

# OOR PAAIE, SIRKELS EN WAARHEDE: 'N BYDRAE MET BETREKKING TOT DIE HUIDIGE HERMENEUTIESE GESPREK

H J M van Deventer<sup>1</sup>

## OPSOMMING

Met hierdie artikel word daar gepoog om 'n bydrae te maak tot die huidige hermeneutiese debat binne die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap. Die impetus vir die huidige artikel is die onlangse artikels van Le Roux (1996) en Prinsloo (1996) met betrekking tot hierdie aangeleentheid. In hierdie artikel word die gemeenskaplike wortels van beide die sogenaamde historiese benadering(s) en teksimmanente benadering(s) tot Bybelinterpretasie teruggevoer na Descartes. Die ontwikkeling binne die hermeneutiek, weg van die Cartesiaanse model soos deur Gadamer beskryf, word ook bespreek. Die argumente van Le Roux en Prinsloo word voorts teen hierdie agtergrond beskou, waarna 'n voorstel geformuleer word met betrekking tot die pad vorentoe.

## SUMMARY

On ways, circles and truths — a proposal with regard to the present hermeneutical debate

It is strived for in this article to make a contribution to the hermeneutical debate in South African biblical scholarship. The impetus for this article is the recent articles by Le Roux (1996) and Prinsloo (1996) relating to this matter. In this article the common roots of both the so-called historical approach(es) and text-immanent approach(es) to biblical interpretation is traced back to Descartes. The movement in hermeneutics, introduced by Gadamer away from the Cartesian model, is also discussed. The arguments of Le Roux and Prinsloo are then viewed against this background, after which a suggestion is made regarding a way ahead.

1 Hans van Deventer, Dept Bybelkunde, PU vir CHO, Vaaldrichoeckkampus, Posbus 1174, Vanderbijlpark, 1900.

*I can only ... express the wish that the threatening divorces of historical from literary approaches to the Bible will be forestalled.*

Ferdinand Deist

## 1. INLEIDEND

Die debat binne die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap (en tussen Ou-Testamentici in besonder) aangaande hermeneutiese problematieke roep soms by mens die meesleurende refrein van die bekende gedig van D.J. Opperman op: "Dit kring om jou, dit kring om my, met kring en teenkring mettertyd tot 'n verwickelde onenigheid. ... Dit kring om jou, dit kring om my, en kringend gaan om jou en my die tyd verby, die tyd verby". Of daar ooit "rus" uit hierdie "onrus" sal kom, sal net die tyd leer. Hierdie artikel is daarop gerig om 'n voorstel te verken met betrekking tot 'n moontlike uitweg uit hierdie "kringende kring" van die huidige hermeneutiese problematiek. Die stimulus vir hierdie bydrae is twee artikels van onderskeidelik Le Roux (1996) en Prinsloo (1996) wat onlangs verskyn het.

## 2. 'N KYKIE NA DESCARTES

Le Roux (1996: 41) begin sy betoog met verwysing na Descartes "want sy [Descartes se] soort wetenskaplike besigwees wreek hom tot vandag toe in die Bybelwetenskap". Le Roux (1996: 42-45) wys dan daarop hoe Descartes se soeke na 'n vaste fondament as vertrekpunt vir sy filosofie deurgetrek kan word na die hedendaagse soeke van teksimmanente eksegete na "[s]ekerheid in verband met die finale teks en die regte metode" (vgl. Le Roux, 1996: 45). Vir die doeleindes van hierdie artikel word Descartes se bydrae geplaas binne die breëre historiese raamwerk van die laat-Renaissance.

Die era van die Renaissance is op filosofiese gebied gekenmerk deur onder andere die gedagte dat die vooruitgang van die beskawing afhanklik is van ontwikkeling in die (natuur)wetenskap. Die *wetenskap* sou die mens in staat stel om natuurwette te ontdek en na te volg en sodoende die natuur (meer) te beheers. Hierdie gedagte is volgens Scruton (1992: 24-25) veral deur Francis Bacon (1561-1626) bevorder. Die wetenskaplike metode wat aan hierdie ideaal

gevolg moes gee, was die induktiewe metode. Volgens hierdie metode sou die versameling en interpretasie van spesifieke feite lei tot die ontdekking van die natuurwette wat daardie feite ten grondslag lê. Galileo Galilei (1564-1642) sou 'n stap verder gaan deur hierdie natuurwette binne 'n universiële wiskundige vorm te plaas. Natuurwette sou voortaan nie bloot deur empiriese waarneming nie, maar deur wiskundige deduksie bepaal kon word. Die natuurwette is dus gebou op 'n rasionele beginsel.

Hierdie gedagte dat waarheid deur die menslike rede ontdek kon word en dat die rede verhef is bo en onafhanklik is van sintuiglike waarneming het op die Europese vasteland gedurende die sewentiende eeu gelei tot volbloed rasionalisme: kennis is afleibaar van *a priori* konsepte. Die eksponent *par excellence* van rasionalisme was sekerlik René Descartes (1596-1650). Hy het beweer dat die rede, wat omskryf is as die *aangebore intuïsie* van helder en duidelike idees (wat geen feitelike bewys nodig het nie), die enigste kriterium vir die waarheid is (vgl. Descartes, 1966: 128, 154-161). Die rede is deur Descartes ingespan om die eie bestaan, sowel as die bestaan van God te "bewys" (Descartes, 1966: 127, 141-154; vgl. Sahakian, 1968: 135-137). Descartes plaas dus die klem in sy soeke na sekerheid nie soseer op sekerhede as sodanig nie (soos Le Roux [1996: 42-44] beweer), maar op die *menslike rede*. Sy klassieke bewys vir die primaat van die rede is juis nie gegrond op sekerheid nie, maar op twyfel: *dubito, ergo sum*.

Descartes het die rede egter tot so 'n mate verhef dat sy ontologie probleme ontwikkel het. Die werklikheid bestaan volgens Descartes uit twee *onafhanklike* entiteite, naamlik denke en materie (*mind and matter*) (vgl. Schacht, 1993: 17). Die feit dat hierdie entiteite totaal onafhanklik van mekaar is laat Descartes met dié probleem: hoe is interaksie tussen hierdie twee moontlik? Spinoza het gepoog om hierdie probleem op te los deur middel van 'n panteïstiese model (vgl. Schacht, 1993: 67-68). God is die primêre realiteit. Denke en materie is die enigste twee (van vele) eienskappe van God wat aan die mens bekend is, maar in wese is hierdie twee eienskappe deel van een en dieselfde entiteit of substansie (God). Daar is dus nie twee entiteite nie, maar een met twee aspekte wat parallel aan mekaar optree en mekaar wedersyds beïnvloed (Sahankian, 1968: 143).

In Brittanje is 'n teenoorgestelde idee, naamlik dat kennis van sintuiglike waarneming afhanklik is, gedurende die sewentiende en vroeg-agtiende eeue deur die empiriste uitgebou. Twee van die groot eksponente van hierdie rigting was John Locke (1632-1704) en David Hume (1711-1776). Gedurende die era van die Verligting (*Aufklärung*) het die standpunte van die rasionaliste en die empiriste in botsing met mekaar gekom. Die Duitse idealiste sou in die na-Verligting era hierdie botsing probeer ontloot. Die wyse waarop dit gedoen is, was deur 'n sintese: kennis is 'n samesmelting van verstaan (rasionalisme) en persepsies (empirisme) (Scruton, 1992: 137)<sup>2</sup>.

Leibniz (1646-1716), ook 'n rasionalis soos Descartes, was meer genuanseerd as Descartes in sy siening van die verhouding tussen rasionele en empiriese kennis. Alhoewel hy meen dat die rasionele en empiriese wêreld teenoormekaar staan, voeg hy daaraan toe dat elkeen beskik oor 'n eiesoortige waarheid. Rasionele, oftewel permanente waarheid is *a priori* kennis, terwyl empiriese kennis *a posteriori* van aard is en toevallige waarhede bevat (vgl. Schacht, 1993: 47-48). Hierdie meer genuanseerde siening aangaande rasionele en empiriese kennis het die weg gebaan vir die Duitse idealiste om hierdie twee begrippe te probeer versoen. Die uitstaande eksponent van hierdie rigting was Immanuel Kant (1724-1804) op wie se filosofie daar in hierdie artikel nie verder uitgebrei word nie.

Hierdie kort oorsig het gepoog om die denke van Descartes te plaas binne die sestiende en sewentiende eeuse kontekste, om sodoende iets te laat deurskemer van die problematiek(e) waarmee in daardie era geworstel is, veral dan die verhouding tussen subjek en objek. As sodanig sou Descartes se bydrae 'n invloed moes uitoefen

- Die opkoms van die idealisme op die (Europese) kontinent het egter nie daartoe gelei dat die grondbeginsels van empirisme vernietig is nie. In Brittanje het die idees van die empiriste bly voortleef in die laat-agtiende en vroeg-negentiende eeuse utilitarianisme (vgl. Scruton, 1992:226). In die laat-negentiende eeu het hierdie grondbeginsels ook aan die anderkant van die Atlantiese oseaan gemanifesteer in die filosofiese rigting wat bekendstaan as die pragmatisme. William James (1842-1910), een van die eksponente van hierdie rigting, verwys na sy pragmatisme as 'n radikale vorm van empirisme (vgl. Sahakian, 1968:260).

op *alle* daaropvolgende wetenskaplike en voor-wetenskaplike besinning. Spangenberg het dan ookal telkens daarop gewys dat die Cartesiaanse omwenteling een van die grondslae was vir die opkoms en oornam van die histories-kritiese paradigma (benadering) binne die Bybelwetenskappe en Bybelinterpretasie (vgl. o.a. Spangenberg, 1994a: 148-152; 1994b: 438-440). Holisties beskou sou die wortels van die hedendaagse wetenskap van relevante Bybelinterpretasie (in watter vorm ookal) moet teruggaan na die rasionalisme van Descartes.

Verskillende vorme van moderne Bybelinterpretasie het dus dieselfde rasionalistiese basis. In wese is dit dus moontlik om dieselfde argumente wat Le Roux monster teen sommige vorme van die teksimmanente benadering (vgl. Le Roux, 1996: 42-45), ook te gebruik teen sommige vorme van die historiese benadering (soos wat Nel [1994: 66-67] en Prinsloo [1994: 78-79] ook in 'n mate doen). Hierdie twee benaderings het egter dieselfde rasionalistiese stamvader (vgl. ook Loader, 1994: 391-392).

### 3. 'N KYKIE NA GADAMER

Die klem wat Descartes plaas op die menslike rede sou lei tot die idee van die rede as outonome subjek (*mind*) wat in staat sou wees om 'n objek (*matter*) te bestudeer los van enige eksterne invloede op die rede. Hierdie idee kan volgens Linge (1976: xiv) gesien word in die hermetiek van Schleiermacher en Dilthey. Hierdie filosowe gee erkenning aan die huidige konteks van die interpreteerder, maar beskou dit in 'n negatiewe lig (vgl. Gadamer, 1975: 240). Die invloed van die huidige konteks moet by wyse van die gebruik van die regte metodologie geneutraliseer word, sodat die gaping tussen die interpreteerder en die objek in werklikheid opgehef word en die interpreteerder "inskakel" by die konteks van die objek (vgl. Gadamer, 1975: 244, 246, 264).

Teen hierdie vorm van objektiewe verstaan spreek Gadamer hom dan ook uit (vgl. Gadamer, 1975: 245-253; 271). Vir Gadamer is dit juis belangrik dat die eie konteks van die interpreteerder (waarvan hy / sy in elk geval nooit kan ontkom nie) deel vorm van die hermeneutiese proses. Interpretasie is dus nie bloot die *reproduksie* van

'n betekenis uit die verlede nie, maar 'n *produksie* van betekenis wat verlede en hede omvat en verdiskonteer (vgl. Gadamer, 1975: 264). In Gadamer (1975: 273) se woorde: "Understanding ... is always the fusion of (the past and present) horizons which we imagine to exit by themselves".

Le Roux (1996: 47-52) plaas heelwat klem op die spel-metafoor wat Gadamer (1975: 91-119) gebruik in sy illustrasie van die hermeneutiese proses. Wat die inhoud van hierdie spel is, word egter nie duidelik omlyn nie ( miskien aanvaar Le Roux bekendheid met Gadamer se idee van die versmelting van horisonne [*fusion of horizons*]). In kort kom dit daarop neer dat die hermeneutiese spel "gebeur" wanneer die huidige horison van die interpreteerder (wat insluit alle [historiese] vooronderstellings en invloede) en die historiese horison van die geïnterpreteerde saamvloei "[to] constitute the one great horizon that moves from within and, beyond the frontiers of the present, embraces the historical depths of our self-consciousness ... [i]t is, in fact, a single horizon that embraces everything contained in historical consciousness." (Gadamer, 1975: 271). Die temporele kloof tussen interpreteerder en geïnterpreteerde vorm die grond van verstaan eerder as wat dit 'n negatiewe faktor konstateer wat deur 'n oorbrugging (deur middel van 'n "objektiewe" verplasing na die verlede) opgehef moet word. Linge (1976: xiv) som dit soos volg op: "[o]ur prejudices do not cut us off from the past, but initially open it up to us".

Gadamer (1975: 272-273) wys ook op die gevaar om hierdie twee horisonne te sien as aparte stelle "of opinions and evaluations that determine and limit the horizon". Die huidige horison word byvoorbeeld voortdurend gevorm deurdat ons al ons vooronderstellings toets aan die hand van die tradisie waaruit ons kom. Gadamer (1975: 273) stel dit soos volg: "[h]ence the horizon of the present cannot be formed without the past. There is no more an isolated horizon of the present than there are historical horizons". Die onderskeiding tussen hierdie twee horisonne is egter noodsaaklik, omdat die *spanning* tussen die hede en die verlede nie bloot deur naïewe assimilasie van die horisonne opgehef kan word nie, maar die hermeneutiese taak is juis afgestem op die blootlê van hierdie spanning. In die hermeneutiese proses dra die verskillende huidige

horisonne van verskillende interpreteerders daartoe by dat verskillende betekenismoontlikhede van die teks oopgaan (vgl. Le Roux, 1996: 50-51). Daarom is verskillende interpretasies van dieselfde teks moontlik. Dieselfde spel word dus telkens anders gespeel en het telkens 'n ander uitslag.

Gadamer (1975: 330, 345-351) gebruik ook 'n ander metafoor om sy verstaan van interpretasie mee te verduidelik, naamlik 'r. gesprek met die interpreteerder en die geïnterpreteerde as gelyke gespreksgenote. Die "voer" (*conduct*) van die gesprek is nie die prerogatief van die interpreteerder nie. Beide gespreksgenote neem by wyse van wedersydse vrae aan mekaar deel aan hierdie gespreksproses. Gadamer (1975: 330) meld: "To conduct a conversation means to allow oneself *to be conducted* by the object to which the partners in the conversation are directed" (my kursivering).

Hierdie gesprek vra van die interpreteerder om nie sy vooronderstellings op die teks af te forseer nie, maar om hierdie vooronderstellings op die spel te plaas deur dit deur die teks te laat bevraagteken (vgl. Weinsheimer, 1985: 208). Net soos by die spel-metafoor is die wese van gesprek dat dit 'n voortgaande entiteit is wat onafhanklik van die interpreteerder en geïnterpreteerde is (vgl. Gadamer, 1975: 345). Dit is baie belangrik dat hierdie gesprek 'n oop gesprek is waarin daar toegelaat word dat die eie opinie bevraagteken word. Die gesprek bestaan dus uit die kuns van vraagstelling sonder om die ander gespreksgenoot te uitoorlê, maar gerig op die objek waarop beide gespreksgenote fokus (vgl. Gadamer, 1975: 330). Die gesprek is nie oop in die sin dat die gespreksgenote kan sê wat hulle wil nie, dan word die gesprek gesaboteer. Die doel van die gesprek is dit wat die gespreksgenote wil verstaan (Weinsheimer, 1985: 209). Gesprek is die proses van konsepvorming om uit te kom by wedersydse verstaan en die bereiking van 'n gesamentlike betekenis (Weinsheimer, 1985: 211, vgl. Gadamer, 1975: 349). Hierdie gesamentlike betekenis is nie 'n wedersydse doel wat as onafhanklike entiteit bestaan reeds voor die gesprek nie, maar word as ware in die wedersydse verstaan "geskep". Taal vorm uiteindelik die universiële medium waarin verstaan gerealiseer word,

soveel so dat "the preferred object of interpretation is a linguistic one" (Gadamer, 1975: 351).

Hierdie kort oorsig van Gadamer se voorbeelde met betrekking tot die proses van interpretasie was daarop gemik om die siening van interpretasie as gebeure verder te verduidelik. Wat veral van belang is in hierdie proses, is dat in gedagte gehou word dat die proses in wese groter is as die deelnemers en dat dit oneties sou wees indien een gespreksgenoot sy / haar eie vooronderstellings (byvoorbeeld met betrekking tot 'n metode van Bybelverklaring) tot so 'n mate verhef dat die gesprek en die uitkoms daarvan op hierdie wyse gemanipuleer word. Wat in wese gebeur is dat die gesprek ten koste van 'n bepaalde subjektiewe ingesteldheid kortgeknip word. En indien die gesprek stop, kom interpretasie ook tot 'n halt ....

#### 4. 'N KYKIE NA LE ROUX EN PRINSLOO

Le Roux het met sy artikel weereens beklemtoon dat die positivistiese ideaal van objektiewe wetenskapsbeoefening nie haalbaar is nie. Hy toon dit aan met verwysing na die model van Gadamer<sup>3</sup>, wat hy (Le Roux) dan van toepassing maak op sy siening van teksimmanente eksegeese. Dit is egter 'n vraag of die eksponente van die *historiese* benadering tot Bybelverklaring erns gemaak het met die idees van Gadamer. Tereg doen Prinsloo (1996: 30) daarom 'n beroep op Le Roux om sy gedagtes om te sit in praktyk, naamlik om 'n teks vanuit hierdie Gadameriaanse gesigspunt te verklaar.

Dit moet in gedagte gehou word dat Gadamer veral aandag gee aan die proses van historiese interpretasie. Hy is van mening dat hierdie proses in die verlede gekenmerk is deur die positivistiese objektiwiteitsideaal, soos hierbo na verwys (vgl. ook Gadamer, 1975: 239-240). Sedert die sestiger en veral sewentiger jare het daar egter in die Bybelwetenskappe meer openheid gekom met betrekking tot 'n literêre benadering tot die teks (vgl. Le Roux, 1993: 28) en mens wonder of daar voorbeelde bestaan van eksegete uit die historiese

3 In die streng sin van die woord kan daar nie van Gadamer se "model" gepraat word nie, omdat hy nie 'n model vir interpretasie daarstel nie, maar eerder beskryf wat dit is wat tydens interpretasie plaasvind (vgl. Gadamer, 1975:263).



benadering wat erns gemaak het met hierdie nuwere siening van Gadamer. Le Roux moes dalk verwys het na voorbeelde van navorsers wat vanuit die historiese benadering werk en wat die volle konsekwensie van Gadamer se beskouings verwerk het in hulle navorsing. Of word Gadamer dalk bloot deur Le Roux ingespan om teksimmanente eksegete by te kom, terwyl historiese eksegete (moontlik) aan dieselfde "siekte" ly?

Dit is opmerklik dat die persoon wat Le Roux blykbaar beskou as die eksponent *par excellence* van die historiese benadering binne die Suid-Afrikaanse konteks, naamlik Ferdinand Deist (vgl. Le Roux, 1993: 33-73), na Gadamer se "fusion of horizons" verwys as "all-to-easy" en selfs "idealistic" (vgl. Deist, 1994: 331). Wat Deist wil hê is dat daar groter erns gemaak word met die kulturele konteks van die teks as objek om sodoende by 'n geldige interpretasie uit te kom:

... while literature presents readers with a culturally informed representation of reality it is highly unlikely that a reader of foreign literature not taking into account culturally informed assumptions inherent in a linguistic representation of reality can render a valid (*sic*) interpretation of that literature. Moreover, to ignore the differences between ancient author and modern reader would be to deny such an author his or her right of being a particular individual ... (Deist, 1994: 331).

Die kontras tussen hierdie idees van Deist, as historiese eksegeet, en die idees van Gadamer kan duidelik uitgelig word wanneer dit vergelyk word met die volgende opsomming deur Linge (1976: xx) van die veranderde uitkyk wat Gadamer teweeg gebring het:

Unlike the essentially reconstructive hermeneutics of Schleiermacher and Dilthey, which took the language of the text as a cipher for something lying *behind* the text (e.g., the creative personality or the worldview of the author), Gadamer focuses his attention squarely on the subject matter of the text itself, that is, on what it says to successive generations of interpreters. (beklemtoning van Linge)

Die vraag bly dus vassteek: tot watter mate het eksegete vanuit die historiese benadering al begin deelneem aan die Gadameriaanse spel? Anders gestel: Tot watter mate het Suid-Afrikaanse Bybelwetenskaplikes wat werk vanuit 'n historiese benadering tot die teks al "ingekoop" in die idees van wat bekend staan as *New*

*Historicism?* Nations (1983: 63) beskryf die algemene persepsie aangaande die grondslag van historiese kritiek as volg:

... a set of assumptions thought to be operative in doing historical research; i.e. criticism must be freed from dogmatic presuppositions, maintain a high degree of objectivity, ensure ecclesiastical controls, and accept secular historians' notions of historical homogeneity, of cause and effect relationships and of the criticism of sources (my beklemtoning)

Indien hierdie formulering van die algemene persepsie aangaande die aard van historiese kritiek aanvaar word, dan blyk dit dat dieselfde kritiek wat Le Roux teen die teksimmanente benadering inbring ook sou kon geld vir die histories-kritiese benadering. 'n Tekening van 'n weg vorentoe vir Bybelinterpretasie in Suid-Afrika sal dus nie enkele benaderings tot die teks kan uitsonder nie, maar sal 'n meer holistiese uitkyk moet openbaar.

Behalwe hierdie pennestrepe van eksterne kritiek op die standpunt van Le Roux kan daar natuurlik ook gevra word tot watter mate Le Roux self Gadameriaans speel in sy interpretasie van die tekste van teksimmanente eksegese. Neem Le Roux nie in sy bespreking van die teksimmanente eksegese die plek van die Cartesiaanse "halfmeerwaardige" denkende subjek in wat homself stel teenoor die "teks" van die teksimmanente eksegese as objek nie? Die hermeneutiese spel is tog nie beperk tot die interpretasie van antieke tekste nie, maar moet ook kan geld vir die interpretasie van oftewel dialoog met eietydse tekste. Die gevaar bestaan dus ook dat ons in ons eksegese van mekaar se (wetenskaplike) tekste daardie tekste tot objekte kan "verding" en "dissekteer". Sodoende kom daar min tereg van die Gadameriaanse spel (vgl. ook die kritiek van Prinsloo [1996: 23, 25] in hierdie verband).

In 'n volgende nommer van dieselfde tydskrif waarin Le Roux sy siening van eksegese as spel beskryf, antwoord Prinsloo (1996) as eksponent vanuit die teksimmanente benadering op Le Roux se opmerkings in verband met daardie benadering. Prinsloo (1996: 24-30) baseer sy antwoord grootliks op die artikel van Le Roux.

In sy bydrae lewer Prinsloo (1996: 24-30) onder andere die volgende punte van kritiek op Le Roux (1996) se artikel: veralgemening, karikaturisering, inkonsekwentheid en

wetenskaplike onbillikheid. Baie van hierdie kritiekpunte is sekerlik geregverdig en daarom stel Prinsloo (1996: 22) as een van die groot eksponente van die teksimmanente benadering in Suid-Afrika dat hy "nie anders (kan)" as om die "ander kant" van die saak te stel nie. Prinsloo (1996: 22) verwys egter ook op 'n meer persoonlike vlak na Le Roux se tekening van hom in *A story of two ways*. Dit mag die aanleiding gewees het tot die volgende (meer persoonlike) kritiekpunte teen Le Roux: meerderwaardigheid, moedswilligheid en oneerlikheid. Die hele diskussie word nie weer hier weergegee nie, maar daar word gepoog om daarop te reflekteer.

Die kern van die diskussie is myns insiens die subjek-objek problematiek wat Descartes ookal mee geworstel het, asook die saak rondom die belang van ('n) metodologie by die ontleding van 'n teks. Prinsloo (1996: 27-30) toon aan dat Le Roux se beskuldiging teen die teksimmanente metode as dat dit sou strewende na objektiwiteit (vgl. Le Roux, 1996: 44), asook "metodies-klinies ... die objek ... se waarheid vas(vat)" (vgl. Le Roux, 1996: 43) nie gegrond is nie. Hierdie beskuldigings is net van toepassing op Le Roux se *tekening* van die teksimmanente eksegeese en word nie uit die praktyk aan die hand van teksimmanente eksegete se bydraes bewys nie.

Prinsloo (1996: 28) wys daarop dat die teksimmanente metode nie strewende na objektiwiteit nie en ook nie onfeilbaar is nie. Die belang van die kritiese evaluering van 'n metodologie word egter nie in een van die bydraes beredeneer nie. Binne die huidige postmoderne konteks is dit nodig om opnuut weer krities te gaan kyk na vooronderstellings ten grondslag van verskillende verklaringsmetodes. Net soos wat tekste vanuit die eie konteks gelees en verstaan word, moet metode ook vanuit die eie konteks geëvalueer en aangepas word. Die bestudering van filosofiese grondslae en vooronderstellings van die metode wat gebruik word in die interpretasie van tekste moet 'n belangrike onderdeel van die Bybelwetenskappe bly vorm.

Dit sou egter oneties wees om die postmoderne konteks voor te hou as skans waaragter elkeen sy / haar eie metode volg met 'n beroep op die "reg op pluraliteit" wat die postmoderne konteks teweeg gebring het. 'n Publikasie van Phyllis Trible (1994) waarin sy 'n bespreking en toepassing gee van retoriese kritiek kan hier dien as

voorbeeld. Tribble sluit aan by haar leermeester, James Muilenburg, se siening aangaande retoriese kritiek (vgl. Tribble, 1994: 5, 25-28). Muilenburg het retoriese kritiek in 1968 (tydens sy voorsittersrede voor die *Society of Biblical Literature*) voorgestel as volgende stap in die Bybelwetenskappe as antwoord op probleme met die vormkritiese lees van die teks. Muilenburg se voorstel is egter gekritiseer as sou dit die klem by interpretasie eensydig laat val op stilistiese aangeleenthede (vgl. *The Postmodern Bible*, 1995: 172).

Alhoewel Tribble (1994: 32-52) kennis neem van hierdie kritiek, asook van verskillende vorme van retoriese kritiek wat sedert Muilenburg se voorstel ontwikkel het, gebruik sy die pluralisme binne die postmoderne tydvak (as verskoning) om steeds Muilenburg se idees aangaande retoriese kritiek te bevorder (vgl. Tribble, 1994: 62). Die eintlike fokus van postmodernisme, naamlik op selfkritiek, gelykstelling van alle metodes en gesprek tussen metodes (vgl. *The Postmodern Bible*, 1995: 10) kom nie in Tribble se bydrae uit die verf nie. In 'n uitstaande voorbeeld van teksimmanente eksegesi<sup>4</sup> ontleed sy die finale teks van die boek Jona tot in die fynste besonderhede aan die hand van haar (en Muilenburg se) "metode" van retoriese kritiek (vgl. Tribble, 1994: 91-225). Historiese aangeleenthede figureer feitlik geensins in haar verklaring nie en word eerder ondergeskik gemaak aan haar "sinkroniese" benadering: "[rhetorical] reading *evaluates* the findings of these [historical] disciplines in the light of its *own research* and its *own synchronic goal*" (Tribble, 1994: 94) (my beklemtoning). 'n Postmoderne lesing van 'n teks hou juis in dat daar nie geoordeel word oor ander (teenoorstaande) metodes nie, maar dat daardie metodes as deel van die ontwikkelende tradisie deel gemaak word van die huidige gesprek met die teks wat op sy beurt weer deel vorm van die tradisie wat 'n volgende navorser in sy / haar werk moet verdiskonteer.

- 4 Tribble se hantering van die teks sou 'n goeie voorbeeld kon wees vir Le Roux se kritiek teen teksimmanente eksegesi. Dit blyk dus dat die "siekte" waarvan Le Roux (1996:45) praat nie beperk is tot die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap nie, maar dat vooraanstaande Bybelwetenskaplikes in die res van die wêreld soortgelyke simptome openbaar!

Hierdie onderafdeling het die werk van Le Roux en Prinsloo probeer beskryf en het dit ingetrek in die huidige postmoderne konteks. Die volgende onderafdeling bou voort op die plasing van die debat binne die postmoderne konteks.

## 5. 'N KYKIE VORENTOE

In die lig van die bogenoemde kan daar seker steeds kant gekies word vir Le Roux of Prinsloo se standpunte. Daar kan self beter kritiek op die teenoorstaande standpunt uitgewerk word, of die gekose standpunt kan met beter argumente verdedig word. Die vraag is egter of hierdie debat binne die huidige konteks 'n opbouende bydrae tot die Bybelwetenskap in Suid-Afrika sal maak. 'n Moontlike ander weg is om die debat verder in te trek binne die huidige postmoderne konteks en dit vanuit hierdie konteks te beskou.

Op 'n meer kenteoretiese vlak het Van Huyssteen (1986) (vanuit 'n Protestantse perspektief) en Boeve (1997) (vanuit 'n Rooms-Katolieke perspektief) nagegaan hoe filosofiese ontwikkelinge ook binne die voorwetenskaplike vroeë in die teologie verdiskonteer kan word. Van Huyssteen (1986) het (veral binne Suid-Afrikaanse konteks) 'n groot bydrae op hierdie gebied gemaak, alhoewel sy kenteoretiese vertrekpunte meer ontleen is aan 'n (ouer) modernistiese konteks. Boeve (1997) toon aan hoe die postmodernistiese konteks daartoe lei dat die sogenaamde "negatiewe teologie" herwaardeer kan word. Daar word gewys hoedat die huidige filosofiese denkstrominge nuwe ruimte bied vir kenteoretiese besinning binne die teologie.

Binne die huidige postmoderne konteks tref mens naamlik 'n radikalisering van die subjektiewe aan. In sy soeke na 'n kenteoretiese basis vir teologiebeoefening binne die huidige postmoderne konteks verwys Boeve (1996a: 213-220) kortliks na drie postmoderne stemme (vgl. ook Boeve, 1997). Welch plaas klem op die *radikale pluraliteit* van die huidige era. Daarvolgens kan *dieselfde realiteit* vanuit radikaal verskillende, maar *almal geldige*, gesigspunte beskou word, terwyl elke gesigspunt in sigself waardevol is (vgl. Boeve, 1996a: 213-216). Lyotard gaan verder en beskou hierdie veelheid (pluraliteit) as 'n dinamiese realiteit wat lei tot konflik. Radikale

pluraliteit lei dus tot *radikale heterogeniteit*, wat nie ruimte laat vir 'n totalitêre hemogeniese diskoers nie (vgl. Boeve, 1996a: 216-219). Rorty bou voort op hierdie vertrekpunte maar wys verder ook op die belang van die *konteks* in die totstandkoming van nuwe diskoerse (vgl. Boeve, 1996a: 219-220).

Die resultaat van hierdie postmodernistiese sieninge in die verklaring van die Bybelteks lê tot 'n groot mate in die mens se *protes* teen gesagstrukture waardeur verhoed word dat die bevrydende boodskap van die Bybel (in sy meerdere skakeringe) spreek tot 'n bepaalde gemeenskap binne die eksistensiële konteks van hulle dag-tot-dag bestaan (vgl. *The Postmodern Bible*, 1995: 11-12). Hierdie konteks is heel dikwels ver verwyder van die konteks van die gesaghebbende (interpreterende) gemeenskap. Die protesvorme bou op verskillende eksistensiële kontekste en daarom sal interpretasies van die Bybel in hierdie opsig ook van mekaar verskil. Boeve (1996b: 51-54) verwys na hierdie "kontekste" as sub sisteme wat as gevolg van "funksionele differensiasie" sedert die sestiende, maar veral in die negentiende eeu, as deel van die modernistiese denkstrominge ontwikkel het.

Die invloed van die postmodernisme op die Christelike *tradisie* word verder deur Boeve (1996b) beskryf. Boeve (1996b: 59-70) voer aan dat die individualiserende, sowel as die pluraliserende lewenspraktyk wat as gevolg van die postmodernisme ontstaan het, daartoe gelei het dat die Christelike tradisie maar net nog een van vele "produkte" (pluralisasie) op die "religieuse mark" geword het, waaruit die mens kan kies om vir hom- / haarself 'n eie identiteit (individualisasie) te konstrueer. Boeve toon egter aan hoe die tradisie steeds binne die postmoderne konteks 'n rol kan speel "niet om de waarheid te herhalen maar om ernaar op zoek te gaan" (Boeve, 1996b: 70). Tradisie word dus nie beskou as bron van absolute waarheid nie, maar as gesprekbasis vir dialoog met die (post)moderne konteks, om sodoende 'n (weliswaar aangepaste) lewende tradisie na te laat. Wat deur Boeve gemeld word insake die Christelike tradisie in die postmoderne konteks, kan ook van toepassing gemaak word op Bybelinterpretasie.

Die postmoderne konteks het die oë oopgemaak vir die verskeidenheid "produkte" op die rakke van die "interpretasie-

supermark". In wese kan die interpreteerder enige van hierdie produkte gebruik, terwyl die tradisie van die interpreteerder as gespreksbasis kan dien vir die dialoog met die teks by wyse van een van hierdie "produkte". Die doel van die interpreteerder is egter nie om 'n vooropgestelde "waarheid" te herontdek nie, maar die tradisie (ook metodologiese tradisie) waar nodig krities aan te pas in die lig van die huidige (kontekstuele) lesing van die teks.

Of postmodernisme as denksisteem egter in staat is om alle beloftes van anti-otoritanisme te bewaarheid, is egter 'n ander vraag. Is dit nie 'n probleem van postmodernisme dat een outoriteit, naamlik 'n bepaalde (en bepalende) gemeenskap, met 'n ander outoriteit, naamlik die individu of 'n rantgemeenskap, vervang word nie? Moontlik is postmodernisme maar net die nuutste outoritêre sisteem. Die invloed van hierdie sisteem is egter dat daar gewys is op die rol van gesagstrukture by interpretasie. Die interpreteerder is bedag gemaak op die invloed van hierdie gesagstrukture, maar ook op die invloed van sy / haar eie "horisonne" waaruit 'n teks geïnterpreteer word.

Dit sou verkeerd wees om te meen dat die filosofiese onderbou van die postmoderne era alle hedendaagse navorsing bepaal. Dit is inderdaad so dat, soos Le Roux tereg beweer, daar verklaringsmodelle besaam en gebruik word wat op ouer filosofiese tradisies berus.<sup>5</sup> Vanuit die postmoderne denkkring het die debat egter verdiep tot meer as bloor die geldigheid al dan nie van bepaalde *metodes* van ondersoek. Binne die postmoderne kader word daar gevra na die geldigheid al dan nie van die *grondslae* waarop bepaalde metodes van

5 Hierdie toedrag van sake geld nie net die Bybelwetenskappe nie. 'n Goeie voorbeeld in hierdie verband is 'n (nie-akademiese) gesprek tussen Van Zyl Slabbert (1997) en André Brink (1997) in *Insig*. Hierdie gesprek handel (onder andere) oor geskiedskrywing en daaruit word dit duidelik dat Van Zyl Slabbert se argument bou op 'n empiriese en positivistiese denksisteem (vgl. sy gebruik van die woorde "regte [manier]", "ware" en "werklike" [Van Zyl Slabbert, 1997:32]). Brink daarenteen maak erns met die postmoderne denksisteem en merk in hierdie verband op dat hy en Van Zyl Slabbert vanuit verskillende paradigmas praat (Brink, 1997:33).

verklaring rus. Hierdie grondslae moet inskakeel by die postmoderne denksisteem se "eise" van voorlopiegheid en onvoorskrytelikeid.

Die pad vorentoe vir die wetenskap van Bybelinterpretasie sal moet wegbeweeg van eng beskouings aangaande bepaalde benaderings tot die teks en die metodes wat gebruik word. Daar sal 'n eerlike openheid moet kom vir die grondslae waarop die navorser sy / haar eie navorsing en / of beoordeling van ander se navorsing bou. Indien daar beweeg wil word en nie toegelaat wil word dat die wetenskap van Bybelinterpretasie verval in 'n statiese en verstarde "metodestryd" nie, sal navorsers krities na hulle *eie tradisies* moet kyk. Daardie tradisies sal binne die altyd veranderende konteks waaruit 'n teks bestudeer word en in die lig van daardie veranderde konteks, gedekonstrueer moet word, sodat nuwe tradisies vir volgende generasies nagelaat kan word, en die proses (spel?) weer van voor af kan begin....

## 6. SLOT

Le Roux (1996: 52) sluit sy bydrae af met 'n "spelende slotwoord". Daarin word daarop gewys dat 'n bepaalde metode wel 'n plek het in die verklaring van 'n teks, maar dat die metode nie die gebeure van interpretasie kan oorheers nie. Prinsloo (1996: 30) sluit af met 'n samevatting waarin daarop gewys word dat interpretasie nie 'n spel sonder reëls kan wees nie. In wese stem hierdie twee belangrike stemme binne die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap saam: daar bestaan nie iets soos 'n objektiewe verklaring van 'n reks nie; en daar is 'n plek vir 'n reëlboek (metode) in die spel van interpretasie. Omdat die spel egter verhef is bo die reëls sal daar binne die veranderde konteks waarbinne die Bybelwetenskap beoefen word gereeld gekyk moet word na die aanpassing van sommige reëls, terwyl jaloers daarteen gewaak word dat vuilspel (reël 26 van die rugbyreëlboek — verwysend na Le Roux [1996: 48-49] se vulgêre voorbeeld) nie die spel van Bybelinterpretasie in Suid-Afrika ontsier of in diskrediet bring nie.



## BIBLIOGRAFIE

## BIBLE AND CULTURE COLLECTIVE, THE

1995. *The postmodern Bible*. New Haven: Yale.

## BOEVE L

1996a. Een postmoderne teologie van het 'open verhaal'. *Onze Alma Mater*, 50(2): 210-238.

1996b. Erfgenaam en erflater. Kerkelijke tradities binnen de traditie. (In Lombaerts, H. & Boeve, L. (reds.) *Traditie en initiatie. Perpectieven voor de toekomst*. Leuven: Acer. pp. 43-77.)

1997. Postmodernism and negative theology. The a/theology of the 'open narrative'. *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 58(4): te verskyn.

## BRINK A P

1997. 'n Antwoord op Van Zyl Slabbert. *Insig*, 20(5): 33, Mei.

## DEIST F E

1994. The Bible as literature: whose literature? *Old Testament Essays*, 7(3): 327-342.

## DESCARTES R

1966. *Meditations on first philosophy*. (In Popkin, R.H. ed. *The philosophy of the sixteenth and seventeenth centuries*. New York: Free Press. pp. 122-180.)

## GADAMER H-G

1975. *Truth and method*. London: Sheed & Ward.

## LE ROUX J H

1993. *A story of two ways. Thirty years of Old Testament scholarship in South Africa*. Pretoria: Verba Vitae.

1996. Eksegese is 'n spel. *Acta Theologica*, 16(1): 41-56

## LINGE D E

1976. Editor's introduction. (In Gadamer, H-G. *Philosophical hermeneutics*. Translated and edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press. pp. xi-lviii.)

## LOADER J A

1994. Die weg van die Here in die woestyn oftewel God se grootpad in die wildernis: Oor A Story of Two Ways. *Skrif en*

*Kerk*, 15(2): 391-413.

#### NATIONS A L

1983. Historical criticism and the current methodological crisis. *Scottish Journal of Theology*, 36(1): 59-71.

#### NEL P

1994. Philosophical presuppositions of a literary approach to the Old Testament. *Old Testament Essays*, 7(4) (Special edition): 65-71.

#### POSTMODERN BIBLE

sien BIBLE AND CULTURE COLLECTIVE.

#### PRINSLOO W S

1994. A comprehensive semiostructural exegetical approach. *Old Testament Essays*, 7(4) (Special edition): 78-83.

1996. Eksegese is 'n spel (sonder reëls?) *Acta Theologica*, 16(2): 21-33.

#### SAHAKIAN W S

1968. *History of philosophy*. New York: Barnes and Noble.

#### SCHACHT R

1993. *Classical modern philosophers. Descartes to Kant*. London: Routledge.

#### SCRUTON R

1992. *A short history of modern philosophy*. London: Routledge.

#### SPANGENBERG I J J

1994a. Paradigmaveranderinge in die Bybelwetenskappe. 'n Bydrae tot die gesprek tussen die Bybelwetenskappe en die Sistematiese Teologie. *Religie & Teologie* 1(2): 144-184.

1994b. Paradigm change and Old Testament theology: death-blow to a non-existent beast? *Old Testament Essays*, 7(3): 435-452.

#### TRIBLE P

1994. *Rhetorical Criticism. Context, method, and the book of Jonah*. (Guides to Biblical Scholarship. Old Testament Series.) Minneapolis: Fortress Press.

#### VAN HUYSSTEEN J W V

1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: RGN.

VAN ZYL SLABBERT F

1997. Jy kan nie 'invent' soos jy wil nie. (Resensie van Brink, A.P. *Reinventing a continent*. London: Secker & Warburg.) *Insig*, 20(5): 31-32, Mei.

WEINSHEIMER J C

1985. *Gadamer's hermeneutics. A reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press.