kairos*-tyd van God. Met die opkoms van die wetenskaplike geskiedskrywing en in die hermeneutiek die histories-kritiese metode, het daar ‘n tydperk aangebreek waarin daar met groot negatiwiteit na die manier gekyk is waarop die Nuwe Testament-skrywers dan die geskiedenis sou “verwring” het. Cowles het na dié neiging verwys as ‘n tipiese 20ste eeuse siening, want “one reason so much of contemporary Christianity strikes Jews as being shallow and vacuous is the premium Christians so often place upon *distinctiveness*, as if the very *lack of continuity* were itself a value” (Cowles 1991:12). Hierop het Silva opmerk: “The difference between ancient and modern methods have often been exaggerated, sometimes with the insinuation that ancient authors did not care at all about facts” (Silva 1992:162). Met huidige navorsing is bepaal dat die Evangelies geskryf is in die β105-genre, wat geensins afbreuk doen aan die historiese feitlikhede nie, en dat die rasionalistiese siening van die 20ste eeu inderdaad ‘n oordrewe negatiwiteit oor die Nuwe Testament-skrywers gewerp het.

Nie alleen het die Skrifte 'n baie bepaalde historiese betekenis gehad nie, maar die profete het geweet dat hulle tog ook oor 'n toekomstige eskatologie skryf – dié van die toekomstige Messias. Van Zyl stem nie hiermee saam nie, omdat die hedendaagse eksegete anders dink oor die profete. Van Zyl is van mening dat die taak van die eksegete is om die profetewoord in sy oorspronklike historiese konteks te verstaan, en nie om op "willekeurige wyse lyne te wil deurtrek na Christus nie" (Van Zyl 1986:70). By herhaling is in die studie daarop gewys dat dit nie die bedoeling is om die oorspronklike betekenis van die historiese gebeure te verwater, of selfs te verander, om noodwendig by Christus aan te pas nie – en dat dit die mening is wat ook deur ander navorsers onderstreep word, naamlik dat dit ook nie die bedoeling van die Nuwe Testament-skrywers was nie. Aan die begin van hierdie afdeling (5.2), is dit juis Van Zyl wat aangehaal word waar hy wys op die *noodwendige* voorveronderstelling van die huidige eksegete - om Christosentries na die Ou Testament te kyk. Die doel van Ou Testament-interpretasie is tog nie net bloot om net te verstaan wat die profete gesê het nie, maar om dit ook deur te trek na die huidige omstandighede, of soos Fee dit stel, die noodwendige einde van die eksegetiese proses moet lei na spiritualiteit (Fee 1995:30). Dan is die lyne wat vanaf die profete na Christus getrek word nie "willekeurige" lyne nie, maar juis "onwillekeurig", of noodwendig onwillekeurig, sodat G.R. Evans die verhouding tussen die twee Testamente beskryf as "like the outside to the inside, before to after, shadow to substance, figure to truth, letter to spirit, prophecy to realization" (Evans 1995:49,50). Van Zyl beskryf die Ou Testament as die "reliëf" van Jesus (Van Zyl 1986:65). Hierdie waarneming doen geen afbreuk aan die selfstandigheid van die Skrifte, of die historiese betekenis van die gebeure vir daardie bepaalde tyd nie, maar bevestig net die aaneenlopendheid van die verhaal van die Bybel. Die verhaal het te doen met Jesus Christus, soos dit deur Jesus self – deur gebruik te maak van die *peshar-*metode - aan Sy dissipels verduidelik is in Lukas 24. Die manier waarop Jesus hierdie Skrifte betrek het, "toon juis aan hoedat hierdie nuwe daad op vorige daad van God steun" (Van Zyl 1986:65). Dit is dié verhaal wat Jesus aan Sy dissipels opgedra het om te gaan versprei (Lukas 24:47), wat hulle ook onder leiding van en in die krag van die Heilige Gees gedoen het (die verhaal van Handeling), en dit is steeds die verhaal wat die huidige leser onder leiding van en in die krag van *dieselfde* Heilige Gees versprei. Die huidige verhaal, soos ervaar deur die huidige eksegete in sy bepaalde omstandighede, is steeds deel van die voortsnydende heilsgeskiedenis – waarvan die hoogtepunt steeds die lewe, lyding en

opstanding van die historiese Jesus is. Die betekenis wat die profete aan die Skrifte, die wet van Moses en die psalms geheg het, het nie verander nie, maar verder verdiep, omdat die huidige navorser en leser vanuit 'n groter perspektief daarna kyk – en nie net die waarheid daarvan beter verstaan as, byvoorbeeld, die Nuwe Testament-skrywers nie, maar dit ook nou wyer van toepassing kan maak, omdat hy / sy deur middel van die huidige werking van die Heilige Gees ook deel van die heilsgeskiedenis geword het (vergelyk hier die *kairos*-begrip van die tyd) – en ook so nou ware ooggetuies van die Opgestane Jesus geword het.

Hierdie “wyehoeklens” na die Ou Testament spreek terselfdertyd ook die moontlikheid aan dat die Ou Testament nie as *net* “Christomonisties” oorgeaksentueer en verskraal (Van Zyl 1986:67) sal word nie. Hoewel Jesus Christus steeds die onderwerp van die *Skrifte, wet van Moses, profete en psalms* is, is dit nie al waaroor die Ou Testament gaan nie. Die punt wat ek egter hier wil maak, is dit: Die moontlikheid dat die Nuwe Testament-skrywers dan die Skrifte sou “verskraal” het deur net na Jesus se rol daarin te verwys en nie ook na die ander aspekte soos byvoorbeeld die Wysheidsliteratuur en Ester nie, beteken nie dat dít as rede aangevoer kan word waarom die metodes van die Nuwe Testament-skrywers nie meer van toepassing is op die huidige tyd nie. Die rede waarom die skrywers nie ook (algeheel) na ander aspekte verwys het nie (en hulle hét, anders sou boeke soos Filémon en Jakobus nie sin gehad het nie!), was omdat hulle *fokus* Jesus Christus was – vanaf die voorspel in die Skrifte, Sy koms, lyding, dood en opstanding, en hoe die historiese gebeure die christendom beïnvloed het (en vandag steeds beïnvloed).

Inderdaad het die Heilige Gees die sluier van die Ou Testament kom wegneem. Daarom verskil ek van Longenecker wat sê dat dit nie meer moontlik is “(to) reproduce the revelatory stance of *peshar* interpretation” (soos aangehaal deur Moyise 1994:137) nie, omdat Jesus 'n unieke plek inneem as ware vertolker van die Skrifte en aan die dissipels 'n “distinctive place” (Longenecker 1970:36) toegeken het as vertolkers van die profetiese woord. Hierdie taak is juis (onder andere) die huidige werk van die Heilige Gees, soos vroeër aangetoon. Die Heilige Gees help om die Skrif te verstaan en te verklaar in die huidige situasie – en die manier waarop Hy dit doen, is na die voorbeeld van Jesus, deur die midrash – en soms ook die *peshar*-vorm daarvan. Hoewel Jesus inderdaad 'n unieke plek inneem as dié Interpreteerder van die Skrif (die normatiewe model waarvolgens die

Skryf verklaar moet word), beteken dit nie dat daar nou geen verdere openbarings mag plaasvind nie, maar wanneer die openbarings plaasvind (en steeds getoets kan word aan die hele Bybel), het Jesus ook die verdere veiligheidsmaatreëls “ingebou”, want daardie openbaring moet steeds van Jesus getuig. (Johannes 15:26). Net so is die Apostels in die unieke posisie dat hulle die eerste (enigste) ooggetuies van die Evangelie-gebeure was (en die studie het die belangrikheid hiervan in die Evangelie van Lukas uitgewys), maar dis net logies dat Jesus sou voorsien dat hulle nie ewig sou lewe om die getuies te (bly) wees nie. Wanneer Lukas sy verhaal in Handeling hervat en uitbou, beskryf hy die uitbreiding van die Koninkryk van God buite die Joodse grense en die besluit wat die Kerkvergadering in Jerusalem (Handeling 15) moes neem – gedeeltelik op Petrus se getuienis in vers 8: *En God wat die harte ken, het vir hulle (die nie-Jode) getuienis gegee deur aan hulle die Heilige Gees te skenk net soos aan ons.* Met die perspektief van 2000+ jaar is soveel meer interpretasie deur die huidige werk van die Heilige Gees daarom moontlik. Daarom is die Heilige Gees steeds besig om op dieselfde manier as wat Hy deur die Nuwe Testament-skrywers vermag het, na die patroon wat Jesus in Lukas 24 daar gestel het, elke dag deur die huidige geslag navorsers / lesers nuut te skryf aan die heilsgeskiedenis, wanneer Hy nuwe ervarings van Sy teenwoordigheid in ‘n nuwe tyd gee. Maar steeds kan (en moet) daardie ervarings getoets word aan die ervarings van die eerste Christelike gemeente van die eerste eeu na Christus.

Daarom is Moyise korrek in sy gevolgtrekking dat ‘n gebou net so sterk is as die fondasies – en indien die gevolgtrekkings van die Nuwe Testament-skrywers aanvaar word, moet hulle metodes ook aanvaar word (Moyise 1994:137).

5.2.3 Tipologie vir vandag? Metodiek of Teologie?

Een van dié metodes wat waarskynlik die grootste uitdagings vir die huidige navorser / leser bied, is die tipologie. Daar is min sake wat so min van ‘n konsensus oplewer as juis die tipologie, maar soos aan die einde van die vorige hoofstuk aangetoon, is daar tog navorsers, soos Derrett, wat op sy kreatiewe manier van interpretasie vra na ‘n herbesinning oor die gebruik van die tipologie vandag. In ‘n opstel het Peter Legarth (1996:143-154) ondersoek ingestel na die heringebruikstelling van Ou Testament in die eredienste van die Deense kerk sedert 1992. Die motivering hiervan is (onder andere) dat die verstaan van die Ou Testamentiese wyse van denke belangrik is vir die verstaan van

die Evangelie. "On the one hand the Church is a continuation of Israel, of Judaism, and the OT, and on the other hand also a rupture with Israel, Judaism and the OT" (Legarth 1996:145). Die manier waarop hierdie amper teenstrydigheid verstaan kan word, word deur middel van vele metodes in die Nuwe Testament vervat, maar dit is veral tipologie wat hierin die belangrikste rol speel. Na aanleiding van die Deense komitee wat moes besluit of hulle (mag ek hieraan toevoeg, in 'n uiters liberale samelewing soos Denemarke) weer die ou, antieke tekste van die Ou Testament gaan gebruik, maak Legarth die opmerking dat dit ooglopend is dat die manier waarop die Nuwe Testament die Ou Testament lees, "*must be the basis for the Church in its reading of the OT, and that of course includes the reading of the OT in the Christian service*" (Legarth 1996:145, my kursivering).

In 'n poging om die tipologie "gebruikersvriendelik" vir die huidige situasie te maak, het Leonard Goppelt (soos aangehaal deur Ellis 1997:212) die volgende riglyne voorgestel vir die gebruik van die tipologie:

(i) Anders as die allegorie, word die teks van die Skrif nie beskou as net metafore met 'n "dieper" betekenis nie, "but as the record of historical events out of whose literal sense the meaning of the text arises" (Ellis 1997:212). Een van die kernbegrippe van die tipologie is die feit dat die Skrif teologies met groot respek ten opsigte van die historiese waarde daarvan benader word, en nie "verdraai" word om by 'n bepaalde standpunt aan te pas nie. Tog is dit so dat op die oog af dit soms lyk asof die teologiese inhoud van die teks nie direk in verhouding is met die historiese besonderhede daarvan nie. Die eenvoudige voorbeeld is die vier Evangelies wat 'n verskeidenheid weergawes gee van 'n historiese gegewe gebeurtenis. Hier sê Mickelsen dat die verskille in die teks "does not minimize the true significance of the point or points of correspondence" (Mickelsen 1976:262). Dit is hiervan dat Legarth dan opmerk dat opnuut onderskei moet word "between the centre and periphery in the salvation history" (Legarth 1995:151). In dié verband het Bexell (1997:6) in sy Bybel-getroue benadering tot die hermeneutiek 'n belangrike bydrae gelewer om perspektief te gee op die bepaling van wat regtig saak maak, en wat op die periferie is. Dit sou natuurlik nie beteken dat "every single text or word" by die een of die ander geklassifiseer moet word nie, of dat die periferie as onbelangrik beskou moet word nie, "(b)ut some texts and ideas are considered more important than others" (Bexell 1997:6). Vanuit 'n Bybel-getroue, Christelike geloofstandpunt, is Jesus Christus en dit wat na Hom

verwys, die sentrum – en dit is die manier waarop die Nuwe Testament-skrywers hulle weergawe van die verstaan van die geskiedenis vertolk het – en dit bly steeds die beginsel waarop daar vandag na die Bybel behoort gekyk te word. Bexell is egter ook nugter genoeg om te besef dat hier twee voorveronderstellings gaan geld. Eerstens, dat dit nie altyd moontlik gaan wees om die sentrum te bepaal nie, “but it is impossible to work without this distinction and I think that most interpreters explicitly or implicitly use this distinction” (Bexell 1997:7). Tweedens, hoewel dit net moontlik is om die leringe van Jesus net deur die bril van die Evangelie-skrywers te lees, is dit juis hier dat Jesus werklik geken kan word en veral dan sy “messianic self-consciousness” (Bexell 1997:7), wat die heilsgeskiedenis op ‘n besondere manier op Hom van toepassing gemaak het. Dit is nie moontlik om die Skrif op dié manier anders te lees as deur ‘n “versigtige” tipologie nie, deur nie die historiese gebeure van die Skrif te verdraai nie, maar kreatief die sentrum te bepaal - en deur dit te doen, ook te bepaal of die historisiteit van die gebeurtenis werklik so belangrik is vir die teologiese boodskap wat oorgedra word. Legarth wys daarop dat dit noodwendig daartoe gaan lei dat daar ‘n verskeidenheid van menings gaan wees, “even if the biblical authors seem *generally* to suppose that the theological content of the text depends on the historical incident in question” (Legarth 1996:151, my kursivering). In die vorige bespreking van die tipologie in hoofstuk 4, is daarop gewys dat dit wat ‘n teks ‘n tipe maak, is (onder andere) die feit dat dit by herhaling só voorkom. Hierdie punt kan ook gebruik word om seker te maak dat daar ‘n “veiligheidsmaatreël” ingebou word om te verseker dat daar nie “te kreatief” met die teks omgegaan word nie. Mickelsen se voorbeeld kan hier toegepas word: In Hebreërs 1:10-12 word Jesus as Skepper aangewys, na aanleiding van Psalm 102:25-27, waar God die Skepper is. Maar dit wat op God van toepassing gemaak is, het ook op Jesus betrekking, soos in Kolossense 1:16 en in Johannes 1:3. Mickelsen noem dit “(t)he use of direct assertion as a check on typological correspondence” (Mickelsen 1976:263).

(ii) ‘n Tweede riglyn wat Goppelt voorstel vir die huidige gebruik van die tipologie, is dat die Nuwe Testament-skrywers (soos die rabbynse midrash) betekenis vir hulle huidige situasies gesoek het in hulle verstaan van ‘n besondere manier om na die geskiedenis te kyk, naamlik as ‘n heilsgeskiedenis.⁷⁹ Die huidige situasie kry betekenis wanneer dit

⁷⁹ Dit is juis in hierdie aspek – die historiese terugvoer - dat die Nuwe Testament-skrywers se gebruik van die tipologie verskil van die rabbynse interpretasie (Ellis 1997:212).

geïnterpreteer word in terme van Skrifgebeure, “and, in turn, it sees in present events a typological prophecy in the future consummation” (Ellis 1997:212). Dit is deur die toepassing van die tipologie dat dit duidelik geword het dat die Nuwe Testament-skrywers die heilsgeskiedenis gesien het as die belofte en die vervulling daarvan, van ‘n tipe en ‘n anti-tipe, waarin Jesus die eskatologiese vervulling van die tipe van die Skrif is, maar ook terselfdertyd ‘n heenwysing het na die toekoms. Ook in dié siening is daar moontlike probleme wat voorsien kan word, maar omdat dit juis die taak van die eksegeet is om deur middel van deeglike studie onder andere te bepaal of die oorspronklike teks self ook toekomsgerig (of eskatologies bedoel) was, sou bepaal kon word of die tipe van die Skrif nie alleen ‘n vervulling in die Nuwe Testament in Jesus Christus of die Kerk het nie, maar selfs verder as daardie situasie strek na die toekoms – en vandag. Ellis (1997:212, en voetnote 80-83 op p218) verwys onder andere hier na die sogenaamde “judgment typology” en gee dan ‘n paar voorbeelde: Waar die verhale van die sondvloed en Sodom en dalk ook die verwoesting van Jerusalem in 70nC, as ‘n tipe gesien kan word van God se eskatologiese oordeel, soos in Lukas 17:26-30. ‘n Verdere voorbeeld is waar die huidige vyande van die Kerk teruggevoer kan word na die vyande van Israel, soos waar Paulus in Galasiërs 4:29 teruggryp na Ismael wat vir Isak gespot het (Genesis 21:9), en dit dan vergelyk met die vervolging wat daar plaasgevind het teen *hom wat na die Gees was*.

Ellis se derde voorbeeld van ‘n “judgment typology” open verdere perspektiewe. Hy bring Paulus se gebruik van die tipologie in 1 Korintiërs 10:6-11 in verband met die ongelowige Israel as ‘n tipe van die ongelowige Christen. Dit is hier dat Kaiser (1985:119) die gebruik van die tipologie sien nie net as ‘n *voorbeeld vir ons* (1 Korintiërs 10:6) en ‘n *waarskuwing aan ons* (vers 11) nie, maar as ‘n tipe van ons. Dit sou dan beteken dat “ons” nie net *hoereer* (vers 8), *versoek* (vers 9) en *murmureer* (vers 10), soos die Israeliete nie, maar dat “ons” dit inderdaad self is – dit is ‘n tipe van ons. Paulus gee dan die eskatologiese betekenis in vers 11, deur te verwys na *ons op wie die eindes van die eeue gekom het*. Die tyd het begin met die eerste koms van Christus en eindig met Sy Wederkoms. “The OT events are bound up with the eschatological ‘us’, whether the latter want them to be or not” (Davidson, soos aangehaal in Kaiser 1985:119, 120). Hierdie verstaan van die funksie van die tipologie maak dit moontlik om te beweeg van die oorspronklike teks in die Skrif na die Nuwe Testamentiese aanwending daarvan – en dan ook na die huidige toepassing in ‘n huidige situasie – sodat die huidige situasie betekenis kry wanneer dit gelees word in

terme van die Bybelse gebeure. "For the Christian church and the Christian exegesis this is an essential starting point for the study of the OT ... Only so will the text of the OT be fully understood" (Legarth 1996:151).

Daar is een aanhaling wat by die meeste navorsers oor die tipologie aangetref word: "If this is how God acted with his people in the past, this is how we can expect him to deal with us" (Kaiser 1985:120, wat 'n aanhaling is van Drane). Só gesien, is die tipologie ook meer as net 'n hermeneutiese metode, maar inderdaad 'n teologiese standpunt – 'n standpunt oor die onveranderlikheid van God; van Sy handeling met die mens in 'n baie bepaalde heilsgeskiedenis; van die aaneenskakeling tussen die twee Testamente, met die eskatologiese vervulling in Jesus Christus, wat uiteindelik sy hoogtepunt sal bereik in die Wederkoms. "(T)ypes necessarily contain a foreshadowing feature 'of us' in the Christian era" (Kaiser 1985:121), omdat dit ook vir die huidige 'n teologiese perspektief bied op die interpretasie van die Skrifte, wat nie gebaseer is op enigiets kunsmatig (Mickelsen 1976:262), misties of 'n subjektiewe gryp na (of 'n inlees in) 'n teks wat nie bestaan nie, "but on the fact that the same general divine plan runs through both Testaments" (Kaiser 1985:120). Daarom kan ek nie anders as om saam met Mickelsen te stem as hy opmerk dat wanneer die interpreteerder van die teks dieselfde waardes aan God en Sy geskiedenis met die mens heg as wat die Nuwe Testament-skrywers gedoen het, "he [sic] finds it much easier to maintain a proper balance in typology and to appreciate the true worth of the typological approach" (Mickelsen 1976:262).

Wanneer die kerk in Denemarke dan tot die gevolgtrekking kom dat die Ou Testamentiese teks weer in die eredienste gelees moet word, herinner dit aan die een kant aan Kaiser (1985:233) se waarskuwing dat die Ou Testament nie "deliberately silenced, avoided, twisted, or devalued" moet word nie, want dan verarm dit ons verstaan van die Nuwe Testament, maar, aan die ander kant, noop die besluit van die kerk ons om weer opnuut ons eie situasie te heroorweeg – en indien hulle tot die besluit gekom het op grond van die tipologie, het 'n grondige studie van die onderwerp, wat 'n evaluering van die kritiek teen die tipologie ook insluit en veral die toepassing daarvan in die huidige hermeneutiek noodsaaklik geword.

6. DIE HERMENEUTIEK VAN DIE NUWE TESTAMENT-SKRYWERS – ‘N NORM VIR VANDAG?

Die volgende vraag moet nou beantwoord word: Kan die huidige Christen navorser / leser tevrede wees met ‘n eerste-eeuse hermeneutiek wat duidelik geskryf is in ‘n ander eeu, onder ander omstandighede, kultuur en voorveronderstellings? Die teks moet tog nou van toepassing gemaak word in die huidige omstandighede – om weg te beweeg van wat die teks sê, na dit wat die teks vir ons *vandag* sê. Dit is die sogenaamde derde stap in die hermeneutiese proses: Van die induktiewe, na die deduktiewe en dan ‘n eie ervaring vandag. Die vraag is nou of dit dan enigszins moontlik is om die huidige ervaring in verband te bring met die ervaring van die eerste-eeuse leser. In hierdie studie is vasgestel dat die interpretasie van die Nuwe Testament-skrywers ontwikkel het uit ‘n bepaalde tradisie, met sy eie voorveronderstellings, maar dat dit ook duidelike eiesoortige kenmerke ontwikkel het, veral onder leiding van Jesus self – en so ‘n unieke hermeneutiek daar gestel het. Hierdie unieke Nuwe Testamentiese hermeneutiek sou dan ‘n goeie beginpunt wees om vanaf te werk, maar is dit ook ‘n norm, of net ‘n model vir vandag, soos Van Zyl (1986:37-77) daarna verwys, of net ‘n “nuisance” (Juel 1992:188)? Die vraag na die norm het die navorsers in drie kampe: Ja, dalk, en ‘n besliste nee.

6.1 Besliste Nee!

Tot voor die *Aufklärung* was die reëls van interpretasie heeltemal anders as wat dit vandag die geval is. “People in the first century did not make sense of text in the same way we do ... Convincing arguments did not involve identifying the *Sitz im Leben* of liturgical material or identifying strands in the Pentateuch” (Juel 1992:188). Dit was hierdie verandering in siening oor hermeneutiek wat veral sedert die Verligting na vore gekom het, wat die grondslag vorm vir ‘n standpunt teen die gebruik van die hermeneutiese beginsels as ‘n norm ook vir vandag.

Dit is veral die eksistensialiste (“classical liberalism” en “unreconstructed Bultmannianism” (Longenecker 1970:33) wat daarop aandring dat die Nuwe Testament-skrywers se hermeneutiek op geen manier net so op die postmoderne samelewing toegepas kan word nie. Hierdie benadering is bespreek en gekritiseer, maar volledigheidshalwe word die kern hier weergegee. Hiervolgens is daar so ‘n groot gaping tussen die bedoeling van die Nuwe

Testament-skrywer en die huidige leser ten opsigte van voorveronderstellings, 'n wêreldbeskouing en kultuur, dat dit onmoontlik is om die oorspronklike bedoeling te verstaan, om nie eers te praat van die toepassing daarvan nie (Martin 1997:223). "(T)he self-understanding of contemporary man [sic] and the critical-historical thought of modern theology separates us from the methodology of the New Testament" (Longenecker 1970:33). In dié verband noem Van Zyl (1986:71) dat die toepassing van byvoorbeeld die tipologie, 'n verloëning sou wees van die eie eksegetiese opleiding, hoewel hy moet toegee dat dit nie moontlik is om met hierdie eie metodes vandag te kan bewys dat Jesus Christus die vervulling van die Ou Testament is nie – en dat dit alleen 'n geloofstandpunt is (Van Zyl 1986:72)! Vanuit hierdie standpunt geoordeel, sou my keuse dan val op die eksegetiese metodes van die eerste eeu, omdat dit 'n manier sou bied om te bewys dat Jesus inderdaad die Messias was / is.

Beoordeel vanaf 'n Bybel-getroue geloofstandpunt, het die eksistensialisme, met die wortels diep in die Verligting (met sy eie gewaande objektiwiteit, wat ook maar onder sy eie voorveronderstellings gebuk gaan), juis bygedra om die gaping tussen die Nuwe Testamentiese wêreld en die postmoderne wêreld te vergroot, onder andere oor die standpunt dat die historiese Jesus nie werklik belangrik is in die verstaan en glo van die Evangelies nie. Die klem wat in die studie gelê is op die Opgestane Jesus as die enigste manier waarop die Skrifte werklik verstaan kan word, staan teenoor die standpunt van die eksistensialiste. Laasgenoemde standpunt kan die gevolg wees van die ontwikkeling van soveel kritiese metodes (wat op sigself nie "verkeerd" is nie, soos aangetoon in die studie – dit vorm trouens 'n noodsaaklike onderdeel van die wetenskaplike studie van die teks), waar daar egter so op die onderdele van die teks gekonsentreer is, dat die geheelbeeld verlore gegaan het. 'n Verdere gevolg was dat die teks van die Skrif so "onafhanklik" staanplek gekry het, dat die navorsing oor die gebruik daarvan in die Nuwe Testament gekonsentreer het op die noodwendige "foute" wat die Nuwe Testament-skrywers sou gemaak het deur die teks "verkeerd, uit konteks, of doelbewus verdraai", te gebruik. "(M)uch of the exegesis of the New Testament is an arbitrary distortion and ingenious twisting of the biblical texts going beyond the limits of any proper hermeneutics" (Longenecker 1970:33), sodat die moontlikheid dat die Nuwe Testament-skrywers dit *doelbewus nie* gedoen het nie, glad nie in berekening gebring is nie. Dit alles sou kon bydra om die gelowige juis met al groter wordende twyfel die Bybel te laat lees, in plaas

van om die Evangelie met al groter sekerheid uit te dra – wat per slot van sake die uiteindelijke doel met die lees van die teks is.

Dit is juis by hierdie laaste punt dat Juel een van die oortuigendste argumente aanvoer waarom daar 'n dringende herbesinning moet plaasvind oor ons gebruik van die Bybel, en die feit dat sekere voorveronderstellings in die hermeneutiese proses die voortsettingsbeginsel vanuit die Ou Testament na die Nuwe Testament en die heilsgeskiedenis ontken, en daarom ook die feit dat Jesus hierin 'n baie belangrike rol speel. Dit is net weer nodig om hier die belangrikheid van die plek van die Ou Testament in die verstaan van die Nuwe Testament te beklemtoon. Dit is nie dat die eksistensialiste die plek van die Ou Testament ontken nie, maar hulle maak 'n duidelike onderskeid tussen die godsdiens van die twee Testamente, en dat die Ou Testament "must therefore be treated not as prolegomena to the gospel, but as a witness to the gospel on the part of religion which is essentially distinct from the gospel" (Longenecker 1970:33). Hierdie studie het egter aangetoon dat die Opgestane Jesus Sy plek in die geskiedenis van Israel as die Messias van God ondubbelsinnig kom verklaar het. "Christ's coming makes possible a different relationship to the grace of God; it warrants a new kind of speaking" (Juel 1992:189). Jesus is deel van Israel en die God van Israel - en op dié manier (en *net* op dié manier) word alle mense (ook nie-Jode) net deur Hom deel van die familie van Abraham. Dit is die argument wat Paulus in Galasiërs 3 voer deur 'n belofte voor te hou aan die nie-Jode van 'n erfenis in Israel, maar dit kan slegs deur Jesus Christus verkry word. Daardie beloftes wat in die Skrifte gemaak word, kan egter ook net verstaan word in die lig van die Opgestane Jesus – en net soos Hy dit verklaar het en dit verder in die Nuwe Testament uitgebou word deur die Nuwe Testament-skrywers. Daarom is 'n totaal ander verstaan van die Ou Testament se funksie en gebruik deur die Nuwe Testament-skrywers so noodsaaklik vir 'n huidige verstaan en toepassing van die Bybel. "Current Hebrew Bible scholarship that seeks to avoid such contemporary theological realities as the context within which the scriptures are studied, must either eliminate the religious significance of the material to present readers, or transform it" (Juel 1992:189). Dit wil vir my voorkom of die eksistensiële verstaan van die Bybel verkies het om die pad van "eliminate the religious significance of the material to present readers" te loop, en in die proses word die eintlike boodskap nie uitgedra nie.

6.2 Moontlik: *Sensus Plenior*

Volledigheidshalwe (en om verwarring met die “ja” standpunt uit te skakel) word ook net verwys na ‘n “tussen-“antwoord in die vraag na ‘n norm vir vandag, die *sensus plenior*, wat volgens Longenecker (1970:34) veral onder Rooms-Katolieke navorsers inslag gevind het, maar ek vermoed dat dit teruggevoer kan word na die groot rol wat die kerk uiteindelik in die bepaling van die betekenis van die teks speel – en aansluiting sou kon vind by die rol wat die “gemeenteteologie” in die eerste eeu gespeel het in die vasstelling van die lering van Jesus.

Met die term *sensus plenior* word verstaan dat die teks ‘n “dieper” betekenis het, wat nie aanvanklik deur die oorspronklike skrywer beoog is nie (in teenstelling met wat in die studie bevind is), “but seen to be intended by God when we have regard to the further light which is shed on the text by developing revelation” (Martin 1997:224), en hierin is die interpretasie van die Historiese Jesus van belang (Longenecker 1970:34). Martin beskou die interpretasie van die Messiaanse profesieë as voorbeelde hiervan, waar die profesie eers werklik verstaan word in die lig van die verklaring daarvan deur die Nuwe Testament-skrywers. ‘n Voorbeeld is wanneer Jesaja 7:14 gelees word teen die agtergrond wat Matteus 1:23 verskaf.

Daar sou meriete in die standpunt wees, as dit nie was dat die “veiligheidsmaatreël” uiteindelik by die kerk sou berus nie. Dit is so dat dit nodig is dat daar ‘n mate van kontrole oor die soort van interpretasie moet wees, soos wat dit reeds in die studie aangetoon is. Die standpunt in die gebruik van dié metode ook vandag, is egter dat die kontrole gerig word deur die “Magisterium of the Church, the expression of the Mystical Body of Christ” (Longenecker 1970:34). Dit lei dan noodwendig daartoe dat die gesag van die Skrif uiteindelik nie meer al is wat beheer uitoefen nie, maar dat ‘n soort tradisie op dieselfde vlak as die Bybel gestel word. Dit veronderstel dat ‘n klomp voorveronderstellings, gebruike en tradisies alles ‘n rol gaan speel in die vasstelling van die “waarheid” - wat dan gewoon net nie dit sal kan wees nie.

Wat is die alternatief?

6.3 Ja, die eerste-eeuse hermeneutiek hou 'n moontlike sleutel tot 'n norm vir vandag.

Teen 1970 was Longenecker se antwoord op die vraag na 'n norm vir vandag, "nee" en "ja": Nee, wanneer daar sprake is van 'n openbaringselement in die interpretasie en wanneer dit duidelik is dat die interpretasie te doen het met 'n verklaring van gebeure wat vandag niks met ons te doen het nie - hy noem dit "circumstantial in character" (hoewel hy toegee dat laasgenoemde standpunt beslis meer ondersoek moet word). Hierdie studie het getoon dat die huidige werk van die Heilige Gees ook die eerste punt van kritiek sou kon ondervang. Longenecker antwoord "ja", veral waar die Bybel meer letterlik verstaan word, met die histories-grammatiese metode as die "veiligheidsmaatreël" (Longenecker 1970:38). Hierdie standpuntstelling van Longenecker word deur Silva (1992:163) geloof omdat dit navorsers opnuut na die vraagstuk laat kyk het. Sedertdien het navorsing getoon dat die Nuwe Testament-skrywers nie so lukraak met die teks van die Skrifte omgegaan het as wat deur sommige navorsers beweer is nie, en dat daar waarskynlik 'n saak uit te maak is dat weer gekyk moet word na die hermeneutiese beginsels van die Nuwe Testament-skrywers – nie net op grond van 'n letterlike verstaan van die Bybel nie, maar omdat daar 'n verband is tussen die Nuwe Testament-skrywers en die huidige verstaan van die teks – 'n verband wat deur Jesus Christus neergelê is en gedra word deur die huidige werking van die Heilige Gees.

Silva is van mening dat die verskil tussen die gebruike van die Nuwe Testament-skrywers en die huidige situasie te skerp getrek word en daarom onnodige afstand geskep het. Dit is daarom ook geensins 'n argument dat omdat die Nuwe Testament-skrywers nie oor al die wetenskaplike hermeneutiese metodes beskik het wat vandag beskikbaar is nie, dit die eerste-eeuse metodes ongeldig maak nie. "The authority and validity of apostolic interpretation, therefore, do *not* depend on its conformity to modern exegetical method" (Silva 1992:163). Die feit dat die eksegeese van die Nuwe Testament-skrywers as eg en geloofwaardig erken word, beteken egter nog geensins dat dit ook as norm vir vandag moet dien nie. Deur dit egter te ignoreer en selfs af te maak as verkeerd, verdraaid en skeefgetrek, is om ook te beweer dat dit nie geldig is nie – "and to do so is to strike at the very heart of the Christian faith" (Silva 1992:164). In dié verband kan ek nie anders as om met Silva saam te stem nie. Die metodes wat die Opgestane Jesus gebruik het in Sy gesprek met die Emmaus-gangers en die dissipels direk daarna in Lukas 24, vorm die

basis van die Christelike geloof. Dit is die basis van die Evangelie wat Jesus in Lukas 24:46-48 aan die ooggetuies opdrag gee om uit te dra. Dit is ook die *kerugma* waaruit Paulus die basis haal van sy verklaring in 1 Korintiërs 15:3,4. Dit is deur die werking en krag van die Heilige Gees dat hierdie boodskap verklaar is en uitgedra is oor die wêreld. Dit is dieselfde Heilige Gees wat steeds vandag daardie boodskap in 'n huidige situasie verklaar en toepas. Dit is die perspektief wat Fred Craddock (1990:286-287) in sy kommentaar op Lukas 24 gee: Indien die verhaal bedoel was net vir die dissipels en die paar ooggetuies van die gebeure daardie paar dae, sou ons vandag moes leef op die "dun dieet" van die verslag van diegene wat daar was – en sou ons niks anders as net tweedehande Christene kon wees nie – ver verwyderd in tyd en ruimte van daardie tyd. Maar Lukas se verhaal van die Opgestane Christus, beteken dat elke Christen vandag deur middel van die Nagmaal, maar veral deur die verstaan van die aaneenskakeling van die Skrifte tot vandag toe en, veral, die huidige werking van die Heilige Gees, 'n vars openbaring kan hê van die Opgestane Christus – om so van elke gelowige eerstehandse Christene te maak. Op die manier word die historiese gebeure deur middel van die verstaan van die *kairos*-begrip van tyd, ook vir ons vandag 'n ware, eie ervaring. Dit is daardie selfde ervaring wat die huidige navorser / leser kan ervaar, met dieselfde "veiligheidsmaatreëls" wat steeds geld.

Natuurlik, indien hierdie verhaal maar net 'n storie is, 'n versinsel van 'n groepie Christene, is niks hiervan moontlik nie.

Natuurlik is die benadering nie sonder sy eiesoortige teologie nie, want uiteindelik is die vraag hoe elkeen vir homself / haarself aan hierdie Christelike geloof eietyds uitdrukking gaan gee. Dunn noem dat hoe meer elkeen die Christus-gebeure en die geloof van die eerste Christene as normatief beskou, "the more tightly one is bound to the expressions of the faith and hope of these first Christians as the starting point for the elucidation and interpretation of one's own self-understanding and experience of grace" (Dunn 1997:301). En dit is presies die punt wat ek wil maak: Hierdie belewenis is net moontlik indien ons gaan toelaat dat die Heilige Gees aan ons dieselfde ervaring gee as wat die eerste Christene beleef het. Dit verteenwoordig die "sprong" wat vandag nodig gaan wees vanaf die eerste eeu – óór die struikelblokke wat deur die Verligting in die pad van die gelowige se belewenis van die Bybel gegooi is – tot by 'n eie toepassing en uitdrukking van ons

geloof en hoop. Dit beteken natuurlik nie dat aan net die woorde (en die betekenis wat die eerste Christene daaraan gegee het) vasgehou moet word asof dit nou die “alfa en die omega” is nie. Met die hulp van die Heilige Gees (as “veiligheidsmaatreël” en om te verhoed dat elkeen maar weer op sy eie, subjektiewe pad loop, moet dit telkens getoets word aan die totale Skrif) moet elkeen soek na ‘n kreatiewe, vars manier om byvoorbeeld geloof, hoop en liefde, soos dit beleef is deur die eerste Christene, in sy eie omstandighede uit te leef en uitdrukking daaraan te gee - “seek to re-express that reality in language meaningful to one’s own experience and to one’s neighbor” (Dunn 1997:301).

In dié verband gee die opmerkings van Punt ook weer ‘n goeie perspektief: Dat ons nie maar net Paulus se eksegetiese metodes as argaïes kan afmaak nie, net soos dit nie sommer kritiekloos as norm aanvaar kan word nie. In die lig van die manier waarop Paulus (en die ander Nuwe Testament-skrywers) die Skrif gebruik het, die eerste-eeuse eksegetiese praktyke (waarvan die unieke grondslag deur Jesus self gelê is), en die nuwe gesprek oor intertekstualiteit, “the Bible should for Christians today be rather the ‘prototype’ than the ‘archetype!’” (Punt 1996:420).

Die nugterheid waarmee Silva die saak hanteer, laat die navorser / leser twee keer na sy standpunt kyk: Die manier waarop Jesus dan klaarblyklik die Skrif geïnterpreteer het, maak dit nie alleen wenslik om steeds vandag so met die Skrif om te gaan nie, maar danksy die huidige werking van die Heilige Gees, maak dit dit ook noodsaaklik, omdat die wetenskaplike ondersoek van die Skrif *alleen* nooit ‘n antwoord sal kan oplewer nie – in elk geval nie ‘n antwoord wat die huidige lewensvrae na wense sal kan oplos nie – daarvoor sal ons maar altyd die werking van die Heilige Gees nodig kry. Maar dit beteken nou nie dat dit die aller- en enigste antwoord is nie. In die woorde van Silva beteken dit nie dat omdat die metodes van die eerste eeu as norm aanvaar word, ons nou net op skepe mag ry en nie van vliegtuie gebruik mag maak nie (!) – en dit is die uiteindelijke gevolgtrekking van die studie: Hoewel die wetenskaplike studie van die Bybel *alleen* (veral wanneer dit die Bybel as net nog ‘n antieke dokument hanteer) geneig is om eerder meer twyfel as sekerheid te verskaf, kan die wetenskaplike metodes nie by die deur uitgegooi word nie. Die wetenskaplike metodes verskaf die antwoorde wat die geloof in die Bybel *alleen* nie kan verskaf nie, veral wanneer daardie geloof lei na ‘n subjektiewe en gewaande gevolgtrekking van “ek is gelei deur die Heilige Gees”, en daardie gevolgtrekking maar

nêrens in die Bybel 'n vastrapplek het nie. Die huidige eksegeese van die Skrif begin by 'n induktiewe studie van die teks, met gebruikmaking van al die kritiese metodes wat vir daardie teks kan geld. Die tweede stap in die hermeneutiese proses is die deduktiewe stap, waar alles wat geleer is wel deeglik aan die totale Bybel getoets moet word. Die derde stap is egter ook noodsaaklik, anders bly die eksegeese net 'n akademiese oefening – die gevolgtrekkings moet deurgetrek word na 'n spirituele ervaring van die Heilige Gees vir vandag, sodat daardie boodskap deur vandag se ooggetuies uitgedra kan word. “Our commitment as Christians is to the reproduction of the apostolic faith and doctrine, and only secondarily (if at all) to the specific apostolic exegetical practices” (Longenecker 1970:38). Daarom is dit 'n geloofsaak, maar ook 'n noodsaaklikheid, omdat ons vandag soveel meer afhanklik is van die Heilige Gees, dat ons sal toelaat dat die Heilige Gees, wat die Nuwe Testament-skrywers 2000+ jaar gelede gelei het na 'n toepassing van die Skrifte in *hulle* tyd, dit ook van toepassing sal maak in *ons* tyd.

Op dié manier laat ons die Heilige Gees toe om – soos Hy dit gedoen het met die Nuwe Testament-skrywers ten opsigte van die Skrifte in *hulle* tyd – ook ons nou in 'n jukstaposisie te plaas ten opsigte van die eerste-eeuse situasie en 'n huidige belewenis.

Omdat ons teologiese begrip hiervan bepaal word deur 'n eie ervaring van die Opgestane Jesus, die Messias van die God van Israel, “New Testament reading of the Old must provide the norm for our own engagement with the scriptures of Israel” (Juel 1992:189).

Dit is die wese van die Bybel: 'n verhaal van God met Sy mense wat met talle beloftes in die Skrifte begin het; wat deurlopend steeds besig was met Sy mense en in Sy Seun in vervulling gegaan het in die Evangelies; wat deur die ooggetuies onder leiding van die Heilige Gees verklaar en toegepas is in die res van die Nuwe Testament – en steeds deurlopend toegepas word in die huidige postmoderne tydperk – en uiteindelik 'n hoogtepunt sal bereik in die Wederkoms van Jesus Christus.

Dit is 'n Bybel-getroue geloofsinterpretasie van die Skrifte.

BIBLIOGRAFIE

- Aageson, J.W. 1993. *Written Also for Our Sake. Paul and the Art of Biblical Interpretation*. John Knox: Louisville.
- Alexander, P.S. 1990. Midrash. In: Coggins, R.J. en Houlden, J.L. (eds). *A Dictionary of Biblical Interpretation*. SCM: London: 452-459.
- Bailey, J.L. en Vander Broek, L.D. 1992. *Literary Forms in the New Testament. A Handbook*. Westminster / John Knox: Louisville, Kentucky.
- Baker, D.L. 1976. *Two Testaments, One Bible. A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship between the Old and New Testament*. Inter-Varsity: Leicester.
- Bexell, G. 1997. Theological Interpretation of Biblical Texts on Moral Issues. *Studia Theologica* 51(1):3-14.
- Blacketer, R.A. 2003. Word and Sacrament on the Road to Emmaus: Homiletical Reflections on Luke 24:13-35. *Calvin Theological Journal*, 38(2): 321-329.
- Blomberg, C.L. 1992. *Matthew*. Broadman: Nashville.
- Boers, H. 1999. Theology, New Testament. In: Hayes, J.H. (ed). *Dictionary of Biblical Interpretation K-Z*. Nashville: Abington
- Boring, M.E. 1995. *Matthew (NIB 8)*. Abington: Nashville.
- Bruce, F.F. 1982. Biblical Interpretation. In: Douglas, J.D. (ed). *New Bible Dictionary*. Inter-Varsity Press:Leicester.
- Bruce, F.F. 1997. The History of New Testament Study. In: Marshall, I.H. (ed). *New Testament Interpretation*. Paternoster:Carlise

- Burden, J.J. 1980 Exegetical understanding in the past. In: Deist F.E. en Burden J.J. *An ABC of Biblical Exegesis*. Van Schaik: Pretoria.
- Burridge, R.A. 1992. *What are the Gospels?* Cambridge University Press: Cambridge.
- Clark, M.S. & Lederle, H.I. 1989. *What is Distinctive about Pentecostal Theology?* UNISA: Pretoria.
- Cowles, J.R. 1991. The Road to Emmaus: Radical Humility and the Christian Witness to the Jews. *Crux*, Foundation for Education, Science and Technology, 27(4): 11-17.
- Craddock, F.B. 1990. *Luke, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. John Knox Press: Louisville.
- Cummins, S.A. 2004. The Theological Interpretation of Scripture: Recent Contributions by Stephen E Fowl, Christopher R Seitz and Francis Watson. *Currents in Biblical Research* 2(2): 179-196
- Derrett, J.D.M. 1996. The Walk to Emmaus (Lk 24:13-35): The Lost Dimension. *Estudios biblicos*, 54(2): 183-193.
- Douglas, J.D. 1986. Gamaliel. In: Douglas, J.D. (ed). *New Bible Dictionary*. Inter-Varsity Press: Leicester.
- Dunn, J.D.G. 1997. Demythologizing – The Problem of Myth in the New Testament. In: Marshall, I.H. *New Testament Interpretation*. Paternoster: Carlisle.
- Du Toit, A.B. 1970. Die Eksegese van die Sinoptiese Evangelies. In: Jonker, W.D., Roberts, J.H. en Van Zyl, A.H (Red). *Hermeneutica*. NG Kerk Boekhandel: Pretoria.
- Ellis, E.E. 1997. How the New Testament uses the Old. In: Marshall, I.H. (ed). *New Testament Interpretation*. Paternoster: Carlisle.

- Evans, C.A. 1989. The Function of the Old Testament in the New. In: McKnight, S. (ed). *Introducing New Testament Interpretation*. Baker: Grand Rapids
- Evans, G.R. 1995. The Christian Adoption of the Old Testament. In: Byrne, P. and Houlden, L. 1995. *Companion Encyclopedia of Theology*. Routledge: London.
- Eybers, I.H. 1970. Eksegese van die Ou Testament by Qumran en in die Nuwe Testament. In: Jonker, W.D., Roberts, J.H. en Van Zyl, A.H. (red.) *Hermeneutica*. NG Kerk-Boekhandel: Pretoria.
- Fee, G.D. 1995. Exegesis and spirituality: Reflections on completing the exegetical circle. *Crux* (Dec 1995).
- Goldberg, G.J. 1995. The Coincidences of the Emmaus Narrative of Luke and the Testimonium of Josephus. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 13 (April 1995): 59-77.
- Goldingay, J. 1997. Expounding the New Testament. In: Marshall, I.H. *New Testament Interpretation*. Paternoster: Carlisle.
- Green, J.B. 1997. *The Gospel of Luke, The New International Commentary on the New Testament*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Hanson, A.T. 1980. *The New Testament Interpretation of Scripture*. SPCK: London.
- Hill, J. 2003. *The History of Christian Thought*. Lion: Oxford.
- Hübner, H. 1992. OT Quotations in the New Testament. In: Freedman, D.N. (Ed). *The Anchor Bible Dictionary Volume 4*: 1096-1104.
- Johnson, L.T. 1991. *The Gospel of Luke, Sacra Pagina Series, Volume 3*. Liturgical Press: Collegeville, Minnesota.

- Juel, D.H. 1992. New Testament Reading of the Old: Norm or Nuisance? *Dialog* 31(3): 181-189
- Kaiser, W.C., Jr. 1985. *The Uses of the Old Testament in the New*. Moody Press: Chicago.
- Lategan, B.C. 1986. *Die Brief aan die Galasiërs*. N G Kerk-Uitgewers:Kaapstad.
- Legarth, P.V. 1996. Typology and Its Theological Basis. *European Journal of Theology* 5(2):143-154.
- Liefeld, W.L. 1981. Exegetical Notes, Luke 24:13-35. *Trinity Journal*, 2(2): 223-229.
- Longenecker, RN. 1970. *Can We Reproduce the Exegesis of the New Testament?* Tyndale Bulletin 21:3-38.
- Longenecker, R.N. 1984. *New Testament Social Ethics for Today*. Eerdmans: Grand Rapids.
- McDowell, J. 2005. *Bewyse oor die Christelike Geloof*. CUM: Vereeniging.
- Marshall, I.H. 1984. *Luke: Historian and Theologian*. Paternoster: Exeter.
- Marshall, I.H. 1986. Die Evangelies en Jesus Christus. In: Alexander, D.P. (Red). *Handboek by die Bybel*. Lux Verbi:Kaapstad.
- Martin, R.P. 1997. Approaches to New Testament Exegesis. In: Marshall, I.H. *New Testament Interpretation*. Paternoster:Carlisle.
- Mickelsen, A.B. 1976. *Interpreting the Bible*. Eerdmans: Grand Rapids.

Morris, L. 1986. Die Evangelies en Moderne Kritiek. In: Alexander, D. P. (Red). *Handboek by die Bybel*. Lux Verbi: Kaapstad.

Moyise, S. 1994. Does the NT Quote the OT Out of Context? *Anvil* 11(2): 133-143.

Moyise, S. 2001. *The Old Testament in the New. An Introduction*. The Continuum Biblical Studies Series. Continuum: London.

Nolland, J. 1993. *Word Biblical Commentary, Volume 35c, Luke 18:35-24:53*. Word Books: Dallas.

Olbricht, T.H. 1998. Biblical Interpretation in North America in the 20th Century. In: McKim, D.K. (ed). *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Intervarsity: Leicester.

Perkins, P. 1998. The Synoptic Gospel and Acts of the Apostles Telling the Christian Story. In: Barton, J. (ed). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge Press: Cambridge.

Pilch, J.J. en Malina, B.J. 1993. *Biblical Social Values and Their Meaning. A Handbook*. Hendrickson: Peabody, Massachusetts.

Punt, J. 1996. Paul, Hermeneutics and the Scriptures of Israel. *Neotestamentica* 30 (2): 377-425.

Punt, J. 2006. Revealing Rereading. Part 1: Pauline Allegory in Galatians 4:21-5:1. *Neotestamentica* (40.1):87-100.

Raisänen, H. 1995. The New Testament in Theology. In: Byne, P. & Houlden, L. (eds). *Companion Encyclopedia of Theology*. Routledge:London.

Roberts, J.H. 1970. Paulus en die Heilshistoriese Eksegese. In: Jonker, W.D., Roberts, J.H. en Van Zyl, A.H. (Red). *Hermeneutica*. NG Kerk Boekhandel: Pretoria.

- Sandys-Wunsch, J. 1999. Theology, Biblical (to 1800). In: *Dictionary of Biblical Interpretation A-J*. Abington:Nashville
- Schnucker, R.V. 1988. Origen. Scholar and Ascetic. In: Woodbridge, J.D. (ed). *Great Leaders of the Christian Church*. Moody Press: Chicago.
- Schweizer, E.S. 1982. *Luke, A Challenge to Present Theology*. John Knox: London.
- Sheppard, G.T. 1998 (a). Biblical Interpretation in the 18th and 19th Centuries. In: McKim, D.K. (ed). *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Intervarsity:Leicester.McKim.
- Sheppard, G.T. 1998 (b). Biblical Interpretation in the 20th Century. In: McKim, D.K. (ed). *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*. Intervarsity:Leicester.McKim.
- Silva, M. 1992. The New Testament Use of the Old Testament: Text form and Authority. In: Carson, D.A. en Woodbridge, J.D. (eds). *Scripture and Truth*. Baker: Grand Rapids.
- Smalley, S.S. 1997. Redaction Criticism. In: Marshall, I.H. (Ed). *New Testament Interpretation*. Paternoster: Carlisle
- Stanton, G.N. 1999. Matthew, Gospel of. In: Hayes, J.H. (ed). *Dictionary of Biblical Interpretation K-Z*. Abington:Nashville.
- Travis, S.H. 1997. Form Criticism. In: Marshall, I.H. (Ed). *New Testament Interpretation*. Paternoster: Carlisle.
- Thiselton, A.C. 1997. The New Hermeneutics. In: Marshall, I.H. *New Testament Interpretation*. Paternoster:Carlisle.
- Trudinger, P. 2000. Two Lukan Gospel stories: Key to the Significance of the Dominical Sacraments in the Life of the Early Church. *The Downside Review*, 118(410). Bath, England.

Van Zyl, HC. 1986. Die Nuwe Testament se Gebruik van die Ou Testament – Model of Norm? *Fax Theologica* 6: 37-77

Van Zyl, H.C. 1994. Die Nuwe Afrikaanse Vertaling-verwysingsbybel – hermeneutiese Besinning. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 35(3):345-358.

Verwysingsbybel, 1983-Vertaling, band 2, 1998. Bybelgenootskap van Suid-Afrika: Roggebaai.

Vine, W.E. 1961. *Vine's Expository Dictionary of New Testament Words*. Henrickson Publishers: Peabody, Massachusetts.