

**Die Bybel as problematiese teks — 'n kritiese ontleding aan die hand van
polemieke in die Nederduitse Gereformeerde Kerk: Van Johannes du
Plessis tot Ferdinand Deist en Willem Vorster (1920–2000)**

**The Bible as a problematic text — a critical analysis based on controversies in
the Dutch Reformed Church: From Johannes du Plessis to Ferdinand Deist and
Willem Vorster (1920–2000)**

by

A.F CONRADIE

submitted in accordance with the requirements for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in the subject

BIBLICAL STUDIES

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF. I.J.J. SPANGENBERG

CO-SUPERVISOR: PROF. E. OLIVER

MAY 2019

DECLARATION

Name: A.F. Conradie

Student number: 3613860

Degree: Doctor of Philosophy (Biblical Studies)

Title of thesis: Die Bybel as problematiese teks — 'n kritiese ontleding aan die hand van polemieke in die Nederduitse Gereformeerde Kerk: Van Johannes du Plessis tot Willem Vorster en Ferdinand Deist (1920–2000)

English title of thesis: The Bible as a problematic text — a critical analysis based on controversies in the Dutch Reformed Church: From Johannes du Plessis to Willem Vorster and Ferdinand Deist (1920–2000)

I declare that the above thesis is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.



10 December 2018

SIGNATURE

DATE

DANKBETUIGING

Soos uiteengesit in die Inleidende Hoofstuk van hierdie tesis, het ek as gewone geskiedkundige en 'n loopbaan in die onderwys op Hoër en Tersiêre vlakke, met godsdienstige vrae te doen gekry wat veral na die dood van geliefdes, om antwoorde geroep het. Ná jare van ontwykende antwoorde van predikante het ek deur sy boek *Jesus van Nasaret* (2009) kennis gemaak met Sakkie Spangenberg, wat gelei het tot die studie wat in hierdie tesis beslag gevind het. Dit is net nie moontlik om my dank aan hom vir sy geduld met en leiding aan 'n man op gevorderde leeftyd voldoende te verwoord nie en daarom net die versekering aan hom dat dit waardeer word. Daarby dan ook my dank aan Erna Oliver vir die al haar moeite om my te help om hoofstukke wat te lank was korter en meer op die punt af reg te kry, en, waar nodig, kon wys op aspekte van kerkgeskiedenis waarmee ek vertrouwd moes raak.

Dit is onmoontlik om hier die name te noem van al die personeel verbonde aan UNISA se biblioteek, met wie ek te doen gekry het van onder in die argief af tot bo op die agste vlak. Ek kan getuig van vriendelike en verdraagsame hulpvaardigheid wat my verras het.

Van besondere belang was die reëlings wat vir my getref is om toegang tot die Merensky Biblioteek by die Universiteit van Pretoria te bekom, waar ek toegelaat is om met Johannes Du Plessis se boeke en dokumente om my te sit en werk. Ek sou graag meer name wou noem, maar sal verskoon word as ek hier veral waardering getuig vir wat Nikki Haw en haar personeel op die vyfde vlak vir my gedoen het.

Wat die biblioteek en personeel verbonde aan die Kweekskool in Stellenbosch betref, het ek 'n spesiale woord van dank aan Robert Vosloo van wie ek 'n kopie van FS Malan se boek oor die Du Plessis saak gekry het, en so nader kennis gemaak het met die regsaspekte van wat gebeur het. Daarby het ek deur sy toedoen vrye toegang tot hulle biblioteek en die Kerkargief gehad, met al die hulp en geriewe wat daar tot my beskikking was.

Omdat soveel kennis geput kon word uit koerante en tydskrifte was dit een groot plesier om in Kaapstad en hier in Pretoria gebruik te maak van die diens wat gelewer word

deur die mense verantwoordelik vir maklike toegang tot so 'n enorme verskeidenheid van inligting. My dank en waardering daarom aan die Suid-Afrikaanse Nasionale biblioteek vir geriewe en dienste wat vir niks terugstaan nie — aan die een kant die atmosfeer in die statige ou gebou in die Kaap, en aan die ander kant die ruimte van die moderne fasiliteit in Pretoria.

Op persoonlike noot wil ek die naam noem van 'n ontslape vriend wat oor 'n magdom van kennis beskik het waaruit hy my verryk het, en deur wie ek by die Protea Boekwinkel in Hatfield waardevolle ou boeke kon bekom: Lappe Laubser.

Les bes, my dank en waardering aan 'n dogter wat vir meer as dertig jaar as akademikus aan UNISA verbonde was, Dr Alet Harmse, vir die bekwame wyse waarop sy 'n tegnologies-ongeletterde ou pa gehelp het om probleme met die elektroniese versorging van dié tesis te bowe te kom.

OPSOMMING VAN INHOUD

Die woordesryd oor goddelike inspirasie van alles wat in die Bybel staan, as gevolg van die uitgesproke stellings van Johannes Du Plessis, het tot 'n krisis gelei wat as baken in die annale van die Ned. Geref. Kerk beskou word. Die meeste van sy standpunte word vandag as waarheid aanvaar en hy het bygedra tot die intellektuele debat oor die Bybel as Woord van God wat vandag nog aangaan.

Du Plessis se herkoms, opleiding en verdienste as predikant en saakgelastigde van die Kerk word kortliks bespreek. Hy was die talentvolle seun en enigste kind van 'n Afrikaanse predikant en 'n Engelse vrou, die dogter van 'n sendeling van die LMS. Hy word professor aan die Kweekskool en met kennis opgedoen tydens verdere studie oorsee, het hy gewys op dele van die Bybel wat nie aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word nie. Hy het dit ook duidelik gestel dat hy as teoloog en leermeester nie kon glo sonder om te probeer verstaan nie.

Hy het sy bevindinge bekend gemaak in *Het Zoeklicht*, 'n maandblad wat bedoel was om as soeklig te dien om verskillende vorms van "duisternis" in beide godsdiens en die politiek, betref, aan die lig te bring. Oortuig van die waarde van die Hoër Kritiek, het hy dit as sy plig geag om wat hy deur wye leeswerk en kritiese ondersoek rakende die oorsprong, vorm en inhoud van die Ou Testamentiese boeke bekom het, bekend te maak. Artikels van dié aard, eers in *De Kerkbode* en daarna in *Het Zoeklicht*, het gelei tot beroering onder behoudende lesers wat gekant was teen enige veranderinge in die prediking. Hulle was veral ontstoke oor sy siening dat die belydenisskrifte wat spruit uit die dae van die Hervorming 500 jaar tevore, oop was vir herformulering. Klagtes dat Du Plessis op 'n gevaarlike pad was, was die begin van wat gelei het tot 'n krisis in die Kerk, en uiteindelik tot 'n buitengewone sinode in 1930 toe hy van sy pos onthef is.

Die behoudende reaksie van die meerderheid was dat die Bybel die onfeilbare Woord van God is. Die gevolg was dat 'n groot aantal van die leiers van die Kerk, aanhangers van die Nasionale Party wat in 1948 aan bewind gekom het, tekste uit die Bybel gebruik het om die beleid van Apartheid Skriftuurlik te begrond.

Ná byna veertig jaar van 'n onkritiese benadering tot die Bybel, is die geloof in 'n foutlose Bybel weer bevraagteken. Tussen die eerlike teoloë wat dit gewaag het om te wys op foute en inkonsekwentheid, was Ferdinand Deist en Willem Vorster. Albei het hulle opleiding as predikante voltooi maar het hulle nie beroepbaar gestel nie omdat hulle met verdere studie voortgegaan het en hulle openlik uitgespreek het teen die misbruik van Bybelse gegewens om apartheid te regverdig.

Geskool aan die Kweekskool in Stellenbosch, het Deist hom onderskei as geleerde wat sy drang na dieper ondersoek gepaar het met 'n piëtisme waarop hy uiting gegee het in 'n stortvloed van akademiese en populêre geskrifte — wat nie altyd gestrook het met sy stelling dat die Woord van God nie met 'n gelyk-aan-teken aan mekaar verbind kan word nie. Vorster, wat sy opleiding aan die Universiteit van Pretoria ontvang het, het ewe bekend geraak en het internasionale erkenning geniet vir sy toepassing van die semantiek op studies van die Nuwe Testament. Daarby het hy sy kennis van die Nabye Oosterse tale toepaslik gevind in sy bydrae tot *The New Quest* om meer te wete te kom oor die historiese Jesus, 'n Jood en Galileër wat vir 'n kort periode opgetree het as leermeester en eskatologiese profeet.

In die studie van bydraes van die drie geleerdes tot ons verstaan van die Bybel, is ook aandag geskenk aan 'n ander aspek van die Bybel as problematiese teks: Die nadruk wat skrywers en redaktors van die Bybelse gebeure, geplaas het op mans as vaders en seuns ten koste van vroue, moeders en dogters. Die gevolg was dat meeste van die sogenaamde Kerkvaders genoeg in die Bybel kon vind om hulle te identifiseer met die neerhalende beeld wat in Die Openbaring (14:3-4) geskep word van vroue, opvallend in stryd met die inhoud van Genesis 1:26-31.

SUMMARY OF CONTENT

The controversy started by Johannes Du Plessis over the question whether everything in the Bible was inspired by God, caused a crisis in the Dutch Reformed Church, which is listed as a beacon in its history. Most of the points he raised are accepted as truth today, and started an intellectual debate that is still going on.

Information relating to Du Plessis' origins, training, and achievements as a minister and church official is briefly noted. He was the talented son, and only child of an Afrikaner father and minister of religion, and an English mother, the daughter of an LMS missionary. He became a professor at the Seminary in Stellenbosch, after his studies overseas had caused him to question parts of the Old Testament text that could not be regarded as divinely inspired. He also made it quite clear that believing without trying to understand was not possible for him as a theologian and teacher.

He proclaimed his findings in *Het Zoeklicht*, a monthly magazine intended to serve as a searchlight and an organ to reveal the "darkness" that was still prevalent in both religion and politics. Aware of the value of Higher Criticism of the Old Testament, he regarded it his duty to make known what he had found in reading widely and in critical research on the origins, form and content of the books of the Bible. Articles to this effect published first in *De Kerkbode* and then in *Het Zoeklicht*, caused an outcry from conservative readers who were opposed to any changes in the teaching of the church. They were especially enraged by his view that the confessions drawn up by Reformers 500 years earlier, were open for review. Complaints that Du Plessis was on a dangerous path, marked the beginning of what was regarded as a crisis in the Church, and in the end led to Du Plessis being relieved of his post by a special Synod convened in 1930.

The views of the conservative majority, however, prevailed. As a result, a large number of leading ministers and theologians, who openly supported the Nationalist government that came into power in 1948, provided assurance that the concept of separation of racial groups was in accordance with Scripture.

After nearly forty years of an uncritical approach to the Bible, the belief in inerrancy was again questioned. Among the few theologians who dared to point out errors and inconsistencies in various texts, were Ferdinand Deist and Willem Vorster. Both trained as ministers, they chose to continue their studies and openly expressed themselves against the abuse of Biblical texts to support the ideology of apartheid.

Trained at the Seminary in Stellenbosch, Deist turned out to be a noted scholar who combined his urge for honest critical study with a pietism expressed in a flood of academic and popular publications — which were not always consistent with his own statement that *The Word of God* could not be connected to Scripture with an is-equal-to symbol. Vorster, who received his education at the University of Pretoria, became equally well known as a scholar and gained international recognition for his application of semantics in the study of the Gospels. He also applied his knowledge of languages in what came to be known as *The New Quest* for the historical Jesus who, as a Jew and a Galilean, distinguished himself during a brief period as a teacher and eschatological prophet.

In the study of the contributions of these three outstanding men to our understanding of the Bible, another major aspect of the Bible as problematic text is addressed: The emphasis the authors and redactors of the Scriptures placed on the roles of men, fathers and sons, patently to the exclusion of women, mothers and daughters. As a result many of the so-called Church Fathers found in the Bible sufficient material to look down upon women — the verdict expressed in Revelations 14:3-4 being one of numerous texts pointing to women as objects of derision in glaring contradiction to the contents of Genesis 1:26-31.

LYS VAN AFKORTINGS

APK	Afrikaanse Protestants Kerk.
ASK	Algemene Sendingkommissie.
CNO	Christelik-nasionale Onderwys.
DB	Die Burger, Kaapse dagblad.
DH	Die Hervormer, Hervormde kerkblad.
DS	Die Soeklig, Afrikaans vir later uitgawes van Het Zoeklicht.
DOP	Die Ou Paaie, 'n streng behoudende tydskrif.
GTV	Gereformeerde Teologiese Tydskrif, In die Skriflig.
GV	Gereformeerde Vaandel.
HTS	Hervormde Teologiese Studies.
JSB	Jewish Study Bible.
LMS	London Missionary Society.
KB	De Kerkbode, later in Afrikaans Die Kerkbode.
NEB	New English Bible.
Ned. Geref. Kerk.	Sien, NGK hieronder,
NGK	Nederduitse Gereformeerde Kerk.
NGTT	Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif.
PV	Pro Veritate.
Rap	Sien RVN hieronder.
RVN	Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudings in die lig van die Skrif. [V... , N... en V... soos in die 1977 uitgawe van dié dokument].
SABRA	Suid-Afrikaanse Buro vir Rasse-aangeleenthede.
SADTU	South African Democratic Teachers Union.
SARK	Suid-Afrikaanse Raad van Kerke.
SNTS	Studiorum Novi Testamenti Societas.
ThEv	Theologia Evangelica.
VA	Vertraagde Aksie.
VU	Vrije Universiteit (Amsterdam).
WRK	Wêreld Raad van Kerke.

SLEUTELWOORDE / NAME

Bybelse gesag; Fundamentalisties; Du/du Plessis; Deist; Vorster; Malan; Murray; Hofmeyr; Histories-kritiese metodes; behoudend; Heilige Skrif; Hoër Kritiek; inspirasie / ingewing; krities / onkrities; openbaring; skepping; sonde / sondeval.

KEY TERMS

Biblical authority; Fundamentalist; Du/du Plessis; Deist; Vorster; Malan; Murray; Hofmeyr; Historico-critical methods; conservative; Holy Bible; Higher criticism; inspiration; critical / uncritical; revelation; creation, sin / The Fall.

VERDUIDELIKINGS

Soos aangedui in 'n skrywe aan Prof. Spangenberg, het ek wat die tydskrifte *De / Die Kerkbode* (KB), *Die Ou Paaie* (DOP), en *Het Zoeklicht* (HZ) betref, gevind dat dit tot lang lyste van inskrywings in die Bibliografie sou lei indien ek by die voorgeskrewe metode hou. In dié opsig kan as voorbeeld gewys word op die lang lys van verwysings in Deist se artikel oor Du Plessis in *Theologia Evangelica* (Deist 1986:62-63) teenoor Bosch se direkte verwysings in die loop van die teks (Bosch 1986:74). Insteede van (Du Plessis 1926a:1-2), wat 'n terugverwysing en verduideliking in sy Bibliografie sou vereis het, verwys Bosch direk na sy bron as (HZ 4: 1, Jan. 1926, pp. 1-2) — in hierdie studie word 'n soortgelyke verwysingsmetode, ewe direk en duidelik, maar effens aangepas, gebruik naamlik (Du Plessis HZ Jan. 1926:1-2) .

Die gebruik van hoofletters skep dikwels 'n probleem:

Gebruik van die hoofletter in Goddelik(e) wanneer gepraat word van Goddelike ingewing of inspirasie, is verkies bo goddelike, terwyl goddelik(e) met die klein letter slegs gebruik is waar die term te make het met iets wat bo-menslik is.

In die geval van die woord kerk het ek die hoofletter K in Kerk gebruik as dit na 'n spesifieke denominasie verwys waar dit onnodig was om die volle naam te herhaal. Die woord kerk met die kleinletter k is dan gebruik in die sin van die Christelike kerk as 'n wêreldwye instelling of godsdiens. Die kleinletter is ook gebruik in die geval van die gebou as die kerk waar kerkgebou soms nie ingepas het nie — waar kerk slegs op die Christelike godsdiens betrekking het en te onderskei is van moskee in die geval van Islam, en sinagoge in die geval van die Judaïsme. Interessant genoeg is gevind dat die term Tempel, met 'n hoofletter, dui op die Joodse heiligdom en selde anders gebruik word, soos byvoorbeeld waar dit te doen het met die liggaam as tempel van God.

Gebruik van die term evangelie met die kleinletter teenoor Evangelie met die hoofletter mag vrae skep. As 'n reël word eersgenoemde gebruik in dieselfde sin as die terme roman of gedig as soorte van literatuur, terwyl Evangelie, of Evangelies, betrekking het op die eerste vier boeke van die Nuwe Testament.

INHOUDSOPGAWE

DANKBETUIGING.....	iii
OPSOMMING VAN INHOUD.....	v
SUMMARY OF CONTENT.....	vii
LYS VAN AFKORTINGS.....	ix
SLEUTELWOORDE / NAME.....	x
KEY TERMS.....	x
VERDUIDELIKINGS.....	xi

HOOFSTUK EEN

DIE BYBEL AS PROBLEMATIESE TEKS.....	1
Historiese uitgangspunte, hipotese en motivering.....	1
1. Inleiding.....	1
2. Honderd jaar van ontwikkeling in Ou Testamentiese studie, 1870–1970.....	6
3. Die Bybel as problematiese teks: Motivering vir verdere studie.....	10
4. 'n Hipotese gegrond op bevindinge van drie Afrikaanse teoloë.....	15
5. Du Plessis as herout van die Hoër Kritiek in Suid-Afrika.....	19
6. Die Tussen-in Jare, ca 1932–1974: Apartheid uit die Bybel begrond.....	21
7. Nuwe Stemme (1970–2000): Ferdinand Deist en Willem Vorster.....	26

HOOFSTUK TWEE

JOHANNES DU PLESSIS : Herout van hoër kritiek in Suid-Afrika.....	34
1. Inleiding.....	34
2. As Student, Sendingman, Predikant en Saakgelastigde (1894–1914).....	36
3. Redakteur van <i>De Kerkbode</i> en 'n reis deur <i>Afrika</i> (1910–1914).....	41
4. Eerste jare as Hoogleraar aan die Kweekskool (1915-1922).....	45
5. 1923-1924. <i>Het Zoeklicht</i> as mondstuk vir gesonde debat.....	50
6. 1925. Die debat ontaard in 'n twisgeskryf oor nuwe en ou standpunte.....	61
7. Samevatting en 'n blik vooruit.....	68

HOOFSTUK DRIE

VAN LEWENDIGE DEBAT TOT 'n KRISIS IN DIE KERK: 1926 – 1932.....	71
1. Inleiding.....	71
2. Gangbare opvattinge rakende die Bybel verder bevraagteken.....	73

3. Met <i>Die ou Paaie</i> as teenvoeter ontaard die debat in polemieks.....	77
4. Argumente vir en teen aanpassing by wetenskaplike vooruitgang.....	82
5. Klagtes en eise van optrede teen Du Plessis.....	86
6. Sprake van 'n Krisis in die Kerk.....	91
7. Die klag en die hantering daarvan.....	96
8. Du Plessis onder verhoor: Die Spesiale Sinode van 1930.....	100
9. Samevatting.....	105

HOOFSTUK VIER

DIE AFLOOP VAN DIE STRYD EN BEOORDELING DEUR VAKGENOTE.....	108
1. Inleiding.....	108
2. 'n Onaanvaarbare beslissing: Van die Sinode na die Hof.....	110
3. 'n Afwysend-behoudende oordeel: E Brown.....	115
4. Du Plessis in kerkhistoriese perspektief. JW Hofmeyr.....	120
5. Du Plessis as Bybelwetenskaplike: JH le Roux	125
6. Du Plessis as Sendinggeroepene: David Bosch.....	129
7. Twee doktorsale proefskrifte: AS Erasmus en AR Olivier.....	132
8. Samevatting: 'n Terugblik, besinning en 'n vooruitsig.....	138

HOOFSTUK VYF

DIE TUSSEN-IN-JARE: 1934 – 1974.....	142
1. Inleiding.....	142
2. Reaksie en verdeeldheid, voor en tydens die oorlogsjare: 1939–1945.....	145
3. Op weg na Christelik-Nasionale Afrikaner oorheersing in Suid-Afrika.....	150
4. 'n Afrikanerregering kom aan bewind en Apartheid word beleid.....	152
5. Ontwikkeling van 'n Apartheidsteologie uit die Bybel as Gods Woord.....	160
6. Die vestiging van Skriftuurlik-gegronde Apartheid, 1949-1960.....	166
7. Toenemende kritiek en verset, vertolk as ondermyning van gesag.....	172
8. Die Cotteloe-beraad, gevolg deur veroordeling en verdere verdeeldheid....	178
9. Afronding en toepassing van die Apartheidsteologie in weerwil van toenemende kritiek en teenstand.....	188
10. Samevatting en besinning.....	196

HOOFSTUK SES

FERDINAND DEIST: Johannes du Plessis redivivus?	200
1. Inleiding.....	200
2. Vormingsjare aan die Universiteit van Port Elizabeth (1970 – 1976).....	203
3. Professor aan UNISA — die eerste agt jaar (1977 – 1985).....	211
3.1 <i>Van Eden tot Rome</i> (1981), 'n kompromis verhaal.....	212
3.2 <i>Die God van Jona</i> (1981) gevolg deur <i>Sê God so?</i> (1982b).....	218
3.3 <i>'n ABC van Bybel-uitleg</i> (1983).....	221
3.4 Besware van Gereformeerde kant en Deist se reaksie daarop.....	227
4. Die tweede fase as professor aan UNISA, 1986 tot 1991.....	233
4.1 Op weg na 'n nuwe Skrifbeskouing.....	235
4.2. 'n Verhaal van bevryding en 'n belydenis.....	239
4.3 Vrae oor die taak van dosente, en kritiek uit eie geleedere.....	243
5. Terug in Stellenbosch: Van 1992 tot sy onverwagte dood in Julie 1997.....	246
5.1. 'n Wit man se belydenis teenoor 'n Bruin vriend in <i>Sorry, Sam</i> (1993)..	246
5.2 Ervaring, Rede en Metode in <i>Skrifuitleg</i> (1994).....	252
5.3 Meditasies: Nagedagtes oor Geestelike waardes.....	257
6. Samevatting, nadenke en 'n blywende vraag.....	261

HOOFSTUK SEWE

WILLEM VORSTER: Op weg na 'n post-kritiese Nuwe Testamentiese

wetenskap.....	266
1. Inleiding.....	266
2. Van student en lektor aan die Universiteit van Pretoria na UNISA. 1960 – 1975.....	268
3. Van UP na UNISA: Die begin van 'n nuwe taak, 1976 – 1980.....	278
3.1 'n Prikkelende intreerede oor 'n Ou Boek in 'n nuwe wêreld.....	279
3.2 Twee simposiums: Die plek van die kerk in die samelewing en probleme rakende eenheid en verdeeldheid.....	289
3.3. In Gesprek met die Landmankommissie oor Skrifgebruik (1979).....	295
3.4 “Ewangelie” as onderskeibare tekssoort in die Nuwe Testament.....	299
4. 1982 – 1986. Met die Ned. Geref. Kerk op pad na 'n Rubicon.....	304
4.1 Meer vrae oor Skrifbeskouinge, Skrifgesag en Skrifgebruik.....	305
4.2. 'n Verskuiwing van waardes of 'n veranderende paradigma?.....	307

5. Omwentelinge in Bybelstudie met 'n nuwe bedeling in sig, 1986–1990.....	311
5.1 Oorgang na 'n post-kritiese paradigma met behoud van die Hoër Kritiek.....	312
5.2 Die <i>Paradigms and progress in theology</i> Kongres (1988).....	317
6. Vorster se betrokkenheid by <i>The Third Quest</i> , 1991 – 1993.....	321
6.1 Jesus die mens, 'n Jood uit Galilea.....	321
6.2 <i>Eschatological prophet and/or wisdom teacher?</i> (1991b).....	327
7. Verdere Simposiums gereël en aangebied onder Vorster se leiding.....	330
8. 'n Terugblik, Dood en Nalatenskap.....	334
 HOOFSTUK AGT	
SAMEVATTING, BESINNING EN BESLUIT.....	340
1. Inleidend.....	340
2. Johannes Du Plessis as herout van die Hoër Kritiek in Suid-Afrika.....	344
3. Apartheid gevestig as Bybels-gefundeerde beleid van rasseskeiding.....	349
4. Botsende Skrifbeskouings: Verskuiwing van waardes of paradigmas?.....	353
5. Ferdinand Deist: Du Plessis redivivus?.....	362
6. Met Willem Vorster: Herout op pad na 'n nuwe millennium.....	370
7. Bevinding en Besluit.....	378
 BIBLIOGRAFIE.....	383

HOOFSTUK EEN
DIE BYBEL AS PROBLEMATIESE TEKS
Historiese uitgangspunte, hipotese en motivering

1. Inleiding.

Arnold Toynbee (1889–1975), een van die grootste Britse geskiedkundiges van die twintigste eeu, gee in die hersiene en verkorte weergawe van *A Study of History* (1977) 'n kleurvolle illustrasie van die *Mappa Mundi*, 'n sonderlinge kaart deur 'n dertiende eeuse kartograaf. In sy byskrif verklaar Toynbee dat die voorstelling vir die moderne mens “absurd” mag voorkom, maar tog 'n logiese afbeelding is van die Christelike Wêreldbeeld van daardie tyd (Toynbee 1977:16–17):

At the top of a flat disk is the East — the source of the Christian religion — marked by Adam and Eve, with Jerusalem below. Europe, Africa and Asia are conveniently grouped together in a scheme that embodies some but by no means all of the geographical knowledge of the time. The result is a philosophical model, not a guide for travellers.

'n Ander illustrasie verbeeld die Westerse verdeling van die mensdom nie net op grond van ras nie, maar veral op grond van godsdiens, waarin die Christelike Westerse beskawing onderskei word van dié van “Moorish Muslim Spain” — wat as 'n donker beskawing beskou is. Dié kunswerk, pragtig uit hout gesny en in somber kleure gevef, verbeeld twee groepe mense, albei beskaafd voorgestel, maar opsigtelik verskillend van mekaar. Met 'n kruis op 'n kerkoring in die agtergrond en 'n groot doopvont in die middel, wil dit sê dat daar vir die donker groep 'n paspoort na die wit Weste is deur die doop van die Christelike Kerk (Toynbee 1977:76). Dié illustrasie kom aan die begin van sy hoofstuk “The Genesis of Civilizations” waarin hy vooruitgang sien as “the outcome of an encounter” — 'n proses van “challenge and response”, wat in 'n volgende illustrasie versinnebeeld word in die Middeleeuse “tree of death and life” na aanleiding van die Ou Testamentiese “tree of knowledge and sin” (Toynbee 1977:78).

In sy omvangryke en populêre werk, *The City in History* (1987), verwys Lewis Mumford met waardering na Toynbee, met een voorbehoud, naamlik dat hy nie voldoende aandag gegee het aan die impetus wat die stad in die ontstaan en ontwikkeling van die

mens se drang na samehorigheid gegee het nie (Mumford 1987:116). Dié boek gee in woord en beeld die verhaal van menslike nedersettings wat dorpe en stede geword het en verskeie hoogtepunte bereik het tot en met die val van die Romeinse Ryk in die Weste. Met die verval van stede gedurende die Middeleeue was daar egter nuwe konsentrasies van groepe mense in Christelike “monasteries and nunneries ... (as) a new kind of polis”, wat van die funksies van die stad vervul het (Mumford 1987:285). So is die weg gebaan vir die ontstaan van nuwe dorpe en stede met kerke as sentra vir die godsdienstige aktiwiteite van die gemeenskap. Daarby was daar die katedraal in die groter sentra wat vir lank bo alle ander strukture uitgetroon het en dikwels groot genoeg was om die hele burgery tydens kerklike feeste te huisves (Mumford 1987:308).

'n Goeie beeld van die ontwikkeling van die vroeë Christelike Kerk, en die dogma wat daarin vorm gegee is, is te vinde in *A New History of Early Christianity* (2009) deur Charles Freeman, skrywer van verskeie boeke oor die antieke wêreld en dit wat ons daarvan geërf het. In sy voorwoord waarsku hy by voorbaat: “This picture of Christians in debate may seem startling to some readers”, en voeg by dat dogma te dikwels voorgestel word as “fixed and unchallengeable” (Freeman 2009:xiii) — terwyl selfs geringe kennis van die geskiedenis bewys dat dit nie die geval is nie. In sy hoofstuk oor die persoon van Jesus, wat deur sy volgelinge en in die vroeë kerk aanvaar is as die Messias van die Joodse Geskrifte, skryf hy: “There has never been a concensus over the nature of Jesus ... (but) ... there is now general agreement that his Jewishness was central to his identity” (2009:8-9).

Waar Freeman die geskiedenis van die vroeë Christendom as 'n moderne historikus wetenskaplik nagevors het, is ook gelet op die werke van Kenneth Scott Latourette en Henri Pirenne wat as gewyde weergawes van gebeure in die geskiedenis van die Christelike Kerk gelees moet word. Sonder om afbreuk te doen aan die waarde van die betrokke boeke as standaard werke, is dit vir die hedendaagse leser duidelik dat die outeurs meer ingestel was op wat as Heilsgeskiedenis beskou is.

In sy lang Voorwoord stel Latourette dit as 'n feit dat die Christendom die mees wydverspreide van alle godsdienste geword het, maar voeg dan daarby dat dit geensins oorheersend was nie. Hy wys dan daarop dat die Christendom oor alle tye heen aan aanvalle blootgestel was en dat dit soms gelyk het of dit aan die taan was. Ter

verduideliking van dergelike opmerkings, kom hy by wat na 'n vooropgestelde uitgangspunt klink (Latourette 1964:xiii):

The one life in which (its ideals) were fully embodied came to a cross, so contrary were they to current practice in religion and the state. Yet, measured by its effects, Christianity has become the most potent single force in the life of mankind.

Moreover, by its very genius, Christianity is a concern of the historian. If the Christian faith is true, it should be either central or at least be consciously kept as the setting and the point of reference for all the work of the historian.

Sy stelling dat die kronologie waarvolgens die geskiedenis gemeet word in voor- en na Christus, wat op 'n kerklike berekening gegrond op Bybelse gegewens berus, laat die leser met vrae oor die geldigheid daarvan. Uit kennis tot die beskikking van die hedendaagse geskiedkundige kan die begin van die geskiedenis nie op 'n vaste datum "Voor Christus" vasgestel word nie. Só skryf Hendrik van Loon in 1923 'n hoofstuk oor "De Voor-historische Mensch" wat niks van tyd geweet het nie (Van Loon, 1923:13), maar langamerhand met die reëlmaat van seisoene geleer het van jaargetye en met die verloop van eeue in ou Egipte daarvan rekening begin hou het — lank voor die ontstaan van die Joodse Geskrifte waarin die verhale van die skepping aan Moses openbaar sou gewees het.

Gedurende Toynbee se leeftyd was daar reeds ernstige vrae wat teoloë, veral in Duitsland, gevra het oor die geldigheid van Christelike opvattinge oor die Bybel as absoluut gesaghebbend vir tyd en ewigheid — van toepassing nie net op mense van die Christelike Weste nie, maar op die mensdom as geheel. Gepaard met groot sendingywer aangevuur deur die verskillende Kerke wat na die Hervorming ontstaan het, was daar die verspreiding van Bybels in vele tale en vorms deur onafhanklike Bybelgenootskappe. Dat hierdie aksie op die oog af uiters suksesvol was, spreek duidelik uit syfers verskaf in *The New Lion Handbook / The World's Religions* (Partridge. Gen. Ed. 2005:349–350). Volgens statistiek in dié boek, word een-derde van alle mense vandag as Christene gereken — alhoewel dit blyk dat die Christendom sy vat op Europa verloor het en sy groei veral gevind het in gebiede wat deur Europese nasies gekoloniseer is (Partridge 2005:316–317).

In 'n praguitgawe van *The Impact of the Word on the World* (2000) word aangetoon hoe

die verspreiding van die Bybel aggressief bevorder is deur “Bible Societies” — waaronder die Britse en Buitelandse Bybelvereniging wat in 1794 deur 300 entoesiaste uit die hoër middelklas tot stand gebring is. Dié vereniging word beskryf as “essentially a lay movement ... exclusively men, as was the custom at that time” (Jesson & Cignoni 2000:27) en het ’n magtige organisasie geword. Op dié wyse het die Bybel die mees verspreide boek van alle tye in die Westerse Wêreld geword, in die grootste verskeidenheid vorms, tale en dialekte — gratis uitgedeel, of meestal teen pryse ver benede die drukkoste daaraan verbode te koop aangebied. Of die Bybel, as geheel, werklik die mees gelese boek is, en oral eenders verstaan word, is egter te betwyfel. Die vermindering in die getal kerkgangers in Europa, met ’n hoër standaard van belesenheid, word grafies geskets in dieselfde boek wat pertinent wys op ’n ander kant in mense se benadering tot godsdiens (Jesson & Cignoni 2000:154):

The final paradox is that in the latter part of the 20th Century, when there has been in the West such a dramatic decline in Church attendance, there has been an increase in spiritual awareness and “religious” art through painting, sculpture, stained glass, tapestry, drama, music and culture. Even advertisements can make subtle reference to religious themes

Die afname in lidmaatgetalle, maar meer nog in die werklike beoefening van godsdiens in Europa, kan grotendeels toegeskryf word aan die vermeerdering en die verspreiding van wetenskaplike kennis. Veranderinge in die natuur is gevolglik gesien as deel van ’n lang proses van evolusie, soos veral saamgevat deur Peter Bowler in sy boek oor Charles Darwin (Bowler 1990:10–18). Dit het ook saamgehang met meer nadruk op die vryheid van denke onder mense as individue en gelykes, en daarmee saam die vestiging van demokratiese beginsels. Dit het gelei tot die verwerping van die begrip van die goddelike reg van konings en koningshuise wat voorheen op grond van geboorte oor miljoene onderdane kon heers. Daarbenewens het mense ’n historiese bewussyn ontwikkel en bewus geword van aanpassings wat gekom het in die wêreldbeskouing van die tyd, paradigma-veranderinge wat twyfel gebring het oor wat ’n vurige prediker soos Joseph Parker in sy “*plea for the old sword*” as die volle waarheid aanvaar het (Parker 1844:Preface). Hy was egter bewus van die feit dat daar lidmate van sy kerk was wat nie meer geglo het dat die Bybel as geheel die Woord van God was nie. Daarby was dit skokkend om by monde van kritici te verneem dat Moses nie die geïnspireerde outeur van die Pentateug was nie, en dat dié boeke uit verskeie

bronne deur verskillende skrywers saamgestel is.

Soos uitgedruk in die Duitse term, het dié veranderinge van denke tot 'n heel verskillende *Weltanschauung* gelei, 'n wêreld wat baie ouer was as wat op grond van die Bybelse teks as waarheid aanvaar is. Hierdie siening van die wêreld in die lig van die geskiedenis het dan ook bygedra tot veranderinge in die beoefening van verskeie wetenskappe, met die klem veral op die plek van die mens in die natuur — bondig saamgevat deur Günther Weber in *I Believe, I Doubt* (1998:17):

Darwin's recognition that plants, animals and human beings have developed in long historical processes has now become an axiom in almost all sciences far beyond the sphere of biology. Everything that exists in the world has a long history behind it. This development has many branches and is often directed by chance. Nothing has always been as it is now. Nothing will remain as it is now.

By die lees van verwysings na Strauss deur JC Cronje, 'n predikant van Delmas, in twee artikels in *Het Zoeklicht* (Mrt. 1928:71-77 en Mei 1928:141-147), is kennis gemaak met David Friedrich Strauss. Met sy wye kennis van strydpunte rakende die Nuwe Testament, beïndruk Strauss die leser met sy indringende ontleding van verskillende weergawes van dieselfde gebeure. Cronje se artikels gaan oor “Die Opstanding van Jesus en die hedendaagse Psigologiese uitlegginge daarvan”, waarin hy uit “die ongelowige Strauss” aanhaal om van dié uitleggings as sinneloos te bewys. Uit Christologiese oogpunt is die artikels goed beredeneerd en getuig dit van deeglike studie, soos wat tewens ook van Strauss se werk gesê kan word. Dit bevat egter geen weerlegging van die teenstrydighede wat soveel vrae oor die Evangelies laat hang nie, en waarom dit vir die “ongelowige” Strauss gegaan het nie. Cronje gee ook geen erkenning aan Strauss nie, en verwys nêrens na Strauss se boek wat, nadat dit in 1838 verskyn het, verskeie uitgawes beleef het, en ook in Engels vertaal is deur George Eliot as *The Life of Jesus Critically Examined* (1873).

Vir my persoonlik, wat hierdie studie aanvaar het as 'n taak in die soeke na antwoorde op geldige vrae, verskaf Strauss 'n duidelike weergawe van verskille en teenstrydighede wat nie geïgnoreer kan word nie, met die erkenning daarby dat die tyd sal leer wat waar is (1873:784):

We have thus admitted the difficulty with which the critical and speculative views are burthened. With reference to the relations of the clergyman to the Church, we have exhibited the collision in which the theologian falls, when it is asked what course remains for him in so far that he has adopted such views? And we have shown that our age has not arrived at a certain decision on the subject.

But there are also a few, who, notwithstanding such attacks freely declare what can no longer be concealed – and time will show whether by the one party or the other, the Church, Mankind and Truth are best served.

2. Honderd jaar van ontwikkeling in Ou Testamentiese studie, 1870–1970.

Veranderinge in wêreldbeskouing en die gepaardgaande paradigmasverandering wat met die koms van die moderne tyd op die terrein van die Bybelwetenskappe gekom het, het baie gelowiges gedwing om anders te dink oor die ontstaan van die Bybelboeke. Van belang veral is die feit dat nuwe insigte in die studie van die Bybel die fondament gelê het vir eerlike wetenskaplike ondersoek wat die menslike karakter van die Bybelverhale na vore gebring het.

Om 'n wetenskaplike agtergrond vir hierdie studie te vind was dit genoegsaam om hoofsaaklik te steun op Ronald Clements se werk soos saamgevat in sy boek *A Century of Old Testament Study* (1976), wat wyd aanvaar is as 'n gebalanseerde oorsig oor ontwikkelinge oor die tydperk tussen 1870 en 1970. Die bevindinge van navorsing wat dit voorafgegaan is egter nie buite rekening gelaat nie, en is dit van belang dat Clements onder andere wys op die werk van “the great Göttingen Semitist”, Heinrich Ewald (1803–1875), wat as aansporing gedien het vir Julius Wellhausen (1844–1929) wie se navorsing en opvattinge 'n onmiskenbare stempel op die betrokke tydperk afgedruk het (Clements 1976:7–8).

Soos Ewald, het Wellhausen ook 'n geskiedenis van Israel geskryf waarin hy hom nie net by Bybelse bronne bepaal het nie, maar daarby gedelf het in die ryk nalatenskap van ander Ou Nabye Oosterse volke wat deur die werk van argeoloë en taalkundiges bekend geword het. Wellhausen se eerste groot werk, *Geschichte Israels I* (1878), verwerk tot *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883) wat twee jaar later in Engels vertaal is, het groot opspraak verwek — hoofsaaklik omdat dit die bo-natuurlike in die verhale as onhistories uitgeskakel het. Daarby het dit ook lig laat val op die eensydige wyse waarop die Joodse skrywers en redaktors gebruik gemaak het van mondelinge

oorleweringe en ouer geskrifte vir die samestelling van die *Tenakh*. Daar was egter heftige reaksie vanuit kerklike kringe teen sy opvatting rakende die bronne waarop die boeke van die Heksateug, wat die boek Josua by die Pentateug insluit, berus het. Dit het nie net ingedruis teen die tradisionele beskouing dat Moses die outeur van die Pentateug was nie, maar ook aanleiding gegee tot ernstige vrae oor die goddelike oorsprong van die Joodse Geskrifte as heilige oorkondes (1976:7–8).

Clements gee erkenning aan die bydraes van vroeëre geleerdes soos Jean Astruc, Richard Simon, WML de Wette, Abraham Kuenen en Wilhelm Vatke, wat reeds gewys het op die feit dat van die Bybelboeke op ouer verhale berus het en mondeling of skriftelik van geslag tot geslag oorgedra is (Clements 1976:8). Dat hulle bevindinge rakende vier basiese bronne waarop die boeke van die Pentateug beslag gekry het, 'n invloed op Wellhausen gehad het, is nie te betwyfel nie. Daar was egter ook 'n nuwe geslag van ondersoekers wat nie net verder gebou het op Wellhausen se werk nie, maar dit ook krities benader het. In hierdie verband mag dit genoeg wees om te let op die bevindinge van twee ander baanbekers op dié gebied: Hermann Gunkel (1862–1932) en Sigmund Mowinckel (1884–1966).

Gunkel het teenstand ontlok deur sy bevindinge dat daar genoegsame bewyse bestaan dat die skrywers van die Bybelse verhale, veral wat die apokaliptiek betref, sterk beïnvloed is deur tydgenote in die omliggende lande van die Ou Nabye Ooste. Só het dit duidelik geword dat daar 'n kontinuïteit bestaan het tussen die pas ontdekte godsdienstige praktyke van Mesopotamië en Egipte en die ontwikkeling van die godsdiens in Israel (Clements 1976:13). Waar dit grootliks berus het op die rol van priesters en profete, was Gunkel dit nie eens met ander navorsers oor die voorkoms van psigologiese ekstase wat die profetiese uitsprake gekenmerk het nie — maar was tog van mening dat daar 'n herkenbare “skill and artistry” in hulle uitlatings was (Clements 1976:60). Hy stel dit ook duidelik dat daar dikwels 'n element van misterie straal uit die gedrag en segswyse van die profete wat hy later in *Die Propheten* (1917) in meer besonderhede uitgewerk het. Daarby het hy tot die oortuiging gekom dat die betrokke boeke nie deur die profete self geskryf is in die vorm wat dit in die Bybel opgeneem is nie en was van mening dat die oorspronklike inhoud daarvan bestaan het uit kort uitsprake wat in dramatiese poëtiese styl geuiter is (Clements 1976:59-60). Dat dit tot groot mate berus het op kennis van en insigte in die politieke situasies van hulle

tyd, is egter duidelik.

In die debat oor die moontlikheid dat die Psalms die Profete voorafgegaan het, was Gunkel van mening dat daar wedersydse beïnvloeding was, maar dat daar nie met sekerheid verklaar kon word dat die een groep skrywers of digters die ander in tyd vooruit was nie. Dit was gevolglik vir hom moontlik om aan te toon dat albei groepe 'n belangrike rol gespeel het in die ontwikkeling van die kultus in Israel. Daarby was hy, soos ander navorsers, oortuig dat Dawid nie al die psalms onder sy naam geskryf het nie, en dat baie daarvan later, gedurende, of selfs na die ballingskap, onder verskillende omstandighede die lig gesien het (Clements 1976:80-81).

Dit was juis op die gebied van Psalmnavorsing en die verband wat daar bestaan het tussen baie van dié gedigte en ouer volksverhale, dat Clements sy bespreking van Sigmund Mowinckel inlui. Hy wys dan daarop dat Mowinckel in sy studie van Eksodus 20:2–17 tot die gevolgtrekking gekom het dat ouer tradisies agter die Sinai verhaal te vind was — en dat dit oor 'n lang tydperk gestalte gekry het in 'n groot herfsfees “entitled the Festival of Yahweh’s Enthronement”, wat deur lofliedere, sang en musiek gekenmerk is (1976:20). Clements wys dan ook op Mowinckel se verdere siening dat die Wet, soos uiteindelik saamgevat in die Dekaloog, oorspronklik uit die kultus ontwikkel het en geformuleer is, en nie vooraf bestaan het nie (Clements 1976:20–21). Dit was ook duidelik dat die uitsprake van die profete, wat taal en styl betref, verbind kan word met gebruike en seremonies wat eie was aan die kultus.

Wat die praktyke van die kultus betref kan hier verwys word na John Gray (1962), wat nie net vrae vra oor Josua se gewelddadige inname van die land Kanaän in die bestek van 'n reeks aanvalle nie, maar ook skepties staan teenoor die historiese waarde van 'n verhaal soos die val van Jerigo in Josua 6 (Gray 1962:93–94):

Indeed it may well be, as M. Noth has suggested, that the story of the dramatic collapse of the walls of Jericho is an explanation of the fact that the tribe of Benjamin, possibly the last element of Israel to enter the land, found the city in ruins, possibly as a result of an earthquake, or possibly through the activity of some raiders, Israelite or others, not certainly identified. *Many features in the narrative suggest cultic practice rather than the events of history, e.g. the mass circumcision at Gilgal ... the sevenfold circumambulation and the blowing of trumpets, a feature of the Feast of Tabernacles and of the Year of Jubilee* (My

beklemtoning).

By hierdie oorsig op die bevindinge van slegs enkeles van die vele geleerdes wat die Bybel as ou Boek belangrik genoeg geag het om 'n deel van hulle lewens aan studie van die oorsprong en aard van die verskillende boeke te wy, is gelet op die werk van die jong Skotse Ou Testamentikus, William Robertson Smith (1846–1894). Omdat sy bevindinge en die oorwoë beskouings wat daarop gebaseer is ook in Suid-Afrika weerklink het, kan hier verwys word na die versameling referate, *Essays in Reassessment* (1995), gelewer by 'n kongres wat in 1994 by die Universiteit van Aberdeen ter ere van Smith gehou is. Om 'n beeld te gee van Smith se status as Ou Testamentikus, asook sy vaardigheid in die toepassing van die Hoër Kritiek, kan volstaan word met verwysing na twee van dié referate — te wete die bydraes deur John Rogerson en Robert Carroll.

In Rogerson se referaat word melding gemaak van Colenso, biskop van Natal en eerste vertaler van die Bybel in Zoeloe, 'n taak wat hy met die hulp van 'n lidmaat van sy gemeente aangepak het en waarskynlik met lastige vrae gekonfronteer is. Van belang hier is Colenso se bevinding dat die Levitiese wetgewing ná die ballingskap geskep is, en dus nie deel van Moses se boeke kon wees nie. Hy was ook van mening dat verhale soos dié oor Noag se Ark en van die Israeliete se tog deur die Rooi See as “impossibilities” beskryf moet word (Rogerson 1995:146). Rogerson wys egter daarop dat Smith nooit só ver gegaan het nie, alhoewel hy bewus was van kritiese standpunte oor die plek van die bo-natuurlike in die Ou Testament. Hy benadruk egter Smith se versekering dat hy nie die moontlikheid van die bo-natuurlike ontken het nie, en was ook oortuig dat Smith se werk berus het op 'n eerlike strewe na waarheid (Rogerson 1995:146–147).

Dit was egter duidelik dat Smith se verduidelikings rakende die ontstaan en samestelling van die boeke van die Ou Testament, wat grootliks met die bevindinge van die Duitse kritici ooreengestem het, vir sy tyd en vir sy kerk, as radikaal voorgekom het. Vir die Skotse Presbiteriaanse Kerk, indertyd ook oorhoops met vrae rakende aspekte van die *Westminster Confession*, was artikels wat Smith vroeër vir die nuwe *Encyclopaedia Britannica* geskryf het, onaanvaarbaar en genoegsame gronde vir 'n klag van laster (Johnstone 1995:19–20). Die gewraakte artikels het hoofsaaklik gehandel oor

die boek Deuteronomium, wat Smith, soos ander navorsers, beskou het as baie later geskryf deur profete of priesters wat dit in die tempel “ontdek het” (2 Kon. 22:3–23:3; 2 Kron. 34:8–32). Dit het gelei tot ’n naamlose resensie in ’n koerant, wat, soos later vasgestel is, geskryf is deur ’n leidende persoon in die Kerk. Kommentaar in die pers het egter die gevoel van ’n groeiende deel van die Skotse publiek weerspieël, soos blyk uit ’n hoofartikel in *The Scotsman* van 2 April 1894:

... he knocked the teeth of bigotry down its (the Free Church's) throat ... if it can still bark and howl, it cannot bite ... The bigots of orthodoxy could not see, perhaps have not yet discovered, that he was a great conservative force ... He cherished a faith and a reverence for what he believed to be the divine truth of revelation ... His work was to dig through and clear away the rubbish that had been heaped about the bases.

Dit is nodig om hier op te merk dat baie geleerdes wat dit noodsaaklik gevind het om die Bybelse verhale en inhoud aan kritiek te onderwerp, steeds gevoel het dat hulle met ’n Boek met ’n eie en unieke karakter te doen gehad het. So ’n geleerde was Benjamin Jowett wat in sy *Epistles of St Paul* (1855) krities kon kyk na een van die fundamentele geskrifte van die Nuwe Testament, en as gevolg daarvan deur die Anglikaanse “Establishment” as ketter beskou is. Van belang hier is die feit dat kundiges soos Jowett, gevierde klassikus en leermeester aan Balliol College, en een van die skrywers van *Essays in Review*, openlik kon verklaar dat die Bybel soos ander ou geskrifte aan “rigorous scholarship” onderwerp kon word.

3. Die Bybel as problematiese teks: Motivering vir verdere studie.

My belangstelling in die Bybel as ’n versameling van verhale en geskrifte wat in die loop van die geskiedenis ontstaan het, en motivering vir diepere studie daarvan, berus op ’n lang verbintenis met aspekte van die Westerse beskawing. Dit was tot ’n groot mate die gevolg van ’n interessante Honneurs studie wat afgerond is met ’n referaat getitel “The Idea of Progress in History” (UP 1961). As onderwyser en skoolhoof aan skole wat deur die Christelike sending tot stand gebring is, kon ek dieper ondersoek instel oor die vestiging van sendingskole in gebiede wat deur Europese moondhede gekoloniseer is. Dié navorsing het gelei tot ’n MA-verhandeling oor die lewe en werk van ’n Metodiste sendeling, Peter Hargreaves, in die Pondoland van Sigcau. Voltooi onder leiding van Tertius van Rooyen, Senior Lektor aan die Universiteit van Pretoria, in 1966, het ek

gedurende skoolvakansies meeste van my navorsingswerk in Grahamstad en Kaapstad gedoen, en het só meer met Engelssprekende vakgenote te doen gekry.

'n Aanstelling as Senior Lektor in Geskiedenis aan die Universiteit van Fort Hare in 1968 was 'n eerste tree in die akademiese wêreld met nuwe uitdagings en geleenthede. My vrou, as opvoedkundige kollega en geesgenoot, het terselfdertyd as onderwyseres in Afrikaans by die ou Engelse kerkskool van Lovedale diens aanvaar, wat verder bygedra het tot 'n nie-rassige en meer liberale vriendekring naas die streng Afrikaanse kennisse met wie ons grootgeword het.

Omdat ek verantwoordelik was vir die onderrig van Algemene Geskiedenis, het ek meer geleentheid gehad om myself dieper in te studeer in die geskiedenis van die Europese volke met hulle ankers diep in die Christelike Kerk en godsdiens. By kennismaking met studente en personeel uit ander dele van Afrika het ek ook meer simpatiek bewus geword van ander godsdienstige opvattinge en kulture. Dit het bygedra tot die knellende vraag oor wie dan reg is: Die dogma van die Christelike godsdiens as synde die enigste weg tot saligheid, of dat daar ook saligmakende waarheid is in die leerstellings van ander godsdienste?

Gedurende 'n vier jaar dienstermyn in die Oos-Caprivi, was ons bure vir en in noue kontak met die personeel van 'n Rooms Katolieke klooster en -skool, 'n ervaring wat nie vergeet kan word nie. Ewe onvergeetlik was die ondervinding om as skoolhoof te dien met 'n gemengde personeel van bekwame mans en vroue, wit en swart in één span. In dié gemeenskap, oorheers deur militêre personeel en polisie wat ingestel was op 'n grensoorlog teen mense aan die ander kant van die Zambesi, het ons ook vriende gemaak met 'n Sewendedagse Adventiste kapelaan en sy gesin — nougesette, vrome en toegewyde Christene.

Daarna vir nege maande verbonde aan 'n hoërskool by Bethel, 'n ou Lutherse sendingstasie naby Coligny in Wes-Transvaal, waar ons in een van die brandpunte van die jeugopstand van Junie 1976 betrokke was, en finaal oortuig is dat die apartheidsbeleid nie op die Swart bevolking afgedwing kan word nie.

Terug in die Transkei aan die begin van 1977, destyds een van die sogenaamde TBVC-

state, was dit 'n bevrydende ondervinding om verlos te wees van die beperkinge van apartheid in die “Wit” Suid-Afrika. As lidmate van 'n Ned. Geref. Gemeente waarin God aan gelowiges voorgehou is as liefdevol, almagtig en goed, en in volle beheer van alles, moes daar noodwendig vir ons vrae ontstaan het oor die Christelike dogma van voorbeskikking — veral soos deur Calvyn vertolk — aspekte waarvan selfs 'n behoudende teoloog soos Adrio König as “absurditeite” kon bestempel (König 2002:85).

Na dertig jaar van werk met leerlinge en studente, is my vrou en ek aangestel as hoofde van die Departemente van Afrikaans en Geskiedenis by 'n kollege in Umtata, nou Mthatha, vir die verdere opleiding van diensdoende onderwysers. By die vele probleme wat in dié tyd openlik bespreek is, was daar die vraag oor die goedkeuring en toepassing van die apartheidsbeleid, veral in die sin van “petty apartheid”, soos toegepas deur die Afrikaanse gemeenskap. En, les bes, waar ons gestaan het ten opsigte van wat onderwysers, meer uitgesproke met die ontstaan van SADTU, gesien het as “a just war on White rule in South Africa”. Om dergelike vrae te beantwoord in die lig van die geskiedenis, was moeilik — veral in die lig van Jesus se stelling om aan die Keiser te gee wat hom toekom, of vanuit Paulus se beslissing oor gehoorsaamheid aan die owerheid as 'n instelling van God.

Intussen was daar vir my die geleentheid van 'n trein- en motortoer deur Duitsland, later opgevolg deur 'n studiereis met swart onderwysers deur dele van Europa — wat in Moskou begin het en in Londen geëindig het. Genoeg om hier net te dink aan vergelykings tussen die Kremlin en Westminster, aan al die monumente en, in Berlyn, die oorblyfsels van die muur wat eens die Ooste van die Weste moes skei. Of, Amsterdam, so vol geskiedenis vir Suid-Afrikaners, waar ons met Holland se kultuur van vryheid en openheid kennis gemaak het, terwyl ons met “backpackers”, mans en vroue, bruin, wit en swart, goedkoop verblyf gedeel het. Van daar deur Vlaandere en Frankryk, gedagtig aan die verwoesting en verskrikking van twee Wêreldoorloë ontketen deur nasies van die Christelike Weste. Gekenmerk deur eeue-oue kastele, kloosters en kerkgeboue, soos die Keulen Kerk aan die Ryn en Notre Dame in Parys, tekens van 'n eens oorheersende Christendom, word dié sentra nou deur die simbole van materiële vooruitgang opsy gedruk en verdwerg.

Tydens twee jaar van verblyf aan die Weskus na aftrede, was daar die dood van 'n seun in 'n motorongeluk. Binne loopafstand van die kerk, en op goeie voet met 'n “verligte” dominee, was dit aangenaam vir ons om deel van 'n groot gemeente te wees, en kon hy met kerklike seën begrawe word.

Dit was in 2002, die jaar waarin die gedenkbundel *NG Kerk 350* verskyn het met *Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1652 – 2002*, as onderwerp. Vir my as geskiedkundige was dit opvallend dat 1932 daarin as 'n baken opgeteken staan onder die opskrif “Die NG Kerk versus Du Plessis” (Hofmeyr 2002:172–173). Opgestel deur André Olivier, gee dit 'n somber beeld van stryd tussen gelowiges wat daartoe gelei het dat Johannes Du Plessis aan dwaling skuldig bevind is en van sy pos as hoogleraar onthef is. Ná Du Plessis se afsetting was daar vir 40 jaar geen geduld met kritici nie en was dit eers met Ferdinand Deist en Willem Vorster dat daar weer gewys kon word op foute en teenstrydighede in die Bybel, probleme wat nie verdoesel kon word nie. “Deur Du Plessis te stuit”, skryf Olivier, “het die kerk die ontwikkeling van 'n kritiese teologie benadeel” wat, meen hy, “plek gemaak het vir 'n onkritiese en selfs meganistiese verstaan van die Bybel” (2002:173).

Dit was egter eers na die dood van die vrou met wie ek 'n “beurt” van 59 jaar gedeel het, toe sy op 80 oorlede is, dat ek met erns op hierdie studie besluit het. Dit is ook in dié tyd dat ek 'n ander besondere boek bekom het: Willie Esterhuise se *God en die Gode van Egipte* (2009).

Met Esterhuise se beeld van die vrou in die Isis-verhale in die Egiptiese mitologie in gedagte, bly dit 'n knellende vraag waarom die vrou so misken word in Bybelse tekste en verhale, wat tot 'n mate steeds so is in baie Christelike gemeenskappe. Nie net is sy behandel as 'n mindere nie, maar is sy ook by implikasie die oorsaak van al die ellende in ons wêreld — van die “sondeval” en die oordeel wat daarop gevolg het, soos in Genesis 3 beskryf, tot die goddelike eis om 'n “offer” om sondaars van 'n ewige straf te bevry. Dat dié eis aan 'n Romeinse kruis betaal sou word deur “die enig-gebore Seun van God” wat op bo-natuurlike wyse as mens by 'n jong vrou verwek is, het in die Rooms Katolieke Kerk gelei tot verering en aanbidding van Maria as *Theotokos*, Moeder van God (Latourette 1964:166-168). Na drie honderd jaar van verskille oor die interpretasie van dié verhale, en die leerstellige haarklowery van die Christelike

Kerkvaders, het dit gelei tot die dogma van 'n Drie-enige God van Vader, Seun en Heilige Gees — 'n “definisie” waarin daar geen plek vir die vroulike is nie.

Dit was daarom interessant om kennis te neem van 'n moderne vrou, 'n sielkundige en teoloog, Joan Chamberlain Engelsman, wat 'n boek kon skryf oor *The Feminine Dimension in the Divine* (1994). Sy behandel daarin die rol van Sophia in die ou Joodse kultuur en wys op die latere negering van die vroulike in die patriargale stelsel en daarmee verwerping van die begrip van 'n Godin in die priesterlike kultus — en gevolglik ook in die Christelike leer van die logos wat vlees geword het. Met aanhalings uit Von Rad se *Wisdom in Israel* (1972), skryf sy dat hy dit reg het in sy beeld van Wysheid as 'n vrou (Engelsman 1994:94):

However, the tension created by the presence of an independent and powerful Wisdom figure was apparently broken, at least in part, by substituting a personified, masculine Logos for the feminine Sophia.

Aan die ander kant het ek ook kennis geneem van die Joodse skryfster Grace Aguilar wie se lywige werk oor *The Women of Israel* (1871), opnuut vertolk en aangevul deur Mayer Gruber (2011), berus op die beduidende rol wat vroue vervul het in die geskiedenis van die uitverkore volk. Die lewenservaringe en belang van dié vroue, van Saraï tot by Ester, word verhalend behandel in die ondersteunende plek wat hulle naas mans vervul het, en dus nie sondermeer verstaan kan word in die sin van uitstaande persoonlikhede in die geskiedenis van die volk nie. Dit ten spyt, bly die boek 'n waardevolle werk wat met die kleur wat Gruber daaraan gegee het, duidelik spreek tot Joodse en Christelike gelowiges wat die Bybel in sy vele vorms as *Gods Woord* aanvaar, maar bedenkinge het oor miskiening van die vrou in die teks daarvan.

Dit was ook van belang om in my hantering van vrae oor die geskiedkundige aspekte van die Bybelverhale weer te kyk na Werner Keller se boek *Die Bybel is tog reg* (1982), hoofsaaklik omdat dit in oorleg met Fensham in Afrikaans uitgegee is. In sy voorwoord tot dié uitgawe meld die skrywer dat die boek in 24 tale vertaal is en dat meer as tien miljoen eksemplare verkoop is, waarvan baie gebruik is aan skole en universiteite in die onderrig van kinders en jongmense — 'n nuwe geslag onbewus van die skrywer se vertolkings van argeologiese fondse: Teen die reël “(not) to use archaeology primarily as an apologetic tool to ‘prove the Bible’ — that is, to demonstrate the historicity of

biblical events” (Hoffmeier 2008:30).

Verdere motivering en fokus vir hierdie studie kan ten beste verwoord word deur by Helena van Schalkwyk aan te sluit waar sy in haar doktorsale proefskrif verklaar dat sy na kennismaking met die kritiese studie van die Bybel nie haar geloof in God verloor het nie (2003:216). In haar persoonlike groeiproses het sy bevind dat die Bybel deur-en-deur ’n menslike boek is, maar tog as geïnspireerd beskou kan word — wat nie beteken dat dit foutloos en onfeilbaar is nie. Dit kon daarom vir haar “die lewende woord van God word wanneer dit telkens opnuut gelees word en die woord van God daarin gesoek word” (Van Schalkwyk 2003:73).

Anders as Richard Dawkins, wat vanuit ’n streng wetenskaplike oogpunt skryf oor *The God Delusion* (2006), wou ek tog soos Van Schalkwyk bly glo. Om maar net te glo is egter nie so maklik vir die denkende mens nie — ’n feit wat Jesus, die mens en rabbi, verwoord het in sy stelling dat dit salig is om eenvoudig te wees, om soos ’n kind te kan glo sonder om vrae te vra — in teenstelling met die stelling dat ’n mán klaar is met die dinge van ’n kind, of, anders gestel, dat gelowiges as volwassenes nie in hulle denke kinders moet wees nie (vgl 1 Kor. 14:20).

4. ’n Hipotese gegrond op bevindinge van drie Afrikaanse teoloë.

’n Ondersoek wat gaan oor ’n Boek wat nou al vir byna tweeduisend jaar met eerbied en meestal sonder teenspraak in die Westerse wêreld aanvaar is as onfeilbaar en as die Woord van God, berus sekerlik in die eerste plek op deeglike kennis van die samestelling en inhoud van die Bybel soos wat dit tans tot ons beskikking is. Vir my was dit in die eerste plek die Afrikaanse vertalings van 1933 en 1983 aangevul waar nodig deur ander vertalings, soos die Engelse *New international Version* (1984), én, met ’n oop gemoed, *The Jewish Study Bible* ([1985] 2003). Vir die leser wat nie net selektief nie, maar wyer, dieper en meer krities lees, moet daar noodwendig allerlei vrae ontstaan, vrae wat voorheen in godsdienstige ouerhuise en in die kerk as tekens van twyfel of ongeloof beskou is. Sulke vrae is dikwels nie beantwoord nie, of op een of ander wyse ontwyk, óf, erger, afgemaak is as sondig en sonder verduideliking in die kiem gesmoor is.

By al die vroe oor en probleme rondom die teks van die Bybel waarop hierbo gewys is, moet die volgende hier bygevoeg word as voorbeelde van die problematiek waarom dit vir teoloë soos Johannes Du Plessis, Ferdinand Deist en Willem Vorster gegaan het.

In die verhaal van Abimelek, die oudste seun van een van die mees bekende Rigters, die held Gideon, wat hy by 'n Kanaänitiese vrou verwek het, het dié seun almal behalwe een van sy 70 broers “op een klip doodgemaak” (Rig. 8 en 9). Met die hulp van die burgers van Sigem, sy ma se mense, het hy daarna vir drie jaar 'n skrikbewind gevoer as koning van Israel (Rig. 9). Steeds by die Rigters, is daar die grusame verhaal van 'n Leviet wat sy jong byvrou na buite stoot waar sy deur skurke tot die dood toe verrinneweer is, waarop die stam van Benjamin op 600 man na, uitgewis is in 'n bloedige burgeroorlog (Rig 19-21). Dat die voortvlugtiges toegelaat is om op 'n skare van dansende meisies af te storm om hulle van vroue te voorsien en Benjamin van uitwissing te red, wek 'n beeld van afsku wat nie beskryf kan word nie.

Die goddelik verkore en gesalfde koning Dawid, het na een van sy vele bloedige strooptogte teen sy bure, sy krygsgevangenes in groepe laat lê, twee groepe om doodgemaak te word vir een groep wat toegelaat is om te lewe (2 Sam. 8:2). In die Engelse *New International Version* word dit in meer gevoellose terme beskryf:

(H)e made them lie down on the ground and measured them off with a length of cord. Every two lengths of them were put to death, and the third length was allowed to live (My beklemtoning).

Vir enige denkende mens sal vers 4 selfs meer barbaars voorkom, want só staan dit daar geskryf:

(Van) Hadad-Eser van Soba het hy sewentien honderd oorlogperde en twintigduisend voetsoldate afgevat. Hy het genoeg perde vir honderd strydwaens gehou en al die ander se hakskeenseninge afgesny.

'n Soortgelyke gruweldaad word in Josua 11:6 beskryf, met die verskil dat die bevel om die perde te vermink, in sy geval direk van “Die Here” (*Jahwe*) gekom het, en is dit in die Bybel as Woord van God aan die mensdom verkondig.

In dié opsig moet ook verwys word na James Barr se ernstige vroe oor die *herem*, die

banvloek, wat as goddelike opdrag uitgevoer moes word. In sy *Gifford Lesings* soos gepubliseer in *Biblical Faith and Natural Theology* (1993), skryf hy dat so 'n bevel wat die uitwissing van mense en diere vereis het, nie versoen kan word met die Christelike begrip van 'n liefdevolle God nie (Barr 1993:207–208). Die feit dat Barr wys op Bybelse regverdiging van die banvloek “invoking the supposed wickedness of the Canaanites”, of as deel van die Ou Testamentiese God se plan van redding vir sy uitverkore volk, maak sulke bevele van gewelddadige uitwissing nie minder weersinwekkend nie. Daar kan dus met reg gevra word of Bybelverhale soos hierdie, aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word en vir hedendaagse mense tot saligheid kan dien (vgl Du Plessis in HZ Apr. 1926:102-103).

In Jesaja 6:11–12 word duidelik gesê dat die volk se afval groot was, en dat “Ek, die Here” hulle weggevoer het en hulle land verlate gelaat het. Lees 'n mens die oordeel oor Juda soos uitgespreek in die *Jewish Study Bible*, val dit op dat die Assiriërs gebruik is om soos 'n watervloed oor hulle te spoel (JSB 2003:800). In Jesaja 52:5, daarenteen, lees dit: “*For my people has been carried off for nothing*” — in die Afrikaanse Bybel, is hulle sonder rede weggevoer.

Om hier te volstaan by Genesis 1–11 kan gewys word op twee van die basiese probleme waarmee die ernstige soeker na “waarheid”, relatief soos dit mag wees, te make het. In die geval van die twee skeppingsverhale in Genesis 1–3 met al die teenstrydighede daarin, is dit vir die wetenskaplik ingeligte mens van ons tyd onsinnig dat daar 'n eenmalige skepping van alles wat bestaan kon wees. Daarom dat Du Plessis in sy kommer oor die kerk se afwysing van die evolusieleer, *wat nie meer net 'n teorie is nie*, daarop kon staan dat “Die Kerk — onze kerk” — in dié opsig “geweldig agterstallig” geraak het, en uit voeling is met die intellektuele probleme “waaraan deze eeu zwanger gaat” (HZ Des. 1927:358).

Vir die geskiedkundige skep die Toringverhaal in Genesis 11 'n verdere dilemma, omdat dit wil voorkom asof God die bou van die stad en die toring waaraan die mense gewerk het, as 'n bedreiging gesien en dit stop gesit het. Dit het die mensdom egter nie verhoed om weer, en groter, te bou nie, en het die ontstaan en ontwikkeling van stede 'n integrale aspek van die geskiedenis geword — wat die onderwerp is van Lewis Mumford se *The City in History* (1987).

By die stel van 'n hipotese waarop gewerk kon word is dit nodig om die drieledige aard van die onderwerp vooraf te stel: Eerstens, dat Du Plessis reg was deur daarop te wys dat daar dele in die Bybel is wat nie deur God geïnspireer kan wees nie; dat daar in kerk en staat 'n “duisternis van onkunde, van dwaling, van haat en kwaadwilligheid” was wat aan die lig blootgestel moes word (HZ Jan. 1923:2) Tweedens, dat Deist die debat verder gevoer het met bespreking van aspekte van die verskillende metodes van kritiese eksegetiese waardeur foute en teenstrydighede in die Bybel aan die lig gebring is, wat aansluit by sy behandeling van probleme met Moses as skrywer van die boeke van die Pentateug (*Mosaïek van Moses*, 1976); dit was egter nodig om daarop te let dat daar by Deist soms teenstrydighede na vore tree wat op sigself problematies is. Derdens, dat Willem Vorster die debat verder gevoer het toe hy in sy Intreerede by UNISA in Junie 1977 betoog het dat die Bybel as ou Boek nie 'n handboek vir mense in 'n nuwe wêreld kan wees nie; dat onderskei moet word tussen die Woord van God en die Skrif, wat “tekste oor God” bevat wat “deur mense, in menslike taal, vir mense geskryf is” (1977:5). Sy ontleding van die sogenaamde moederbelofte in Genesis 3:15, soos Deist se bespreking van Jesaja 7:14, dwing die aandagtige leser om te kyk na die vertolking van Ou Testamentiese tekste deur Nuwe Testamentiese skrywers.

Saamgevat: In Suid-Afrika het Johannes Du Plessis nie gedwaal in sy openlike verklaring dat die Bybel foute en teenstrydighede bevat wat nie aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word nie; ná veertig jaar waartydens geen kritiek op die Bybel geduld is nie het Ferdinand Deist en Willem Vorster die intellektuele debat weer begin en verder gevoer met kritiese vrae en bevindings verbonde aan die opvatting dat Bybel die Woord van God is, wat nie geïgnoreer kan word nie.

Dit was noodwendig dat 'n studie wat op so 'n hipotese berus, in afsonderlike dele op die lewens en werke van dié drie geleerde ondersoekers moes fokus. Daarby moes voorsiening gemaak word vir 'n hoofstuk oor die gebeure tussen Du Plessis se afdanking in 1932 en die verskyning van Deist en Vorster op die toneel aan die begin van die sewentigerjare — onder die opskrif “Die tussen-in Jare”.

Om kennis te maak met Du Plessis wat dit nodig geag het om die doel van sy blad, *Het Zoeklicht*, uit te druk as 'n soeklig op 'n duisternis van onkunde, is verwys na GBA

Gerdener se lewenskets, *Die Boodschap van 'n Man* (1943) en die diepgaande studie wat AS Erasmus later die lig laat sien het (Erasmus 2009). Dit was dus nie nodig om verder te gaan soek vir inligting wat lig werp op sy herkoms, basiese opvoeding, opleiding en dienstryd as predikant en sendeling nie.

5. Du Plessis as herout van die Hoër Kritiek in Suid-Afrika

As enigste kind van die Ned. Geref. predikant in Cradock en sy vrou, die dogter van 'n LMS sendeling, het Johannes Du Plessis 'n goeie opvoeding geniet en is hy op die ouderdom van 24 in 1892 as predikant gelegitimeer. Hy is daarna oorsee vir verdere studie, waar hy tot die besef gekom het dat die histories-kritiese metode van ondersoek van groot waarde was in die uitleg van Bybelse tekste. Dit sou later daartoe lei dat hy “op die pad van die polemie” beland het (Gerdener 1943:84). Ná kort periodes as predikant, saakgelastigde, redakteur van *De Kerkbode* en reisiger, is hy in 1915 beroep as hoogleraar aan die Kweekskool in Stellenbosch om onderrig te gee in Nuwe Testament en Sendingwetenskap. Hy het hom egter ook op die gebied van die Ou Testament begewe en met die stigting van *Het Zoeklicht* in 1923 'n medium geskep waarin lesers hulle menings oor probleme met die Bybel kon lug — aan die begin in gesonde debat, maar later in 'n heftige woorderstryd.

Op Du Plessis se stelling “dat daar foute en teenstrydighede in die Skrif voorkom” en dat nie alles wat in die Bybel staan “saligmakend” is nie (Erasmus 1986:298–299), kan met reg gevra word of alles daarin dan Gods Woord is. Hier kan ook verwys word na Du Plessis se waarskuwing dat “de positie van hen die de zaligheid bouwen op de feilloosheid van elk woord van de Schrift” uiters gevaarlik is (HZ April 1926:105). Daarby kon hy in 'n latere bespreking van die probleem voorbeelde noem van Skrifgedeeltes wat nie te rym was met die begrip van 'n heilige en volmaakte Woord van God nie (Okt. 1926:294). Dit het gelei tot 'n woorderstryd oor vrae rakende goddelike inspirasie van die hele Bybel, en die gevolglike vereiste van aanpassing by nuwe ontwikkelinge, wat uitgeloop het op 'n “Krisis in die Kerk” (*Die Burger*, 5 Feb. 1930:7).

Streng behoudende lidmate van die Kerk, waaronder veral DR Snyman en DG Malan was geensins geneë om te aanvaar dat die Belydenisskrifte van die Gereformeerde Kerke wat tydens en na die Hervorming van die 16e Eeu opgestel is, nooit bedoel was

om onveranderlik te wees nie. Du Plessis se antwoord daarop getuig van die sterk taal waarmee hy sy saak kon stel (HZ, Junie 1926:163):

Die zicht in onze tyd reaksionair vertoont tegen de geest van onderzoek en kritiek, is geen echte zoon van de Hervorming. Het beroep op het oude en afgeleefde, en op konfessies, die (hoe eerwaardig ook) de heersende gees van de zeventiende en niet van die twintigste eeuw weerspiegelen, is principieel Rooms en niet Reformatories.

Waar dit hier ook gaan oor 'n vooruitblik op wat in die volgende drie hoofstukke aandag geniet is dit genoeg om slegs 'n aanduiding te gee van die geskil wat daar tussen Du Plessis en kerklike vergaderings ontstaan het. In dié opsig is veral gelet op 'n brief wat op 31 Januarie 1928 deur die Kuratorium van die Kweekskool aan hom gerig is en volledig in *Die Ou Paaie* aangehaal word (DOP Apr. 1926:169-171). Daarin word verwys na verskeie artikels wat uit Du Plessis se pen in *Het Zoeklicht* verskyn het, onder andere dat hy ná eerlike studie in Skotland en Duitsland daarvan oortuig is dat die kritici in hulle ontleding van die Ou Testament reg was (vgl HZ Okt, 1927:313). In sy antwoord op dié brief ontken hy dat hy daarmee die gesag van die Heilige Skrif ondermyn het (HZ Maart 1928:68–71. DOP Apr. 1928:171).

In Snyman se weerlegging van Du Plessis se ontkenning, hou hy by die standpunt van die kuratorium dat die Skrif tot ons kom as 'n eenheid en dat dit gevaarlik is om dit in feilbare en onfeilbare rubrieke te onderskei (DOP Apr. 1928:175). Bo en behalwe sy aanvaarding van die Princetonse standpunt dat die Bybel in alle opsigte van goddelike inspirasie getuig, beroep Snyman hom ook op Bavinck ([1906] 1928 I:465) wat, meen hy, nie in konteks deur Du Plessis aangehaal is nie. Hy versuim egter self om Bavinck ten volle aan te haal deur te verswyg dat hy van mening was dat die besware van kritici nie “weg te cijferen” was nie.

Waar Bavinck afwysend gestaan het teenoor die histories-kritiese metode, het Du Plessis dit duidelik gestel dat hoewel hy die *metodes* van die Hoër Kritiek aanvaar het, hy hom nie gebonde geag het aan al die resultate daarvan nie (HZ Mrt. 1928:69). Daarenteen was hy oortuig dat kennis geneem moes word van die resultate van kritiek, wat 'n storm van klagtes teen hom uitgelok het. In dié opsig kon verwys word na Erasmus se proefskrif, waarin hy meld dat Du Plessis op die klag van die kuratorium

vrygespreek is deur die Ring van Stellenbosch, maar gemaan is om meer omsigtig te wees in sy uitsprake (Erasmus 1986:339) — wat hy ter harte geneem het en moes erken dat hy hom dikwels uitgespreek het in terme wat mense seergemaak het.

In die twee hoofstukke wat hierop volg is verder gebruik gemaak van *De Kerkbode*, *Het Zoeklicht*, *Die Burger* en *Die Ou Paaie* as primêre bronne. Daarby kon gesteun word op die proefskrifte van Erasmus en Olivier wat elk uit sy oogpunt 'n diepgaande studie gemaak het van die rol wat Du Plessis vervul het in die kerkstryd wat op sy ontslag uitgeloop het. Alhoewel minder akademies van aard, was die boeke van FS Malan en Gerdener van ewe groot waarde. Omdat die verslae van die Sinodesittings van 1928, 1930 en 1932 nie van direkte belang was in my behandeling van die Bybel as problematiese teks nie, is slegs kortliks daarna verwys. Wat Hoofstuk Vier betref was dit interessant om te let op wat geleerdes 50 jaar later oor Du Plessis geskryf het en is aanvaar dat baie lidmate van die Ned. Geref. Kerk 'n kopie van *NG KERK 350* (2002) gekoop en gelees het.

6. Die Tussen-in Jare, ca 1932–1974: Apartheid uit die Bybel begrond.

Om die oorgang van Du Plessis se aandrag op vernuwing in die kerk na die periode van behoudende reaksie grondig saam te vat is gelet op 'n aanhaling uit 'n proefskrif deur Helena van Schalkwyk, 'n Noord-Kaapse politikus en lidmaat van die Ned. Geref. Kerk. Onder leiding van Eben Scheffler van UNISA as promotor, skryf sy dat sy bewus was van probleme wat Du Plessis se bevindinge vir lidmate opgelewer het, met die kerkstryd wat daarop gevolg het. Onder die prikkelende titel, *Om nie die baba met die badwater uit te gooi nie* (2003), verbind sy dit met die verstrengeling van kerk en staat in die Suid-Afrikaanse politiek van die tyd (Van Schalkwyk 2003:26):

Die nood van die tyd het om sekerheid gevra. Soos Afrikanernasionalisme was sekerheid dus ook 'n intuïtiewe voorkeur en sou 'n teologiese model wat hierdie sekerheid kon bied, by lidmate verkiesliker wees. Die sekerheid is vir Jan Alleman beskikbaar gemaak deur die *common sense* benadering (naïewe realisme) waarmee die teologie in die algemeen en Bybel-wetenskap in die besonder bedryf is.

Hoe die “stilte na die storm”, die einde van *Die Soeklig*, en die vestiging van 'n neo-Calvinisme in die Ned. Geref. Kerk ook al vertolk word, was Ferdinand Deist van

mening dat die nuwe gees (of “verfrissende wind”) wat Du Plessis onder die Afrikanervolk wou sien waai, “toe nie gewaai (het) nie” (Deist 1986:62).

Met groter eenheid tussen Afrikaners na die oorlog van 1939 – 1945 het die golf van nasionalisme deur die land gestroom en is dit gekenmerk deur die een oorwinning na die ander by die stembus, wat met die seën van Afrikaanse predikante tot allerlei volksfeestelikhede gelei het. Dit is dan ook dikwels in die prediking voorgehou as bevestiging van God se doel met die Afrikanervolk wat aan die suidpunt van die “donker kontinent” geplant is om lig te bring aan die heidendom. So is Jan van Riebeeck se “volksplanting” van 1652 in 1952 gesien as die vestiging van die Christelike geloof in Gereformeerde formaat in Suid-Afrika en is dié gebeurtenis landswyd gevier (Hanekom Red. 1952:iii).

Ironies genoeg is die Kleurlingbevolking van die Kaap, die laaste “nie-blanke” groep wat in die Parlement direkte verteenwoordiging gehad het, kort daarna van dié reg ontnem en was die wetgewende gesag geheel-en-al in wit hande. Daar kon dus voortgegaan word met wetgewing wat skeiding tussen bevolkingsgroepe op elke terrein van die samelewing sou afdwing — van die verbod op gemengde huwelike tot die wet op Groepsgebiede. As boustene in ’n proses van “social engineering”, het TRH Davenport, hoof van die Departement van Geskiedenis aan Rhodes, dit toegeskryf aan Verwoerd en Vorster se “beplanningsbehepthed” (Cameron & Spies 1977:305).

Teen 1960 het teenstand teen dié ideologie egter aanleiding gegee tot opstande in verskillende dele van die land waarin rasse-spanning dikwels in gewelddadige reaksie tot uiting gekom het. Dit is veral in die Engelse pers aan die kaak gestel soos in beriggewing oor die gebeure van 24 Julie 1964 toe ’n tydbom in die gebied “Net vir Blankes” op die Johannesburgse stasie ontplof het (Alhadeff 1976:95):

The deafening blast was followed by hysterical screams as thick, cordite-smelling smoke filled the air. Panic-stricken commuters tried frantically to smother burning clothes and to avoid having their faces burnt by hair that had caught alight.

John Harris, ’n lid van die verbode “African Resistance Movement”, is kort daarna gearresteer, maar kon ’n verklaring uitreik waarin hy regverdiging bied vir sy optrede “against the policies of the government”. Na ’n uitgerekte verhoor tot in die appélhof en

'n pleitstuk ter versagting van vonnis deur sy vrou, Ann, is hy in die Pretoriase gevangenis tereggestel op aanklagte van sabotasie en moord.

Aan die ander kant was dit van belang om deur die oë van Afrikaanse nuusmense te let op die klem wat daar gelê is op landsveiligheid en op die sukses van die Veiligheidspolisie in die gevangening van Nelson Mandela en sy “comrades”, wat sodoende 'n Kommunistiese opstand sou voorkom het. Minder aandag is egter gegee aan die proses van swart bevryding van koloniale beheer wat in die res van Afrika aan die gang was — ten spyte van die ernstige woorde oor “winde van verandering” deur 'n besoekende Britse premier, Harold MacMillan (Botes 2002:194). Daarby is die belange van die volk meer as ooit deur die kerk voorop gestel en het die Ned. Geref. Kerk inderwaarheid 'n volkskerk geword (Jonker 1998:28–30, 64) en is die “noodlottige band”, met apologie aan Deist (1976), tussen kerk en staat verder bevorder en versterk. Terselfdertyd het dit egter daartoe gelei dat meer kritiese stemme uit die hart van die volk opgegaan het en kon Willem de Klerk, redakteur van *Die Transvaler*, Afrikaners op politieke gebied van mekaar onderskei as “verligtes en verkramptes” (Muller [1968] 1990:524). Dit was veral duidelik uit die uiteenlopende reaksies op die “Cottesloe Beraad” wat bewys gelewer het van diepgaande verskille onder lidmate oor wat die Bybel sê (Botes 2002:194–195).

Die uitsprake van die beraad het, ironies genoeg, die band tussen kerk en staat versterk, soos ten beste blyk uit die ywer waarmee daar in die Ned. Geref. Kerk gewerk is aan 'n “apartheidsteologie” wat op die Bybel as Woord van God gebaseer is. Vir die eerlike ondersoeker is dit verstommend dat soveel geleerde teoloë soveel argumente vir gedwonge skeiding tussen mense in Suid-Afrika kon vind in vertolking van die Babelverhaal van Genesis 11:1–9 (vgl Kinghorn 1988:123–124). Ewe verstommend is die wyse waarop die teenstrydighede wat straal uit die verskille tussen die verhale van Genesis 10 en 11 verdoesel is om by mekaar aan te pas om die skeiding tussen nasies as deel van 'n Goddelike raadsplan te verklaar. Vir JD Vorster, 'n groot eksponent van die apartheidsteologie, het God as “die Maker van nasies ... in sy wysheid vooraf elkeen se tyd en die grense van sy woonplek vasgestel” (Kinghorn 1988:107). Aan die ander kant was daar wel teoloë en nuwe stemme uit die geledere van Afrikaanse akademici wat kon wys op die selektiewe gebruik van die Bybel om aan te pas by vooropgestelde standpunte. Onder hulle tel Beyers Naudé, Dawid Bosch, Willie Esterhuysen, Jaap

Durand, Willem Jonker en Adrio König – en soos veral uit die betrokke hoofstukke sal blyk, Ferdinand Deist en Willem Vorster.

Dat die tweespalt in die land kerkleiers gedwing het om dieper te dink oor die rassevraagstuk, het dan ook gelei tot verskeie studiestukke wat deur kundiges opgestel is en ernstig deur kerkrade en sinodes bespreek is. Met die doel om 'n Skrifgefundeerde basis te vind vir die apartheidsbeleid wat intussen as Afsonderlike Ontwikkeling toegepas is, het dit in 1974 uitgeloop op die kerklike beleidstuk *Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudinge in die lig van die Skrif*. Onder die opskrif “Stemme vir en teen apartheid”, 'n artikel deur Fritz Gaum in *NG Kerk 350*, word aandag gevestig op “Die nadraai van Cottesloe”, waaronder die Ned. Geref. Kerk se verwerping van die besluite wat daar geneem is (Gaum 2002:208). Hy wys dan daarop dat die beleidstuk *Ras, Volk en Nasie* nie algemeen aanvaarbaar was nie en daarom tot verdere besinning gelei het. Die Kerk was egter “versigtig om nie te ingrypend te wees in sy kritiek op apartheid nie” (Gaum 2002:216–217):

Selfs 'n voorstel dat dit (*Ras, Volk en Nasie*) as religieus-gekleurde ideologie 'n dwaling is wat, alhoewel onbedoeld, veral in sy praktiese toepassing, tot baie leed, bitterheid en lyding bygedra het, en waarom belydenis gedoen moes word, is afgewys. Uiteindelik het die betrokke paragraaf gelui: “Die Ned Geref Kerk is oortuig dat die hantering van apartheid as 'n politieke en maatskaplike sisteem wat mense veronreg en een groep onregmatig oor 'n ander bevoordeel, nie op Christelik-etiese gronde aanvaar kan word nie.”

Met betrekking tot die erkenning dat rassediskriminasie in stryd was met die “etiese norm van naasteliefde” en “die beginsel dat alle mense voor God gelyk staan” (Gaum 1997:23-24), was dit nodig om ook te let op vroeë rakende armoede en welgesteldheid binne die geleedere van die Ned. Geref. Kerke. Van toepassing op die meerderheid van Afrikaanse gemeentes is dit sekerlik so dat blanke kerkgangers dikwels die indruk skep van welgesteldheid en dat die oplettende besoeker selde 'n arm persoon in die kerk sien. Dit kan haar/hom laat dink aan die woorde van die digter in Psalm 1, wat verklaar dat dit altyd goed gaan met die mens “wat in die woord van die Here” sy vreugde vind. Psalm 31:11 klink egter so anders, en kla die digter oor sy “jare van swaarkry” en dat sy lewe “van kommer (vergaan)” .

Dit herinner aan die beeld wat John Gray teken van die armoedige omstandighede van

gewone Israëliete aan die buitekant van die stadsmure wat hulle geskei het van volksgenote wat daarbinne in veiligheid en gemak, selfs in weelde, geleef het (Gray 1962:169–170). Sy bevindinge word gestaaf deur Deist se beeld van “wantoestande” wat beskryf word in *Van Eden tot Rome* (Deist et al 1981:92), asook uit Clements se bespreking van die Klaagpsalms (1976:79). Die skreiende kontras tussen die lewensomstandighede van die volk daarbuite en die elite daarbinne kan egter nie beter beskryf word as juis in die Bybelse verhale oor Salomo se rykdom en uitspattige lewenswyse en vertoon nie (1 Kon. 4, 5 en 7).

Soortgelyke toestande in Suid-Afrika vandag het Willie Esterhuysen beweeg om te verklaar dat hy een oggend, baie laat in sy lewe, ’n “radikale besluit geneem (het): ’n God wie se vertolkte boodskap deur sy mediums en volgelingen geen wesentlike verskil kan maak aan verskynsels soos armoede en onregsituasies nie, is nie die moeite werd om te aanbid nie” (Esterhuysen 2009:252). Hy gee wel toe dat ons troos nodig het, maar voeg by dat dit nie genoeg is nie.

In dié verband was dit noodwendig dat die boek *Purper en Flenterlap / Rykdom en armoede in die Ou Testament* (1991) ter sprake sou kom. Om hier aan te sluit is veral gelet op die hoofstuk “Die armes sal julle altyd by julle hê”, waarin “Rykdom en armoede vanuit ’n wysheidsperspektief” behandel word (Bosman et al 1991:243 ev). In sy Inleiding tot dié deel wys Spangenberg daarop dat die boeke Spreuke, Job en Prediker “heelwat verskil van die res van die Ou Testament” wat dié onderwerp betref. Hy gee dan redes om dit te staaf dat die skrywers van dié boeke die lewe van mense vanuit ’n wysheidsperspektief benader het en aanvaar het dat dit met mense goed gaan as hulle binne die bepaalde orde lewe, maar “as hy teen die orde in handel, gaan dit met hom sleg” (1991:243).

Afgesien van die versameling studies oor *Die NG Kerk en Apartheid* (1986) met Johann Kinghorn as redakteur, en die boek van JA Loubser oor *The Apartheid Bible* (1987), is ook gebruik gemaak van koerant- en tydskrifartikels wat daarby ingepas het. Wat die Cottesloeberaad betref was dit vanselfsprekend dat gesteun is op Lückhoff se proefskrif wat as *Cottesloe* (1978) in boekvorm gepubliseer is. Daarby was dit nodig om te let op die verslag wat Gaum in opdrag van die Kerk se Algemene Sinodale Kommissie oor die verloop van sake tussen 1960 en 1994 opgestel het. As *Die verhaal van die Ned Geref*

Kerk se Reis met Apartheid (1997) was dit bedoel om 'n “getuienis en belydenis” te wees. Daarmee word die basis waarop Apartheid Skriftuurlik begrond is simpatiek verduidelik. Dit was egter noodwendig dat daar ook verduidelik sou word waarom die betrokke kerklike besluite later hersien is en uiteindelik verwerp is.

7. Nuwe Stemme (1970–2000): Ferdinand Deist en Willem Vorster.

In Deist se *Mosaïek van Moses* ([1976] 1989) kom die soeke na waarheid, veral wat die Ou Testament betref, duidelik na vore. Só, kan sy siening ten opsigte van ouer tradisies waaruit die geskrifte van die Pentateug ontstaan het, opgesom word in sy kort uiteensetting van “Die kritiek van konserwatiewe kant” (Deist 1989:110). Daarby, meen hy, dat die eintlike verskil tussen kritiese en konserwatiewe opvattinge in dié verband daarop neerkom dat die kritici klem lê op die ouderdom van bronne of tradisies waarvan die Bybelskrywers gebruik gemaak het, terwyl konserwatiewes die Bybelse boeke op sigself as antiek ag. Deist wys verder daarop dat Du Plessis Wellhausen se bronne hipotese sinvol bevind het, en gevolglik nie die Mosaïese outeurskap van die Pentateug as geheel kon aanvaar nie (1989:137). Dit was dan ook sy eie standpunt, waardeur hy homself die gramskap van konserwatiewe dominees en lidmate op die hals gehaal het.

Dit lyk egter of Deist nie altyd konsekwent oor Wellhausen was nie, soos onder andere blyk uit 'n opmerking waarin hy die ou meester se rekonstruksie van die geskiedenis van Israel metodologies en histories gebrekkig vind (vgl Deist 1989:128) — 'n skerp oordeel wat nie strook met die waardering van 'n geleerde soos William Robertson Smith nie. Aan die ander kant moet hier gewys word op die wyse waarop Deist die ontwikkeling en bevindinge van Pentateug navorsing behandel en só klinkklare argumente verskaf teen die volgehoue standpunt van fundamentaliste dat die betrokke boeke aan Moses toegeskryf kan word — wat daarop neerkom dat dié boeke nie die vrug is van goddelike openbaring aan een verkore persoon nie. Hier kan net genoem word dat Deist, in samewerking met kollegas, in hulle *Van Eden tot Rome* (1981) die Bybelverhale soos lekkerlees stories uit die verlede vertel, maar elke hoofdeel afsluit met “probleme” wat dié verhale oplewer. Dit is opvallend dat hulle nie altyd spesifiek wys op teenstrydighede in die verhale in Genesis oor die herkoms en verspreiding van die mensdom nie, maar dit duidelik stel dat daar oor die geskiedenis van Israel 'n “stortvloed van kritiese vrae” bestaan — wat nie weggepraat kan word nie (Deist

1981:74-75).

Die skrywers verswyg egter die bevindinge van navorsers wat voldoende bewyse lewer dat die inname van Kanaän nie in een reeks aanvalle uitgevoer is nie (vgl Miller 1976:14-15); hulle het ook nie vrae oor die stelling dat die son en die maan op Josua se versoek tot stilstand gekom het nie (Jos. 10:12–14) — wat, weet ons nou, nie moontlik was sonder om 'n kosmiese ramp te veroorsaak nie. Dit is ook opvallend dat die Simsonverhaal interessant vertel word onder die opskrif *Besondere Rigters* (Deist 1981:68–71), maar dat die skrywers geen probleme het met die menslike storie dat hy, hoe sterk hy ook al was, 300 jakkalse kon vang en hulle sterte twee-twee aanmekaar kon knoop en toe in die Filistyne se landerye losgelaat het nie. Hulle het ook geen probleem met een man se vermoë om 'n duisend Filistyne met 'n eselskakebeen dood te slaan nie, en daarmee weg te kom nie — en, kan bygevoeg word, hy in Kinderbybels as 'n held voorgehou word, en sy daede in die prediking as die Woord van God verkondig word.

Deist gaan wel verder en stel vrae wat twyfel laat oor die verhaal dat Dawid die reus Goliat verslaan het (1981:87), en huiwer ook nie om “wantoestande” in Israel te beskryf nie (1981:92). Hy wys ook op die wyse waarop die konings van die Noordelike Ryk feitlik deurgaans voorgehou word as afvallig uit die oogpunt van skrywers uit die Suide (Deist 1981:120) — in die geval van Jerobeam II, as voorbeeld, word daar verklaar dat hy “gedoen (het) wat verkeerd is in die oë van die Here” (2 Kon. 14:24). Daarenteen was dié koning se herstel van die grense van Israel “in ooreenstemming met wat die Here die God van Israel gesê het deur sy profeet Jona” (2 Kon.14:25). Waar hy vir 41 jaar oor Israel in Samaria regeer het, was hy eintlik een van die mees voorspoedige van al die konings van Israel.

Hier mag wel gevra word of dit reg is om die benamings Here en God met *Jahwe* te vereenselwig, soos veral in die volgende sin: “Die hoogtepunt van die vroeë geskiedenis kom as God die Dawidshuis aanvaar en die tempel betrek” (Deist 1981:86). Die teks gaan tog oor *Jahwe*, wat volgens die Joodse kultus en geskrifte die God van Israel was, wat die tempel bewoon het, en dat sy teenwoordigheid daar ondervind is (2 Kron. 7:1–3). Dit was ook dieselfde God wat deur Jesaja (6:1) gesien is waar Hy op sy troon in die hemel sit, met sy voete iewers op die Aarde, so groot dat die onderste deel

van sy klee — of “sy some” (OAV) — die tempel gevul het.

In een van sy onderafdelings in die boek *Rewolusie en reïnterpretasie* (1993) met JH le Roux as mede-outeur, verduidelik Deist die moeilike taak van die historikus wat uit hierdie verhale met soveel probleme die verlede moet (re)konstrueer. Met erkenning van die feit dat geskiedskrywing op die ontleding van bronne berus, word verklaar dat die Ou Testament die vernaamste bron vir 'n geskiedenis van Israel is, maar dat gebruik daarvan bemoeilik word deur die komplekse prosesse waardeur dit tot stand gekom het. Hy voeg egter daarby dat die boeke van die Bybel 'n eie karakter het, wat strook met sy dogmatiese vertrekpunt in 'n vroeëre studie, te wete dat die Bybel “gesag (dra) as Woord van God” (1976:26).

In 'n gesprek met 'n verteenwoordiger van *Die Stellenbosse Student* (1996:16) was Deist eerlik genoeg om te verklaar dat hy skryf oor onderwerpe wat vir hom 'n probleem is: “Iemand vra 'n vraag wat ek nie kan beantwoord nie, en dan skryf ek daaroor”; dit word dan vir hom 'n “hele ontdekkingsreis”. Die gevolg was dat hy haas onophoudelik geskryf het, en was dit nodig om in hierdie studie te bly by 'n keuse van werke wat bygedra het tot kennis van die Bybel as 'n versameling van boeke deur mense uit die verre verlede, met al die problematiek daaraan verbonde.

In Suid-Afrika was dit veral Willem Vorster, 'n tydgenoot van Deist, wat nie gekroom het om die Bybel as deel van die mens se taal- en literatuurskat te benader nie. Soos Benjamin Jowett in Engeland, was hy oortuig dat die Bybel, soos ander antieke geskrifte, aan kritiese ondersoek onderwerp kan word. In sy intreerede as professor waarsku Vorster dat “mense wat in glashuise woon nie met klippe mag gooi nie”. Hy maak dan twee afleidings uit voorbeelde wat die “probleem van relevansie en kommunikeerbaarheid” illustreer: Dat daar “(1) 'n krisis bestaan rondom die interpretasie van die Bybel as eietydse bestaansprobleem en (2) dat hierdie probleem tot 'n groot mate saamhang met die vraag of 'n antieke geskrif soos die Bybel nog in 'n moderne wêreld soos dié waarin ons leef, kan kommunikeer” (Vorster 1977:3). Na aanleiding van 'n berig in *Rapport* onder die opskrif “Lees Bybel nes storieboek” (3 Julie 1977), het dit 'n beroering onder lidmate van die Afrikaanse Kerke veroorsaak — wat dien as voorbeeld van die onverdraagsaamheid wat daar in Christelike geledere heers teenoor 'n mede-gelowige wat ander antwoorde op die kwelvrae van moderne mense

gevind het.

In 'n latere studie gepubliseer in pamfletvorm en getiteld, *Wat is 'n Evangelie?* (1981) behandel Vorster 'n groot verskeidenheid teorieë oor “die plek van die tekssoort evangelie in die literatuurgeskiedenis”, wat wissel van die idee dat daar glad nie so 'n aparte tekssoort bestaan het nie, aan die een kant, en dat dit as literatuurvorm wel voorlopers het in Hellenistiese en Semitiese tekssoorte, aan die ander kant. Hy lê veral klem op Markus en wys daarop dat dit as voorloper van die ander kanonieke Evangelies gegrond kan wees op volksverhale wat in omloop was nadat Jesus gekruisig is, en, volgens sy dissipels, weer aan hulle verskyn het. In 'n Engelse samevatting aan die einde van dié studie, wys hy op die belangrikheid van literêre genre in die interpretasie van geskrewe tekste, maar laat dit aan die leser oor om te antwoord op die vraag: “Are all the texts called gospels really gospels?”

Anders as Deist, het Vorster nie 'n lang lys van boeke nagelaat nie, deels omdat die werk verbonde aan sy pos as direkteur van die Instituut vir Teologiese Navorsing, veel van sy tyd vereis het. Daarby sal onthou word dat hy as 'n werklik belowende geleerde in die fleur van sy lewe in 1993 deur siekte en die dood weggeneem is. Aan die ander kant het hy deur sy opstelle en referate voortgeleef en wye internasionale erkenning geniet, en kan hier genoem word dat 'n keur van sy werke deur Eugene Botha voorberei is vir publikasie in die *Supplements to Novum Testamentum* (1999) van die *Studiorum Novi Testamenti Societas*.

Tydens 'n gesprek met 'n geleerde dominee in my gemeente oor teenstrydighede in die Bybel, was sy antwoord dat ek deur Deist beïnvloed is en my onnodig bekommer het oor die bevindinge van kritici. Dit was op 'n stadium toe ek vaagweg van Deist geweet het en besluit het om meer oor hom te wete te kom, en gevind het dat hy, soos Du Plessis, wat reeds uit die kerkgeskiedenis aan my bekend was, krities gestaan het oor aspekte van die Bybelse teks. Die dominee se antwoord op my vrae was dat geloof in Jesus Christus al was wat van belang was. Dit was egter deel van my probleem, veral as gevolg van die feit dat die Christelike godsdiens berus op die inhoud van Genesis 2:4b-3:24 wat ooglopend teenstrydig is met die inhoud van Genesis 1. Daarby was ek reeds goed bekend met die stryd in die kerk wat uit Du Plessis se vrae oor “inspirasie van die ganse Skrif” ontstaan het.

As lidmaat van die Ned. Geref. Kerk het ek immers nader kennis gemaak met die afgesette professor deur die feit dat die jaar 1932 in die gedenkalbum *NG KERK 350*, aangeteken staan as 'n baken in die geskiedenis van dié Kerk in Suid-Afrika. Met 'n besondere foto van die professor by sy lessenaar, gaan die artikel oor “Die NG Kerk versus Du Plessis”, en loop dit uit op die mening van die skrywer dat die meeste van sy beskouings vandag aanvaar word (Olivier 2002:172-173). Dit beteken dat die meerderheid van ouderlinge en predikante, as afgevaardigdes van gemeentes by die sinode van 1930, verkeerd was in hulle veroordeling van 'n man wat eerlik genoeg was om te wys op dele van die Bybel wat nie “dienstig tot zaligheid” was nie (In HZ Aug 1926:238). Dit word dan ook bevestig in sy behandeling van die Kronieke Boeke, wat nie net verkeerdelik in ons Bybel op Konings volg nie, maar 300 jaar later geskryf is deur 'n priester of Leviet wat die ouer Geskrifte uit die oogpunt van die kultus in Jerusalem vertolk het — en nie geskroom het om van growwe oordrywing gebruik te maak nie (HZ Apr. 1926:235).

'n Tesis gebaseer op 'n hipotese soos hierbo gestel, moet dus dien om die ou-ou debat verder te voer en 'n soeklig op die Bybel te hou, en hopelik te help om die oogklappe wat baie predikante en geleerde teoloë steeds verhoed om wyer te kyk, af te haal. Dit mag hulle dwing om meer eerlik en redelik te besin oor vrae wat nie ontduik kan word nie, en dat daar nie langer selektief met die Bybel omgegaan kan word nie. Dit word in die idioom van die tyd ten beste verwoord deur 'n leser van *Het Zoeklicht*, 'n vrou uit die Oos-Kaap (HZ April 1928:104): “If only our ministers would realise that the time for wearing blinkers is past”, waarop sy sinspeel op die feit dat predikante moet besef dat rekening gehou word met mense wat kan dink en dat dit nodig is om self ook te dink oor vrae wat gevra kan word.

In sy bydrae tot die boek *Eksperimentele Teologie* (1995) skryf Eben Scheffler oor Paul Tillich se kontak met die Boeddhisme en dat hy in die lig daarvan sy hele teologie sal moet herdink en oorskryf (Scheffler 1995:54). Rakende Gereformeerde gelowiges se oordele oor Rome, sinspeel Scheffler op 'n “oogklappigheid” (1995:55) wat ook van toepassing kan wees op prediking gebaseer op Bybelse sekerhede wat met moedersmelk ingekry is. Om wyer te kyk kan daarom dien om die Bybel as menslike geskrif en dus deel van die klassieke literatuur uit die Ou Nabye Ooste, meer

verstaanbaar te maak vir denkende mense wat soek na antwoorde op vrae wat nie langer as ongeloof afgemaak kan word nie. Eerlike kritiese studie kan daarom dien om sulke mense se geloof in God, of in 'n Godheid, op vaster grond te plaas — selfs as hulle sou voel om soos Annes Nel, 'n tydgenoot, 'n vraag te stel waarop hy getuig dat hy geen antwoord het nie. In *Op soek na God ... buite die kerk?* (2002) stel hy dit as 'n feit dat die kerk mense dom gehou het, onder andere deur te vra hoekom mense nooit ingelig is oor die resultate van Bybelnavorsing oor die afgelope 200 jaar nie. By sy vraag of ons alles wat in die Bybel staan letterlik moet opneem, kan die meer ingeligte gelowige met talle kwelvrae vorendag kom: Met 'n teks soos Maleagi 1:3 as 'n “uitspraak van die Here”, en Paulus se toepassing van die stelling daarin dat God Jakob liefgehad het en Esou gehaat het (Rom. 9:11-13), kan selfs gevra word of God nie buite die Bybel gesoek moet word nie?

Vir die geskiedkundige kan die gebrek aan kennis en eenstemmigheid in die kerk ook gevind word in Aartsbiskop Ussher se berekening — op Bybelse gegewens gegrond — dat die skepping in 4004 vC plaasgevind het (Miller 1976:75–76):

Obviously such a date is not in keeping with geographical evidence regarding the age of the earth. Neither is it in keeping with archaeological evidence which indicates that human occupation of the earth goes back two million years or more.

In die lig van dergelike stellings en die veranderde wêreldbeeld sedert Galileo, vereis dit 'n meer openlike waardering vir die konsep van evolusie teenoor die teenstrydige verhale van 'n eerste mensepaar 'n skamele sesduisend jaar gelede as die voorsate van alle mense. Daar sal daarom meer realisties nagedink moet word oor die bevindings van wetenskaplike denkers soos Charles Darwin, wie se familie deur Peter Bowler voorgestel word as mense van hulle tyd (1992:36):

The men were free thinkers on matters of religion, having no interest in the platitudes of those who used Christianity to bolster the status quo. The women, however, were frequently more pious and more inclined to take the Bible more seriously. Having gained their wealth through their own efforts, the Darwins had no patience with aristocratic privilege. They supported the free-enterprise system and expected it to yield unlimited progress.

Nuwe inligting oor die bronne en historisiteit van die betrokke Bybelboeke, soos veral bespreek in 'n onlangse publikasie *Geskiedenis en geskrifte. Die Literatuur van Ou*

Israel (2008), is in ag geneem, veral omdat dié boek lesers wil help om die Bybel in konteks te lees (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2008:14). Van belang hier is dat 'n deel van dié werk gewy is aan die wêreld van die Ou Nabye-Ooste, waarin die geskifte wat in die Hebreeuse Bybel saamgevat is, oor lang tydperke ontstaan het. Die erkenning dat die Joodse skrywers, meestal totaal onbekend, dikwels geput het uit die literatuur van ander volkere en dit verwerk het om by die eie kultus in te pas, bring dan ook die begrip van goddelike inspirasie in gedrang.

Dit was ook nodig om die verhale van die Bybelboeke, soos verhale uit die annale van ander volke, te beoordeel as antieke verhale uit vervloë tye wat vir hedendaagse mense geheel en al vreemd mag voorkom. Uit die wye verskeidenheid van leesstof waaruit daar oor dié onderwerp geput is, kan hier verwys word na 'n doktorsale proefskrif van Paul Ash soos verwerk in sy *David, Solomon and Egypt, A Reassessment* (1999). Waar hy kon wys op oordrywing in die Koningsverhale, kon hy ook aantoon dat baie van dié verhale nie histories houdbaar is nie — waarop met reg gevra kan word of ons dan met Die Woord van God te doen het. Veral oortuigend is sy argument dat die Faraon nie sy dogter aan so 'n vreemdeling sou gee nie, en dat vermelding van Salomo se verbintenisse met 'n prinses van hoë stand, deel was van die Konings-skrywer, of redaktor, se ywer om hom voor te stel as verhewe bo alle ander konings (Ash 1999:112 en 117).

In dié opsig is ook kennis geneem van Giovanni Garbini se *History & Ideology in Ancient Israel* (1988). Hy staan veral krities teenoor die Bybelse beeld van Salomo as 'n magtige en skatryk heerser, soos wat afgelei kan word uit die verhaal dat hy sewe honderd vroue uit vorstelike families gehad het (1 Kon. 11:3) en daardeur verdrae met al sy bure aangegaan het. Vooraf word vertel van Salomo se uitgebreide handelsbetrekkings, wat sover as Tarsis gestrek het, met 'n vloot van sy eie wat om die drie jaar teruggekom het “vol goud en silwer, ivoor, ape en bobbejane” (1 Kon 10:22) — of dit, in Du Plessis se taal, iets met mense se saligheid te doen het, bly 'n toepaslike vraag. Daar word ook gesê dat sy jaarlikse inkomste aan goud sowat drie en twintig ton was en dat silwer in Jerusalem so alledaags soos klippe was. Vir Garbini was dit ook onaanvaarbaar dat die Faraon sy dogter as vrou aan so 'n man, 'n Asiatiese potentaat, sou gee (Garbini 1988:27-30).

Die vertolking van die Ou Testament in die lig van die Nuwe soos gesien deur 'n

geleerde soos Christian Smith, professor in Sosiologie aan die Universiteit van Notre Dame, skep 'n ander probleem. In sy boek *The Bible made impossible* (2011) gee hy redes aan waarom biblisisme nie 'n “ware evangeliese lees” van die Bybel is nie, en kom daarop tot 'n slotsom wat bevraagteken kan word (Smith 2011:98):

We only, always, and everywhere read scripture in view of its real subject matter: Jesus Christ. This means that we always read scripture Christocentrically, christologically and christotelically, as those who *really* believe what the Nicene and Chalcedonian creeds say.

In 'n boek oor *The Belief of Catholics* (1953) gee RA Knox 'n oorsig oor die vele argumente onder Protestante oor die vertolking van die Bybel en die verskillende belydenisse van 'n menigte van kerke en sektes. Dit laat hom met die indruk dat die gemiddelde Engelsman van mening is dat “the parsons do not know their own business” (Knox 1953:12). Toegepas op die Suid-Afrikaanse situasie, het die verskillende vertolkings van die Bybel deur Afrikaans-Hollandse teoloë en predikante, aan die een kant, en die “parsons and ministers” van die Engelstalige Kerke, aan die ander kant, bewys gelewer van 'n opvallende gebrek aan eenstemmigheid onder Christene. Dit het gelei tot verwarring onder lidmate, bruin, swart en wit, oor wie of wat dan reg is in dié voortdurende geredekawel oor wat die Bybel dan sê.

Om daarop te antwoord was dit nodig om soos in die hipotese hierbo gestel, te let op die bevindinge van Du Plessis, Deist en Vorster, asook die wyse waarop die Bybel gebruik is om apartheid te begrond. Dat dit nie 'n maklike taak was nie, is algaande besef en moes noodwendig lei tot langer hoofstukke as wat oorspronklik beplan is. Ná 'n samevatting van bevindinge in 'n slothoofstuk, kon met eerlikheid besin word oor die problematiek verbonde aan die Bybel as dit geles en verstaan moet word as van God ingegee. As 'n ou Boek kom dit uit 'n wêreld van die verre verlede toe nog geglo is dat 'n plat aarde in die middel van 'n driedelige heelal bestaan, wat die basis was van 'n paradigma waarbinne die Bybelskrywers gedink het en hulle geskrifte saamgestel het. In moderne taal gesproke bevat dié ou Boek 'n ryke versameling van menslike geskrifte in die verskillende idiome van mense uit verskillende tye oor die bestaan van 'n bo-wêreldse Skepper en Onderhouer — wat in die Bybel onder verskillende name as God voorgestel word. Dat dit in die lig van nuwe kennis en wetenskaplike metodes van ondersoek voortgesette en diepgaande studie vereis, is daarom noodsaaklik.

HOOFSTUK TWEE

JOHANNES DU PLESSIS : Herout van hoër kritiek in Suid-Afrika

1. Inleiding.

Waar daar in Hoofstuk Een gewys is op die sienings van geskiedkundiges soos Toynbee, Freeman en Mumford oor aspekte van wat in die teologie as gewyde geskiedenis beskou word, kan met reg gevra word of die teks van Jesaja 63 in die Bybel inderdaad as “gewyd” verstaan kan word? Onder die opskrif “Ek het volke getrap in my toorn”, staan daar geskrywe (63:3b):

Ek, (die Here) was woedend en Ek het hulle getrap.
Hulle bloed het op my klere gespat,
en Ek het my klere daarmee rooi gemaak.

Anders gestel, kan gevra word of die verhaal van Josua met al die koelbloedige besonderhede oor die uitwissing van groepe van gevestigde mense gelees kan word as ‘Heilsgeskiedenis’? In dié sin mag dan gevra word of histories-kritiese ondersoekers van die Bybelverhale soos Wellhausen, Gunkel en Von Rad, om maar net drie van die pioniers te noem, die Bybel met minagting behandel het deur dié verhale aan die reëls vir gewone geskiedkundige navorsing te onderwerp? Wat Wellhausen betref was dit juis sy doel om deur middel van die metodes van geskiedkundige ondersoek 'n geskiedenis van Israel te skryf waarin hy hom nie op slegs een bron, die Ou Testament, kon verlaat nie, en daarom ook van buite-Bybelse bronne gebruik gemaak het. Só is bevind dat Bybelse gegewens dikwels bevraagteken kon word en dat die bo-natuurlike daarin nie as histories beskou kon word nie. Daarby het hy, soos menige Bybelondersoeker voor hom en na hom, te doen gekry met werklike foute en teenstrydighede in Bybelverhale wat as geskiedenis, of dan as heilsgeskiedenis, aan mense voorgelê is en as die volle waarheid aanvaar is.

Sommer aan die begin van die Bybel kom die vraag na vore of die twee verskillende verhale oor die skepping van mense, of die mens, met mekaar te versoen is, en of veral die “tuinverhaal” (Gen. 2 – 3) as werklike gebeure gelees kan word. Omdat die Christelike godsdiens berus op die “werklikheid” van die sondeval in hierdie verhaal, was dit een van die redes waarom geleerdes wat openlik krities oor die Bybel begin

skryf het, teengestaan en veroordeel is. In dié verband is hoofsaaklik verwys na die werk van Ronald Clements (1976) waarin lesers 'n insiggewende inleiding tot die studie van die Ou Testament oor die honderd jaar van 1870 tot 1970 kan vind.

In Suid-Afrika was dit Johannes Du Plessis wat reeds as student bedenkinge gehad het oor verhale en uitsprake in die Bybel waarmee hy as kind van gelowige ouers kennis gemaak het. Alhoewel hy dit waarmee hy opgevoed is in geloof aanvaar het, was daar by hom die drang om te verstaan en dit wat hy geglo het aan die rede te toets — die rede was immers vir hom 'n gawe van God. Reeds gedurende sy tweede jaar aan die Kweekskool het die “problematiek van rede en geloof” hom gedwing om met sy mentor en gasheer, JI Marais, daaroor te praat (Erasmus 2009:38). As ywerige student met 'n drang na kennis sou dit vir hom duidelik word dat nie alles wat in die Ou Testament staan aan goddelike ingewing toegeskryf kon word nie. Hy sou later erken dat verdere studie in Europa bygedra het tot sy histories-kritiese ingesteldheid tot die Bybel en dat hy daar tot nuwe insigte gekom het — wat hy om eerlik te wees, bekend moes maak (Du Plessis in HZ Okt 1927:313).

In hierdie hoofstuk word daarom gekyk na 'n eerste fase van die bydrae wat Du Plessis gelewer het tot besinning oor die algemeen aanvaarde opvatting dat die Bybel as geheel die Woord van God is en dat dit tot die letter toe deur God geïnspireer is. Aan die ander kant was dit op die gebied van Sending dat hy, sonder enige bedenkinge oor die Bybel as Heilige Skrif, gehoor gegee het aan die opdrag om die Evangelie te versprei — weliswaar nie as sendeling in die veld nie, maar as voorstander, organiseerder, woordvoerder en skrywer, en veral ook in sy prediking. Daarby het sy buitengewone gawes en ywer hom reeds so vroeg as 1899, toe hy maar 31 jaar oud was, 'n moontlike keuse vir die pos as hoogleraar gemaak. Dit was egter eers in 1915 na verdere ondervinding en sy reis deur Afrika dat hy die beroep ontvang het om as professor aan die Stellenbosse Kweekskool te dien, waar hy vir die volgende agt jaar sy merk gemaak het as geliefde leermeester, vrome prediker en ywerige skrywer (Gerdener 1943:132ev).

Met die stigting van *Het Zoeklicht* in Januarie 1923 met die duidelike doel om lig te bring waar daar 'n duisternis van onkunde oor aspekte van die godsdiens was, waag dié vroom Christen en streng evangelies-gelowige homself op die pad van die Hoër Kritiek

(Bosman 2009:2). Sonder om alles te aanvaar waarop kritici kon wys, was dit vir hom duidelik dat die Bybel nie as geheel van God ingegeë kon wees nie — en het hy met die steun van geesgenote in 'n vurige debat met behoudende lidmate, predikante en teoloë, lesers van artikels en briewe in die nuwe blad, betrokke geraak.

2. As Student, Sendingman, Predikant en Saakgelastigde (1894–1914).

In *Die Boodskap van 'n Man* (1943) bied GBA Gerdener 'n lewensskets van 'n gelowige en leergierige jongeling uit die Karoo wat na die Kaap gekom het om predikant te word. Hy vertel die verhaal van die seun wat die grootste deel van sy kinderjare en vroeë lewe deurgebring het onder die invloed van sy moeder, 'n dogter van George Barker, 'n sendeling van die London Missionary Society. Sy vader, 'n nasaat van die bekende Hugenate familie, was leraar in die gemeente van Cradock, en, naas 'n besondere onderwyser, die heer GW Wilson, die ander groot invloed in die vorming van dié seun se lewe en vroeë begeerte om predikant te word (Gerdener 1943:3–7). Omdat die jong Johannes reeds voorheen oorsese reise met sy ouers onderneem het, was die rit per trein en stoomboot via Port Elizabeth na Kaapstad en Stellenbosch seker niks nuuts nie, en was dit die begin van sy gevorderde skoolopleiding, waarop hy sy BA-graad aan die South African College, later die Universiteit van Kaapstad, behaal het. Daarna is hy na Stellenbosch waar hy op 6 November 1888, op twintigjarige leeftyd, sy naam by die opening van die Kweekskool geteken het, en vier jaar “aan die voete van die Nestors” van dié Skool sou deurbring (Gerdener 1943:11–13). Van die vele interessante fasette van die studentelewe was daar veral die vermaak wat deur krieket verskaf is en deelname aan debatte, waaronder sy bedenkinge oor die kwessie van stemreg vir vroue. Dit was ook gedurende hierdie jare dat hy met 'n dagboek begin het, waaruit Gerdener 'n prikkelende inskrywing aanhaal (1943:11):

“We should count time by heart-beats. He most lives who thinks most, feels the noblest, acts the best”.

Dit val op dat 'n tydgenoot later oor sy studiejare kon verklaar dat op besoek aan sy kamer daar altyd boeke was “waarvan hulle in die klaskamer nooit gehoor het en wat selfs in die biblioteek (nie) te vind was nie” (Gerdener 1943:16). Gerdener vertel verder dat die jong student 'n voorliefde vir tale en Geskiedenis gehad het, maar hom veral

toegelê het op die studie van Hebreeus. Daarby het hy reeds aktief belang gestel in die Sending en het hy met WH Murray en ander studente gedurende 'n vakansie besoek afgelê by die Franse sendelinge in Basoetoland (tans Lesotho) — aspekte van sy lewe wat getuig van die feit dat hy nie 'n tekort aan middele gehad het nie en dat sy ouers daartoe in staat was om hom as student te voorsien van wat hy nodig gehad het.

Dit was gedurende sy laaste jaar as student dat sy vader “in die verre Pietermaritzburg” oorlede is en in die familie-grafkelder in Paarl weggelê is, gebeure wat hom diep getref het maar geen inbreuk op sy studie gemaak het nie (Gerdener 1943:18). By voltooiing daarvan het hy sy proefpreek eers in Engels en later ook in Hollands gelewer wat op Jesaja 41:7 gebaseer was: “Ik formeer het licht, en scep de duisternis. Ik maak het vrede en scep het kwaad. Ik, de Here, doe al deze dinge”. Gerdener lewer egter geen verdere kommentaar oor dié preek nie maar dit kom later ter sprake by die opmerkings wat sy mentor, NJ Hofmeyr, daarvoor gemaak het. Op die bladsy daarnaas plaas Gerdener egter 'n afskrif van die ywerige jongman se brief aan die lede van die Eksamenkommissie, waarvan 'n deel hier aangehaal kan word (1943:20):

Wat mij beweeg mij voor het Admissie Examen aan te bieden, beweegt mij ook nu om mij na volbrachten cursus, aan de Evangeliebediening te wijden — de grootte behoefte, namelijk, die er bestaat aan ernstige en wel-toegeruste arbeiders in den wijngaard des Heeren, samen met het vertrouwen dat de Heer ook mij tot dat werk kan en wil gebruiken.

Hy het egter nie dadelik tot die bediening as predikant toegetree nie, maar is enkele weke later in die geselskap van sy moeder na Skotland vir verdere studie. Aldaar het hy, in die geselskap van WH Murray, aan die voete van “teologiese reuse soos Flint en Dods” gesit vir 'n BD-graad, wat hy binne ses maande verwerf het (Gerdener 1943:21), maar het so ook kennis gemaak met verwickelinge in die teologie wat nog nie in Suid-Afrika weerklink gevind het nie. Daarna het hy die geleentheid gehad om Duitsland te besoek en kennis te maak met die Piëtiste in Halle, en, in die geselskap van sy moeder, en Murray, ook in Ierland te kom. Hy was ook in staat om met 'n Cook-toergeselskap groot dele van Sirië en Palestina te deurreis en met verwondering uit te kyk oor die stad Jerusalem “welke straten (onzen Heiland) bewandelte” (Gerdener 1943:24). Op pad terug het hy volgens afspraak met Murray verskeie plekke in Rome besoek voordat hy 'n kort reis deur die Skandinawiese lande onderneem het en in Desember 1893 na

Suid-Afrika teruggekeer het.

Hier kan net kortliks genoem word dat AS Erasmus van mening was dat Gerdener se lewenskets beperkinge gehad het, wat deels te wyte was aan die feit dat hy as vriend van Du Plessis “ruimtelik naby hom geleef” het (2009:ix). Dit val egter op dat Erasmus die eerste hoofstuk van sy proefskrif (1986), wat in boekvorm verwerk is en in 2009 gepubliseer is, wy aan die vormingsjare in Du Plessis se lewe (Erasmus 2009:1–22) — waarin die beeld wat hy skep grootliks ooreenstem met Gerdener se verhaal. Dit word opgevolg deur 'n tweede hoofstuk wat handel oor “Teologiese studie in drie stede” (2009:23– 72): In Suid-Afrika was dit Stellenbosch, in Skotland Edinburg en in Duitsland Halle. Wat Skotland betref, is dit van besondere belang dat hier gewys word op die feit dat daar na die ontslag van Robertson Smith 'n geslag van ouer geleerdes was wat die Hoër Kritiek as wetenskaplik aanvaar het en in die studie van die Bybel beoefen het. Erasmus som aanpassing by die bevindinge daarvan op in sy stelling dat die nuwe strominge in die teologie binne en buite die Skotse kerke niks minder as revolusionêr was nie (2009:54).

Terug by Gerdener, kan genoem word dat hy Du Plessis in 'n volgende boek, *Bouers van Weleer* (1951), as een “van enkele groot figure” uit die geskiedenis van die Ned. Geref. Kerk getel het (1951:185 –194) — met die opmerking daarby dat hy “tot die dood toe” getrou was. Onder die interessante lys van bouers, vier-en-twintig in getal, verskyn ook die naam van FS Malan, regsgeleerde, joernalis, minister en senator, wat as ouderling in Kaapstad gedien het. Dit was daarom nodig om by Gerdener se boek oor Du Plessis ook te let op 'n hoofstuk “Die Man en sy roeping” in FS Malan se boek *Ons Kerk en Prof. Du Plessis* (1933).

Soos reeds vermeld, het die jong dominee in Europa kennis gemaak met die veranderinge wat daar gekom het in die studie van die Bybel wat hom oortuig het van die waarde van die Hoër Kritiek. Dit het egter nie enige direkte invloed op sy vroeëre bediening gehad nie en is hy na ses maande as hulpprediker in Paarl, bevestig as leraar van die nuwe gemeente Zastron waar hy sy pligte met nougesetheid nagekom het, en sy stem laat hoor het in besluite om aandag te skenk aan die Buitelandse Sending (Erasmus 2009:75ev). Dit was ook tydens sy dienstyf in Zastron, dat hy kennis gemaak het met Aletta Albertyn, enigste dogter van AAL Albertyn, wat toe predikant in

Rouxville was.

Met veelvuldige verpligtinge en die ywer van 'n jong predikant in 'n afgeleë gemeente, het sy gesondheid algaande verswak, en was dit een van die redes waarom hy in 1898, teen sy eie begeerte in, 'n beroep na Seepunt as sewende predikant in die gemeente van Kaapstad aanvaar het. Weer eens het hy 'n preek gelewer gebaseer op 'n teks waaraan hy dikwels sou terugdink: “So waar as die Here leef! Wat die Here vir my sê, dit sal ek spreek” (1 Kon. 22:14). Met sy moeder en 'n tante saam in 'n gerieflike woning, was Seepunt 'n aangename, maar veeleisende werksterrein, wat hom toegang gebied het tot beide Hollandse en Engelse lidmate en ook geleentheid gegee het om deel van die Predikante Sendingvereniging te word (Erasmus 2009:88–109). Met die uitbreek van die Anglo-Boereoorlog in Oktober 1899 het hy verlof gekry om met diens in die slagveld te gaan help, waartydens hy sy ou gemeente asook ander gemeentes in die Vrystaat besoek het. Die oorlog het 'n onuitwisbare indruk op hom gemaak en by hom 'n diepe simpatie met die Boere se saak gewek, wat hy veral tot uiting gebring het in besoeke aan krygsgevangenes en diens aan vroue, kinders en ou mense in die konsentrasiekampe (Gerdener 1943:36–38).

Kort na sy terugkeer uit die Vrystaat is Du Plessis se moeder, 'n “beminde en beminlike” krag in sy lewe, oorlede, en in die Paarl ter ruste gelê waar ook sy vader voorheen weggele is. Dit was ook die plek waar haar ouers hulle laaste rusplek gevind het en ook sy tante later begrawe is. Intussen het hy al dieper gemoeid geraak met die organisasie van die Predikante Sendingvereniging wat grootliks gebaat het by jong bekeerlinge uit die geledere van die krygsgevangenes wat vir opleiding in diens van die sending aangemeld het (Gerdener 1943:44). Daar moes dus spoedig opleidingsgeriewe vir hulle geskep word, wat 'n oproep om meer fondse genoodsaak het. So het Du Plessis, steeds aan die Grootte Kerk gemeente verbonde en skriba van die Sendingvereniging, dit op hom geneem om by gemeentes 'n oproep om spesiale bydraes te doen. Dit het bygedra tot 'n volgende stap in sy lewe toe hy in 1903 aanstelling as voltydse Sendingsekretaris aanvaar het, en met ander sendingentoesiaste op 'n studietog na Nyassaland vertrek het. By al sy werk het hy ook tyd gevind om sy reis en ondervindinge te boekstaaf in *A Thousand Miles in the Heart of Africa* (1905).

Een van die grootste probleme van die nuwe Sekretaris was die stygende tekort aan

fondse vir die Nyassalandse Sending, wat gelei het tot 'n beroep op gemeentes om 'n bedrag van een sjieling, nou tien sent, maar toe baie meer werd, per lidmaat vir die doel in te vorder. Dié beroep het egter by 85 van die 130 gemeentes in die Kaap op dowe ore geval, terwyl slegs 19 gemeentes ten volle daaraan gehoor gegee het, met die gevolg dat skaars een derde van die benodigde bedrag ingesamel is (Gardener 1943:53). Du Plessis het egter nie moed opgegee nie en daar is wel fondse gevind om die werk voort te sit — wat Gardener laat vertel van 'n sendingpreek wat die sekretaris by geleentheid in Worcester gelewer het na aanleiding van die woorde “Uitgestrekte Hande” en “Trae Voete” uit Psalm 68:32 en Romeine 10:21. Só kon hy wys op allerlei verontskuldigings onder lidmate wat gekla het dat die sending te veel kos en dat hulle ook ander verpligtinge het — waarop hy met erns kon wys op “die swaar skuld waarmee sulke teësprekers hul gewete beswaar” (Gardener 1943:57).

Van belang in dié opsig kan genoem word dat hy by 'n later geleentheid 'n vergelyking getref het tussen wat gemeentes aan duur kerkgeboue bestee en daarop gewys dat as sulke gemeentes net een honderdste deel van die waarde van hulle geboue aan die sending sou gee die nodige fondse gevind sou word. Daarna het hy met 'n studieskema vorendag gekom, gebaseer op maandelikse klasse in elke gemeente oor die werk en behoeftes van die Sending — wat die tekort op die sendingrekening van £6 000 tot £2 000 laat krimp het (Gardener 1943:60). Met sy vorige skema is slegs £1 765 aan bydraes ontvang.

Intussen is hy ook verkies om tydelik die taak van saakgelastigde en redakteur van *De Kerkbode* te behartig, wat tot en met die Sinode van 1906 soveel van hom vereis het dat Gardener dié tydperk in sy lewe in 'n hoofstuk op sy eie bespreek — vol van interessante verslae oor al sy reise in dié verband, maar nie hier ter sake is nie. Wat wel vir Du Plessis van algemene belang was, en hier genoem kan word, is sy kommentaar op die vertrek van 300 Afrikaners na Argentinië in 1906 (Gardener 1943:66):

Op zijn best houdt de toekomst voor hen in een altijddurende verwijdering van hul eigen volk en betrekkingen, op zijn ergst een droevigen terugkeer. Nog nooit was het zoo nodig dat het Afrikaansche volk in zijn eenheid zijn kracht zoeke. 't Is nu een tijd zooals nooit tevoren dat wij schouder aan schouder moeten staan ter handhaven van onzer rechten en voorrechten.

Die gedurige toutrekkery onder Afrikaners was vir hom bedroewend. Wat hom egter die meeste bekommer het, was die gevaar dat die verhuisers na Argentinië “die prooi van die Roomse Kerk sou word”.

Wat Du Plessis se rol in die organisasie van die Kerk se sendingwerk betref, wy Erasmus in meer besonderhede 'n hele hoofstuk aan wat hy gedurende die jare 1903–1912 in dié opsig gedoen het (2009:115-229). Insiggewend en hoogs interessant soos dit is, is dit nie hier ter sprake nie, maar kan met 'n aanhaling uit sy samevatting daarvan 'n indruk gegee word van 'n enkele aspek van die taak wat Du Plessis op hom geneem het (Erasmus 2009:223):

Die vestiging van die gemeenteraad in Malawi, die klem op onderwys, mediese dienste en opleiding van inheemse werkkragte, moes alles deel uitmaak van die ‘opvoedingsproses’ om selfregerende, selfonderhoudende kerke daar te stel.

Tydens sy dienstyd as saakgelastigde wat, soos gesê, die taak as redakteur van *De Kerkbode* ingesluit het, het Du Plessis hom ook beywer vir die stigting van 'n verenigde kerkblad vir die Ned. Geref. Kerke van die vier streke. Dit was geen maklike taak om al die betrokke instansies tot so 'n stap te oorreed nie, maar hy het sy saak met oortuiging gestel en is na enkele jare beloon met die stigting van 'n verenigde kerkblad onder die naam van *De Kerkbode* waarvan hy in 1910 die eerste redakteur geword het. Wat hy graag wou sien was dat die nuwe kerkblad die “vertroude huisvriend van elke Ned. Geref. huisgesin” sou word (Gerdener 1943:74. Vgl. NGK 350 2002:163):

Met die houding van die vroulike gestalte wat as sinnebeeld van die Hoop jare lank die buiteblad van die *Kerkbode* versier het, het hy sy eie vooruitsig vergelyk. “Wij staren in een onbekende toekomst. Wat ons wacht, kunnen wij niet voorspellen. In het hart is er echter geen vrees. Immers wij staan op een bodem die wij ‘ons thuieste’ noemen ... het Woord van God.

3. Redakteur van *De Kerkbode* en 'n reis deur *Afrika* (1910–1914).

As tydgenoot skryf Gerdener met groot lof oor Du Plessis se vaardighede as redakteur. Met verwysing na die verskillende poste wat hy voor die tyd bekleed het wat hom in staat gestel het om oor verskeie sake met gesag te kon skryf, wy hy 'n hele hoofstuk van sy boek aan “Die Skrywer met 'n Vaardige Pen” (Gerdener 1943:72-84). Na al die take en

verantwoordelikhede wat sedert sy aanvaarding van die pos van Sendingsekretaris en Saakgelastigde op hom gerus het, kon hy nou sy volle aandag aan een taak gee en het hy dan ook daarin geluk en genot gevind. Onder andere het hy veel geskryf oor die saak van kerkvereniging en was bitter teleurgestel deur die teenstand wat dit uitgelok het, veral as gevolg van die uitbuiting van die “paaiboelie van gelykstelling” deur sommige kerkrade (Gerdener 1943:80). Van besondere belang in dié saak was die ondersteuning wat hy geniet het van DF Malan, wat toe predikant in Montagu was, met sy nadruk op die gevare van enghartige separatisme, soos wat dit na sy mening, veral in die Noorde voorgekom het.

Uit die Redakteur se “korrespondensielaaï”, vertel Gerdener verder, was dit ook duidelik dat hy aandag moes gee aan ’n verskeidenheid van vrae deur lesers, wat aanleiding gegee het tot ’n spesiale korrespondensie-afdeling, en ’n rubriek “Hiervan en Daarvan” wat deur PJG Meiring behartig is. Van belang hier is veral Meiring se behandeling van ’n “drang naar herziening” van die belydenisskrifte, wat hy kon begryp in die lig van vordering in wetenskaplike ondersoek. Hy was egter versigtig genoeg om te wys op die gevare daaraan verbonde om te verander wat aan dit wat “door de vaderen neergelegd” is (KB Jun. 1912:448-449). Daarenteen was dit vir Du Plessis met sy Skotse ondervinding in gedagte, duidelik dat die verlede nie langer as normatief vir die hede kan dien nie (vgl Erasmus 2009:55). Daarby was hy oortuig dat daar met die “verstandelike en geestelike ontwikkeling van die tyd” rekening gehou moes word en was dit nodig dat in die prediking gelet sal word op die behoeftes van die jonger geslag by wie “een geest van onderzoek en gisting” aan die werk was (Malan 1933:22–23).

’n Volgende aspek in die aanloop tot ’n botsing met behoudende lidmate word deur Gerdener beskryf as Du Plessis se toetrede tot “die pad van die polemieek” (1943:84-95). Hy beklemtoon die feit dat mense dikwels stry “net om te stry”, maar dat dit vir Du Plessis gegaan het om sy standpunt op beredeneerde wyse te verdedig. Dit blyk nie net uit artikels wat hy self vir *De Kerkbode* geskryf het nie, maar ook uit antwoorde wat hy aan korrespondente gegee het en waarin hy steeds by die Bybel as Gods Woord gehou het. Dat daar gou vrae was oor die Hoër Kritiek was hy sekerlik te wagte, en moes hy, as redakteur van die amptelike kerkblad, versigtig wees in sy antwoorde. Dit het hom laat besluit om sake rakende die samestelling en outeurskap van die Bybelboeke nie in die korrespondensie bladsye te bespreek nie (Gerdener 1943:86) — wat dit laat lyk of

daar toe al by lidmate lastige vrae oor die Bybel was.

In *De Kerkbode* van April 1911 skryf Du Plessis in 'n artikel oor *De Engelsche Bijbel* dat William Tyndale vir sy vertaling van “het Heilige Boek” as ketter vervolgt is en op die brandstapel daarvoor betaal het — omdat dit ingedruis het teen die siening dat die Kerk alleen oor die reg beskik het om die Bybel aan mense te verklaar en geen vertalings geduld is nie. Tyndale se werk het egter 'n basis gevorm vir die latere *Authorized Version* van 1611. Met die koning, Jakobus I, se naam aan die nuwe vertaling geheg, het dié Bybel, bekend as *The King James Version*, ook bekend as die *Authorized Version*, 'n invloed op die Engelse volk uitgeoefen wat, meen die redakteur, nie oorskat kan word nie. Om dié stelling te bevestig haal hy aan uit 'n Hollandse vertaling van 'n waardering en erkenning uit die pen van “de ongelowige Huxley” (KB April 1911:223):

Bedenkt dit historiese feit, dat voor drie eeuwen dit boek ingegeven is geweest in alles wat het edelst en het best is in Englands geschiedenis; bedenkt dat de Bijbel het nationale heldengedicht is geweest by edelman en landman bekend; bedenkt dat hij geschreven is in de zuiverste en verhevenste Engelsch; en dat hij overvloeit met voortreffelijke schoonheden van taal.

Sy kennis van en eerbied vir die Bybel ten spyte, was Du Plessis gou die skyf van kritiek — soos onder andere oor verskille in tydsberekening wat deur ondersoek aan die lig gebring is. Die betrokke artikel het 'n leser so ontstel dat die gebruik van wetenskaplike gegewens oor tydperke tussen die skepping, Babel en die geboorte van Jesus vir hom 'n ontkenning van “duidelijk gegeven” in die Bybel was (KB 13 Junie 1912:477). Dit het hom laat wonder of “zulk een colossale 'blunder'” in berekenings op Bybelse gegewens gebaseer, sou beteken dat die Bybel “op een ander punt ook wel feil gaan”.

Verdere kritiek uit dié tyd is veral te vind in 'n “Open Brief” van WA Joubert wat in die uitgawe van 20 Junie 1912 gepubliseer is. Dit spreek nie net van die skrywer se reaksie op die redakteur se kommentaar op die mislukte poging tot kerkvereniging nie, maar ook van 'n kleinlike onverdraagsaamheid. Op versoek van die ou dominee is die brief *verbatim et literatim* geplaas, maar dit is genoeg om hier slegs 'n deel van die aanhef aan te haal:

In den laasten tijd hebt gij zeer dikwels uw opinie over het mislukken van het voorgestelde kerkevereeniging aan uw lesers trachten op te dringen; en dat wel op

zulks een wijze dat men zou mochten geloven dat gij al de wijsheid, en al het doorzicht, en al de vroomheid, en al het diepere verstand van het geloof- en gebedleven in pacht hieldt.

Dat Du Plessis self skuldig was aan die gebruik van kwetsende taal en tekens van onverdraagsaamheid, is duidelik uit Joubert se aanhaling uit die gewraakte artikel 'n week tevore, te wete dat “vele predikanten zich gingen verdwaazen” om na verloop van “zooveel tijd anders te stemmen” (KB Jun. 1912:498).

'n Meer aanvallende skrywe kom van E de Beer van Maritzburg wat as predikant kapsie maak teen die strekking van die redakteur se artikel oor “Onze Prediking en de Behoeftes des Tijds” (vgl Malan 1933:22–23). Die skrywer gee te kenne dat hy bewus is van die nood van die tyd en dat van predikante verwag kan word om op hoogte van sake te wees. Hy wil dit egter benadruk dat predikante by “alle wisseling van tijden en denkwijzen” aan die Bybel gebind sal bly “voor het antwoord op alle vragen belangende zijn prediking” — en stel dit dan dat dit in die prediking gaan om die “verkondigen van den gestorven, opgestanen en verheerlijkten Christus” (KB Des. 1912:1029), wat getuig van die streng dogmatiese karakter van die prediking:

Voor het Christelike kansel is er niets meer en ook niets minder. En dat Evangelie heeft geene verdediging noodig, geene apologie. Geene poging om het met andere denkwijze te doen strooken, om het den menschen smakelijk te maken. Het dien slechts verkondigd — duidelik, vol, met het oog wel op verstand, maar meer nog op geweten, hart en wil.

Wat die jonger geslag betref, was De Beer van mening dat die getalle wat die prediking bevraagteken geensins so groot is as wat voorgegee word nie. Hy is ook oortuig daarvan dat ten spyte van wat hulle op skool leer en uit boeke, meestal van ligter aard, lees, jong mense vir die evangelie steeds soos velle wit papier is om op te skryf (KB Des. 1912:1029). In teenstelling met De Beer se ontkenning van die erns van die saak, skryf Andrew Murray in dieselfde blad van die verontrustende toestand in Skotland waar baie jonger mense die kerk verlaat en daar 'n groot behoefte aan 'n herlewing is.

Du Plessis het egter op kort kennisgewing besluit om as redakteur te bedank, waarvoor geen redes verstrekkend word nie. Dit kan verklaar word in Erasmus se vraag of hy nie in die lig van groeiende weerstand teen sy teologiese beskouings 'n “uitvlug in die sending

gaan soek het” nie (2009:229). Al wat berig is, is dat hy reeds aan boord van die “Armada Castle” was op reis na Londen (KB Red. 27 Des.1912). Later is verneem dat hy 'n reis van “17 000 mijlen” waarvan 5 500 per trein en 4 000 per boot deur Noord- en Midde-Afrika onderneem het (Du Plessis 1917:312). Van belang veral is die feit dat Du Plessis sy ervaringe in boekvorm in Engels en Hollands bekend gestel het. In die Voorwoord tot *Een Toer door Afrika* (1917), gedateer Stellenbosch, Julie 1916, skryf hy:

Op vier hoofdstukken na zijn al de stukken in “De Kerkbode” reeds verschenen. Ik het vertrouwen, dat zij in wijderen kring gelezen mogen worden, en tot het aanwakkeren van meerdere belangstelling in ons Donker Vasteland dienstig mogen zijn, zien zij thans als boekdeel het licht.

Op pad terug na die Kaap, vertel Erasmus, is hy in Malawi met groot eerbewys ontvang en het Willie Murray en sy vrou vir huisvesting gesorg. By 'n foto waar hy agterop die motorfiets ry, word gesê dat hy dié ryding bewonder het omdat hy daarmee teen 20 myl per uur kon vlieg, terwyl hy op sy lang reis net 20 myl per dag afgelê het (Erasmus 2009:262-265). Hy het toe al die nuus ontvang dat hy vir diens aan die Kweekskool beroep is, en sou later verneem dat hy by die eerste stemming van die kieskollege reeds 'n volstreekte meerderheid behaal het. Sy reaksie op die beroep — wat na alle waarskynlikheid nie onverwags was nie — blyk duidelik uit Gerdener se verslag van die aangeleentheid (1943:132):

“Ik bid elken dag om leiding in dit keerpunt van mijn leven”, het hy geskrywe. “Deze roepstem wil ik beschouwen, niet zozeer als eerbewijs aan mijzelf, als wel aan de zendingzaak, waarmede ik vereenzelvdigd ben”.

4. Eerste jare as Hoogleraar aan die Kweekskool (1915-1922).

Die periode tussen Januarie 1915 en Mei 1923 kan beskryf word as 'n stilte voor die storm en word redelik volledig deur Gerdener in sy boek behandel, wat egter nie in hierdie studie van direkte belang is nie. Dit is wel belangrik om hier te let op E Brown se opmerking dat Du Plessis, ten spyte van “bedenkinge teen die Hoër Kritiek” en teen hom as persoon, in 1915 as hoogleraar beroep is. Om dit te staaf, verwys hy na 'n korrespondent wat van mening was dat “die Hoër Kritiek destruktie en niet konstruktie der Christelike godsdiens en des Bijbels tot gevolg het”, en dit sondermeer as “nuwe liberalisme” getipeer het (Brown 1979:136):

Geen wonder nie dat beswaar aangeteken is toe Du Plessis 'n leerstoel aan die Teologiese Seminarium aangebied is. “Een der ondertekenaren” het weer van hom in *De Paarl Pos* laat hoor en hom uitgespreek teen sy [Du Plessis se] “ongereformeerde leer.” Ook sy oud-professor, PGJ de Vos, was verontrus omdat hy “de zoogenaamde Hoogere kritiek (sic!) toegedaan is”.

Dit mag daarop dui dat Du Plessis bewus was van die feit dat sy beskouinge klagtes ontlok het, en dat hy teenstand kon verwag het. Hy mag selfs weer gedink het aan die kwetsende opmerkings van WA Joubert, na wie hierbo verwys is (KB Jun. 1912:498). Aan die ander kant is dit waar dat die vroom, leergierige en, volgens sommige kritici, aanmatigende jong dominee, baie vriende gehad het en daarom met 'n groot meerderheid in die kieskollege as nuwe hoogleraar verkies is (Olivier 1990:45).

Van belang hier is ook die feit dat NJ Hofmeyr, sy oud-leermeester, reeds by die verkiesing van 'n nuwe hoogleraar in 1899 van mening was dat die jong Du Plessis oorweeg kon word, maar dat dit as gevolg van sy doofheid nie gerade geag is nie (Soos verhaal deur Gerdener na aanleiding van 'n brief aan Du Plessis gedateer 12 April 1899). Daarenteen word vermeld dat Meiring as redakteur van *De Kerkbode* en boesemvriend van Du Plessis, sy aanstelling verwag het en oortuig was dat hy 'n “baie geleerde mens was” en dat daar aan sy vroomheid nie te twyfel was nie.

Die wyse waarop Olivier Du Plessis se heldeontvangs by sy terugkeer in Suid-Afrika beskryf, staan in skrilte kontras met sy stelling dat daar andere was wat “met verontrusting kennis geneem het van sy verkiesing” (1990:45). Hy noem dan dat De Vos in sy hoedanigheid as hoogleraar ná briefwisseling met Joubert 'n skrywe aan Du Plessis gerig het waarin hy sy bedenkinge uitspreek teen enige aansluiting by die Hoër Kritiek. Du Plessis se antwoord daarop het hom nie bevredig nie en, skryf Olivier, het De Vos in 'n brief aan *De Kerkbode gevra* dat hy, Du Plessis, aan 'n *colloquim doctum* onderwerp word (Olivier 1990:46). Dat daar niks van gekom het nie, word dan gewyt aan Du Plessis se vriende in die kuratorium, waaronder veral Van der Merwe en Meiring.

Gerdener skryf verder dat Du Plessis met waardering aan die Kweekskool ontvang is en haal aan uit die rede van DJ Pienaar by sy bevestiging as hoogleraar, waarin hy as

“oud-kwekeling van ons eigen Seminarium” hoog aangeprys is (Gerdener 1943:133):

... die voor het gewichtig ambt as hoogleraar naar verstand en hart uitstekend is toegerust, zo zeer dat hij naar onze mening bijna enige leerstoel aan een Europese of Amerikaanse Hogeschool zou verziere.

En daaraan toegevoeg het —

(wat deur) veel studie en reizen bekwaamd en gevormd is om waardig de naam te dragen van zending-ekspert onzer Kerk ... En vergeten wij niet dat de zendinggeest immer een kenmerk onzer Teologiese Kweekskool is geweest.

Hierop het Du Plessis sy intreerede gelewer oor “Vorbereidende vakken tot het studie van het Nieuwe Testament”, maar, volgens Gerdener, nie veel nuuts aan die lig gebring nie. Dit het wel gewys op die verband wat bestaan in so 'n studie tussen taal en teks en is klem geplaas op die ontdekking van Adolph Deissmann van die taalvorm van die Nuwe Testament — “wat nou geblyk het die alledaagse taal van die eerste eeu was” (Gerdener 1943:133). Sy slotwoord oor die geloofwaardigheid van die Bybelboeke, ten spyte van die uiteenlopende menings van sy tyd, word afgesluit met 'n vraag: “Is dan de zaligheid onzer zielen van de beoefening ener wetenskaplike kritiek afhanklik?” (Gerdener 1943:134). Daarby het hy dit benadruk dat geloof nie op die rede berus het, “soos sommige wil”, of op gesag, soos wat die Roomse Kerk wil, nie —

ons eigentlich geloof aan het Nieuwe Testament en aan de boodschap die het bevat, berust op een innerlike oortuiging dat deze waarlik de woorden van de eeuwige God zijn — een overtuiging welke zelfs de uiterste pogingen van negatiewe critici niet vernietigen kunnen.

Daar was dan ook geen besware teen die wyse waarop hy sy opdrag Nuwe Testament en Eksegese aan die Kweekskool uitgevoer het nie, soos bevestig word deur Erasmus in sy behandeling van dié periode onder die opskrif “Die sendingprofessor en pastor” waaruit dit blyk dat Du Plessis hom met eer van sy taak gekwyt het (2009:274ev). 'n Aanhaling uit Olivier se proefskrif kan dien om dit te beklemtoon (1990:53):

Die kerk sou hom oorwegend gunstig beleef ten spyte van losstaande kritiek en bedenkinge van enkelinge. Onder die studente was hy gelief, as akademikus hooggeag en as sendingwetenskaplike het hy nie sy gelyke gehad nie.

In hierdie verband skryf Gerdener dat Du Plessis 'n boeiende leermeester was wat met graagte vrae uitgelok het en antwoorde daarop bespreek het, waarop hy van senior studente verwag het om self navorsingswerk te doen (Gerdener 1943:136). Dit was dus nodig dat hy saam met sy kollegas sou pleit vir 'n meer uitgebreide biblioteek, vir welke doel 'n oproep op die kerklike publiek gedoen is om meer geldelike steun. Hierop is Gerdener se kommentaar dat die vrugte van hulle ywer vir 'n beter biblioteek “op die rakke te sien is” (1943:137).

Dit is egter duidelik dat die jare van gelukkige en voorspoedige samewerking na die dood van Marais en die emeritering van De Vos in 1919, nie sou voortduur nie. Hulle is in 1920 opgevolg is deur BB Keet en EE van Rooyen, wat, soos later sal blyk, uiteenlopende menings oor die Bybel as Heilige Skrif en Woord van God gehuldig het. Dit moes tot 'n mate daartoe bygedra het dat Du Plessis gedurende hierdie tydperk van sy bediening nie geneë was om meer klem te lê op sy eie bevindings en standpunte nie en sodoende verdere tweespalt in teologiese geledere mee te bring nie. Dit is egter opvallend dat hy van vroeg af op die Ou Testament wou fokus, wat juis die vakgebied was van Van Rooyen, sy streng behoudende kollega — wat, soos uit die volgende hoofstuk van hierdie studie sal blyk, gou en openlik met hom sou bots.

Hier kan net genoem word dat Olivier in sy behandeling van Keet se intreerede in 1920 die indruk skep dat hy krities gestaan het teenoor Du Plessis se benadering tot die gesag van die Skrif. Dit lyk egter of die verwysing na Keet se afwysing van “die dualistiese skeiding tussen Heilige Skrif en Gods Woord” (Olivier 1990:51. vgl Erasmus 2009:286) nie rym met die stelling dat daar “onderskeid gemaak word tussen ‘de Schrift en Gods Woord’ ... ” nie (Olivier 1990:86) — 'n aspek van die verskille tussen teoloë wat verder dui op die problematiek van die Bybel. Dat Du Plessis dit aangevoel het, blyk uit die feit dat hy 'n hoë pos wat sy vriend Jan Smuts hom aangebied het, van die hand gewys het omdat dit vir hom gelyk het “dat die toekoms van die Kweekskool 'nie sonder moeilikheid' was nie” (Erasmus 2009:288). In dié verband sal ook gelet moet word op die feit dat Olivier van mening was dat pogings om “van Du Plessis en Keet twee karperde van dieselfde kleur te maak, eenvoudig te simplisties is” (1990:52).

Om verder op Gerdener te steun, kan hier gemeld word dat Du Plessis 'n goeie indruk op sy studente gemaak het en dat hy veral deur sy biduurtoesprake, wat selde langer

as tien minute geduur het, bygedra het tot hulle geestelike ontwikkeling. In ander verband het een van sy tydgenote getuig dat hy altyd getrag het om “redelike en toereikende gronde” vir sy stellings te vind en het hy “nie alleen self ernstig oor sake nagedink nie, (maar ook) het hy andere hewig laat dink” (Gerdener 1943:140). Daarby, meen Gerdener, het Du Plessis sy invloed ver buite die klaskamer en sy eie omgewing laat geld, soos wat blyk uit die feit dat daar gedurende die jaar 1920 soveel as 21 artikels van hom in *De Kerkbode* met sy wye leserskring verskyn het (1943:141).

Daarbenewens het sy boek oor Andrew Murray gedurende dieselfde jaar die lig gesien, en word dit deur Gerdener beskryf as “'n reuse-werk” (1943:141). Te Kampen in Holland gedruk deur JH Kok, en uitgegee deur *De Zuid-Afrikaanse Bijbelvereniging*, beslaan dit 557 bladsye is is dit inderdaad 'n pragwerk, waarna, uit die aard van die saak, dikwels teruggekom sal word.

Ná ampshalwe besoeke aan Europa en Amerika gedurende die jaar 1921 en sy verdere bydrae tot kennis rakende die Sending en die opleiding van predikante, is hy in 1922 deur die Universiteit van Kaapstad vereer met die eregraad D. Litt. Hierop was daar van verskeie kante gunstige kommentaar, onder andere in 'n gelukwensing van JD Kestell, uit die Vrystaat, waarin hy vermeld dat daar 'n soortgelyke verering by die Universiteit van Suid-Afrika oorweeg is. Met 'n aanhaling uit *De Kerkbode* wys Gerdener daarop dat ere-grade dikwels nie na waarde geskat word nie, maar dat Du Plessis dit terdeë verdien het (1943:143):

Prof. Du Plessis heeft in de korte jaren van zijn bediening werk geleverd, dat in onze Kerk en ook daarbuite zal voortleven lank nadat hij gestorven zal zijn ... Hij heeft de zin van die ware historicus en de naauwgezetheid van de wetenskaplike onderzoeker, en hiermede gewapend, levert hij werk dat de stempel van degelijkheid en vertrouwbaarheid draagt’.

Dit dien ook hier genoem te word dat Du Plessis in 1925 deur die Universiteit van Edinburg — waar, sal onthou word, hy in 1892 die graad BD behaal het — verder vereer is met die toekenning aan hom van die graad DD as erkenning van sy werk op die gebied van die Sending.

5. 1923-1924. *Het Zoeklicht* as mondstuk vir gesonde debat.

Vir Du Plessis was dit 'n besondere dag toe *Het Zoeklicht* in Januarie 1923 van stapel gestuur is. As redakteur en stigter daarvan verwys hy kortliks na *Het Gereformeerde Maandblad*, wat as teologiese mondstuk vir die Kerk en die Kweekskool oor 'n periode van 25 jaar, beëindig is met die vertrek van Gerdener na die buiteland. In 'n "Woordje vooraf" spreek hy sy waardering uit vir wat Gerdener en Marais en Muller gedoen het om nie net belangstelling in kerklike sake te bevorder nie, maar bygedra het tot "de aankweking van een ijweriger studiegeest bij onze predikanten". Dit gesê, stel hy dit duidelik dat *Het Zoeklicht* nie as amptelike kerkblad sou dien nie, maar bedoel was om lig te werp op allerlei dinge wat, soos hy dit gesien het, in duisternis gehul was — waarop hy in duidelike terme 'n vraag kon stel wat met die woelinge van die 'twintigs' diep gesny het (HZ Jan. 1923:2. vgl Walker [1928]1968:569ev.):

... en wie zal ontkennen dat op 't huidige ogenblik nog allerwege de duisternis heerst, op politiek, maatschappelijk en kerkelijk gebied?

Er is de duisternis van onkunde, van dwaling, van haat en kwaadwilligheid; de duisternis door anderer onvoorzichtigheid, of deur eigene hoogmoed en vooroordeel veroorzaakt; of wel ook de duisternis die onafscheidbaar is van onze menselike feilbaarheid.

Kras gestel, soos dit vir vele van sy lesers moes klink, gaan Du Plessis verder en verklaar dat die nuwe blad bestem is om "*klaarheid en helderheid aan te brengen waar nevelachtigheid en verwarring heerschappij voeren*" (HZ Jan. 1923:2. My kursivering). Dit moes daarom 'n gekonsentreerde en ondersoekende instrument wees om 'n kritiese beoordeling van dinge wat "in de duisternis verscholen liggen" moontlik te maak, *en so bloot te stel aan* wat Francis Bacon beskryf het as "*het droge licht der rede*".

In 'n lang inleidingsartikel waarin hy as redakteur 'n oorsig gee oor kerklike sake en gebeure gedurende die jaar 1922, kom Du Plessis terug by dinge wat aan die lig gebring moet word, waaronder agterdog teenoor die Kaapse Kerk, "die (naar men meende) al te zeer onder Britse invloed stond" (HZ 1923:4). Hy raak die saak kortliks aan en verwys dan na 'n artikel deur AA Moorrees oor "verengelsing" wat deels gewyt kon word aan die aantal Skotse predikante in die Ned. Geref. Kerk. Daar was ook klagtes dat die Kaapse Regering *voorkeur gee aan aanbevelings van die kant van*

George Thom en Andrew Murray, albei van bekende Skotse families, in pogings om vakante posisies te vul (Moorrees in HZ Jan. 1923:14, vgl Du Plessis 1920:20-21).

In sy artikel gee Du Plessis ook aandag aan sake van algemene belang, soos onder andere die besoek van 'n veelbesproke geloofsgeneser uit die VSA, ene JM Hickson, wat hy krities onder sy skerp soeklig plaas (HZ Jan. 1923:5–9): Hy erken ten eerste dat daar 'n teenstrydigheid skyn te wees tussen Matteus 8:17 waarop Hickson sy standpunt grond, en Hebreërs 10:14. Daarby verklaar hy dat die woorde dat Jesus ons krankhede op hom geneem het in vervulling van Jesaja 53:4, nie verstaan kan word as deel van sy versoeningswerk nie. Aan die ander kant moet uit Lukas 13:16 wel afgelei word dat daar 'n direkte verband bestaan tussen sonde en die Satan enersyds, en die lyding en krankheid van mense, andersyds — maar wys dan op Johannes 9:3 en 11:4 wat op die teendeel dui en neerkom op die algemeen aanvaarde feit dat krankheid deel is van die natuurlike proses van die veroudering van die liggaam, wat sterflik is.

In die volgende uitgawe, Februarie 1923, word berig dat die redakteur op reis was “naar het Oosten”, 'n “Uitstapje” wat hy later op kenmerkende styl vir sy lesers kon beskryf in 'n verslag oor 'n konferensie in Bloemfontein waar geloofsgenesing 'n onderwerp van bespreking was (HZ Jan. 1923:39–41 en 48–50). In sy bespreking daarvan, sowel as in 'n referaat deur Willem Nicol, is klem gelê op Bybelse verhale van genesing wat in na-apostoliese tye nie op dieselfde skaal voorgekom het nie. Waar dit wel voorgekom het, het dit dikwels aanleiding gegee het tot verwarring, en het dit in die Roomse Kerk ontaard in 'n “eeu van ontsettende bygeloof” (Du Plessis HZ Jan. 1923:41). Met verwysing na Murray, was Nicol van mening dat die skriftuurlike antwoord op die probleem van siekte in die verhaal van Job te vinde is. Dit blyk daaruit dat beide God en Satan met ons siektes te doen het, maar as dit van die Satan kom dit “*onder die toelating van God*” geskied (Du Plessis HZ Feb.1923:40. My beklemtoning).

Naas 'n uiteensetting van “overdrijving van de leer van geloofsgenesing” in ander gevalle, soos in Mary Baker Evans se “Christian Science” en John Dowie se stigting van die “Zion City”, vind Du Plessis dit nodig om ook te wys op voorbeelde van “vrome en toegewijde beoefenaars” van geloofsgenesing. Hy kom dan terug tot wat ons uit die geskiedenis moet leer (HZ Feb. 1923:55):

Dat ... er geen zaak is die zoveel gevaar loopt van tot geestesdrijverij en dweepzucht over te slaan, weshalve wij, de mogelijkheid en de zegen van de geloofsgenezing hartelik erkennen, met uiterste voorzichtigheid moeten spreken van de herleving of het herstellen van de “gaven der gezond-making” in de Kerk.

In 'n referaat oor “Gebed en Herleving” wat hierop volg, spreek JR Albertyn hom uit oor dié onderwerp en verwys na wonderbaarlike gebeure in Wallis wat tydens 'n predikante konferensie in 1905 aan die lig gekom het. Hy wys dan op die feit dat daar ook in Suid-Afrika met gebed en verlange uitgesien is “na 'n openbaring van Gods reddende genade by die ganse Kerk ... dog die hemel het geswyg, en ons wens werd nie verwesenlik nie” (HZ April 1923:112).

Van besondere belang is die geleentheid wat Du Plessis in dieselfde uitgawe van *Het Zoeklicht* benut om die omstrede Skotse teoloog William Robertson Smith aan sy lesers voor te stel as “een van de edelste zonen van de Vrije Kerk van Schotland” (April 1923:112). Waar dié artikel gewy word aan “De Vorming van een Student”, is dit duidelik dat Du Plessis groot agting vir die vermoëns van die jong Skot gehad het, aan wie hy 'n tweede artikel wy in die Mei-uitgawe van sy blad. Daarin skets hy Smith se bydrae tot “de huidige staat der bijbelse kritiek” en vermeld ook die feit dat Smith as jong professor beskuldig is dat hy op rasionalistiese wyse sy idees as feite voorgestel het — waarop hy met venyn reageer het, en sodoende afgestuur het op 'n botsing met kerklui van die “establishment”. Daarenteen skryf Du Plessis met instemming oor die “tien hoofden” waarop die saak teen Smith berus het, enkeles waarvan hy as belangrik uitsonder (HZ Mei 1923:155), te wete dat Smith verklaar het dat

- die Pentateug nie deur Moses geskryf is nie;
- in die Profete voorspelling “niet begrepen is”;
- die boek Jesaja 'n saamgestelde werk deur verskillende outeurs is;
- die boek Daniel later geskryf is en nie by die profetiese geskifte hoort nie.

Na 'n reeks van onverkwiklike verwickelinge en om verdere polemieek te vermy is besluit om Smith “sonder verhoor of terechtstelling” uit sy amp te ontslaan met behoud van sy status as predikant. Daarmee is 'n vyfjarige stryd — onder andere met skerp kommentaar in die Skotse pers — wel beëindig, dog nie beslis nie. So kon Smith voortgaan met sy werk in die redaksie van die *Encyclopaedia Britannica*, en het hy aan die Universiteit van Cambridge verdere aansien verwerf as hoogleraar in Arabies. Hy

kon ook verskeie reis- en studietogte deur Arabië, Egipte, Tunisië en Spanje onderneem voordat hy op die betreklik vroeë ouderdom van 48 oorlede is.

In 'n volgende artikel na aanleiding van vele vrae wat verontruste gelowiges oor die teken van Jona gevra het (HZ Jun. 1923:213), verwys Du Plessis na tekste in die Nuwe Testament waarvolgens Jesus aanvaar het dat die verhaal van Jona histories korrek was. Dit was daarom nodig om na die verhaal te kyk uit die histories-kritiese oogpunt en te vra of die boek Jona “werklike gesiedenis” bevat en of dit gelees moet word as “beeldspraak, gelijkenis, allegorie, evenals de gelijkenis van de Rijke en Lazarus, of de allegorie van 's *Pelgrim's Reize?*” (HZ Jul.1923:215). Hy verklaar daarop dat meeste hedendaagse eksegete van oordeel is dat die verhaal nie letterlik verstaan moet word nie, maar inderdaad allegorie “bevat” — maar haal dan aan uit Moody om te wys dat daar steeds mense is wat die verhaal as feitelik, en histories juis, lees en verstaan. In sy kommentaar op Moody se stellings gee Du Plessis toe dat, as gelowiges, mense kan aanvaar dat God tot enige wonderdaad in staat is, maar maan dan (Jul. 1923:216) —

(dat) de Here God (als wij dit zo mag uitdrukken) *sparzaam* (is) in het gebruik zijn wondermacht (en) zich liever (bedient) van de gewone krachten die in de natuur aanwezig zijn, dan dat Hij van bovenatuurlike macht gebruik maakt.

Daar bly egter 'n vraag oor wat Du Plessis as die moeilikste en mees delikate ag, te wete die betekenis wat Jesus daaraan geheg het in sy verwysing na die Jona verhaal in Matteus 12:40-41(HZ Jul. 1923:217):

Hierop kunnen wij antwoord dat er niets in te brengen is tegen de veronderstelling dat de Heiland het verhaal van Jona en de walvis as verduidelikende erkende, en het nochtans gebruikte om een diepe zedelijke les in te prenten. Hij skikte Zich naar de kennis en de beschouwingen van de (vaak ongeletterde) mensen met wie Hij te doen had.

Gebruik van tekste in die Jonaverhaal as tekens wat op Hom as die Messias van toepassing was, het egter gelei tot “nuwe moeilikheden”: Ten eerste die probleem van Jona se drie dae en drie nagte in die ingewande van die vis wat nie rym met Jesus se een dag en twee nagte in die graf nie — wat aanleiding gegee het tot verskillende verklarings van verskillende tekste, wat, skryf hy, nie altyd sin maak nie.

Die eerste persoon om te reageer op die redakteur se kommentaar oor die Jona boek, was sy kollega by die Kweekskool, EE Van Rooyen, wat sy instemming betuig met die hoofpunte van Du Plessis se artikel, onder andere ook wat betref “de wet der spaarzaamheid”. Hy is egter daarvan oortuig dat die wonders wat ter sprake is, “in nauw verband (staat) met het rijk Gods” en dat “Het wonder in deze gewijde oorkonde niet te grabbel geworpen” is (Van Rooyen HZ Aug. 1923:245). Sy argument teen enige allegoriese verklaring van enige deel van die verhaal, vind hy in Jesus se gebruik daarvan om “Zijn dood, begrafnis en opstanding, die op dat moment nog in de toekomst lagen”, te voorspel (HZ Aug. 1923:246).

Van Rooyen se aanvaarding van die historisiteit van die Jonaverhaal het egter tot 'n hewige briefwisselig gelei en is in 'n brief deur ene “Interlocutor” in die September uitgawe van *Het Zoeklicht* met vers en kapittel betwis. Die skrywer, duidelik 'n ingeligte persoon, wys eerstens op die feit dat die woord vir “teken” in Jesus se verwysings na Jona eintlik meer dui op 'n allegoriese gebruik van die term, wat dan net sowel geld vir die vermaning aan sy afvallige toehoorders dat die oordeel oor Ninevi ook vir hulle 'n teken kan wees.

Die skrywer verskaf daarop verskeie argumente teen die historisiteit van die verhaal (HZ Sept. 1923:281): Eerstens, of dit moontlik is dat 'n erkende profeet kon glo dat hy “God ergens in de wêreld zou kunnen ontvluchten”; tweedens, dat die groot vis daar was om die profeet in te sluk en dat hy drie dae in die dier se ingewande oorleef het; derdens, hoe verklaar kan word dat Jona se gebed blyk 'n samestelling te wees van Psalms wat toe nog nie bestaan het nie; vierdens, of dit wel geskiedkundig aanvaar kan word dat die mense van Ninevi, 'n menigte, by wie die God van Israel totaal ongekennd was, eensklaps bekeer kon word.

“Interlocutor” stel dit pertinent dat sy interpretasie van die verhaal nie die voorkoms van wonderwerke bevraagteken nie, en dat hy ook nie twyfel aan die goddelike ingewing daarvan nie. Vir hom is dit 'n vraag of die verhaal as histories aanvaar moet word, en rig daarom 'n teregwysing aan uitleggers wat hou by “een halsstarrige konservatisme, dat de ogen sluit voor andere en dikmaals betere” opvattinge (HZ Sept. 1923:282).

In antwoord hierop herhaal van Rooyen die strekking van sy vorige artikel en verwerp

alle argumente wat Interlocutor aanvoer ten gunste van sy beskouing van die Jonaverhaal as allegorie. Ná kommentaar van die kant van die redakteur, wat meen dat “Niet velen zullen echter zo ver gaan als ‘Interlocutor’ hen voeren wil, nl. om het gehele Jonaboek allegories te verklaren”, word die korrespondensie ten einde gebring.

Daarmee het Du Plessis egter nie die laaste woord oor die saak gespreek nie maar volg dit op met 'n artikel oor die val van Nineve, volgens sy berekening in die jaar 612 vC. Wat die prediking by Nineve betref en die wonderbaarlike bekering wat dit tot gevolg gehad het, is hy van mening dat, gegewe die verswakte toestand van die groot Assiriese ryk op daardie stadium, dit wel as histories verstaan kan word — waaruit 'n aanhaling hier goed inpas, veral omdat dit veel verraai van Du Plessis se kennis en vaardigheid as skrywer (HZ Nov. 1923:348):

Twee honderd jare later ... trok een vermaarde Griekse Generaal, Xenophon, de vriend van Socrates, hier voorbij met het overschot van zijn groot leger van 10 000 man; doch hij had er geen denkbeeld van dat onder deze heuvelen de paleizen en biblioteken van Assyrië's machtigste koningen bedolven lagen.

Volgende hierop plaas Du Plessis 'n deel van sy sluitingsrede aan die Kweekskool, wat handel oor die Parzisme, die godsdienste van “de oude Perzen”, wat deur Zarathustra tot so 'n mate hervorm is dat dit van alle godsdienste “nader aan het Christendom staat” (HZ Des. 1923:375ev). Dit het 'n hoogtepunt bereik na die val van die Assiriese Ryk, waarna Kores, die Persiese vors, die Joodse ballinge gehelp het om na Juda terug te keer en die Tempel te herbou (vgl Esra 1:1–4). In dieselfde rede gee Du Plessis ook aandag aan die leer van die Buddha in Indië en van Confucius in China, wat syns insiens geen godsdienste is nie maar verstaan moet word as “een blote zedeleer” .

Omdat die kwessie van Roomse invloed oor die hele wêreld heen dikwels te berde kom, kan hier genoem word dat dit vir Du Plessis 'n saak van landsbelang was, veral omdat dit na sy mening gevare ingehou het vir die ware Gereformeerde teologie (HZ Mei 1923:131). Hy spreek sy kommer uit oor indringing deur die Rooms Katolieke Kerk wat na die Britse oornam van die Kaap in 1805 'n vastrapplek in Suid-Afrika bekom het, en aandag geverg het na sy ontmoeting met die Apostoliese Gesant aan die Kaap, FC Kolbe. In 'n hoflike brief aan Du Plessis spreek Kolbe sy dank uit teenoor die redakteur vir “de gematigheid en hoffelikheid van uw voorstelling”. Dit het hom egter nie weerhou

om op geskilpunte te wys nie (HZ Jul. 1923:220–222). Du Plessis se reaksie was tipies verwytynd, met die toegewing dat die vrede tussen die partye bewaar moet word, “doch het zal een *gewapende vrede* zijn” (HZ Aug. 1923:228). Kolbe se antwoord hierop is veelseggend (Aug.1923:249):

Eerst hebt gij mij zeer vriendelijk ontvangen, maar later sloegt gij mij op de wang met Bartholomeus-moorden en Alva-wreedheden, dingen die ik evenzeer als gij verfoei — nog meer, misschien, omdat zij verricht worden door mensen aan mijn kant.

Wat verdraagsaamheid tussen Christene betref vind Kolbe 'n gebrek daarvan in die gedrag van baie Afrikaners teenoor hom as priester — waarop Du Plessis blykbaar geen kommentaar te lewer gehad het nie.

In sy Maandkroniek van Desember 1923 raak die redakteur 'n teer punt aan, wat per slot van sake terug gevoer kan word na die kwessie van verdraagsaamheid tussen gelowiges. Hy gee 'n interessante oorsig oor die opleiding en legitimasie van predikante met klem op verwickelinge in die Noorde waar die Hervormde Kerk reëlings met die Transvaalse Universiteits-kollege het vir die opleiding van predikante. Die betrokke geriewe was beskikbaar vir alle studente wat die matrikulasie-eksamens geslaag het (selfs ook vir vroue!). Die vereistes vir legitimasie van predikante was egter 'n probleem omdat aspirant predikante vir die Ned. Herv. of Geref. Kerk dan 'n admis­sie-eksamen aan die Kweekskool in Stellenbosch sou moes slaag. Dit, meen hy, moes deur samewerking tussen die Transvaalse en Kaapse Kerke opgelos word om verdere wrywing en onverdraagsaamheid te voorkom.

Van belang hier is die plasing in dié uitgawe van 'n artikel onder die opskrif “De nieuwe Kritiek van de Bybel” deur DJ Pienaar, toe predikant van Darling (HZ Jan. 1924:4–8). Daarin verklaar hy dat 'n “verandering is gekomen in verband met de houding tegenover de Bijbel”, wat nie net toe te skryf was aan die hedendaagse kritiek nie, maar ook aan ondersoek op ander terreine van die moderne wetenskap. Soos in die geval van Du Plessis se artikel oor Jona sou dit aanleiding gee tot meer openlike bespreking van die ontstaan en karakter van die Bybelboeke. Pienaar se pertinente verwysing na die gebruik van die “termen ‘Lagere Kritiek en Hogere Kritiek’” en daarop te verklaar dat laasgenoemde tot 'n groot mate bygedra het tot die verwydering van “spinnewebben”, is

insiggewend — en getuig van die feit dat daar wel predikante was wat kon wys op opvattinge wat op twyfelagtige oorlewing berus het. Dat dit in verband staan met Du Plessis se doel met *Het Zoeklicht* om lig te laat val op “dinge die in de duisternis verscholen” is, is opvallend.

Aan die ander kant was daar predikante soos H Pienaar wat verklaar dat “de vele verskilpunten, zoms over dezelfde zaak” in die Bybel, bewys lewer van die eerlikheid en vertroubaarheid van die skrywers. Dat dit 'n stelling is wat dikwels gebruik word om die vraag oor teenstrydighede in die evangelies te omseil, blyk uit sy afbrekende beoordeling van mense wat met dringende vrae na vore kom: “men moet al *ultra-wetenschappelik en krities-krankzinnig* geworden zijn om de historiese Jesus van de geestelike Kristus te willen losmaken”, soos wat moderniste, teosofiste, filosowe en Unitariërs, en vele ander doen (HZ Feb.1924:45. My beklemtoning).

Die probleem met die eerlike en betroubare weergawes van gebeure kom weer ter sprake in 'n brief van 'n anonieme leser wat onder “Onze Vragebus” (HZ Apr. 1924:122) verskyn, en wil weet hoe die verhaal van Jesus en die vyeboom soos dit in Markus 11:12–13 vertel word, rym met “ander skriftuurplase in die Bybel”. In sy antwoord verklaar Du Plessis dat daar velerlei antwoorde op dié vraag is en dat dit spruit uit ou argumente “omtrent de twee naturen van Christus”. So, skryf hy, was daar gevalle waar Jesus vooraf geweet het van gebeure en selfs kon sê wat in die gedagtes van die Fariseërs omgegaan het, teenoor vele gevalle waar hy “uit onkunde” vrae gevra het en ingelig moes word (HZ Apr. 1924:122-126).

In ander verband is dit nodig om te wys op diepgaande verskille tussen Christen gelowiges soos blyk uit 'n briefwisseling tussen Du Plessis en PJS de Klerk. Na aanleiding van 'n kritiese resensie in *Het Zoeklicht* van 'n proefskrif deur De Klerk, eindig dit in beskuldigings van wanopvattinge aan albei kante. Dit laat die kollig weer eens val op die geskille tussen twee Kerke met Gereformeerde belydenisse as basis, soos veral in Du Plessis se neerhalende slotopmerking dat “van Roomse zuurdesem hebben de ‘Gereformeerden’ niet weinig (HZ Apr. 1924:126).

In sy Maandkroniek van Junie 1924 vermeld die redakteur 'n besoek aan Suid-Afrika deur H Kuyper. Alhoewel hy as gas van die Gereformeerde Kerk tydens 'n Sinode te

Rustenburg as deputaat van die Vrije Universiteit opgetree het, het Kuyper ook 'n vergadering van Ned. Geref. predikante in Kaapstad ontmoet. Tydens dié byeenkoms is die feit betreur dat “in plaats van naast elkander te staan in de gemeenschaplíke strijd, (die Kerke) meestal tegen elkander gekant zijn en elkander bestry” (HZ Jun. 1924:163). Kuyper se reaksie op vrae van dié aard was ontwykend maar kom neer op gebruik van die terme “afgescheiden” en “hersticht” vir die ontstaan van die verskillende Kerke in Nederland, wat, meen hy, nie direk op die Suid-Afrikaanse situasie van toepassing was nie. In dié sin was dit van belang dat Kuyper geen twyfel gelaat het oor die feit dat die Ned. Geref. Kerk “rechtzinnig” was nie, en agting as susterkerk van die Nederlandse Kerk geniet het — in teenstelling met JD du Toit se oordeel dat die Ned. Geref. Kerk “het Gereformeerde pad verlaten heeft” (HZ Jun. 1924:164).

Die verskil in standpunte tussen teoloë van die twee susterkerke, word verder gedryf in 'n brief van JV Coetzee na aanleiding van Du Plessis se kommentaar oor die Gereformeerdes se houding ten opsigte van plaaslike keuses in pogings om drankmisbruik te bekamp (HZ Jun. 1924:184). Alhoewel nie hier tersake nie, getuig dié brief van 'n afstootlike gesindheid en word sarkasties na Du Plessis verwys as “Sy hooggeleerde” en “Alleen-wetende outoritiet” (In Hoofletters!) oor die Gnostisisme, wat afskaffing sou bepleit het.

Dié punt word verder opgeneem in 'n brief van CWM du Toit waarin hy beswaar maak teen Du Plessis se stelling dat “van Roomse zuurdezem hebben de ‘Gereformeerdes’ niet weinig”. Hy is van mening dat die Gereformeerdes daarmee 'n “tamelike vinnige kastijding” toegedien word en verwag van Du Plessis om sy stelling met bewysvoering te staaf — omdat “ons die bestraffing nie sonaar op u gesag (kan) aksepteer nie” (HZ Jun. 1924:188). Wat die belydenisskrifte betref, skryf du Toit in 'n volgende brief, dat dit “onsin” is om te beweer dat “ons” dit op gelyke gesag met Gods Woord stel en só nie volkome op die leiding van die Heilige Gees ingestel is nie. Daarbenewens haal hy uit verskeie besluite aan wat bevestig dat die Gereformeerde Kerk gebind is tot “hersiening” van die “Konfessie, Kategismis of Canones” waar verandering nodig is, wat beteken dat dié Kerk “leervas (is) en nie leervry nie” (HZ Aug. 1924:248).

Du Plessis hou egter by sy standpunt en skroom ook nie om sy “skerp pen” te gebruik nie, soos in die stelling dat Du Toit se eerste argument “verward denken” verraai, en dat

die Gereformeerde Kerk “weinig meer dan een sekte” is met wie se “dweepsieke” betoog “geen redenering mogelijk is” (HZ Aug. 1924:250-251). In September verskyn in *Het Zoeklicht* 'n artikel waarin verwys word na nog 'n lang stuk (ruim 5½ p.) wat van Du Toit ontvang is en wat nie geplaas is nie — met die opmerking daarby dat hy, Du Plessis, sy teenstander genoeg ruimte gegee het.

Om die argument oor Gereformeerdes se afkeer in revolusie verder te voer, wys Du Plessis op omstandighede wat gelei het tot die opstand in Johannesburg twee jaar tevore, en die feit dat dit nie van kerklike kant veroordeel is nie. Hy kom daarby terug by teenstrydighede in die Gereformeerdes se teenstand teen vrouestemreg en teen plaaslike keuse in die bekamping van drankmisbruik, en stel sy saak sonder omhaal van woorde (HZ Sept. 1924:283. My beklemtoning):

- (a) *Het is een drogreden te menen dat de mens niet zelf weten kan wat goed en kwaad is.*
- (b) *Het is een drogreden te beweren dat een volksbesluit bij meerderheid van stemmen “de beginsel van Satan in de Paradijs” is geweest, en*
- (c) *Het is een drogreden te verklaren dat het Woord Gods een afdoende oplossing aanbiedt van het vraagstuk van plaatselijke keuze e.a. maatschappelijke kwesties.*

Terwyl hierdie onbroederlike twis tussen “Christians in debate”, met apologie aan Freeman (2011:xiii–xvi), aan die orde was, is die redakteur deur 'n leser met 'n “aloude vraag” gekonfronteer, wat 'n grondbegrip van Christelike dogma raak (HZ Jun.1924:177): Of 'n “lewe van morele opregtheid genoegsaam is om die saligheid van die siel te verseker” sonder dat daar aan die vereistes van die Christelike belydenisskrifte voldoen word. Du Plessis beantwoord dit op gesag van Paulus wat ontkenkend reageer het op 'n vraag van die Jode of “het mogelijk (is) om door de werken der wet zalig te worden” — en daarop te verklaar dat dit juis deur die wet is wat die misdaad vermeerder is (Rom. 4:15). Hy wys dan op “het Pauliniese Evangelie” waarin alle ander uitgesluit word, en enigeen wat dit teenstaan, selfs “een engel uit de hemel”, vervloek is (Gal. 1:8).

Vir Du Plessis, soos vir Paulus, was die wet dus “een pedagoog of tuchmeester, om de mens tot Christus te voeren”, deur wie alleen die saligheid verkry kan word. Sy antwoord op die vraag is 'n persoonlike belydenis, “vooropgenomen”, wat berus op die dogma “dat God als Rechter” die sondige mens wat glo vrysprek op grond daarvan

“dat een Ander zijn schuld betaald heeft”. Daar is daarom vir hom geen sprake van enige verdienstelikheid by die mens nie, wat dit vir hom (haar) as mens “onmogelik” maak om “met God een saakje te willen doen, een ooreenkoms te willen sluiten” (HZ Jun. 1924:182). Hy erken egter dat daar wel “vele vraagpunten” bestaan aangaande die leer van “zaligmaking door 't geloof”, en dat in die geval van mense wat nie in “een Christelike dampkring zijn groot geworden”, dit “een moeilike kwestie” is (HZ Jul. 1924:181-182).

Hy plaas daarom 'n aanhaling uit James Anthony Froude, gevierde Britse historikus, wat die dilemma van die hedendaagse mens redelik verwoord. In sy woorde: “What shall I do to inherit eternal life?” (*Froude* [1863] 1906:190 ev):

The answer of old was not, “Do nothing”, but (it was) “keep the commandments”. But we have changed all that. We are left face to face with a creed which tells us that God has created us without the power to keep the Commandments, that He does not require us to keep them, yet at the same time that we are infinitely guilty in His eyes for not keeping them, and therefore justly deserve to be tortured for ever and ever.

Dit is veelseggend dat hy Froude se *Short Studies on Great Subjects* (1906) tog insluit by sy lys van “Honderd beste Boeken voor een Theologant” (HZ Mei 1925:138-144) — *Short studies* wat uit vier bande elk van om en by 600 bladsye, bestaan, en 'n plek op sy eie boekrak gehad het.

Die vraag of mense wat nie in 'n Christelike dampkring grootgeword het nie maar 'n lewe van morele opregtheid gelei het, tog kan hoop op ewige saligheid, kom weer eens ter sprake in 'n brief van 'n sendeling “onder die heidene”. As dit die geval is, meen hy, ontstaan die vraag of dit dan nodig is om sendingwerk te doen. Du Plessis beantwoord dit deur te verwys na Psalm 92 waar van “de rechtvaardige” gesê word dat hy “in den huis des Heren geplant zijnde ... en wassen zo als een cederboom ...” (HZ Jan. 1925:31–32). Dit beteken dat redding nie op geloof of eie keuse berus nie, maar op voorbeskikking — met al die vrae daaraan verbonde (vgl HZ Jan 1926:30)

Omdat Du Plessis se beoordeling van verskillende metodes van Bybelondersoek wel later onder die loep kom, mag dit voldoende wees om hier slegs te wys op JM Zahn se waardering vir Luther (HZ Aug. 1924:239) — wat, meen hy 'n voorloper was van die

Skrifkritiek en so die weg voorberei het vir die ontwikkeling van 'n Protestantse Teologie.

Waar Luther, soos die kerkvaders voor hom, neergesien het op vroue, kon Du Plessis met simpatie en waardering skryf oor die plek van die vrou in die alledaagse lewe (HZ Okt.1924:315–320). Hy behandel die lang geskiedenis van miskennings en die misbruik van vroue, nie net onder barbaarse volkere nie, maar ook in al die groot beskawings van die antieke wêreld, onder wie die Grieke en Romeine. Aan die ander kant was hy van mening dat die behandeling van vroue onder die Jode meer gevorderd was, maar wys tog op die feit dat volgens een van die Tien Gebooe die vrou as 'n besitting van die man naas sy huis of selfs sy os of sy esel beskou is. Daarteenoor wys hy op die agting vir vroue wat deur Plato bepleit is, maar verduidelik nie waarom geen Joodse skrywer van dié tyd, wat met dié van Nehemia en Esra saamgeval het, nie in hulle hervormings ook aan vroue gedink het nie. Wat die moderne tyd betref, noem hy veral die name van D'Alembert en Condorcet in Frankryk, Fichte en Schelling in Duitsland, en John Stuart Mill in Engeland, wat vir vroueregte opgestaan het. Dit bring hom by die kwessie van vrouestemreg wat reeds voor 1914 in verskeie lande, waaronder Nieu-Zeeland en Australië, ingevoer is, terwyl dit in Suid-Afrika tot in 1930 op Bybelse gronde teengestaan is (vgl Du Plessis Sept. 1924:283).

6. 1925. Die debat ontaard in 'n twisgeskryf oor nuwe en ou standpunte.

Terug by die problematiek verbonde aan die Bybel, kan hier verwys word na 'n artikel wat later in *Het Zoeklicht* (Mrt. 1925), deur die redakteur geplaas is omdat “er veel in is, dat onze aandacht en overdenking waard is”. Geneem uit een van die *Essays* deur Ralph Inge, deken van die St Paulus katedraal in Londen, spreek dit tot konserwatiewe gelowiges wat alle kritiek op die Bybel as tekens van ongeloof beskou. Vir Inge ly die Protestantisme onder “twee oorzake van krankheid” waarvan “de eerste is de ineensstorting van de bibliolatrie”, 'n verafgoding van die Bybel as onfeilbare Boek wat die Hervormers gestel het as “een tegenwicht te zijn voor de onfeilbare Kerk” (HZ Mrt.1925:79). Die ander rede vir die “neerslachtige toestand van het Protestantisme” was vir Inge te vinde in “het verval van het oude Puriteinse discipline”. Hy was daarom van mening dat die Calvinisme as “een gekerstend Stoicisme” die hedendaagse “man-van-zaken in het leven heeft geroepen”, maar wys dan daarop dat “Zonder Puritanisme is de ethiek van het geld-maken niet een Christelike ethiek” (HZ Mrt. 1925:80).

Omdat Inge van binne die Kerk spreek, moet sy kritiek op verafgoding van die Bybel gelees word teenoor DG Malan se kommer oor “aanvalle wat gerig word op die Christendom en die Bybel” — en nie net van buite die kerk kom nie. Dit, meen hy, spruit uit die modernisme wat alles wat bo-natuurlik is ontken en ’n rede is waarom kritiek as rasionalisties verwerp moet word. In teenstelling met Keet se waarskuwing teen “heersende opvattinge” (vgl Olivier 1990:86), lê Malan verder klem op die begrip dat die Bybel Gods Woord is, en aan geen menslike opinies onderworpe is nie — allermins aan “die skerpe mes van die Hoëre Kritiek” waarmee dit opgesny word, om sodoende God se openbaring te ontken (HZ Mei 1925:147).

In ’n tydperk toe dit nog ongewoon was “om ’n meisie op universiteit” te sien, was daar ook kommer oor die nypende tekort aan predikante — wat, sonder om dit duidelik te stel, die indruk wek dat meer aandag gegee moet word aan die opleiding van vroue vir diens in die kerk. Dit was immers duidelik dat die aantal jong mans wat as proponente hulle studies voltooi het, geensins genoeg was om vakante poste in die groeiende aantal gemeentes te vul nie. As redakteur vind Du Plessis dit nodig om te wys op die veranderende houding van jong mense teenoor die kerk en godsdiens — wat hy verbind met vrae oor die verouderde opvattinge oor die Bybel by leraars (HZ Aug. 1925:226). Hy haal daarby aan uit ’n verslag wat toon dat daar aan die einde van 1924 in Engeland ’n vermindering van 2 850 predikante was in vergelyking met die syfers vir 1915 — wat nie net te wyte was aan die bogenoemde redes nie, maar ook die gevolg was van sekularisasie, met klem veral op die sekularisasie van die onderwys.

Na aanleiding van ’n insident, werklik of nie, waar ’n student aan Oxford sy verstandelike probleem met die leer van die Drie-eenheid te kenne gegee het, is hy aangesê om te glo, of die Universiteit te verlaat. Daaruit moet afgelei word dat predikante nie te vinnig moet oordeel oor vrae of kritiek waaraan jongmense uiting gee nie, maar “geduldig na hun bezwaren te luisteren, hoe oppervlakkig en vergezocht die ons voorkomen” (HZ Aug. 1925:227).

Opvallend genoeg, plaas die redakteur daarnaas ’n verslag met kommentaar oor die vervolging van ’n jong onderwyser, John Scopes, in die deelstaat Tennessee in die VSA, waarvan “opgesmukke nuusberichten” oor die hele wêreld versprei is. Vir Du Plessis

was die gebeure soos 'n saak uit die donker Middeleeue “toen de Kerk het hele gebied van de geleerdheid voor zichzelf opeiste, en geen waarheid mocht worden verkondigt die niet ‘conform de kerkleer’ was” (HZ Aug. 1925:228). Wat sy persoonlike siening van evolusie betref, is dit van belang om hier te let op 'n vroeër artikel oor “De Betekenis van de Taungs Schedel”, wat hy beskryf het as 'n merkwaardige gebeurtenis op wetenskaplike gebied (HZ Feb. 1925:46). Hy gee 'n oorsig oor die beskouings van Raymond Dart in dié verband, en vra dan wat ons van die dinge moet dink (HZ Feb. 1925:49) en stel twee wedervrae: Hoe ver kan die bevindinge van die wetenskap aanvaar word, en of dit rym met die skeppingsverhaal in Genesis? Hy wys egter op die feit dat nie alles wat daaruit voortvloei voetstoots aanvaar kan word nie en dat dit 'n beginsel is om nie enige teorie sonder vaste bewysvoering te beskou as wetenskaplik nie. Feite wat in elk geval erken moet word, is dat bewyse daarvoor bestaan dat die aarde soos ons dit nou ken, nie die middelpunt van die sonnestelsel is nie en die heelal oneindig groter en ouer is as wat uit Bybelse gegewens afgelei is (HZ Feb. 1925: 51). Omdat die Hebreuse terme vir dag en periode dieselfde is en dat by God een dag 'n duisend jaar, en 'n duisend jaar een dag kan wees, kan aanvaar word dat die skeppingsverhaal in Genesis 1 nie bots met die begrip van evolusie oor lang tye nie. Hy voeg egter daarby dat daar nog geen afdoende bewyse gevind is om te verklaar dat die mens uit laere diersoorte ontwikkel het nie.

Met die ontwikkeling van die wetenskap en die groeiende aantal mense wat moes kennis maak met veranderende denke en 'n nuwe wêreldbeskouing, was dit nodig om teen die aanvalle van twyfel en ontkenning met 'n “passende apologetiek” vorendag te kom (Du Plessis HZ Sept. 1925:257). Hy wys dan op die feit dat sedert die vroegste tye van die Christendom dit nodig was om die leer van Jesus as die Christus te verdedig, eers teen die Jode en later teen 'n rasionalis soos Celsus, wat, meen hy, deur 'n verdediger, soos Origenes, “ontsenu” is. Die hedendaagse aanval kom egter van twee kante: 'n Materialistiese natuurwetenskap, aan die een kant, en “een vernielende Bijbelkritiek”, aan die ander kant — wat in beide gevalle op meerdere kennis berus en geensins onderskat moet word nie — en daarom 'n nuwe strategie in die plek van ou argumente vereis het (HZ Sept. 1925:259. Met my beklemtoning)):

Het gaat niet aan om zomaar voetstoots over de evolutieer die in deze twintigste eeu as erkend beginsel het ganze veld van de wetenskap beheerst, een

wegwerpend oordeel te vellen. *De dagen zijn voorbij dat wij ten opsigte van enig stelsel of leerstuk kortweg zeggen kunnen: "anti-Bijbels en daarom verwerpelijk".*

In dieselfde gees wys hy dan op bevindinge van die wetenskap en historiese kritiek wat algemeen aanvaar word: Aan die een kant die beginsel van ontwikkeling in die natuur, en, aan die ander kant die ontstaan van die Pentateug uit ouer bronne — wat dit onverstandig sou maak om hardnekkig vas te hou aan verouderde tradisies.

In Maandkroniek vir Oktober wys die redakteur op 'n artikel deur Nico Hofmeyr wat die durf het om hom nie aan bande te laat lê deur "oude overgeleverde formules en shibboleths" nie (HZ Okt. 1925:290). Syns insiens spreek Hofmeyr, 'n seun van die ou professor, tereg van die "Geest van onze tyd" en die gebrek aan "durf en moed" by predikante om in die openbaar aandag te gee aan wat hy beskryf as uitgediende en afgeleefde oortuigings. In dié artikel verwys Hofmeyr spesifiek na artikels wat in *Het Zoeklicht* verskyn het, soos dié oor Jona en die walvis, en Inge se "*gedagte-skeppende en uit-die-slaap-skuddende stuk*" oor die toestand in die Calvinisme (My beklemtoning). Daarby sal hy ook wil weet hoeveel predikante al die 100 boeke wat Du Plessis aanbeveel, opgeneem en gelees het en in hulle preke gebruik het. Gevul met leesstof wat prikkelend en in sy woorde "uit-die-slaap-wekkend is", veral ook omdat dit so'n verskeidenheid bied, gaan hy verder en bieg openlik (Hofmeyr HZ 1925:297):

Wat myzelve betref erken ek volmondig, dat Channing [’n Unitariër] en Frederick William Roberson ’n leraar van die Episkopale Kerk wat van die "gewone leer der versoening" van alle Protestantse Kerke mannelik en gemoedelik afgewyk het ... van die diepste en edelste kristene van (hulle) tyd was.

Hofmeyr voeg daarby dat *Ecce Homo*, deur ’n onbekende en vrysinnige skrywer, hom as jongeling diep aangegryp het en later aangespoor het om sy proefpreek te baseer op die teks "Ziet! De Mensch". Du Plessis kon die naam van die skrywer verskaf, te wete JR Seeley, ’n Cambridge professor van Geskiedenis, en meld dat dié boek wel onder sy beste 100 tel. Waar dit vir Seeley gaan oor Jesus as mens, kan genoem word dat die naam van George Eliot ook op Du Plessis se lys verskyn, maar dat hy geen melding maak van die taak wat sy verrig het om Strauss se kritiese werk oor die lewe van Jesus in Engels te vertaal nie. Dit lyk ook nie of Hofmeyr self van dié boek bewus was nie.

Du Plessis se artikel oor die behoefte aan ’n nuwe oriëntering vind veral gunstige

reaksie van die kant van HP van der Merwe, uit Cradock, 'n lid van die kuratorium en 'n korrespondent wat dikwels van hom sou laat hoor. Hy stem in dat dit geen doel dien om enige nuwe ontwikkeling in mense se denke voetstoots te verwerp as dit teen die tradisionele leer van die Bybel sou indruis nie. Daar moet daarom kennis geneem word van die gees van die eeu wat in opstand is teen die statiese beskouinge wat in die kerk gehuldig word. Van die dinge waarvoor mense in die moderne tyd anders dink, skryf hy, is die teorie van evolusie wat 'n leerstuk geword het, nie net in die biologie nie, maar in bykans alle aspekte van die moderne denkwêreld (HZ Nov. 1925:327):

Tegenover 'n openbaring die dinge als kant en klaar daarstel, werden door de eeuwgeest de evolusie-begrippen op alles, selfs op de godsdienst toegepast en 'n geleidelike openbaring geleerd.

So het die God van Israel met die tyd verander van Jehovah, 'n god van oorlog wat bevele gee om die vyand te haat en te vernietig en mans, vroue en kinders dood te maak, tot 'n Vader “Wiens wil er niet is ‘dat een van deze kleinen zal verloren gaan’ ... Een, Die gebiedt: ‘hebt uwe vyanden lief ...’”.

Soos te verwagte was daar van behoudende kant sterk reaksie teen wat DG Malan beskryf as gevaarlike strekkinge in die artikel deur Hofmeyr, veral ten opsigte van sy sienings oor die persoon van Jesus. Hy, Malan, wil dit dan benadruk dat “die *Here Jesus*” nie net waaragtige, regverdige mens was nie, maar ook waaragtig God, op grond waarvan “Hy ons enige Saligmaker is” (HZ Nov. 1925:338). Vir hom kom die strekking van Hofmeyr se artikel neer op “ligsinnige gepraat oor ons heiligste besittings”, wat nie te sterk veroordeel kan word nie.

Onderaan 'n brief aan die redakteur deur Dwight Snyman word gemeld dat “enige volsinne geskrap (is) omdat hulle sondig teen die beskeidenheid van 'n jonge leraar, soos die skrywer pas” (HZ Nov. 1925:343). Snyman se brief, waarin hy getuig van sy volkome aanvaarding van die leer dat God in Christus as mens gebore is, geleef het, gesterf het, en as “Lam Gods” ook God-mens was, spreek verder van verwerping van Hofmeyr se pleidooie vir die oorweging van ander insigte. Meer nog, hy wil weet of dit wys was van die redakteur om dié brief op te neem, onder andere omdat dit in “lynregte stryd is, en onversoenbaar, met die grondbeginsels van die Kerk”.

In antwoord op Malan en Snyman se veroordeling van verskillende stellings in sy artikel in *Het Zoeklicht* van Oktober, spreek Hofmeyr sy dank aan die redakteur uit vir die plasing van sy briewe wat soveel onverwagte lig op hom laat val het. Hy begin deur 'n lansie te breek vir Channing en Roberson wie se preke en boeke vir hom van groot waarde was en wat hy by die jong geslag kan aanbeveel. Van Channing vertel hy hoe sy vader getuig het dat wanneer hy in die hiernamaals aankom, hy mag vind dat Channing “in 'n veel nouer kring, as myne, om God (sal) sweef”. Wat homself betref, voeg hy by (HZ Des. 1925:363) —

bly die geboorte en die opstanding van ons Saligmaker ... nog altyd 'n “moeilikhed”; en wil dit my dikwels in nugter oomblikke voorkom asof my geboorte en afkoms en jeugdige omgewing die gewiggie aan die “ortodokse” kant gewerp het.

Hy raak ook aan een van die groot vrae wat teoloë sedert die Hervorming, en veral met die koms van die historiese kritiek besig gehou het: *Kan daar met 'n eerlike gemoed volgehou word met die leer dat die Bybel, as geheel, “tot die letter toe”, Gods Woord is?* (Hofmeyr HZ Des.1925:364). Hy noem as voorbeeld 'n insident uit sy vader se ervaring in Engeland as gas by 'n vergadering van teoloë waartydens 'n spreker verklaar het dat nie alles in die Bybel Gods Woord was nie. Die meerderheid was egter oortuig dat die hele Skrif Gods Woord was, selfs toe sy vader gevra het of die kreet om Babel se babatjies op 'n klip te vermorsel (Ps. 137:9) werklik aan God toegeskryf kon word.

In sy voorbereiding vir 'n toespraak by wat toe nog as Dingaansfees bekend was, skryf Du Plessis oor “Die vinger van God in die geskiedenis”, maar begin sy aantekeninge met 'n vraag: Kan ons daarvan spreek? (Gerdener 1943:319, byvoegsel VI). Bewaar in 'n “faksimilee” van 'n blad in sy eie netjiese handskrif, wil dit voorkom asof Du Plessis vrye teuels wou gee aan sy gedagtes oor die geskiedenis, wat vir hom lyk na 'n “onsamenhangende register (van) menslike dwaashede en hartstogte”. Hy dink aan al die twis en tweedrag, al die bloedvergieting en oorloë, die pyne van martelaars en die gekreun en gesteun van slawe, en die wreedhede van tiranne — wat hom noop om te vra of dit moontlik is om te glo dat God nog ingryp (Gerdener 1943:319): “Of is Hy nie slegs 'n afwesige God, ledig sittende” nie? Dit kan hy nie aanvaar nie —

Nee, nie slegs elke Kris(ten) nie, maar elke denkende mens moet aanneem dat

God die roer van sake nie oorgegee het aan die Noodlot nie maar nog steeds die lotgevalle van enkelinge en nasies beheer / dat hy die kwade om vir ons onnaspeurlike redes toelaat — onder protes / en dat Hy self wat boos en sondig is beheers en kontroleer en diensbaar maak aan die uitvoering van Sy alwyse raad.

Meegevoer deur so 'n hartstogtelike uiting van wat onbegryplik is, gaan hy verder en vind hy dit onjuis om te onderskei tussen gewyde en ongewyde geskiedenis, en verklaar dat nie net die hemele nie, maar ook die geskiedenis, “Gods eer vertel”. Dit kan beteken dat “Skriftuur” gelyk is aan geskiedenis (Gerdener 1943:319. Du Plessis se beklemtonings):

God is die hele skepping ... God is die hele geskiedenis ... God is ons SA Geskiedenis in die hele loop daarvan”

— wat klink na 'n gedwonge belydenis wat spruit uit 'n desperate toevlug tot die greep wat Calvyn se Christelike dogma op hom gehad het.

Om te glo dat alles wat sondig is, wreedaardig is, kwaadwillig is, misdadig is, korrup is, en wat ook al bygevoeg kan word, deel is van die uitvoering van “Gods Alwyse Raad”, getuig inderdaad van sy toevlug tot 'n blinde geloof om antwoorde vind op redelike hartgrondige vertwyfeling. Om te verklaar dat alle boosheid deur God beheer en gekontroleer word, en só voorbeskik is, kan skaars anders as 'n omgekeerde fatalisme beskryf word. In wat blyk 'n noodkreet te wees, het Du Plessis homself probeer oortuig dat God wat Goed is van die Bose gebruik maak om sy toorn in Bybelse terme op die mensdom uit te haal. Na aanleiding van Latourette se weergawe van die geskiedenis kan dan gevra word of mense soos Hus en Wycliff volgens Gods beskikking as ketters op brandstapels aan vlamme oorgegee moes word (1964:668-669).

Terwyl Du Plessis op sy lang reis deur Afrika was, moes hy tog kennis geneem het van die oorlog in Europa en later van die ontsettende lyding en slagting van mense soos in die modderige loopgrawe in Vlaandere, of soos in Delvillebos waar selfs die bome vermink is (Muller 1990:414) — wat tog nie aan die “alwyse raad” van God toegeskryf kan word nie — so asof die strydende magte aan weerskante deur 'n Groot Hand van bo in 'n grusame marionettevertoning met toue gemanipuleer is! Met apologie aan 'n hedendaagse teoloog waarna meermale verwys sal word, kan met reg gesê word dat daar met so 'n God nie 'n Duiwel nodig is nie! (König 2002b:85).

7. Samevatting en 'n blik vooruit.

In die uitgawe van Januarie 1926, waarna in die volgende hoofstuk gekyk word, gee die redakteur 'n oorsig van die jaar 1925 waarin hy toegee dat “wij staat er noch te na aan (het jaar wat tot de geskiedenis geteld is) dan dat wij al zijn winst en verlies oprekenen kunnen” (HZ Jan.1926:31). Hier is dit egter nodig om terug te kyk op enkele bladsye in Du Plessis se lewe en op gebeure gedurende die tydperk van 1893 tot 1925, wat so ook 'n deel van die geskiedenis geword het, en in gedagtenis gehou moet word.

Eerstens, die jare van gewyde arbeid as predikant, Sendingsekretaris, redakteur van *De Kerkbode*, en, na sy lang reis deur Afrika, as jonger kollega aan die Kweekskool, waartydens Du Plessis hom onderskei het as vroom evangelies-gelowige en gewilde leraar. Tweedens dat dié rustige jare opgevolg is deur die stigting van *Het Zoeklicht* in Januarie 1923 met die doel om lig te bring waar daar duisternis was en lesers van verskeie kante gelok het om deel te neem aan 'n debat oor die bevindinge van die Hoër Kritiek wat vir behoudende lesers geheel-en-al onaanvaarbaar was, en gelei het tot 'n hewige en soms onverkwiklike, woordstryd.

Onder twispunte wat soms tot venynige polemieë gelei het, was daar veral die vrae rondom die historisiteit van die Jona verhaal en die menslike natuur van Jesus aan wie “onkunde” oor die inhoud van die Ou Testament toegeskryf kon word. Daarby was verwysings na die Scopes saak in die VSA, aanleiding tot meningswisseling oor evolusie en die behoefte aan heroriëntering in die Kerk. Die debat is veral aangevuur deur menings uitgespreek deur HP van der Merwe, Nico Hofmeyr en DJ Pienaar, drie van Du Plessis se ywerige ondersteuners. Hulle kritiese standpunte is in onverbloemde taal verwerp deur DG Malan, EE van Rooyen en DR Snyman, laasgenoemde 'n jong en voorbarige geleerde, bygestaan deur onthutste predikante en lidmate van die Kerk.

Daar is egter ook aandag gegee aan sake van aktuele belang soos die kwessies rondom geloofsgenesing, vrouestemreg en die euwels van drankmisbruik onder die kleurlingbevolking. Uitgerekte korrespondensie oor dergelike sake het die kollig laat val op verskille in die benadering van probleme deur Gereformeerde geleerdes — wat uitgeloop het op 'n twisgeskryf oor die “gereformeerdeheid” van dié Susterkerk, waarin

Du Plessis tekens gevind het van wat hy as die Roomse suurdeeg beskou het, en ook nie geskroom het om van hulle argumente as “drogredenasies” te bestempel nie.

In Du Plessis se publikasie van ’n lys van “De honderd beste boeken voor een Theologant” (Mei 1925) verskyn ook die historikus Froude se *Short Stories on Great Subjects* (1867). Dit herinner aan ’n aanhaling uit Froude wat Du Plessis in Junie 1924 geplaas het en daarop neerkom dat ons veronderstel is om te glo dat mense geskep is sonder die vermoë om die Wet te onderhou; dat dit ook nie nodig is om dit te onderhou nie, maar dat ons steeds skuldig is en ewige straf verdien as ons dit nie onderhou nie. Du Plessis antwoord hierop met die stelling dat dit vir die mens onmoontlik is “met God een saakje te willen doen” (HZ Jun. 1924:182). Lesers sou dan moes aanvaar dat die mens geen wil van sy eie het nie en dan ook niks meer is as ’n pion op ’n skaakbord nie — wat op grond van die leer van voorbeskikking beteken dat die mens eintlik niks met die verloop van die geskiedenis te doen het nie.

In ’n artikel oor Ralph Inge, Deken van die St. Paulus katedraal in Londen, skryf Du Plessis oor wat Inge sien as oorsake “van krankheid” by die Protestantisme (HZ Mrt. 1925:79). Een daarvan dui vir hom op verafgoding van die Bybel deur Hervormers, wat dit in die plek van die Roomse begrip van ’n onfeilbare Kerk gestel het. In reaksie op kritiese vrae oor die Bybel wat daaruit voortspruit, spreek DG Malan sy kommer uit en verklaar dat sulke aanvalle spruit uit die Modernisme waarin die Bybel aan “menslike opinies” onderwerp word en deur die Hoër Kritiek in stukke opgesny is. Só, verklaar hy, word die bo-natuurlike ontken — en daarmee God se openbaring aan die mens, wat vir hom genoeg is om alle kritiek as rasionalisties te verwerp (HZ Mei 1925:147).

Die ernstige en eerlike Bybelstudent en -ondersoeker kan sekerlik kaspie maak teen die gebruik van ’n term soos “krities-krankzinnig” ten opsigte van kritiese sienings oor die geboorte en lewe van die Jesus van die evangelies waarop die Christelike godsdiens gebou is. Die betrokke skrywer, H Pienaar, kan byvoorbeeld gevra word hoe hy die geboorteverhale in Matteus en Lukas met mekaar versoen en daarby te verduidelik hoe Matteus se verhaal van die vlug na Egipte (2:13-15) strook met Lukas se verhaal (2:21-24) dat die Kindjie na sy besnydenis en die vereiste reinigingstyd na Jerusalem geneem is — en dan boonop te verklaar dat verskillende weergawes van kardinale gebeurtenisse in die heilsgeskiedenis getuig van eerlikheid en betroubaarheid. Dit,

terwyl die ander twee evangeliste geen melding maak van so 'n bo-natuurlike geboorte en wat daarop gevolg het nie. Daarby kom die onvermydelike vraag hoe 'n kind wat deur bemiddeling van die Heilige Gees by 'n jong vrou, 'n maagd, verwek is, "volkome mens" kon wees — met al die dogmatiese implikasies daaraan verbonde.

Die debat het egter in hewigheid toegeneem, wat die onderwerp is van die eerste van die volgende twee hoofstukke. Met die stigting van 'n behoudende blad, *Die Ou Paaie*, onder redaksie van DR Snyman, as die eintlike begin van die woordestryd, was dit bedoel om wat as 'n nuwe modernisme beskou is, te beveg — en so bygedra het tot die ontwikkeling van 'n "Krisis in die Kerk"

HOOFSTUK DRIE

VAN LEWENDIGE DEBAT TOT 'n KRISIS IN DIE KERK: 1926 – 1932

1. Inleiding.

In die vorige hoofstuk is kennis gemaak met Johannes Du Plessis, enigste kind van 'n vrome ouerpaar, wat uit Cradock na Kaapstad en Stellenbosch gekom het om as predikant opgelei te word. Hy het reeds op Kweekskool die aandag getrek deur te verklaar dat geloof nie sonder gebruik van die rede, 'n gawe van God, op 'n menslik saamgestelde boek soos die Bybel kan berus nie (vgl Erasmus 2009:38). Ten spyte van klagtes van die kant van streng behoudende lidmate en predikante van die Kerk, is hy na kort tydperke van diens as leraar, Sendingsekretaris en redakteur van *De Kerkbode*, beroep as professor aan die Kweekskool in Stellenbosch. Dit was in 1915, nadat hy 'n lang reis deur dele van Noord- en Sentraal Afrika onderneem het, en so persoonlik kennis gemaak met sendingwerk wat deur verskillende genootskappe in dié streke gedoen word (*Een Toer door Afrika*, 1917).

Tydens die eerste sewe jaar van sy hoogleraarskap het hy, soos beskryf deur GBA Gerdener in 'n biografie wat in 1943 verskyn het, sy pligte met klem op die Nuwe Testament en die Sending, met onderskeiding vervul. Hy was egter steeds geïnteresseerd in die vorm en inhoud van die Pentateug wat met die ontstaan van die Hoër Kritiek allerlei vrae en probleme opgelewer het. Dit het hom laat besluit om as redakteur van 'n nuwe tydskrif, *Het Zoeklicht*, 'n forum te bied vir die bespreking van teologiese knelpunte. In die eerste uitgawe van dié blad, in Januarie 1923, is nadruk geplaas op die behoefte aan wetenskaplike ondersoek na die oorsprong en samestelling van die Bybelboeke, en 'n soeklig te werp op wat hy as 'n duisternis van onkunde in die politiek en kerk beskou het. As wetenskaplik georiënteerde teologiese tydskrif het dit aan lesers ruimte gebied vir debat, en is dit benut deur ortodokse gelowiges sowel as mense wat krities ingestel was teenoor gangbare opvattinge oor die Bybel as Woord van God.

Dié debat is van begin af gekenmerk deur die feit dat daar verskille was van siening oor die vraag of die Bybel as geheel getuig van goddelike inspirasie, en daarom sonder enige voorbehoud aanvaar moet word as Heilige Skrif en die Woord van God (vgl Van

der Merwe HZ Jun. 1926:164-168). Na aanleiding van artikels waarin die historisiteit en letterlike vertolking van Bybelverhale bevraagteken is, het dit vir streng Skrifgelowiges gelyk asof *Het Zoeklicht* op 'n gevaarlike pad was. Daar is dus besluit op 'n blad wat as teenvoeter kon dien en in Junie 1926 onder die redakteurskap van Snyman tot stand gekom het, as *Die Ou Paaie* (vgl Malan in HZ Jun. 1926:187). Dit het gelei tot 'n twisgeskryf, wat volgens Gerdener (1943:221) gesien kan word as die *casus belli* van 'n kerkstryd wat beroering onder lidmate gebring het. Gedurende die kort tydperk van 1926 tot 1928 het die klem op verskille in felheid toegeneem, en het dit uitloop op formele klagtes teen die rigting waarin *Het Zoeklicht* beweeg het.

In sy oorsig oor die jaar wat verby is, verklaar Du Plessis as redakteur dat die jaar 1925 kragte ontketen het wat nie voorspel kon word nie en waarvan die invloed nie voorsien kon word nie (HZ Jan. 1926:31). Waar dié gebeure mense se geloof in die heerskappy van God versterk het, het dit ook bygedra om hulle te lei tot wat hy as “een helderder en meer Christelike filosofie der geschiedenis” beskryf (HZ Jan. 1926:31). Wat gewone kerksake betref, gee hy 'n kort verslag oor vordering wat daar gemaak is op sendinggebied, maar vind dit nodig dat daar meer toenadering en groter samewerking tussen Kerke onderling moet wees. Dit is ook nodig, meen hy, dat daar meer intelligente belangstelling en meer bepaalde voorbeding moet wees vir jongmense wat hulle geroepe voel om onder die heidene en “in de wêreld van Islam” te gaan werk.

Met sy blik nou na vore, bespreek die redakteur 'n boek wat hy beskou as “Theologie naar de Behoeft van de Tijd”, *The Christian Doctrine of the Godhead* (1925), deur Alfred Garvie, Skotse professor en leidende Kongregasionis. Soos in bykans alle aspekte van die Christelike geloof, vind die leser in hierdie bespreking punte van verskil: Soveel so, dat Du Plessis instem dat die boek 'n ernstige poging is om die tradisionele geloof in nuwe vorms te giet, maar ten spyte van besware daarteen verwelkom moet word (HZ Jan. 1926:28).

Ofskoon hy erken dat Calvyn dikwels bevraagteken kan word, is Du Plessis nie geneë om Garvie gelyk te gee oor wat hy sy “wegwerpend oordeel over 't Calvinisme” noem nie. Hy stel dit ook duidelik dat alhoewel Garvie die soewereiniteit van God erken, sy siening van die geskiedenis nie vir hom aanvaarbaar nie (HZ Jan. 1926:30):

To interpret history as merely the carrying out in time of a complete divine programme, fixed in eternity in all its details, is to empty it of all meaning and worth by reducing it to a mere puppet show ... A logically consistent Calvinism ends in a Pantheism in which God must be identified no less with all the evil than with all the good (p. 241).

Aan die ander kant voel Du Plessis hom geroepe om Garvie se boek by predikante aan te beveel as prikkelend en besielend, wat gelees en herlees moet word, en kan dien om hulle geestelik te verryk. Hy is ook van mening dat die boek verwelkom sal word deur Nico Hofmeyr, en, by implikasie, deur almal wat pleit vir aanpassings by nuwe kennis en omstandighede.

2. Gangbare opvattinge rakende die Bybel verder bevraagteken.

Met die strekking van Garvie se werk ook gerig op verwickelinge in die stryd tussen godsdiens en wetenskap, is dit nodig om te wys op Du Plessis se stelling dat daar in Suid-Afrika nog geen blyke was van heroriëntering in die verhouding van die Kerk tot die wetenskap in soverre dit die evolusie-teorie betref nie. Dit word veral duidelik uit die tweede deel van 'n artikel deur DG Malan oor dié onderwerp waarin hy toegee dat daar ná die aanvanklike bevindinge van Darwin en Hæckel, wat, meen hy, nie volhoubaar was nie, sprake was van 'n teïstiese evolusie. Hy gee dan 'n lys van besware teen enige versoenbaarheid daarvan met die Bybelse begrip van die Skepping (HZ Feb. 1926:51–55). Dié onversoenbaarheid van evolusie met die Bybelse gegewe in Genesis word verder gevoer in 'n brief van Snyman, waarin hy daarop staan dat daar geen botsing tussen die Skrif en die Natuur hoef te wees nie. Op grond daarvan, en op wat hy die "*werklikheid*" van die sondeval noem, verwerp hy enige poging tot versoening tussen die Bybelse begrip van skepping en die proses van evolusie (HZ Feb.1926:62).

Du Plessis reageer hierop in sy volgende Maandkroniek waarin hy dit duidelik stel dat die intellektuele deel van die mensdom wetenskaplik ingestel is, en dat geen denkende mens daaraan kan ontkom nie (HZ Mrt.1926:66) —

Er worden wel pogingen aangewend, vooral door een verouderde theologie en een verouderde metafysika om hem van zekere terreine uit te bannen. Doch die pogingen zijn tot mislukking gedoemd.

Hy gaan selfs verder deur daarop te wys dat op die lange duur dit vir die denkende mens onmoontlik is om sy godsdiens en kennis van die wetenskap van mekaar te skei en apart te hou, en haal aan uit John Mott se *Future leadership of the Church* (HZ Mrt. 1926:67. Kursivering in die oorspronklike):

Men who ignore or minimize the existence and gravity of the intellectual unrest in the realm of religious thought, and who are not ready to do the hard and courageous work necessary to meet the need, are not qualified to be guides and leaders (Mott 1908:20).

Du Plessis vervolg daarop dat die behoeftes van die moderne jeug in ag geneem word, en noem as voorbeeld vroeë wat gevra word oor die feitelike geldigheid van Genesis 1, of die historiese werklikheid van Genesis 3. Om op sulke vroeë sonder simpatie te antwoord, soos dat hulle moet glo omdat die Skrif so sê, is die beste manier om van jongmense volslae ongelowiges te maak (HZ Mrt. 1926:67). Dit is daarom gerade om so ver terug te kyk as 28 November 1912 toe Du Plessis as redakteur van *De Kerkbode*, miskien uit die hoogte, kon skryf dat predikante nie tred gehou het met die gees van die tyd nie (KB 1912:982):

De vraag moet zich dikwijls aan ons opdringen of de prediking die wij van onze kansels hooren wel altoos na de behoefte des tijd geschied. Immers, dat onze tijd zijn eigenaardige behoefte heeft, zal wel niemand ontkennen. Ieder tijdperk in de geschiedenis, ieder menschengeslacht, openbaar een afzonderlijk karakter, leeft in een afzonderlijke gedachtenwereld, en moet de eeuwen-oude vraagstukken waarmede het menschdom te doen heeft op zijne eigene wijze oplossen.

Wat die behoefte van die moderne tyd betref wys, Du Plessis op die feit dat die vroeë Kerk na aanleiding van die grondwaarhede waarop die Christendom gebou is — maar nie op sig uit die Bybel verstaanbaar was nie — dit nodig geag het om die betrokke leerstukke duidelik te formuleer. (De Inspiratie van de Schrift, HZ Mrt. 1926:80). Omdat daar toe geen vraagstuk was oor die goddelike oorsprong van boeke wat met die verloop van tyd as kanon aanvaar is nie, was daar geen vereiste om die begrip van inspirasie te verhef tot 'n dogma nie. Deur te hou by opvattinge rakende die Hoër en Laer Kritiek, en beantwoording van vroeë met betrekking tot die vorm en inhoud van die Skrif, skryf hy (HZ Mrt. 1926:82):

Bij dit onderzoek zal het ons ... opvallen, dat de Schrift ons twee reeksen van feiten geeft, die met elkaar onverzoenbaar schijnen. Aan de eene kant staat vast dat de Schrift aanspraak maakt op goddelike ingeving; aan de andere kant mag evenmin worden ontkent dat de Schrift onnauwkerigheden en tegenstrijdigheden bevat, die moeilijk met de aanspraak op goddelike ingeving kunnen worden gerijmt.

Daarbenewens is dit vir die gelowige wat nie selektief lees nie, duidelik dat daar verskille voorkom in verskillende vertalings, en dat teenstrydige besonderhede in verskillende boeke van die Bybel nie ontken kan word nie. So is daar selfs in die verskillende weergawes van gebeure in die evangelies dele wat nie met mekaar te rym is nie. Wat die Ou Testament betref, word veral gewys op die opvallende en onoorkomelike teenstrydighede tussen gegewens in die Koningsboeke en Kronieke (Vgl. HZ Mrt. 1926:83ev) — om nie eens te praat van die vele growwe oordrywings in die Kronieke nie, met die vraag daarby of dergelike stellings hoegenaamd aanspraak kan maak op goddelike ingewing.

In die tweede deel van Du Plessis se artikel oor die algemene opvatting dat die Bybel as geheel berus op goddelike inspirasie, en dat die hele Skrif daarom van goddelike openbaring spreek, behandel hy die onderwerp uit ekklesiologiese oogpunt (HZ April 1926:100–106). Van belang hier is sy vertrekpunt dat dit die doel is van die openbaring in die Bybel om Christus voor te stel, en, soos hy verder aan benadruk, dat dit gaan om ons wys te maak tot saligheid. Ingevolge “De Wet der Spaarzaamheid” word ons daarom gemaan om nie te vereis dat verhale soos die skeppingsverhaal in Genesis wetenskaplik as juis en feilloos aanvaar moet word nie. En, dat ons moet glo dat *alles in die Bybel, die hele Skrif*, soos byvoorbeeld die wraaksugtige woorde van Psalm 137:9, van God ingegee is (HZ April 1926:103):

In dit verband dient erop gewezen dat er by de Bijbelskrywers een langzame maar onmiskenbare ontwikkeling van het ethiese gevoel is geweest. De moraliteit van de patriarchen, in wier geschiedenis leugentaal, bedrog en geweld een onaangenaam grote rol spelen, is in schrille teenstelling met die van 't Nieuwe Testament.

In dié gees meld hy dan ook Josua se oorloë van uitwissing, die sluipmoord op Jael, en die *lex taliones* van Moses, as voorbeelde van die lae etiese waardes wat daaruit straal, om dan te besluit:

Het is dus duidelik dat dit geweten van de mensheid — selfs van de mensheid die zich van de aanvang af op het gebied van Gods heilsopenbaring bewoog — allengs is ontwikkel, verlicht en gescherpt.

Die vraag of alles wat in die Bybel staan aan God as outeur toegeskryf kan word, word verder gevoer na aanleiding van 'n brief van P Boshoff uit Bloemfontein (HZ Apr. 1926:118–119). Hy verwyt die redakteur dat hy probeer het om die vernaamste skriftuurplaas oor die leer van goddelike ingewing kragteloos te maak deur, na sy oordeel, te staan op 'n verkeerde vertaling van 2 Timoteus 3:16. Vir hom berus die Christelike geloof op die Statevertaling wat dié teks vertaal as “*Al de Schrift is van God ingegeven en is nuttig*”, terwyl die vertaling waaraan Du Plessis voorkeur gee lui dat “*Elke van God ingegeven Skriftuur is ook nuttig*” (My beklemtonings). Hy, Boshoff, is daarom van mening dat die bespreking nie verder gevoer kan word voordat op die regte vertaling besluit is nie — waarop die redakteur antwoord dat die Statevertaling foutief was, en dit verduidelik (HZ April 1926:119):

Blijkbaar nu was “elke schrift”, die ten tijde van Paulus door de Joden als stichtelijke lektuur gebruikt werd ... *niet* theopneustos. Het sou derhalve onmogelik, of in elk geval hoogst onraadzaam van Paulus geweest zijn om te zeggen: “Elke schrift (die gij tot stichting leest) is theopneustos”; maar heel natuurlijk om te zeggen: “Elke geïnspireerde schrift is tevens nuttig tot lering ...”

Om sy punt te staaf gee Du Plessis 'n lang lys van name van teoloë wat gestaan het by die meer aanvaarbare vertaling in verskillende ander Bybels — soos onder andere vervat in die Engelse *Revised Version*, te wete: “Every Scripture inspired of God is also profitable”.

In die vertaling van die Bybel in Afrikaans het vertalers vir lank by die Statevertaling gebly en nie veel ag geslaan op Du Plessis se argumente daarteen nie. Hulle het wel later besef dat dit nodig was om uit die grondtale te vertaal — waarvoor Du Plessis melding verdien (vgl Bosman 2009:3–4). Wat die teks in Timotheus betref (2 Tim. 3:16), het die ou vertaling, asook die nuwe van 1983, gebly by die bewoording waarvolgens Paulus verklaar: “Die hele Skrif is deur God ingegee en nuttig tot lering, tot weerlegging, tot teregwysing, tot onderwysing in die geregtigheid”. Só gestel, kan dan sekerlik met instemming gevra word of alles in die Skrif — soos, om slegs een voorbeeld te noem,

Salomo se uitspattige leefwyse — werklik nuttig is en tot lering en onderwysing “in die geregtigheid” kan dien (vgl Erasmus 1986:323–324).

Vanuit ’n instemmende oogpunt skryf DJ Malan oor die gebrek aan kennis oor die Nuwe Testament by kinders omdat ouers en onderwysers dit makliker vind om stories uit die Ou Testament te vertel, eerder as om die dieper godsdienstige beginsels van die Nuwe Testament te verduidelik. Dit laat hom vra wat ’n storie soos die gewelddadige inname van Jerigo op die kindergemoed moet hê, waar dit tog in die onderrig eerstens moet gaan oor die liefde en goedheid van God. Hy voel hom verplig om te maan dat ons versigtiger met die geskiedenis van die Ou Testament moet wees, wat weer neerkom op die vraag of alles, soos uiteengesit in sy beoordeling van Jerigoverhaal, aan God toegeskryf kan word (HZ Jul. 1926:215) —

Dat die Israeliete op Gods bevel die vrouens en kinders en vee van Jericho moes doodmaak en alles moes verbrand, word voorgestel dat hulle dit alles moes doen en niks vir hulle mag neem nie om alles aan God toe te wy. Die indruk word nog verder versterk dat die doodmaak van onskuldige kinders en diere ’n vrome daad was en ... beskou moet word as instrumente in die hand van God om Sy oordeel en straf uit te voer.

3. Met *Die ou Paaie* as teenvoeter ontaard die debat in polemiëk.

Oor die redakteur se artikels rakende die inspirasie van die Skrif, verklaar DG Malan dat heelwat daarvoor te sê is, maar dat hy hom voorlopig van kommentaar wil onthou, aangesien Snyman reeds ’n repliek aangekondig het wat in sy nuwe blad, *Die Ou Paaie*, sal verskyn (HZ Jun. 1926:187). Hy skryf nietemin oor wat hy *sogenaamde teenstrydighede* noem, en beroep hom op Genesis 3 — sonder enige erkenning dat daar werklike teenstrydighede bestaan tussen die skeppingsverhaal in Genesis 1 en die “tuinverhaal” waarop sy argument berus. Daarby is dié verhaal vir hom, soos in die leer van sondeval en verlossing, die grond waarop die Christelike godsdiens gebou is, wat hy met ’n retoriese vraag beklemtoon (HZ Jun. 1926:187) —

Hang die interpretasie, wat ons gee aan die geskiedenis van die val in Genesis III, bv dan nie onafskeidelik same met die ganse Verlossingsleer, wat daarop volg in die Bybel, en wat so sterk op die voorgrond tree in al ons belydenisskrifte, as die hartaar van die kristelike godsdiens ?

Malan se opmerking dat Van der Merwe met sy argumente ten gunste van evolusie (HZ

Apr. 1926:109) “op dun ys trap”, klink na iets soos 'n bedekte teregwysing aan 'n broeder asof hy op 'n gevaarlike terrein beweeg. Daarby is dit nodig om die aandag te vestig op sy vraag hierbo, en weer daarop te wys dat die dogma van die sondeval en verlossing berus op 'n verhaal waarvan die oorsprong volgens die bevindinge van kritici en argeoloë na 'n sage in Babiloniese geskifte teruggevoer kan word (Oort/Kuenen 1899:26-27; vgl Clements 1976:13 en Delitzsch in Johns 1903:49-50).

Kommentaar oor Du Plessis se artikels rakende Skrifinspirasie kom in dieselfde uitgawe voor in 'n brief van W Holzapfel wat te kenne gee dat hy bewus is van teenstrydighede in die Bybel. Hy beskou dit egter as gevaarlik om te sê dat ons nie aan die Skrif glo nie, maar wel aan die God van die Skrif, *want, glo hy: “Ons geloof staat en valt met de Bijbel”* (HZ Jun. 1926:188. My beklemtoning). Die redakteur gee nie 'n direkte antwoord hierop nie, maar kan afgelei word uit sy artikel oor die Kronieke (HZ Aug.1926:233–239) waarin die geskiedenis van Juda anders voorgestel word as wat die skrywer(s) van die Samuel en Konings boeke dit vroeër gedoen het. Die vele voorbeelde van verskille en oordrywing in die vertolkings wat hy behandel, laat die leser met die knellende vraag by watter beeld dan gestaan en geval moet word, en of albei boeke gelees kan word as geïnspireerd — en daarom as Woord van God? Met Du Plessis kan volstaan word met verwysing na een van die ergste van dié beskrywings (HZ Aug. 1926:235-236).

Levende in een later tijd, was de schrijver van de Kronieken geneigd de dagen van voorheen te verheerliken, en noemt hij ons steeds verbazend groot getallen ten einde de regeringen van David en Salomo, zowel as van hun opvolgers, als gans roemrijk voor te stellen. In 2 Kron. 13 wordt verhaald dat Abia van Juda ten strijde trok tegen Jerobeam van Israel met 400 000 man, terwijl Jerobeam 800 000 tegen hen in 't veld stellen. Uit dit ontzettend getal vielen er aan de kant van Israel alleen 500 000 man.

Dit gesê, lyk dit of Du Plessis uit Christologiese oogpunt sy artikel op apologetiese noot afsluit. Só verklaar hy dat dit nie die doel van die Kroniek skrywer was om geskiedenis te skryf nie, maar dat hy (hulle) eintlik skryf oor die ewige raadsbesluite van God, wat in die lotgevalle van die volkere van die wêreld verwesenlik is. Dit moet dus gesien word as “vol van *de leer der Uitverkiezing*” en van die skrywer se geloof in die begrip van goddelike genade (HZ Aug. 1926:239). Of dit só verstaan kan word, is egter nie bo verdenking nie. Hy kom immers nie weg van die feit dat die Kronieke nie altyd beantwoord aan die eise van die waarheid nie — en sonder om dit reguit te sê, nie aan

godelike openbaring toegeskryf kan word nie — en daarom nie gelyk gestel kan word aan die Woord van God nie.

Met die Afrikaanse vertaling van 2 Timoteus 3:16 dat die hele Skrif deur God geïnspireer is, as sy uitgangspunt, wou Malan weet of dit werklik so swak staan met Kronieke. Hy gee toe dat dié boeke deur priesters geskryf is met 'n bepaalde doel voor oë en as tendens-skrywers dinge wat uit hulle oogpunt nie belangrik was nie, weggelaat het. Hy is daarom van mening dat Du Plessis te veel maak van die skrywer(s) se voorliefde vir groot getalle en sy/hulle verheerliking van Dawid en Salomo asof die betroubaarheid van dié boeke daarmee ondermyn sou word (HZ Sept. 1926:331). Vir die eerlike ondersoeker wat die syfer van 500 000 man wat aan die kant van Israel alleen geval het, onaanvaarbaar vind, bly die Kronieke 'n probleem: Dit dui immers daarop dat die vertaling van 2 Timoteus 3:16 in die Afrikaanse Bybel, dat die hele Skrif deur God geïnspireer is, wil sê dat die Kronis se oordrywings en sy beeld van Dawid en Salomo gelees moet word as die betroubare Woord van God, en soos uit Holzapfel se stelling af te lei is, dat gelowiges daarby sal "staan en val".

Steeds by vrae rondom die inspirasie van die Skrif, plaas die redakteur twee briewe wat hy in die Augustus uitgawe beantwoord: Die eerste van P Boshoff, begin met verwyte van onhoflikheid — met erkenning dat dit van albei kante was (HZ Aug. 1926:252). Hy noem dan redes waarom hy dink dat Du Plessis nie duidelik is in sy gebruik van die eienskap van ingewing ten opsigte van die Skrifte nie. Dit lyk vir hom asof *skynbare* onnoukeurighede en teenstrydighede beskou word as *wesenlike* teenstrydighede en onnoukeurighede. In sy slotopmerking oor die feit van verskillende opvattinge, betuig Boshoff hom ten gunste van samewerking om alle kennis tot hulle beskikking aan te wend tot enige wysiging of verbetering van die konfessies, waar nodig, maar dan by die lig van Gods Woord. Hy vra dan wat die verskil is tussen *Het Zoeklicht* en *Die Ou Paaie* as albei blaai ons terugroep na Christus — 'n argument wat dikwels gebruik word om 'n probleem te sistap.

Die ander brief is van GD du Toit van Murraysburg, wat wil weet hoe die redakteur sy stellings aangaande teenstrydighede wat in die Bybel voorkom, rym met Artikel 5 van die *Nederlandse Geloofsbelydenis*: "Al deze boeken alleen ontvangen wij voor heilig en kanoniek, en geloven zonder twijveling al wat in deze begrepen is". Daarby vra hy of

enigiemand wat nie in die letterlike vertolking van Genesis 3 glo nie, met 'n eerlike gemoed die standpunt van die Belydenisskrifte kan handhaaf (HZ Aug. 1926:254)

Die redakteur verkies om net op die eerste van dié vrae te antwoord omdat die tweede eintlik aan Van der Merwe gerig was. Hy begin om te wys op die onderskeid tussen "*fides divina en fides humanis*" in die Skrif — wat duidelik blyk uit die deel van Artikel 5, wat Du Toit weggelaat het: "... om ons geloof naar deze te reguleren, daarop te gronden, en daarmee te bevestigen". Dit is egter nodig om Artikel 7 in konteks daarmee te lees: Dat "de wil van God volkomelik (daarin) vervat" is, en dat alles wat die mens nodig het om te glo genoegsaam daarin geleer word (HZ Aug. 1926:255).

In sy Maandkroniek vir September bepaal die redakteur hom verder by die behoefte aan "Konfessie Herziening", veral na aanleiding van 'n verdere skrywe van Du Toit. Soos vir sy korrespondent, is dit vir hom 'n gewetensaak en daarom nodig om nie sonder eerlike oortuiging beskouings voor te staan wat van heersende menings afwyk nie — wat inderwaarheid die rede is vir die debat wat daarvoor aan die gang is, maar gee toe dat dit soms onvermydelik is as gevolg van veranderinge wat gekom het in die voortgang van die wetenskap en 'n nuwe wêreldbeskouing. Dit is dus nodig om te aanvaar dat ons tradisionele opvattinge tans bevraagteken kan word (HZ Sept. 1926: 257–258):

Beroering is nodig als de Kerk niet verzinken zal tot een toestand van dode gerustheid en onnadenkende konformiteit aan oorgeleerde opvattingen, en alzo haar intellektuele invloed, haar vat op de jongelingschap, en haar verkregene prestige geheel verloren zal.

In beginsel, gaan hy verder, is hy dit eens met Du Toit (HZ Sept. 1926:258) dat dit (a) het plicht van de Kerk is, de Belijdenis-schriften te toetsen, en, (b) het hoog tijd is dat onze NG Kerk de behoefte aan herziening erkennen zal, en zich niet zal laten binden door een verouderde formulering. Om dus bespreking van moontlike besware teen bestaande opvattinge te veroordeel asof dit nie bestaan nie, of, erger nog, as ateïsties en as verdigsels af te maak, sal dwaas wees. Dit is in dié gees dat ernstig besin moet word oor die inhoud van *Nederlandse Geloofsbelydenis*, en dat gelet sal word op die feit dat dit geen bepaling bevat waarin die beginsel van "theopneustie der Schrift" uitgespel word nie (HZ Sept. 1926:259) — dieselfde geld vir die Heidelbergse Kategismus wat uit 129 vrae en antwoorde bestaan, maar geen woord bevat wat spesifiek daarop dui dat

“de leer der Schrift, het gezag der Schrift of de inspiratie der Schrift” daarin vasgelê is nie (HZ Sept. 1926:258. vgl Olivier 1990:ii-iii).

Om verder te wys op beroeringe op godsdienstige gebied plaas die redakteur 'n lang artikel deur Van der Merwe oor teologiese bewegings in die buiteland wat getuig van die behoefte van mense om aan te pas by veranderinge (HZ Sept. 1926:263). Vir Du Plessis moes dit veral 'n riem onder die hart gewees het om te lees dat waar Robertson Smith eens 'n beroering in die Skotse Kerk veroorsaak het, en gedwing is om sy pos as hoogleraar te ontruim, dat, met enkele uitsonderings ná, die teenswoordige geslag van predikante en priesters presies staan waar hy tydens sy uitsetting gestaan het. Daarby kon hy, Van der Merwe, wys op die feit dat die Skotse Kerk reeds besig was om hulle belydenisskrifte te hersien (HZ Sept. 1926:264).

Dit was daarom nodig dat die redakteur homself duidelik oor die saak sou uitspreek, wat hy dan ook in die Oktober uitgawe van sy blad doen (1926:293-299). Omdat die begrip rondom goddelike inspirasie van die hele Skrif die menslike bydrae daarin tot dié van blote instrumente beperk, bly dit die grond iwaarop probleme met die Bybel as Woord van God in gedrang gekom het. Alhoewel dit onmoontlik is om Du Plessis se repliek op dié debat volledig saam te vat kan hier 'n opsomming van sy hoofpunte gegee word.

Eerstens: As gevolg van die dieper ondersoek van die Skrif en die bevindings van Simon en Astruc met betrekking tot die twee name vir God in Genesis, het daar in beide die Rooms Katolieke Kerk en die Kerke van die Hervorming vroe ontstaan oor die meganiese opvattinge van die Bybel as Gods Woord. Dit is verder gevoer deur voorstanders van die Hoër Kritiek, wat 'n omwenteling in die studie van die Bybel teweeg gebring het, en daarom 'n herformulering van die begrip van Skrifinspirasie nodig gemaak het.

Tweedens, is daar besef dat die Bybel uit verskillende boeke deur verskillende skrywers bestaan en saamgestel is, wat naas die goddelike inhoud daarvan ook 'n menslike karakter het, en as gevolg daarvan wel foute en teenstrydighede kan bevat. Die Middeleeuse beskouing van die Kerk dat die Bybel in sy geheel Gods Woord was en daarom in elke besonderheid waaragtig, verstaanbaar en onfeilbaar was (HZ Sept. 1926:294), kon daarom bevraagteken word.

Derdens: Met die opbloeï van die wetenskaplike studie van die Bybel deur middel van die krities-analitiese metode is die Heksateug ontleed in vier dokumente, J, E, D en P wat dui op verskillende skrywers. Daarby is gevind dat die boek Jesaja uit verskillende dele uit verskillende tye saamgestel is, bevindinge wat, ten spyte van biddende versugtinge tot God daarteen, groot winste vir die teologie meegebring het.

Vierdens: Vir meeste van die Hervormers was die begrip van *Testimonium Spiritus Sancti*, van die grootste belang omdat dit getuig het van die geestelike waarhede van die Skrif, maar nie vryheid van denke aan bande gelê het nie (HZ Sept. 1926:296). Op die vraag op watter grond hulle die Bybel aanvaar as van God ingegee, was die antwoord: Nie omdat de Kerk so sê nie maar omdat die Heilige Gees daarvan getuig.

Saamgevat kan dan van die Bybel gepraat word as 'n "God-menslik" boek, waarin alles wat nodig is tot die mens se saligheid van God is, terwyl dit wat vorm betref menslik is. Dit is daarom aan ondersoek onderworpe en is, met die besef dat daar van die vroegste tye af foute en leemtes bemark is — wat dikwels as *skynbaar* afgemaak is, maar met verdere ondersoek erken moes word. Só kon verklaar word dat Woord van God en die Skrif nie sinonieme terme is nie, veral omdat eersgenoemde 'n wyer begrip omvat, en deur die natuur net soos in Skrifuur spreek. Daar is dus waarheid in die uitspraak dat Gods Woord in die Bybel is. In Engels: "The Word of God which is *contained in the Scriptures*" (HZ Sept. 1926:298).

4. Argumente vir en teen aanpassing by wetenskaplike vooruitgang.

Sonder om direk te verwys na Du Plessis se artikels oor Inspirasie, wat daarop neerkom dat nie alles wat in die Bybelboeke vervat is aan goddelike ingewing toegeskryf kan word nie, kom CR Kotzé met 'n teen-argument — weer eens gebaseer op 2 Timoteus 3:16. Vir hom is enige vertaling van dié teks wat nie die *theopneustos* van die ganse Skrif aanvaar nie, *anathema*. Dit is daarom duidelik, verklaar hy, dat die hele Bybel deur God ingegee is, en dus die onfeilbare Woord van God is. Omdat dit nie die skrywers as *persone* was wat deur God geïnspireer is nie (HZ Des. 1926:356), verwerp hy die beskouing dat die "openbaring (the spirit)" voorrang geniet terwyl "die Skrif (the material)" wat van God ingegee is, verontagsaam word. Só sien hy die verskil van

opvatting tussen die persoon wat, byvoorbeeld, sy inspirasie teorie uit kritiek op die Kronieke formuleer en die ander persoon wat staan by die sentrum van die openbaring, te wete by Jesus Christus (HZ Des. 1926:357-358). Hy wys dan daarop dat Jesus en die Apostels die Ou Testament met sy religieus-etiese waarhede sowel as historiese bestanddele onvoorwaardelik as die Woord van God van God aanvaar het — en dat selfs die Kronieke, meer as dertig maal, as die onfeilbare woord van God deur Jesus en die apostels aangehaal word (HZ Des. 1926:358):

Die Ou Testamentiese geskiedenis boeke word met Goddelike gesag deur die profete aangehaal, en vir die apostels het die geskiedenisboeke sowel as die profetiese boeke Goddelike gesag. Die apostels skryf self ook met Goddelike gesag, en terstond word die Ou Testamentiese en Nuwe Testamentiese boeke as onfeilbaar deur die Kristelike gemeente aangeneem. Reeds voor Sinode of Kerk daarvoor kon besluit was die saak by die gemeente afgehandel, nl. die hele Skrif is deur God ingegee.

Hy gee toe dat die oorspronklike geskrifte van die profete en apostels nie meer bestaan nie en dat gebrekkige vertalings leemtes, foute en gebreke bevat, wat, skryf hy, meesal denkbeeldig is, maar soms ook eg kan wees. Hy is egter van mening dat die histories-kritiese metode of enige ander wetenskap soos dit sedert die Renaissance ontwikkel het, ons nie help nie (HZ Des. 1926:360). Hierop is dit nodig om te vra hoe die ingeligte leser en eerlike navorser, of die “foutvinders” waarna verwys word, op dergelike stellings moet reageer. Daar kan immers gevra word of die Skrif as geheel “ons staanplek” kan wees ten spyte van die feit, wat erken word, dat dit “soms ook egte leemtes, foute en gebreke” bevat.

Dat daar kritiek sou wees op die klem wat Du Plessis geplaas het op die behoeftes van die tyd, en veral op die nood van jong mense wat in veranderde omstandighede opgegroeï het, was te wagte. Daar was dus van sy kritici wat verklaar het dat slegs 'n klein persentasie van gemeentelêde begaan was oor die hedendaagse wetenskap en hoe dit met die Christelike godsdiens te rym was. Selfs Andrew Murray sou besware gehad het teen Du Plessis se beklemtoning van aanpassings by die vermeerdering van kennis, deur voor te gee dat slegs een of twee uit elke honderd by vernuwing in die prediking sou baat (Gerdener 1943:149) — 'n stelling wat sekerlik bevraagteken kan word. Maar, meen Du Plessis, dit was 'n groeiende en baie invloedryke minderheid, met wie rekening gehou moes word.

Dit is opvallend dat daar van Du Plessis se kant nog geen verwysing na artikels in *Die Ou Paaie* was nie, ten spyte van die feit dat die stigting van dié blad reeds in Junie deur DG Malan genoem is. Uit korrespondensie tussen Du Plessis en DJ Pienaar blyk dit egter dat hy aangeraai is om *Die Ou Paaie* te ignoreer (Erasmus 2009:333), wat hy dan ook gedoen het. Dit is van belang dat Erasmus in 'n vorige paragraaf noem dat benewens ander Princeton opgeleide predikante, Snyman se blad ook deur Gereformeerdes gebruik is om stelling in te neem teen Du Plessis. In Dit ten spyt plaas Du Plessis 'n verdere artikel waarin DG Malan skryf oor die vraag: “Waarheen voer die Modernisme?” (HZ Des.1926:360–365). Omdat dit 'n beweging binne die Kerk is, beskou hy. Malan, dit as 'n vyand in eie kamp. So, vervolg hy, doen moderniste wat die Unitariërs nie kan doen nie, deur die godheid van Christus binne die Kerk af te breek deur meer klem te plaas op die menslike aspek van die Bybel — wat, meen hy, vir baie kritici net 'n boek en letterkundige produk is van mense uit die tye waarin dit ontstaan het” (Malan HZ Des. 1926:362). Vir hom is dit 'n uitgemaakte saak dat die Modernisme op die twee bene van die Hoër Kritiek en evolusie berus, en daarop ingestel is om die Bybel te ondermyn. Die begrip dat die Bybel nie Gods Woord is nie, maar dat Gods Woord in die Bybel te vind is, moet daarom as 'n gevaarlike stelling gesien word.

Intussen het daar verskeie artikels en briewe van lesers in *Die Ou Paaie* verskyn wat in wese instem dat die Bybel as geheel deur God ingegee is, sonder dat dit enige direkte reaksie in die kolomme van *Het Zoeklicht* uitgelok het. So was daar geen erkenning van, of direkte reaksie op, Snyman se repliek aan die adres van Van der Merwe, wat in die eerste uitgawe van *Die Ou Paaie* in Junie 1926, verskyn het nie. Dit bevat egter niks nuuts nie en getuig van die skrywer se verbintenis met Princeton en geloof in die begrip van “an inerrant Bible”, wat alle ondersoekende kritiek op die Bybel verwerp. Die artikel beslaan 'n volle 11 bladsye wat opgevolg word deur 'n verdere lang artikel, ook deur Snyman, waarin hy die Kerk se standpunt oor die inspirasieleer stel, wat weer daarop neerkom dat “die ganse Skrif” van God ingegee is (DOP Sept. 1926:71–78).

In dié opsig is gelet op André Olivier se verwysing na Keet se intreerede soos gerapporteer in die *Gereformeerde Maandblad* van Februarie 1920, waarin hy van mening is dat Keet se standpunt “tog gedui (het) op 'n baie ernstige probleem met die heersende beskouing” (Olivier 1990:86–87). In die betrokke deel van sy proefskrif gaan

dit eintlik oor kritiek op *De Kerkbode* en Meiring se neutrale houding in die stryd wat oor Du Plessis se aandrang op hersiening van die Belydenisskrifte ontstaan het. Hierop haal Olivier aan uit 'n brief van Du Plessis aan WH Murray waarin hy skryf “dat ons kerkelĳk leidsliede 'n spul dumkopje is” (Olivier 1990:87), 'n stelling wat, alhoewel vertroulik teenoor 'n spesiale vriend uitgespreek, vir Olivier nie te rym was met die vroomheid waarvoor Du Plessis bekend en gelief was nie — maar, sou menige leser kon besluit, nie ver van die waarheid was nie. Olivier se verdere opmerkings oor die verloop van sake moes tog dien tot nadenke (Olivier 1990:89):

Die stryd het gepaard gegaan met persoonlike aanvalle. Die Kerk en publiek is verleë gelaat. Die situasie het niemand bevredig nie en almal was verontrus, behalwe diegene wat die NG Kerk nie goedgesind was nie. Ondertussen moes die bediening van die Woord voortgaan! Alles wat op die Kerk se agenda gekom het is beoordeel in terme van die saak van die Kerk teen Du Plessis.

Die laaste woord in *Het Zoeklicht* vir die jaar 1926, kom van Van der Merwe. Op reis na Europa op die groot water en by Madeira, met die September uitgawe voor hom, skryf hy om te antwoord op Du Toit se verwyte dat baie predikante “diep geroer” is deur artikels in dié blad. Met 'n pleidooi vir onderlinge liefde en verdraagsaamheid, stel Van der Merwe dan enkele vrae: Die woorde van die duiwel en die Fariseërs teen Jesus vorm tog 'n deel van die Nuwe Testament, wat die vraag laat ontstaan of dit die Woord van God is. Só kan ook gevra word of die brief deur 'n heidense soldaat geskrywe, en opgeteken is in Handeling 23:26–30, as Gods Woord gelees moet word. En, of al die hoofstukke in Job waarin sy vriende se dwase argumente voorkom, wel as Gods Woord verstaan moet word — terwyl dit deur God self as verkeerd afgekeur is, met die vraag aan Du Toit hoe die hele Bybel Gods Woord kan wees (HZ Des. 1926:379).

Sonder om ag te slaan op Van der Merwe se verwysing na NJ Hofmeyr van wie hy kon leer dat die nuwe opvattinge nie in stryd met die begrip van regsinnigheid hoef te wees nie (HZ Des. 1926:377–378) is Du Toit reg met 'n antwoord — wat inderwaarheid geen antwoord op Van der Merwe se vrae is nie. Hy gebruik *Die Ou Paaie* om sy standpunt te herhaal, naamlik dat die Bybel as geheel betroubaar is, en as die Woord van God “feilloos” is (DOP April 1927:254–255). Vir hom vorm al die dele daarvan 'n geheel en is daar vir die gelowige leser geen werklike foute en teenstrydighede nie. Hy vind dit dus nie van enige nut om met “foutvinders” te argumenteer nie.

Van der Merwe is kort na die plasing van sy artikel oorlede, “net vóór die eintlike stryd begin het” (Gerdener 1943:228). Dit was dus nodig vir Du Plessis om self te reageer op vrae wat voorheen aan sy vriend gerig is — ’n taak wat hy behartig het ten spyte van verdere druk wat op hom geplaas is deur die afsterwe vroeër van ’n ander geesverwant, DJ Pienaar.

Wat die jaar 1927 betref, is dit opvallend dat artikels en briewe in die twee tydskrifte tot ’n groot mate getuig het van die groeiende onverdraagsaamheid teenoor mense wat bewus was van foute en teenstrydighede in die Bybel, en dit nie kon versoen met die begrip van goddelike ingewing nie. Dat dit in *Die Ou Paaie* dikwels ontaard het in krasse veroordeling kon uit verskeie oorde bevestig word, terwyl Meiring in *De Kerkbode* as amptelike kerkblad ’n neutrale posisie probeer handhaaf het.

5. Klagtes en eise van optrede teen Du Plessis.

Omdat dit onmoontlik is om hier in meer detail in te gaan op die “toon en inhoud van die diskussies” wat gevolg het, kan verwys word na die bondige verslag van verwickelinge soos opgeteken deur FS Malan (1933:53–55), wat, soos reeds vermeld, eerstehands daarmee bekend was. Malan wys daarop dat daar so vroeg as 24 November 1926 ’n vergadering van Kuratore gehou is waarop aandag gegee is aan besluite geneem deur die Ringe van Colesberg en Britstown wat kommer uitspreek oor die gevaarlike rigting waarin *Het Zoeklicht* sou beweeg het. Tydens ’n ontmoeting van ’n deputasie met die Redakteur in die gees van “broederlike vermaning en raadgewing”, is hy formeel ingelig oor wat van hom verwag word (Malan 1933:55):

Dat de Curatorium hem tot voorzichtigheid in dezen vermanen, en dat zij gaarne willen weten of die beskouwingen naar zijn eigen overtuiging zijn en of hy die beschouwingen aan zijn leerlingen als zijn eigene overtuigingen mededeelt.

Waarop Du Plessis later aan die Kuratorium skryf (Malan 1933:56):

De beschouwingen over de Inspiratie van de Bijbel in *Het Zoeklicht* zijn naar mijn overtuigingen, en die maak ik als mijne overtuigingen aan mijn leerlingen bekend ... Ik zie niet in dat ik in strijd met mijn legitimatie-belofte handel, en dat ik de gezag van de Bijbel ondermijn.

In die hoofstuk oor “Jare van Storm en Drang”, blyk Gerdener huiwerig te wees om ’n oordeel te vel (1943:217–219), hoofsaaklik omdat hy van mening was dat dit nog nie tyd was om die saak met al sy implikasies te bespreek nie. Onder wat hy as eerste fase van die stryd sien, is hy tog van mening dat die verskyning van *Die Ou Paaie*, met Snyman as redakteur die *casus belli* was, indien daar gesoek word vir ’n enkele gebeurtenis wat die vriendskaplike gedagtewisseling laat oorgaan het “in ’n polemiese twisgeskryf” (Gerdener 1943:221). Wat die tweede fase betref, noem hy die feit dat Du Plessis se antwoord aan die Kuratorium nie vir al die lede aanvaarbaar was nie, en aanleiding gegee het tot ’n besluit om hom skriftelik te vergewis van punte waarteen beswaar gemaak is as strydig met heersende opvattinge in die Kerk (Gerdener 1943:222–223).

Meer direk op die gebeure gerig, gee FS Malan besonderhede oor ’n vergadering van die Ring van Swellendam in Oktober 1927 waartydens ’n voorstel van SH Rossouw en CR Kotzé met 17 stemme teen 2 aanvaar is (Malan 1933:56). Daarin word “onrus en teleurstelling” uitgespreek oor die rigting wat *Het Zoeklicht* ingeslaan het en word die Kuratorium versoek om handelend op te tree. Terselfdertyd is die saak in Beaufort-Wes te berde gebring en is eenparig besluit dat die Ring hom uitspreek teen die beskouings van Du Plessis en andere in *Het Zoeklicht* — waaronder veral besware teen die bevindings van kritici dat wat Jesus self as waarheid gehou het as onwaar verwerp word, en daarmee besig was om sade van twyfel in die harte van lidmate en studente te saai (Malan 1933:57).

In Junie 1927, met die begin van die tweede jaargang van sy blad, skryf Snyman oor die bydrae wat dit gemaak het tot die bekamping van eise om aan te pas by die tyd deur te hou by die onfeilbaarheid van die Bybel as Gods Woord (DOP II:1–5), gevolg deur ’n preek op gesag van Dawid as outeur van Psalm 23. In Julie reageer hy as redakteur op vrae aangaande die *Heidelbergse Kategismus* wat in *Het Zoeklicht* geopper is, en bevestig daarmee sy volle aanvaarding van die belydenis soos dit ná die Hervorming geformuleer is (DOP, II:28–31). Dié belydenis word verder beaam deur die eerste van ’n reeks deur Van Rooyen, wat in September verskyn het (DOP II:73–75).

Intussen was daar verskeie artikels van GD du Toit waarin hy antwoord op vrae oor wat verstaan word onder die uitdrukking Gods Woord en hoe die Bybel Gods Woord is ten

opsigte van al die dele daarvan. In die Oktober uitgawe van *Die Ou Paaie* skryf Du Toit 'n artikel oor “Die kennis van God” in reaksie op artikels in *Het Zoeklicht* oor die verskillende name van God om die outeurs van die boeke van die Pentateug te identifiseer (DOP II:80–83). Met sy miskenning van die bevindinge van die Hoër Kritiek oor die verskillende bronne waaruit die Pentateug saamgestel is, hou hy by die stelling dat die Bybel as geheel deur goddelike inspirasie tot ons spreek, en só aan ons oorgelewer is.

In Desember word berig dat Snyman, voorheen van Woodstock, bevestig is as predikant van die Gemeente van Stellenbosch. Dit bevat ook 'n artikel oor die Transvaalse Sinode se verwerping van wat hulle beskou as die nuwe teologiese rigting in die Kaap (DOP II:98-100). Daarmee word bevestiging van geloof in *die Bybel as Woord van God* ook duidelik gestel.

Wat die outeurskap van die Pentateug betref, was dit vir Du Plessis moontlik om te wys op tekste uit die betrokke boeke wat daarop dui dat Moses nie die outeur kon wees nie — 'n resultaat van die Hoër Kritiek wat algemeen aanvaar word, en slegs deur mense wat teen grondige bewyse in, aan tradisies vasklou, verwerp word (HZ Julie 1927:203). Daarby is daar in elk geval niks in die Ou Testament wat definitief dui op die Mosaïese oorsprong van dié geskrifte nie, en daarom kan aanvaar word dat die Nuwe Testamentiese vertolking van die Pentateug as boeke van Moses op oorlewering berus, en getuig van onkunde by die betrokke skrywers. Met aanhalings wat, meen hy, onomstootlik aantoon dat ingewing deur die Heilige Gees beperk was tot saligmakende kennis, stel Du Plessis dit duidelik dat die skrywers van die Nuwe Testament aan vergissing en onjuisthede skuldig was (HZ Aug.1927:254). Sy eie geloof berus egter daarop dat die goddelike krag van die boodskap in die Skrif nie daardeur verswak is nie, omdat dit die doel van openbaring was om te dien tot ons saligheid, en geensins bedoel was om feitelike inligting te verskaf oor die geskiedenis of enige wetenskaplike onderwerp nie. Dit was daarom vir hom onmoontlik om soos Hodge te aanvaar dat al die boeke van die Skrif ewematig geïnspireerd was.

Om aan te sluit by vorige artikels, kom Du Plessis in Oktober weer eens op die onderwerp terug deur op persoonlike noot te getuig (HZ Okt. 1927:313):

Aan de Kweekschool te Stellenbosch leerde ik aan de Mozaïese afkomst van de Pentateug geloven. Van hier na Skotland en Duitsland gegaan, waar de nuwe beskouings reeds haddn postgevat, achte ik mij geroepen het konservatiewe standpunt in beskerming te nemen.

Verdere studie sou hom egter daartoe lei om openlik te verklaar dat die tradisionele opvatting verkeerd was en dat die kritici inderwaarheid korrek was in hulle ontleding van die boeke van die Ou Testament. Hy was egter van mening dat die geskiedenis van Israel soos deur die Wellhausen-skool verwerk, 'n ontkenning was van die eie aard van die Bybelse verhale (HZ Okt.1927:311), wat hy toe nie kon aanvaar nie.

Intussen het verskeie ander Kaapse Ringe aangedring op verdere ondersoek van klagtes deur lidmate, en waar nodig optrede teen die redakteur en sy blad. Uit die Vrystaat is berig ontvang van protes teen die rigting van *Het Zoeklicht*, wat ingedruis het teen die gesonde leer van "ons Kerk". Nie tevrede met Du Plessis se reaksie daarop nie, en met soveel besluite van Ringe teen hom en die rigting wat sy blad ingeslaan het, was die kuratorium by meerdeheidstem gedwing om op te tree. Tydens 'n vergadering gehou op 30 November 1927 is daarom besluit op skriftelike kennisgewing van punte van beswaar (Malan 1933:58–59):

- (1) U staat voor 'n inspiratieleer die het absolute gezag van de Heilige Schrift ondermijnt.
- (2) U zegt ronduit dat u breekt met de traditionele beschouwing der Kerk, en dat u de resultaten van de Hogere Kritiek onomwonden aanvaard. En
- (3) Door uw voorstelling tast u naar onzer oortuiging, het goddelijke gezag van de Here Jesus Christus aan.

Du Plessis se antwoord was gou gereed en is deur 'n buitengewone vergadering van die Kuratore op 7 Maart 1928, behandel. Hy beantwoord die drie besware een vir een met die versekering dat hy graag die Kuratore wil ontmoet om verdere mondelinge verduideliking te gee. Hy erken dat daar beroering teweeg gebring is deur lug te gee aan dergelyke beskouings, maar staan daarop dat die eise van die waarheid altyd hoër staan as die eise van die vrede. Daarby benadruk hy die feit dat "er kan geen blijvende Vrede zijn, die niet op de grondslag van Waarheid en waarachtigheid gevestig staat" — en dat, soos wat Bavinck gedoen het, daar nie oor besware heengegely kon word nie (HZ Maart 1928:68–71. vgl ook Malan 1933:58–61).

In Maart 1928 skryf die redakteur dat sy gewone Maandkroniek as gevolg van 'n oorfloed van artikels, sal moet oorstaan, en gee hy verslag van die klag van die Kuratore sowel as sy antwoord daarop (HZ Mrt. 1928:66-71) — 'n feitelike samevatting van sy bevindinge, aan die een kant, en die Kuratore se verwerping daarvan, aan die ander kant. Onder “Verder Verloop van Zaken”, word vermeld dat die ontmoeting wat hy voorgestel het wel plaasgevind het, maar dat daar tog met meerderheid van stemme besluit is om hom formeel aan te kla by die Ring van Stellenbosch (Malan 1933:VIII, 86–96 en Erasmus 1986:322).

Die klag soos dit woordeliks uiteengesit is in Malan se boek (1933:298. Derde bylae), is 'n waardevolle samevatting van die punte van verskil soos wat dit by herhaling in besonderhede in briewe en artikels in *Het Zoeklicht* en *Die Ou Paaie* aan die lig gekom het. Omdat dit in die volgende hoofstuk behandel word na aanleiding van Erasmus se proefskrif, word hier slegs enkele dele uit Du Plessis se antwoorde aangehaal.

In reaksie op die klag dat hy die absolute gesag van de Heilige Skrif sou ondermyn het (HZ Mrt. 1928:68–69), naamlik dat hy nie die Heilige Skrif in al sy dele onfeilbaar geïnspireerd geleer het nie, skryf hy:

Maar zij is niet waar. Verre daarvandaan dat ik het gezag van de Heilige Schrift ondermijn, is mijn standpunt het enige waarop dat gezag verdedigd en gehandhaafd kan worden. Om te verklaren dat de Bijbel zonder fout of feil is, en te menen dat daarmee zijn gezag verdedigd word, is om de strijd aan de ongeloof gewonnen te geven.

Hy vervolg hierop om aan te toon hoe 'n hooggeagte gereformeerde teoloog soos Bavinck bewus was van die feit dat daar menige foute en teenstrydighede in die Skrif voorkom. Só kon hy sy verdediging op dié punt afsluit met 'n aanhaling uit Bavinck rakende “bezwaren tegen de Bijbel ontleend” — wat, meen Du Plessis, sterker uitgedruk was as wat hy dit kon doen (HZ Mrt. 1928:69):

... aan de natuur, welke zowel in haar ontstaan als in haar bestaan de Schrift met haar schepping en wonderen weerspreekt; aan de religie en moraal, die menigmaal over het geloof en leven van de personen een afkeurend oordeel velt; aan de tegenwoordige vorm der Schrift, die blijkens de tekstkritiek in haar autographa verloren, in haar apographa korrump, en in haar vertalingen gebrekkig is, enz. (Bavinck I 1906:465).

Daarby, skryf hy, was Bavinck van mening dat dit 'n ydel poging sou wees om dié besware weg te syfer en te maak asof dit nie bestaan nie.

Op die beskuldiging dat hy die goddelike gesag van die Heiland aantas, antwoord Du Plessis met nadruk dat Jesus 'n mens was en “als mens aan menselike beperkingen onderhewig” was (HZ Mrt. 1928:70):

Bij zijn menswording heeft Hij goddelike eigenschappen als alomteenwoordigheid, almacht, alwetenheid enz. afgelegd. Dit is de Gereformeerde leer, die in tegenstelling met Lutheraanse *finitum capax infiniti* steeds de stelling heeft gehuldigd *finitum non capax infiniti*.

Om dit te beklemtoon voeg hy daarby:

Die niet de volle humaniteit van Christus erkent is een ketter, even groot als die zijn volle diviniteit ontken.

Wat Du Plessis se stelling oor die volle humaniteit van Christus betref, kan die leser terugkom op die vraag, in alle eerbied gestel, hoe 'n man uit 'n maagd gebore en goddelik verwek is, volkome en waaragtig mens kon wees. In dié opsig moet ook daarop gelet word dat Matteus van so 'n maagdelike geboorte vertel, terwyl die verhaal wat Lukas, na deeglike ondersoek op skrif gestel het, dui op 'n normale gebeurtenis — maar ook in ander opsigte van Matteus verskil. Dat 'n vraag soos hierdie die basis van die Christelike geloof raak, kan nie ontken word nie en is daar vir eeue gepoog om die twee nature van Jesus as mens en as Seun van God te verduidelik (Freeman 2011:298–305). In dié proses is vele soekende gelowiges as kettters gebrandmerk, van wie baie letterlik op brandstapels met hulle lewens geboet het vir oortuigings wat as afwykend, kettters en godslasterlik veroordeel is.

6. Sprake van 'n Krisis in die Kerk.

Het Zoeklicht van April 1928 bevat soveel inligting oor die botsing tussen die redakteur en die Kuratorium, en die gevolglike krisis in die Kerk, soos deur verskeie lesers gesien, dat dit eintlik neerkom op 'n herhaling van al die argumente wat reeds op die tafel was. Opgesom, gee dié uitgawe 'n beeld van die toenemende stryd in die Ned. Geref. Kerk

oor die vertolking van die Bybel, wat uiteindelik nie werklik beslis is nie, maar beteken dat die stem van 'n man wat met oortuiging kon wys op die behoefte aan aanpassing by 'n nuwe wêreld, stilgemaak moes word.

Dele van uittreksels uit die vele briewe en telegramme wat getuig van mense oor die hele land heen wat saamstem dat die Bybel wel aan ondersoek onderworpe was, is reeds in die Inleiding tot hierdie studie aangehaal. Hier kan volstaan word met met slegs twee verdere aanhalings: Eerstens een geneem uit 'n brief van 'n afgetrede regter, wat getuig dat die wyer en meer toegeeflike vertolking van die Bybel nie die gesag daarvan ondermyn het nie (HZ April 1928:106):

I am a layman, an elder of the Presbyterian Church, and the matter you deal with have constantly given me grave concern. My study of the Scriptures cannot be called intensive, though a life-long training has given me a general acquaintance with them ... With your views regarding the OT I am entirely in accord.

Tweedens, uit 'n brief van 'n predikant wat glo dat die Bybel Gods Woord is, nie op grond van wat die Kerk sê nie, maar uit “getuienis van die Woord self en van Gods Gees”, maar toegee dat verandering van insigte nie uitgesluit kan word nie (HZ Apr. 1928:104) —

Die vraag is of wat deur u aangeneem word, en deur die oorgrote meerderheid van professore en predikante in ander lande, nie binne enige jare ook in ons Kerk deur die oorgrote meerderheid sal aangeneem word.

Intussen het daar in *Die Ou Paaie* 'n reeks artikels verskyn oor argeologiese vondse in die Nabye Ooste wat deur die skrywer, DG Malan, vertolk is as bevestiging van Bybelse verhale, en van sy punt dat die argeologie nie die Hoëre Kritiek steun nie (DOP Feb. 1927:203–207). Van verdere belang hier is 'n artikel van Malan wat in *Het Zoeklicht* verskyn het waarin hy reageer op die redakteur se kommentaar op sy standpunt dat die argeologie kritici se stellings verkeerd bewys het (HZ April 1927:106). Daarmee word die feit verswyg dat dergelike uitsprake gebaseer was op die bevindinge van “Biblical Archaeology” en berus het op vooropgestelde doelstellings, maar dat dié wetenskaplikes later tot ander insigte gedwing is (vgl Hoffmeier 2008:30). In sy antwoord op Malan se artikel wys Du Plessis daarop dat dit nie die taak van die argeologie as 'n wetenskap is om die resultate van die historiese kritiek te ontken nie, of

om Bybelse tekste te bewys nie — met 'n teregwysing: As argeoloë dit wil onthou en beoefen, sal baie misverstand en drogredenasies vermy word (HZ April 1928:111):

Die ontleding van die Pentateug in sy bestanddele is 'n suiwer literariese probleem. Die Argeologie het daar niks mee te doen nie, en geen ontdekking van die Argeologie kan ook daardie ontleding vernietig nie. .

Du Plessis ontken ook ten sterkste dat hy in sy artikel beweer het dat die argeologie die fondament waarop die hele kritiese rekonstruksie van Israel se geskiedenis gebaseer is, omvergewerp het. Hy verskil ook van Malan ten opsigte van verandering in Sayce se standpunt oor dié onderwerp, en haal dan aan uit dié groot geleerde se *Reminiscences*, uitgegee in 1923, waarin hy verwys na sy *Higher Criticism and the Verdict of the Monuments* (1894). Sayce verklaar daarin dat hy nooit sy standpunt verander het nie — inteendeel: "on its historical and literary sides the OT must be treated like any other book of ancient oriental literature" (Du Plessis in HZ Apr. 1928:112. Sayce 1923:394).

In reaksie op nog 'n brief van CR Kotzé, met verwysing, onder andere, na die outographa wat onfeilbaar sou wees, gee Du Plessis 'n duidelike antwoord, te wete dat pogings om te bewys dat die autographa van die Skrif sonder fout of feil was tot mislukking gedoem is (HZ Apr. 1928:114-115) — omdat die outographa nie meer bestaan nie en al die dokumente waarop dit kon berus het, verlore geraak het. Maar, vra hy, as wel bevind word dat die autographa sonder fout of feil was, wat help dit ons vandag? (HZ Apr. 1928:115):

Om te sê dat die Bybel toe hy uit die hand van die oorspronklike skrywers gekom het, feilloos was, help ons niks nie. Ons wil weet of onse Bybel wat ons vandag lees en bestudeer vertroubaar is tot in sy laaste besonderhede en getalletjies toe.

Dit is van belang om hier te let op Du Plessis se verduideliking van kanons van die Ou Testament, waarin hy wys op oorleweringe waarvolgens Esra die eerste Joodse kanon in 444 vC saamgestel het. Sommige van dié geskrifte was toe al eeue oud en vol skryffoute, terwyl die outographa toe nie eens meer bestaan het nie. Wat die Nuwe Testament betref is die vasstelling van die kanon eers in die vierde eeu van ons jaartelling voltooi toe daar nie meer één van die oorspronklike "feillose en derhalwe geïnspireerde" boeke te vind was nie (HZ Apr. 1928:114-115).

Steeds by die April-uitgawe van *Het Zoeklicht*, was dit sekerlik bemoedigend vir Du Plessis, te midde van die klagtes teen hom, om 'n brief te plaas van Berning Malan, 'n senior student, wat onder die indruk was dat die klag reeds na die Ring verwys is en dat die saak “gevolglik *sub judice* is” (HZ Apr. 1928:115–117). Hy skryf daarom nie oor die reg of verkeerd van enige sienswyse nie, maar ag dit nodig om te wys op 'n lang artikel wat in *Die Ou Paaie* verskyn het en handel oor “Leerredenen teen de Hedendaagse Dwaling” wat in 1868 deur NJ Hofmeyr uitgespreek is. Hierop was Snyman van mening dat die stryd in die dae van *Die Onderzoeker* en die stryd met *Het Zoeklicht*, goed besien, dieselfde was (DOP II:123–131. HZ Apr. 1928:116). Of dié stelling, goed besien, reg en billik is, laat Malan aan die leser oor, en verwys dan na aanhalings wat hy leersaam en ophelderend vind — maar nie in *Die Ou Paaie* voorkom nie, naamlik uit *De Christus der Evangelien* waarin die ou professor skryf van onkunde by Jesus:

Jesus heeft niet alles geweten. Hij heeft bij eigen ervaring de beperktheid van 't menschelijk weten gekend. Gelijk Hij, sedert zijne geboorte in lichamelijke kracht toenam tot den vollen mannelijken wasdom; zoo nam Hij ook in wijsheid toe (Luk. 2:52). In 't dagelijksche leven was *Hij omtrent menig ding zoo onkundig als ieder gewoon mensch* (Hofmeyr 1887:96).

Malan, haal verder aan uit Hofmeyr (1887:158) om Jesus se ontwikkeling as mens te beklemtoon, en uit die bergrede afgelei het dat Jesus met die tyd in wysheid toegeneem het omdat dit veel dieper was as sy vroeëre redes. Hy, Malan, wou daarom protes aanteken teen die gees en gesindheid wat artikels in *Die Ou Paaie* kenmerk. Daarby vra hy hoe 'n blad wat 'n houding van veroordeling en onverdraagsaamheid voorstaan, kan verwag om gelowiges te lei op die pad van liefde, waarheid, vrede en eensgesindheid (HZ Apr. 1928:117). Hier moet dan met beklemtoning gewys word op Hofmeyr se stelling oor onkunde by Jesus, wat bewys is van die oneerlikheid om dit in beskuldigings teen Du Plessis te verswyg.

In 'n brief van JG Meiring van die Normaalskool in Potchefstroom, word Du Plessis verseker van die ondersteuning en voorbidding van mense wat selfstandig navorsing doen en selfstandig dink. Vir sulke mense, soos vir hom, is die standpunt wat in *Het Zoeklicht* ingeneem het nie 'n nuwigheid nie, en vra daarop (HZ Apr. 1928:118):

Gaan die geskiedenis van ons Kerk ook bewys dat hy niks geleer het uit die Algemene Kerkgeskiedenis nie? As dit die geval gaan wees, dan weet ons dat ons

Kerk onnoemlik veel van sy ernstigste ondersteuners gaan teleurstel. En dan? Waarheen moet hulle dan heen?

Dié uitgawe van *Het Zoeklicht* word afgerond met twee besondere artikels, een deur AM McGregor met 'n kritiese boekbeskouing oor *Evolution Disproved* (1925) deur WA Williams van New Jersey in die VSA (HZ Apr. 1928:121–126). Soos tewens ook met betrekking tot ander teëstanders van evolusie, vind hy Williams se argumente verouderd omdat dit gerig is op die materialistiese teorieë van Huxley en Tyndal, wat toe nie meer algemeen gehuldig was as wetenskaplik verantwoord nie.

Die tweede is deur Du Plessis oor “Professor Orr en Pentateuch-Kritiek” (HZ Apr. 1928:127) wat aansluit by sy antwoord aan DG Malan op sy artikel oor die argeologie en die Hoër Kritiek. Hy wys dan daarop dat daar by Orr (1906:58-81) deugsame argumente te vind is teen wat hy as uiterstes by Wellhausen, Stade, Gunkel en hulle skool beskou het. Aan die ander kant kon Orr in Delitzsch, Kittel en Driver bondgenote vind omdat hulle as gematig gereken kon word — wat lesers mag herinner aan Sayce se mening dat die ortodokse Driver van die verlede later as 'n gevaarlike ketter beskou is (Du Plessis HZ Apr. 1928:112).

Du Plessis wys daarop dat die geskiedenis van Skrifverklaring, met al die dwalinge waarvan dit getuig, sover terug gaan as die Babiloniese Talmud wat meer as 3 000 bladsye beslaan. Wat die vroeë Christelike era betref, skryf hy, was daar 'n heillose neiging tot allegorisasie wat dikwels die letterlike sin ontwyk het — in welke opsig selfs Origenes nie kon loskom van die idee dat die Skrif oop was vir veelvuldige vertolkings nie (HZ Mei 1928:151). Aanvaarding van die allegoriese metode van interpretasie, as een aspek in die geskiedenis van die uitlegkunde, het gelei tot die Roomse beskouing dat die Bybel vir gewone gelowiges niks beteken het nie, en selfs gevaarlik was sonder kerklike uitleg (HZ Mei 1928:151). Hy gaan verder deur te verklaar dat Luther, aan die ander kant, met sy klem op die gesag van die Bybel die uitsprake van kerkvaders, konsilies en geleerdes, as menslike tradisies en opinies, asof met een swaai, weggevee het. Maar, vervolg hy, met al die nuwe rigtings en verskillende denominasies wat uit die Hervorming ontstaan het, is daar verskillende konfessies opgestel deur 'n nuwe geslag teoloë in 'n geweldige stryd met mekaar — en het die Skrif 'n arsenaal geword waarin elk sy eie wapens en argumente van verweer gevind het (HZ Mei 1928:154):

Men placht zich al meer op de letter der Schrift te beroepen, de Schrift te verheerliken, en de Schrift te beskouwen als geïnspireerd in elk woord en elke letter. Volgens de *Formula Consensus Helvetica* (1675) waren zelfs de vokaalpunten van het Hebreeuse Ou Testament ingegeven. De ware Schriftuitleg liep gevaar van verloren te gaan.

7. Die klag en die hantering daarvan.

Teen Du Plessis se verwagting in, is die Kuratorium se klag teen hom as hoogleraar by die Kweekskool wel na die Ring van Stellenbosch verwys en is dit volgens prosedure eers deur die Ringskommissie behandel — wat geen gronde vir vervolging kon vind nie (HZ Jul. 1928:193–194). Die saak kon egter verder na die Ring verwys word, wat dan ook die weg is wat die Kuratorium gevolg het. Dit het beteken dat al die stukke aan die kommissie voorgelê, soos volledig in die Julie uitgawe van *Het Zoeklicht* gepubliseer, weer eens oorweeg sou word. Die verslae van dié verrigtinge is egter nie hier ter sprake nie, en daar kan met vertroue verwys word na FS Malan se behandeling daarvan (Malan 1933:86–96). Hier kan net gewys word op die feit dat Du Plessis gehou het by die uitsprake van die Ring ten spyte van persoonlike aanvalle deur lesers van *Die Ou Paaie*, en neerhalende kritiek in artikels deur die redakteur, Snyman, en deur sy kollega, Van Rooyen (DOP Aug. 1929:78–83 en Okt. 1929:143–150).

Die meerderheid van kuratore was egter nie tevrede met die Ring se bevinding dat daar nie voldoende gronde vir die klag was nie, en is besluit om na die Sinode te appelleer (Malan 1933:158).

Dit is nodig om hier net kortliks terug te gaan na die ontmoeting tussen Du Plessis en 'n deputasie van die Kuratorium, gedurende die aand van 24 November 1926. Uit die verslag van die afgevaardigdes, PS van Heerden en DS Botha, blyk dit dat besware teen “de gevaarlike richting van *Het Zoeklicht*”, wat reeds voorheen op verskeie vergaderings van kerklike instellings bespreek is, aan die professor oorgedra is. Dié verslag, ingesluit by *Preliminaire Stukken* wat op 14 Augustus 1928 aan die Ring van Stellenbosch voorgelê is, bevat ook die professor se antwoord daarop (Klacht 1928:3):

- (1) Ik neem de Kuratoren het nie kwalik dat zij mij dit mededelen. Ik heb dit verwacht. Het is hun plicht dit te doen.
- (2) Ik zou gaarne bepaalde aanwijzingen van de beschouwing waarmee men

- ontevrede is, gehad hebben.
- (3) De beschouwingen over de inspiratie van de Bijbel in Het Zoeklicht zijn naar mijn overtuigingen, en die maak ik als mijn overtuigingen aan mijn leerlingen bekend.
 - (4) Ik heb in Het Zoeklicht duidelik verklaart dat ik de leer der Kerk geloof.
 - (5) Ik zie niet in dat ik in strijd met mij legitimasië-belofte handel, of dat ik de gezag van de Bijbel ondermijn.

In sy Maandkroniek van Oktober 1928 skryf die redakteur in 'n opvallende gees van broederlike meelewing oor die komende Sinode, en verskaf hy aan sy lesers 'n beeld van die omvang van die werk wat op die afgevaardigdes wag, soos deur die Kommissie van Orde, wat reeds vergader het, bepaal: “Behalwe 44 rapporten van permanente en andere kommissies, zij er niet minder dan 123 beschrijvings-punten”. Daaronder een uit Albertinia (HZ Okt. 1928:290-291):

“Die H. Ew. Sinode verklaar onomwonde in duidelike bewoording wat sy houding is teenoor die moderne rigtings in ons Kerk, soos geopenbaar in *Het Zoeklicht* door Professor du Plessis e.a.

Hy berig hierop oor wat hy as die belangrikste saak ag, naamlik –

het hoger beroep van het Kuratorium van de uitspraak van de Ring van Stellenbosch inzake de vervolging van Prof. du Plessis wegens onrechtzinnigheid.

In sy hoedanigheid as afgevaardigde ouderling uit die gemeente van Kaapstad, gee FS Malan sy siening van die sitting (1933:100):

Die Sinodale Vergadering van 1928 sal in die geskiedenis van ons Kerk sonder twyfel bekend staan as die merkwaardigste van die lang ry van Sinodes sedert die eerste in 1824. Die kerklike krisis het soos 'n onheilspellende wolk oor die hele vergadering gehang vanaf die eerste tot die laaste dag van die sitting.

Die voorlegging aan die Ringskommissies en die Ring van Stellenbosch, en so ook aan die Sinode van 1928, sou na verloop van nog 'n jaar lei tot die opstel van 'n “Acte van Beschuldiging” vir oorweging deur 'n buitengewone Sinode — soos deur die Sinode van 1928 aanbeveel. Intussen was daar verskeie pogings om so 'n verhoor te voorkom of uitgestel te kry, een van die kant van Keet in briewe wat in *De Kerkbode* en *Die Burger* gepubliseer is en deur lede van die Volksraad gesteun is. Keet gee redes waarom 'n uitgebreide kerklike verhoor nie wenslik was nie, en stel daarop voor wat gedoen moet word om verdere beroering en verdeling in die Kerk te voorkom (DB 8 Feb. 1930:7):

- (1) Die Sinode berus voorlopig by die uitspraak van die Ring van Stellenbosch.
- (2) Die Sinode verwys die bestaande verskille na 'n spesiale kommissie wat saam met kommissies van die ander drie Gefedereerde Kerke ... grondig daarop sal ingaan om te bepaal of en in hoeverre daar wesentlike verskil van opvattinge bestaan ...
- (3) Die verslag van die gesamentlike kommissies aan die Gefedereerde Kerke voorgelê word en die Kaapse Sinode hom die reg voorbehou om die saak weer aanhangig te maak en finaal te besluit.

Kenmerkend van die behoudende standpunt, is die reaksie van D Lategan waarin hy Keet se poging om 'n vreedsame oplossing te vind, toeskryf aan “onwaardige en onheilige motiewe”(KB Feb. 1930:302):

In plaas van 'n manmoedige helder getuienis vir die waarheid en suiwerheid van die Kerkleer, soos neergelê in die Belydenisskrifte, op grond van die onfeilbare Woord van God, bewandel Prof. Keet hier die ireniese weg, wat die gevaarlike kanker, die dwaalleer van die modernistiese beskouings, wil troetel, herberg en 'n staanplekkie gee in die boesem van die Kerk.

Met beklemtoning van wat hy die kanker van modernisme noem, bestempel hy Keet se optrede as in stryd met die handelwyse van sy voorganger, NJ Hofmeyr, wat as kampvegter vir die suiwer leer in die stryd teen die Liberaliste in 1860 “die basuin helder geblaas (het)” en die Sinode met raad bedien het (KB Feb.1930:303).

Dieselfde gees straal uit twee ewelang briewe van Snyman en Van Rooyen wat redes gee waarom hulle Keet se voorstel nie in belang van die goeie orde in die Kerk ag nie (KB Feb.1930:348-349 en 350-351). In van Rooyen se betoog word Keet se voorstel ontleed en punt vir punt teengestaan, nie net omdat die saak alleen deur die Sinode spoedig afgehandel kan word nie, maar ook omdat hy die voorstel as onkerkregtelik beskou. Hy vind dit ongelukkig dat sy kollega dit nodig geag het om te waarsku “teen 'n *sondige ywer*”, wat beteken dat die klaers nie nie kon wag en daar nie gerus sou word voordat die saak afgehandel is nie (1930:351):

Om 'n belydenis-Kerk en 'n belydende Kerk suiwer te hou vereis juis *ywer* en as dit somar as *sondig* moet gebrandmerk word, dan word handhawing van die tug 'n sedelike onmoontlikheid.

Ten spyte van oproepe tot kalmte en 'n beroep van die kant van *De Kerkbode* dat lesers hulle moet weerhou van kwetsende opmerkings, was dit veral CR Kotzé wat die gramskap van lesers aan beide kante verwek het. In 'n brief aan die redakteur wat op 1

Januarie 1930 geplaas is, kla hy dat 'n vorige brief van hom uiteindelik verskyn het, maar nie voordat dit “taamlik vermink” is nie, en voeg dan sarkasties by dat lesers, soos hyself, sal verstaan waarom dit gedoen is (KB Jan. 1930:36). Omdat veel van Kotzé se aantygings teen die kerkblad ook in sy boek *Die dwaling in ons Kerk* (1935) vervat is, en later aandag geniet, kan hier volstaan word met net een aanhaling uit sy brief:

As sekere broeders uit die Ring van Stellenbosch wil verklaar dat Prof. Du Plessis vandag net presies leer wat wyle Proff. John Murray en NJ Hofmeyr geleer en geskrywe het, dan gee u daarvoor plek in DIE KERKBODE en u bevestig dit in u inleidingskolomme, maar as bv die ondergetekende met aanhaling van kapittel en vers wys hoe Prof. Du Plessis beslis die ontslape hoogleraars weerspreek, dan is hiervoor geen plek in DIE KERKBODE nie.

Die redakteur se kommentaar onderaan dié brief, was kenmerkend van die gees wat tussen dié broeders, lidmate van dieselfde Kerk met dieselfde Bybel as onfeilbare Woord van God in die hand, geheers het (Met my beklemtoning):

[’n Brief soos hierdie verdien tog nie ’n antwoord nie – Red.]

In die uitgawe van 12 Februarie, kort voor die begin van die Sinodesitting, word twee briewe geplaas waaruit dit blyk dat baie van die afgevaardigdes nie 'n regverdigde oordeel kan fel oor 'n saak soos wat dit aan die sinode voorgelê sal word nie: In een, van Arre le Roux uit Prieska, word gepleit vir meer inligting omdat daar soveel ouer mense is wat nie werklik weet waaroor die stryd gaan nie, maar tevergeefs soek na leiding in *De Kerkbode*. Hy vind dit verder aan nodig om afgevaardigdes wat voel dat hulle nie genoeg kennis dra om oor kerkleer-kwessies te oordeel nie, dan ook so eerlik sal wees om buite stemming te bly (KB 12 Feb. 1930:300).

Die ander brief is van Snyman wat nie skroom om die redakteur se “redeneertrant” as Jesuïties te bestempel nie, omdat hy 'n brief van 'n meneer Minnaar van die Paarl geplaas het waarin hy woorde soos “arglistige ontduiking” en “oneerlike verdagmakery” met betrekking tot *Die Ou Paaie*, gebruik, sonder enige afkeuring van die kant van die redakteur (KB 12 Feb. 1930:301-302). Van verdere belang vir hom is Minnaar se sinspeling daarin dat Keet en Moorrees se standpunte oor goddelike inspirasie gelees moet word as ondersteuning van Du Plessis, wat, meen Snyman, nie waar was nie.

Steeds voor die begin van die Sinode, ag die redakteur dit nodig om as hoofartikel 'n stuk te plaas oor “Die Ouderling op die Sinode” (KB 19 Feb. 1930:315-316). Die skrywer, FJ Viljoen, is van mening dat daar min predikante is wat bevoeg is om oor al die aspekte van 'n ingewikkelde saak soos wat die klag teen Du Plessis is, te oordeel. Dit ten spyt word ouderlinge, wat merendeels geen opleiding in die teologie gehad het nie, opgeroep om saam met predikante oor so 'n saak te besleg. Hy vind dit daarom nodig om te wys op die belang van wedersydse raadgewing sonder om aan enige stemwerwery gehoor te gee.

8. Du Plessis onder verhoor: Die Spesiale Sinode van 1930.

Met verwysing na CR Kotzé se boek *Die Dwaling in ons Kerk* (1935), verklaar Olivier dat verontrustes in die kerk die teologie wat Du Plessis bedryf het beskou het as 'n nuwer vorm van die ou modernisme — wat, soos in die vorige hoofstuk van hierdie studie aangetoon is, deur Du Plessis verwerp is, en deur Olivier self betwyfel word in sy artikel oor Du Plessis in *NG Kerk* 350 (2002). Die Kuratorium was egter vasberade om die bevindinge van die Ring van Stellenbosch nietig verklaar te kry. Reëlins vir die vergadering van ouderlinge en predikante kon dus voortgaan, en het dié Buitengewone Sinode van 28 Februarie tot 13 Maart 1930 geduur. Sekerlik prominent onder hulle was die afgevaardigde uit Kaapstad, regsgeleerde, oud-minister en senator, FS Malan, vir wie dit later moontlik was om die verloop van dié besondere byeenkoms saaklik te beskryf (Malan 1933:158ev.). As gesiene ouderling het hy voor die aanvang van die sitting nog 'n poging aangewend om 'n uitgebreide verhoor af te weer, en was deurgaans bekommerd oor die kerkregtelike bevoegdheid van dié vergadering om die saak te behandel. Die verwerping van sy betoog, wat op geldige regsgronde berus het, sou die Kerk egter duur te staan kom.

Alhoewel die sitting agter geslote deure plaasgevind het, is behoorlike notule van die verrigtinge later in die amptelike dokument, *Acta Synodi* bekend gemaak. Die Akte van Beskuldiging (Art. 368,369) was egter reeds bekend as een van die “Nuwe Stukke” wat op 'n buitengewone Ringsvergadering in Stellenbosch op 11 September 1929 behandel is, en so aan die Sinode voorgelê is (vgl DOP April 1930:26-29). Omdat dit in wese ooreenkom met die oorspronklike klag, verder gerugsteun met bewysplase uit die Bybel, kan net gewys word op die hooftrekke daarvan soos vervat in Du Plessis se

verweer daarteen.

Anders as in 'n Geregshof was daar by die Sinode geen voorsiening vir hulp van kundiges soos advokate of prokureurs nie, en Du Plessis was daarom met boeke en dokumente voor hom, gereed om homself te verdedig, en het hy sy saak duidelik en met oortuiging gestel (Malan 1933:158–180).

Du Plessis se ontkenning aan die begin van sy verweer dat hy ooit beweer het “dat de Heilige Schrift niet *in al zijn delen* geïnspireerd is” (Malan 1933:307, Bylae Vier), is nie duidelik nie, want dit was tog die logiese afleiding wat uit sy argumente gemaak kon word (My beklemtoning). In dié opsig kom hy tog terug op 'n vertaling van 2 Timotheus 3:16 waarop hy sy argument baseer het:

Elk geschrift dat geïnspireerd (theopneustos) is, is tevens nuttig tot onderricht, bestraffing, terechtwijzing, disciplineren in de gerechtigheid opdat de mens Gods bekwaam (artios) zij, tot alle goede werk toegerust”.

Op grond van hierdie vertaling moet afgelei word dat dit die doel van die Skrif was om die mens wys te maak tot saligheid, nie om wys te maak tot kennis van wetenskaplike of kronologiese feite nie — wat saamhang met sy verweer dat “Er zijn in de Bijbel, zoals hij voor ons ligt, leemten, onjuistheden en tegenstrijdigheden” (Malan 1933: 307-308). Dat dit nie ontken kan word nie, was vir hom duidelik uit Paulus se stelling “Maar wij hebben deze schat in aardse vaten” (2 Kor. 4:7) — wat eweneens verskillend verstaan kan word en mag lei tot die vraag wie dan reg is en wat dan van God ingegee is.

Dit is daarom van belang om daarop te wys dat dit vir die hedendaagse leser problematies is om te vind dat daar in die 1983 Afrikaanse vertaling van dié teks 'n totaal verskillende betekenis daaraan gegee word:

Ons wat hierdie skat in ons het, is maar kleipotte wat maklik breek; die krag wat alles oortref, kom dus van God, nie van ons nie.

Die 1933 vertaling daarenteen was in ooreenstemming met die Statevertaling wat deur Du Plessis aangehaal word:

Maar ons het hierdie skat in erdekruike, sodat die voortreflikheid van die krag van God mag wees en nie uit ons nie.

Dit is ook in ooreenstemming met wat uit die Engelse *New International Version* (1984) verstaan moet word:

But we have this treasure in jars of clay to show that this all-surpassing power is from God and not from us.

Dit val dan op dat Paulus by geleentheid homself moes korrigeer (1 Kor. 1:14), en, dat hy herhaaldelik daarop wys dat “een en ander dat hij aanbeveelt niet op goddelike gezag berust” (1 Kor. 7:6, 12, 25) — wat enkele van die vele tekste is waarop Du Plessis se verweer berus het (Malan 1933:308. Onder Vierde Bylae):

De Bijbel is dus een goddelik en een menselik Boek. Naar zijn geestelike inhoud is hij goddelik en derhalve onfeilbaar en gezaghebbend. Naar zijn uiterlik raamwerk is hij menselik, en derhalve niet verheven boven de mogelijkheid van feilen en gebreken, die de menselike natuur eige zijn.

Daarby hou hy by sy standpunt dat daar geen leerstuk oor Skrifinspirasie bestaan nie, en wys hy by herhaling op die feit dat daar in die Heidelbergse Kategismus geen vrae oor die Skrif en Skrifinspirasie voorkom nie. In die Nederlandse Geloofsbelydenis is daar wel artikels wat oor die Skrif handel, maar geen enkele van die betrokke artikels bevat enigiets oor die terme inspirasie of geïnspireerd nie. Hy verwerp daarom die aanklag dat hy die belydenis weerspreek het, en wys weer eens op die punt dat dit die doel van die Skrif is om saligmakende kennis mee te deel (Malan 1933:309-310).

Nadat hy weer gewys het op dele van die Skrif wat nie aan hierdie vereiste voldoen nie, kom Du Plessis by sy *Konklusie op Klag A*: Dat die Konfessies geen geformuleerde leer aangaande die inspirasie van de Skrif bevat nie, en dat sy beskouing in dié verband in ooreenstemming met die inhoud van die Bybel is.

Formulering van die klag vervat in Punt B was nie vir hom duidelik nie, en, meen hy, het dit veel te wense oorgelaat, wat dit nodig gemaak het dat hy dit in twee dele behandel (1933:310-311). Eerstens, dat dit nie waar is dat hy die Wellhausen rekonstruksie van die Pentateug onomwonde aanvaar nie. Dit was immers duidelik gestel in sy repliek aan

die Kuratore in Februarie 1928, waarin hy erken het dat hy die metodes van die Hoër Kritiek met beide hande aanvaar het, maar hom nie gebonde geag het aan al die resultate daarvan nie (1933:310). Tweedens, dat daar voldoende bewyse bestaan dat Moses nie die boeke van die Pentateug kon geskryf het nie, wat nie beteken dat dele daarvan wel aan hom toegeskryf kan word nie.

In sy *Konklusie op Klag B* wys hy op foutiewe gevolgtrekkings vervat in die betrokke deel (Malan 1933:311-312. Nuwe Stukke 1929:13-14): (a) ik niet de beschouingen aangaande het onhistoriese van Israel's voorgeschiedenis huldig, die worden mij toegedicht, en (b) het auteurschap van de Pentateug door Moses wordt verondersteld nóch door de uitdrukking 'Moses en de Profeten' in het NT, nóch door 'de vijf boeken van Moses' in de Nedl. Geloofsbelijdenis. Hierby sou hy later toevoeg dat die vrae rakende outeurskap 'n ondergeskikte saak was, wat met ons historiese kennis te doen het, maar niks met ons saligheid nie (Malan 1933:318).

Die erns van die aanklag onder C oor *De Beperktheid van Jesus' Kennis* was vir Du Plessis rede genoeg om dié beskuldiging in meer detail te behandel en sewe bladsye van sy verweerskrif daaraan te wy. In die eerste deel daarvan staan hy by sy siening dat Jesus as mens sy goddelike eienskappe tydelik afgelê het en dus nie alwetend was en alomteenwoordig kon wees nie. Hy voeg daarby dat die wyse waarop die goddelike en menslike in Jesus verenig was tot **de mysteria profundissima** van die Heilige Skrif behoort (Malan 1933:312).

In die tweede deel poog hy om met behulp van vele skrifplase *Die Aard van Christus se mensheid* te verduidelik, waarvan Johannes 1:14 getuig dat Hy vlees geword het. Hy het daarom soos ander mense behoefte gehad aan voedsel en slaap; Hy kon moeg word, was aan lyding blootgestel en kon versoek word, en is versoek (Heb. 2:15 en Mat. 4:1-11); Hy kon terugdeins vir die dood (Luk. 22:42 en Joh.12:27), en kon vuriglik bid dat die lydensbeker by hom mag verbygaan; uit ander Skrifplase kan afgelei word dat Hy liggaamlik en verstandelik gegroei het en in wysheid toegeneem het (Luk. 2:40).

Wat die *Menslike Beperkinge by Jesus* betref, is met enkele skrifplase gewys op die feit dat Jesus nie op verskillende plekke teenwoordig kon wees nie en van stad tot stad met sy dissipels moes reis, meestal te voet.

Op die klag rakende sy stelling van *Menslike Onkunde by Jesus*, was dit vir Du Plessis nodig om te benadruk dat Hy as mens nie alwetend was nie, alhoewel Hy oor bonatuurlike kennis beskik het in gevalle waar Hy bewus was van die gedagtes en planne van teenstanders (Mat 9:4, Mark. 12:15 en Luk. 9:47). Aan die ander kant lees ons op verskeie plekke dat Jesus navraag gedoen het oor gebeure, en dikwels inligting verkry het langs die gewone kanale (Joh. 4:1). Om te beweer dat sodanige gebrek aan kennis aangesit was, sou neerkom op Docetisme, wat hy, Du Plessis, sondermeer verwerp het. In dié verband wys hy daarop dat Artikels 18 en 19 van die belydenis, anders as die Docetisme en die leer van Nestorius voorheen, nadruk plaas op die twee nature van Jesus as Christus (Malan 1933:316). Dit was egter nie bedoel om die verhouding van die twee nature tot mekaar volkome juis te omskryf nie en was dit duidelik dat Gereformeerdes op verskeie punte van mekaar verskil. Só was die Lutherse begrip dat die eindige in die oneindige, soos die Logos, in die menslike liggaam kan bestaan, nie vir ander Hervormers aanvaarbaar nie (Malan 1933:317).

Op die klag rakende onkunde by *Jesus* oor skrywers in die Pentateug, antwoord Du Plessis dat hy die beskuldiging soos dit daar staan ontken. Hy gee toe dat die klag op 'n ongelukkige of onjuiste formulering kon berus, en verduidelik daarop sy standpunt (Malan 1933:317): Dat Jesus se kennis aangaande die outeurskap van die boeke van die Ou Testament slegs die kennis van sy tyd was.

In sy *Konklusie op Klag C* (Malan 1933:318-319), gee Du Plessis twee redes vir sy stellings: Eerstens, dat aflegging van sommige goddelike eienskappe by Jesus strook met voorstellings in die Nuwe Testament en met die Geloofsbelydenis, en daarby 'n eg Gereformeerde leerstuk is. Tweedens, ontken hy dat hy ten opsigte van die Ou Testament geleer het dat Jesus onkundig was en nie gesaghebbend daarvoor kon oordeel nie, maar dat hy iets heel anders geleer het, naamlik dat dit niks te make gehad het met ons saligheid nie. Daarby was dit duidelik dat wat sy kennis van die Joodse Geskrifte betref, Jesus as mens 'n man van sy tyd was.

Wat Sy *Konklusie op Klag D betref*, ontken Du Plessis dat hy enige beswaar teen die leer in die Konfessies gehuldig het, en dat dit wat hy voorstaan nie daarmee in stryd was nie. Dit is deur die Kuratore bevestig in die verklaring waarop eenparig besluit is na

beraadslaging met hom (Malan 1933:319). Hy vra dan waarom daar so 'n regsomkeer gemaak is, en hy toe, skaars 'n maand later, van onregsinnigheid aangekla word. Dit was vir hom genoeg om, in sy eie woorde, “het ganse Klachshrift, als alle hechte bewijsgronden missende”, af te wys (Malan 1933:320).

Soos in die volgende hoofstuk aangetoon word, is dit waar dat Du Plessis homself soms bedien het van 'n ontwykende dualisme wat niemand sou bevredig nie. Aan die ander kant kan gesê word dat hy daarmee probeer het om weg te kom van die volle implikasies van sy bevindinge. Leemtes in sy ontkennings rakende klagtes C en D kan dan ook gevind word in GBA Gerdener se lewenskets, naamlik dat Du Plessis “sterker (was) in die kuns van antitese as van sintese, of van teëstelling as van koördinasie (1943:162) — wat geensins afdoen aan die feit dat hy, soos selfs Bavinck voor hom, daarop kon staan dat die bevindinge van die Hoër Kritiek nie weggesyfer kan word nie.

9. Samevatting.

Saamgevat kan gesê word dat dit in die kerkstryd wat met die koms van *Het Zoeklicht* en *Die Ou Paaie* ontstaan het, dit eintlik gegaan het oor die vraag of alles wat in die Bybel staan, soos ons dit nou voor ons het, aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word. Du Plessis se argument was daarom gebaseer op die stelling dat slegs dit wat vir die sondige mens se saligheid nodig is, deur God aan die skrywers ingegee is. Só, byvoorbeeld, het hy nie gekroom om te wys op verskillende weergawes van die Joodse geskiedenis soos vervat in die Konings en Kronieke boeke nie. Met inagneming van wat na growwe oordrywing in die Kronieke lyk, en dat die skrywers daarby ingestel was om die konings van Juda te verheerlik, kan wel gevra word hoe dié verhale as Woord van God verstaan moet word om vir die mens tot saligheid te dien.

Met Du Plessis se klaarblyklike instemming is daar in *Het Zoeklicht* ruimte gegee aan voorstanders van die Hoër Kritiek om tekste aan te haal uit verhale wat nie met goddelike inspirasie te rym was nie. Om twee sprekende voorbeelde te noem: Nico Hofmeyr se pertinente vrae oor die goddelike ingewing van 'n teks soos Psalm 137:9, wat van uiterste onmenslikheid getuig, en tog as Gods Woord aanvaar word. Netso pertinent was die stellings uit die pen van HP van der Merwe, wat sonder huiwering op werklike teenstrydighede in die Bybel gewys het — waaronder veral sy bevraagtekening

van die sondeval in Genesis 3. Daarby vra hy, Van der Merwe, of uitsprake soos dié van die Fariseërs teen Jesus, of die lang argumentasies van Job se vriende oor siekte as straf op sonde, gelees kan word as die Woord van God.

Dat dié kritici afgemaak is as foutvinders, getuig aan die ander kant van die onredelike reaksie van vele voorstanders van 'n feilloose Bybel, waarvan die Princeton-geleerde Snyman verklaar dat die Skrif nie van werklike teenstrydighede weet nie (DOP Jun. 1926:7). Hy erken wel dat daar onnoukeurighede is, maar verklaar dat dit kleinighede is waarvan vele maklik opgelos kan word — stellings wat sekerlik nie sondermeer aanvaar sou word nie. Dat Snyman in alle opsigte die steun van DG Malan en EE Van Rooyen gehad het, blyk dan ook uit artikels wat naas syne in dieselfde blad verskyn het.

Du Plessis se aanvaarding van aspekte van die proses van evolusie het dit noodsaaklik gemaak dat 'n skerper soeklig op die skeppingsverhale in Genesis sou val. Dit was dus nodig dat aanvaar word dat, afgesien van klaarblyklike teenstrydighede, die inhoud daarvan nie strook met die bevindings van die natuurwetenskappe nie. Sy aandrang daarop dat die Kerk daarby moet aanpas, is met misnoeë begroet deur gelowiges wat alles in die Skrif as van God ingegee aanvaar is. In dié opsig kan verwys word na Du Plessis se sluitingsrede by die einde van die Kweekskool se akademiese jaar in 1927 waarin hy die verband tussen *Teologie en Wetenskap* behandel het. Op grond van sy beklemtoning van die rede as 'n Godgegewe orgaan waardeur waarheid geken kan word, verwys hy na Luther wat dit neerhalend afgemaak het as “Frau Vernunft” (Du Plessis in HZ Des. 1927:357ev) en daarmee bygedra het tot die feit dat Teologie as Wetenskap nie tred gehou het met die tyd nie.

Ná ontvangs van Du Plessis se antwoord op besware teen sy leer wat deur lede van 'n deputasie in November 1926 aan hom oorgedra is, is besluit dat hy skriftelik in kennis gestel word van klagtes wat uit verskeie oorde ontvang is. In antwoord op die klag van die kuratorium (31 Jan. 1928), gee hy 'n verduideliking van sy bevindinge en verklaar daarby dat moeilikhede met die Bybel nie weggesyfer kan word nie en dat die gesag van die Bybel nie ondermyn word deur daarop te wys nie (HZ Mrt. 1928:68–71).

Dit was die begin van optrede van die kant van die kuratorium wat gelei het tot 'n klag wat by die Ring van Stellenbosch aanhangig gemaak is. Du Plessis is egter met

vermaning vrygespreek, 'n beslissing wat nie vir die meerderheid in die kuratorium aanvaarbaar was nie. Die saak is daarop na die gewone Sinode van 1928 verwys, waarop die Ring versoek is om 'n Akte van Beskuldiging op te stel vir behandeling deur 'n buitengewone Sinode wat in Februarie 1930 byeen geroep is — ten spyte van pogings om tot 'n vergelyk te kom (DB 6 Feb. 1930. vgl Malan 1933:165–169).

Dat Du Plessis se verweer nie in alle opsigte oortuig het nie, word ten beste verwoord deur Gerdener wat van mening was dat hy in sy beredenering van 'n saak meer ingesteld was op antitese as sintese. Dat dit van toepassing was op swak plekke in die wyse waarop hy sy saak gestel het, wat menslik is, is te verstane. Daarby is dit van belang om te noem dat hy nie enduit rekening gehou het met die volle implikasies van sy bevindinge nie en dat sy onderskeiding tussen vorm en inhoud nie altyd oortuig het nie. In dieselfde sin kon wel gevra word hoe daar met sekerheid onderskei kon word tussen wat stigtelik en saligmakend is en dit wat nie tot saligheid dien nie. Dit het egter geen afbreuk gedoen aan sy argument dat daar werklike foute en teenstrydighede in die Bybel voorkom nie — dinge wat menslik is en nie aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word nie — wat beteken dat die Bybel nie gelykgestel kan word aan die Woord van God en Heilige Skrif nie.

HOOFSTUK VIER

DIE AFLOOP VAN DIE STRYD EN BEOORDELING DEUR VAKGENOTE

1. Inleiding.

Met die April uitgawe van *Het Zoeklicht* in 1928 het Du Plessis met nadruk bevestig wat hy vanaf die eerste uitgawe van dié tydskrif in Januarie 1923 ten doel gehad het, naamlik om lig te werp op wat hy as 'n duisternis van onkunde beskryf het. Op grond van kritiese ondersoek kon hy openlik verklaar dat nie alles wat in die Bybel staan letterlik so deur God ingegee is nie, en dat foute en onnoukeurighede wat op verskeie plekke daarin voorkom nie aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word nie. Hy is in dié stelling gesteun deur etlike predikante en lidmate van die kerk, wat nie gehuiwer het om op dergelike gebreke te wys nie. Daarby is aangetoon dat daar teenstrydighede was waarvoor nie heengegly kon word nie.

Omdat hierdie bevindings gebaseer is op onderwerping van die Bybel aan die metodes van die Hoër Kritiek, wat vir behoudende lesers van *Het Zoeklicht* totaal onaanvaarbaar was, is dit met misnoeë teengestaan. Die gesonde debat wat so ontstaan het, en waarvoor ruimte in die kolomme van dié blad gegee is, het daarom gelei tot 'n twisgeskryf en die stigting van 'n teenvoeter. Onder die veelseggende titel, *Die Ou Paaie*, en met Snyman as redakteur, was dit bedoel om uit streng tradisionele standpunt te reageer op wat as ondermyning van die gesag van die Skrif beskou is, en beveg moes word.

Du Plessis se beklemtoning van die resultate van wetenskaplike ondersoek van veral die boeke van die Pentateug, wat nie aan Moses as outeur toegeskryf kon word nie, het beroering in die Kerk veroorsaak en is daar uit verskeie oorde klagtes teen hom en sy blad gelug. Bo en behalwe sy verwerping van die begrip van 'n foutlose Bybel wat as geheel deur God aan die skrywers ingegee is, het hy afkeer ontlok deur daarop te wys dat Jesus as mens soms uit onkunde gebruik gemaak het van tekste uit die Joodse Geskrifte en dit as heenwysend na homself gesien het. Daarby is Du Plessis se aanvaarding van aspekte van die evolusieleer, en die toepassing daarvan op ontwikkeling wat in die etiese gehalte van die Bybelboeke te vind is, beskou as ontkenning van die historisiteit van die skeppingsverhale. Dit was ook die basis waarop

pleidooie vir hersiening van die Belydenisskrifte om aan te pas by wetenskaplike vooruitgang, eweneens verwerp is as ondermynend van die gesag van die Bybel as Woord van God.

Waar daar dus aangetoon is hoe Du Plessis op grond van wetenskaplike studie bevind het dat die Bybel wat sy vorm betref mank gaan aan gebreke, wat te wyte is aan die menslike aspek daarvan, was dit ook nodig om te beklemtoon dat die inhoud daarvan aanvaar is as die Woord van God. Dit het egter nie verhoed dat sy kritici hom van onregsinnigheid sou aankla en op sy ontslag as hoogleraar sou aandring nie. Waar dit by die Ring van Stellenbosch begin het met 'n beslissing ten gunste van die aangeklaagde, het dit gelei tot skuldigbevinding deur 'n Spesiale Sinode, en 'n beroep daarteen op die Kaapse Hooggeregshof.

Omdat die hofsaak op 'n streng geregtelike oorwinning vir Du Plessis geëindig het, maar dat hy nogtans nie in sy amp herstel is nie, was dit nodig om in hierdie hoofstuk te let op wat later deur tyd- en vakgenote oor dié baken in die geskiedenis van die kerk geskryf is. Alhoewel daar verskille van menings is, is dit tog duidelik dat die simpatie van latere vakgenote meer by Du Plessis as by die beslissing van die meerderheid van afgevaardigdes by die sinodes blyk te wees. In dié opsig kan weer gewys word op André Olivier se bydrae tot NG Kerk 350 (2002:172-173):

Vandag word aanvaar dat Du Plessis 'n groot bydrae gemaak het om die intellektuele debat te stimuleer. Deur Du Plessis te stuit het die Kerk die ontwikkeling van 'n kritiese teologie benadeel. 'n Vakuum het ontstaan wat plek gemaak het vir 'n onkritiese en selfs meganistiese verstaan van die Bybel.

In sy proefskrif oor Du Plessis gee Olivier besondere aandag aan wat hy as “die ekklesiologiese situasie” beskryf (1990:Sub-titel) en verdeel hy sy werk in vier hoofdele: Die eerste en tweede wat hoofsaaklik handel oor die “agtergrond en aanloop van die Kerk se saak” teen Du Plessis (1990:12–44), gevolg deur “Die opbou en hantering van 'n moeilike situasie vir die Kerk” (45–100). Dit word ogevolg met 'n derde deel waarin hy “Die Kerklike verhoor van Du Plessis en die situasie wat beredder moes word” behandel (101–194). Dit word afgesluit met 'n vierde deel oor “Die afloop van die stryd en 'n nuwe situasie (195-250), waarop 'n interessante “Slotbeskouing” en “Conclusion” volg (251-270). Hier kan net weer verwys word na sy stellings hierbo, waarop hy kon verklaar dat

die onkritiese aanvaarding van kerkleiers se interpretasie van die Bybel die weg gebaan het vir regverdiging van apartheid as in ooreenstemming met die Woord van God.

Soos aangetoon het AS Erasmus sý proefskrif oor die aandeel wat Du Plessis in die kerkstryd gehad het, verwerk in 'n gepubliseerde biografie. Onder die titel *Johannes du Plessis 1868 – 1935 Baanbreker, verbreker van die Christelike geloof?* (2009), verskaf hy 'n wetenskaplik verantwoorde beeld van die lewe en werk van 'n begaafde mens — wat, meen hy, "in meer as een opsig 'n unieke plek" inneem onder professore van die Kweekskool oor wie reeds omvattende studies verskyn het (2009:vi). Dit val op dat Erasmus die eerste vyf hoofstukke van sy boek wy aan opeenvolgende stadia in Du Plessis se lewe voordat hy in 1916 as "Professor Theologicus" (2009:274ev) 'n nuwe fase in sy lewe betree het. Alhoewel hy met die stigting van *Het Zoeklicht in 1923* deur 'n opkomende geslag van kritiese gelowiges as "baanbreker" gehuldig en ondersteun is, was daar ook sterk veroordeling van sy histories-kritiese benadering tot die Bybel. Daar was egter in die kerk as behoudende instelling 'n meerderheid wat hom, in Erasmus se idioom, as "verbreker" van die Gereformeerde geloof beskou het en teengestaan het, terwyl daar van die begin af 'n beduidende en uitgesproke minderheid was wat by hom gestaan het.

2. 'n Onaanvaarbare beslissing: Van die Sinode na die Hof.

Omdat die besonderhede van die verhoor deur die sinode van 1930 en die daaropvolgende hofsaak nie hier van direkte belang is nie, is hoofsaaklik gelet op die feitelike wyse waarop FS Malan as regsgeleerde, polilikus en kerkman, daarvoor verslag gelewer het. Van besondere waarde vir die gewone leser is dan ook die reeks Bylaes wat hy daarby insluit en die uiteensetting in 'n volle hoofstuk van die verloop van die saak, "Du Plessis vs Sinode" (Malan 1933:200-225).

Du Plessis se "meesterlike verweer" (Malan 1933:175) en die argumente in 'n minderheidsrapport vervat ten spyt, is die meerderheidsrapport na bespreking gedurende die aand van 12 Maart 1930 met meerderheid van stemme aanvaar. Op voorstel van twee afgevaardigdes is daarna amptelik besluit dat die appèl van die Kuratorium aanvaar word en die uitspraak van die Ring van Stellenbosch vernietig word, met die gevolg dat die beklaagde skuldig bevind is (Malan 1933:177). Dit is

opgevolg deur 'n verdere voorstel en amendement daarop, wat sonder enige bespreking gelei het tot 'n finale besluit. As rede vir die stemming van 218 teen 2 noem Malan dat die minderheidsgroep, aangevul deur afgevaardigdes wat nie kon besluit nie, om verklaarbare redes buite stemming gebly het (1933:178-179):

Hierdie HE. vergadering wens sy waardering uit te spreek vir die dienste veral op sendinggebied wat die Hoog Eerw. Prof. J du Plessis ons NG Kerk bewys het, betreur met diepe smart sy afwykende teologiese beskouings wat hy met soveel oortuiging en ywer gepropageer en verdedig het, en besluit na grondige ondersoek en verhoor op grond van sy bevindinge om art. 371 (d) ... op hom toe te pas, met behoud van sy volle salaris met huistoelaag, totdat hy die ouderdom van pensioen bereik het, en daarna pensioen op professorale skaal, op die volgende voorwaardes:

1. Dat hy sy teologiese beskouings op generlei wyse sal lug of propagandeer nie.
2. Dat hy binne die kerkverband van die NG Kerk sal bly.
3. Dat hy hom sal onderwerp aan die Sinodale uitspraak.
4. Dat hy nie beroepbaar sal wees nie.

Die besluit is verder aangevul deur dit duidelik te stel dat ingeval die professor sou weier om die genoemde bepalinge te aanvaar, art. 371 (f), op hom toe te pas— wat afsetting as predikant met verlies van alle emolumente sou beteken. Dit word dan aan die Sinodale Kommissie opgedra om dié besluit uit te voer.

'n Amptelike dokument van bykans 200 bladsye waarin die *HANDELINGE* van dié vergadering genotuleer is, en in samewerking met Nasionale Pers in Kaapstad vrygestel is, verskaf 'n beeld van wat ter sake was en wat gedoen is. Van belang hier is veral 'n uiteensetting van hoe die saak teen Du Plessis ontwikkel het, en in meer toeganklike vorm deur FS Malan beskikbaar gestel is.

Malan se kommentaar op die beslissing van die Sinode, waarop 90 lede amptelik beswaar aangeteken het, spreek vanself: “Hoe iemand kon verwag dat prof. Du Plessis hom by so 'n vonnis sou neerlê, is eenvoudig onbegryplik” (1933:179–180). Hy het ook nie, en is daar in *Die Burger* van 21 Maart volledig berig oor die afgesette hoogleraar se beroep op die burgerlike Hof “as nodig en selfs onvermydelik”. In dié opsig is ook bespiegel oor wat die Transvaalse Kerk mag doen, aangesien dit die wens van dié Kerk was om die saak deur 'n interkerklike kommissie, soos voorgestel deur Keet en Moorrees, te laat ondersoek.

Volgens 'n berig in die *Manchester Guardian* wat in *Die Ou Paaie* weerklank gevind het, het Du Plessis ter verduideliking aangevoer dat 'n groot persentasie van afgevaardigdes, en, kan aanvaar word, van die meerderheid, “waardige ouderlinge van die 'Backveld’” was (DOP April 1930:393). Onvanpas, soos dit mag klink, kan die gewraakte woorde vergelyk word met Murray se verontwaardiging met 'n “onderveldse kerkeraad” (Du Plessis 1920:249). Dit kan ook geles word in die sin van “non-specialists” soos wat dié term in die verhoor van William Robertson Smith in Skotland gebesig is (Johnstone 1995:19-20).

Dit is van belang om hier weer te wys op die feit dat Du Plessis, en Smith voor hom, by al hulle eerlike argumente nie die logiese konsekwensies van hulle bevindinge kon, of wou, voorsien nie. Vir beide van hulle het die Bybel as geheel Gods Woord gebly. Daarby het hulle voortgegaan om van die *Heilige Skrif* te praat en te skryf — ten spyte van soveel daarin wat nie heilig is nie, en nie vir die mens tot saligheid kan dien nie. In die geval van Du Plessis kan verklaar word dat Snyman eintlik reg was toe hy gemaak het dat “deze metode van redenering” eerste gevolg inhou vir geloof in die gesag van die Bybel as *Heilige Skrif* en Woord van God (vgl. DOP Apr. 1928:177).

Anders gestel, beteken dit by implikasie dat enige foute en teenstrydighede, wat tog nie ontken kan word nie, daarop dui dat die Bybel nie as geheel die Woord van God kan wees nie — met die feit daarby dat dit vir die mens met meer kennis tot sy/haar beskikking, moontlik geword het om te onderskei tussen wat waar kan wees en nie waar kan wees nie, watter betekenis ook al aan die term “waarheid” geheg word. Om maar by Genesis 1 – 3 te bly, kan dit tog nie waar wees dat daar in een verhaal vertel word hoe daar 'n enkele mens *gemaak* is voordat daar diere was nie, terwyl daar in die ander vertel word hoe twee mense aan die einde van die sesde skeppingsdag ná visse, voëls en diere *geskape* is — en dat dit wat só gedoen is baie goed was. Daarby het dit as gevolg van verdere bevindinge moontlik geword om te vra of Genesis 1:1 – 2:4a nie 'n ontkenning van enige waarheid in Genesis 2:4b – 3:24 is nie.

In dié verband moet verwys word na 'n hoofartikel in *Die Burger* na afloop van die Sinode, waarin, opvallend genoeg met die voorbehoud van “binne die perke van ons belydenis”, gevra word wat “nou eintlik ons posisie” is (17 Mrt.1930:6):

Wat staan ons nou te doen? Kan ons langer lede bly van 'n Kerk wie se Sinode aan die belydenisskrifte 'n uitleg gee waarmee ons dit nie eens is nie? Kan ons in 'n Kerk bly wat die deur vir die vryheid van dink en van oortuiging binne die perke van ons Belydenis sluit?

Daar word vervolgens berig oor Du Plessis se beroep op ondersteuners om nie aan afskeiding te dink nie, met die versoek dat die “Eenheid van die Kerk bewaar moet bly”, soos tewens ook vervat in 'n ope brief wat HJ Pienaar namens die minderheid aan die koerant gerig het.

So is daar oor die algemeen tot kalmte gemaak, wat dan ook spreek uit CJ Langenhoven se rubriek “Aan Stille Waters”, waarna reeds verwys is, met die waarskuwing vooraf dat niemand die reg het om sy opvattinge as enigste waarheid aan ander op te dring nie. Hy verklaar egter dat die saak twee kante het, en wys as voorbeeld daarop dat die Kerk mense kan afstoot deur van hulle te verwag om die “geskiedenis van Jona en die vis” as letterlike waarheid te aanvaar. Aan die ander kant, meen hy, dat verwerping van die verhaal van Jona, en gevolglik ook die verhaal van Noag, as ware gebeure, kan lei tot verwerping van die Paradysverhaal, waarop die “menseval wat saamhang met die verlossing” berus het. Omdat juis dit die basis was van die Christelike godsdiens, bevestig hy sy eie geloof met: “Ek vind my rigsnoer in Jesus Christus, en Hy laat my nie in die steek nie” (DB 17 Mrt. 1930:6).

Dat die tweede en derde hoofstukke van Genesis waarop sy begrip van 'n “menseval” en sy geloof in 'n Verlosser berus, geensins te versoen is met die skeppingsverhaal in Genesis 1 nie, het blykbaar geen teenstrydigheid vir ons Langenhoven ingehou nie — en, by implikasie, ook nie vir die meerderheid in die Sinode van 1930 nie.

Met die oog op die gebeure na die skuldigbevinding en die vonnis wat deur die Sinode opgelê is, word vermeld dat HJ Pienaar 'n protes met die handtekening van 90 ouderlinge en predikante ingedien het om beswaar te maak teen die uitspraak van die Sinode. Dit is saam met die Handeling van die Sinode as amptelike verslag van die verrigtinge gepubliseer en gee 'n somber beeld van die verdeeldheid in die gelede van die Kerk. Dit blyk ook uit ander berigte in *Die Burger*, maar veral uit van Rooyen se reaksie op al die blyke van instemming met Du Plessis. Vir hom was dit “ywerige maar

onverstandige propaganda”, wat hy afmaak as onverantwoordelik en, ironies genoeg, “ywer *sonder verstand*” (DOP April 1930:395. Met my beklemtoning):

Die Kerk sal en moet haar tot die stryd met erns aangord anders sal die Delila van (die) weer opskietende heillose modernisme met die skêr van 'n moontlike godsdienslose kultuur Simson – nl die Kerk – die haarlokke van sy geestelike krag afknip en die oog van sy kristelike geloof verblind.

Intussen is daar in *De Kerkbode* besin oor *die klaarblyklike gebrek aan diepere kennis van die Bybel by vele mense* (My beklemtoning), wat predikante mag insluit. Verrassend eerlik, en insiggewend daarom, is die bekentenis van 'n skrywer wat bieg op 'n punt wat Du Plessis sou kon beaam (KB Sept. 1930:536) —

dat hy op Kweekskool en daarna veel *omtrent* die Bybel geleer en geles het, maar betreklik min met die inhoud van die Bybel self intiem kennis gemaak het, dan alleen om tekste en onderwerpe te vind vir prediking.

Met die einde van die jaar 1930 in sig, plaas *De Kerkbode* (Des. 1930:1115) op versoek van lesers, die Afrikaanse weergawe van die rede deur Moorrees by die afsluiting van lesse by die Kweekskool soos wat dit reeds ten volle in *Die Burger* verskyn het. Eerder as om 'n betoog oor een of ander belangrike teologiese onderwerp te behandel, het Moorrees dit gepas geag om 'n onderwerp uit die kerkgeskiedenis te kies. Met die oog op die omstandighede waarin die Kerk in dié tyd verkeer het, het hy besluit om sy gehoor toe te spreek oor 'n “onverkwiklike dog leersame bladsy” uit die Geskiedenis:

En daarmee bedoel ek die welbekende stryd tussen die Wittenbergse en Switserse teoloë oor die leer van die Heilige Avondmaal; 'n stryd wat 'n tragiese skouspel opgelewer het vir tydgenoot en nageslag en die aller-noodlottigste gevolg vir die saak van die Hervorming gehad het

Dit het op 'n bitter stryd uitgeloop, wat Moorrees kripties beskryf —

Die skerpe taal waarvan Zwingli hom bedien het, raak egter nie die heftigheid van die ruwe skeldwoorde wat Luther na sy teenstanders geslinger het nie.

Dat die kerkgeskiedenis vol is van verdoemende aanvalle van leidende figure op mekaar, hoef geen betoog nie en daarom kan verder gelet word op gebeure in Suid-Afrika waar Du Plessis hom intussen tot die burgerlike hof gewend om die Sinode se

uitspraak te betwis. Só is daar op 8 April 1930 tot dié stap oorgegaan, waarop twee bekende advokate, TE Dönges en NJ de Wet die taak aanvaar het om namens hom op te tree.

Omdat die verloop van die hofsak soos vervat in die amptelike publikasie oor *DIE KERKSAAK* (1931) nie hier ter sake is nie, kan hier net vermeld word dat dit met groot belangstelling gevolg is, en dat die uitspraak deur Regter-president Gardiner, as 'n hoogtepunt in ons land se regspleging beskou kan word (Malan 1933:223):

“Aangesien daar geen appèl was van die uitspraak van die Ring na die Sinode nie, moet die verrigtinge van die Sinode van 1928 en dié van 1930 wat die appèl betref, nietig verklaar word. Maar selfs as ek tot die gevolgtrekking gekom het dat appèlle moontlik was, sou ek genoodsaak wees om te sê dat die Sinode van 1930 nie bevoeg was om as onpartydige hof te sit nie, aangesien die groot meerderheid van sy lede met ope oë die saak in die Sinode van 1928 geprejudiseer het.

Met die volgende sitting van die Sinode van 1932 is Du Plessis toegelaat om die afgevaardigdes toe te spreek, en het hy met alle erns en by herhaling getuig van sy aanvaarding van die geloofsbelydenisse en sy lojaliteit as “seun van die Kerk”. Met die beslissing van die Sinode van 1930 nietig verklaar, kon hy pleit vir 'n terugkeer tot sy leerstoel aan die Kweekskool. Dit was hom egter nie beskore nie, en het hy sonder verdere optrede die beslissing van die meerderheid in die sinode aanvaar.

Daarby moes hy toesien hoe een van sy beklaers, DG Malan van Die Paarl, in sy plek aangestel is as professor, terwyl Gerdener wat beter gekwalifiseerd was vir dié pos, oor die hoof gesien is.

3. 'n Afwysend-behoudende oordeel: E Brown.

In *Die Ou Testament Vandag, 'n Huldigingsbundel opgedra aan prof. PA Verhoef* (1979), behandel Brown die vraag of Du Plessis se beoefening van die Hoër Kritiek die bestudering van die Ou Testament in die Ned. Geref. Kerk bevorder het. Uit die aard van sy benadering is dit duidelik dat die hoofsaak van Brown se bydrae te vind is in sy standpunt aangaande die Hoër Kritiek soos wat dit deur Du Plessis as metode van ondersoek aan sy studente en lidmate van die Kerk voorgehou is — te wete dat uit voorlopige ondersoek die antwoord op die vraag waarmee hy sy referaat begin, Nee en

Ja, kan wees (1979:133):

Nee, omdat sy (Du Plessis se) voordrag van die Hoër Kritiek en die aandrag op aanvaarding daarvan die Kerk nie kon oortuig nie. Inteendeel, die teologiese inkleding en veral die konsekwensies van sy benadering, by name ten opsigte van die inspirasie van die Skrif en die gesag van Christus, het die Kerk afwysend teenoor sy voorstelling ingestel. Ja, omdat hierdie afwysing van die Kerk aan die hand van die belydenis, wetenskaplik en teologies verantwoord moes word.

Sy stelling dat probleme betreffende die histories-kritiese metode geïdentifiseer is, moet daarom gelees word in die sin van sy dank aan Verhoef vir sy leidende aandeel in die “bevordering van 'n *kerklik aanvaarde en teologies verantwoorde* Skrifondersoek” (Brown 1979:133. My kursivering). In dieselfde sin is dit ook duidelik dat hy AB Du Preez se stellings oor 'n dualistiese inspirasieleer en die kenosisleer waarby Du Plessis aansluiting sou gevind het, onderskryf het. Die uitgangspunt van sy referaat kom verder aan die lig in sy verwysing na NJ Hofmeyr se afwysende aantekening by Du Plessis se Engelse proefpreek, waarin hy verklaar het dat ons geloof nie op 'n foutlose Bybel of 'n onfeilbare Kerk berus het nie. Hy wys dan ook daarop dat Du Plessis, van huis uit getoë in die tradisies van die Kerk, as student by die Marais tuisgegaan het en bewus was van die aksent wat Marais as laaste redakteur van *Het Gereformeed Maandblad* geplaas het op die “suiwer leer” van die Kerk (Mei 1892:5. Brown 1979:134). Dat daar gewaak moes word teen die apologetiek van hulle tyd was dus vanselfsprekend. Op sy stelling dat die Kerk wel die probleme wat Du Plessis deur sy bevindinge geskep het, kon identifiseer, maar steeds nie ingestel was op die wetenskaplike beredenering van die teologie nie, is Brown se verdere kommentaar eweneens insiggewend (1979:134):

Maar dit het nie voorkom nie dat die bediening en opleiding van die Kerk neergekom het op fundamentele heilsaspekte, waarin bekering, heiligmaking, gebed, sending, vooropstaan.

Vir die leser mag juis dit 'n redelike verklaring wees vir die leergierige Du Plessis se persoonlike getuienis dat hy, nadat hy sy studie aan die Kweekskool voltooi het, tydens verdere studie in Skotland en Duitsland tot ander insigte gekom het. Brown se gebruik van die woorde, “*het hy die gevaarlike oorgang gemaak*” (1979:135. My beklemtoning), mag dus genoeg wees om sy oordeel oor Du Plessis met 'n mate van bedenking te bejeën. Sy opmerking dat DF Malan, soos Du Plessis, ook later anders begin dink het, ná standpunte wat hy in sy proefskrif ingeneem het, bevestig sy streng behoudende

beoordeling. Dit word verder duidelik uit sy stelling dat Du Plessis as eerste redakteur van *De Kerkbode* as verenigde kerkblad, homself laat geld het met “sterk afkeure en voorkeure”, waarmee nie almal gelukkig was nie (1979:135). Aan die ander kant was dit ook waar dat Du Plessis nie alleen was nie en word melding gemaak van twee simposiums in 1909 en 1910 wat deur McGregor gereël is. Uit die aard van die besprekings oor inspirasie van die Bybel, nuwe strominge in die teologie, en die evolusieleer, was dit duidelik dat Du Plessis 'n leidende aandeel daarin sou hê.

Veral skerp is Brown se kommentaar op die redakteur se resensie oor Joubert se proefskrif waarin hy, Joubert, aansluit by kritiek op Doedes en van Oosterzee (vgl KB 17 Nov. 1910:325 en Erasmus 2009:195ev), met die verklaring daarby dat Du Plessis se teologiese benadering en grondliggende onderskeiding in die slag gebly het (Brown 1979:136). Hy gaan selfs verder, met sy opmerking dat Du Plessis redevoering gesoek het in die feit dat Joubert sy studie aan die VU in Amsterdam voltooi het, en daarby verklaar dat Kuyper die metodes van Doedes en van Oosterzee “getoets en misleidend gevind” het (Met verw. na Kuyper 1882:8). Hy wys dan daarop dat Du Plessis, soos Doedes, die belydenisskrifte as historiese formulerings gesien het wat moes dien “in die ontwikkeling van beter formulerings” (Brown 1979:136) — soos telkens uitgespreek in *Het Zoeklicht*, wat Du Plessis voorgehou het as opvolger van *Het Gereformeerde Maandblad*. Verder maak Brown ook melding van die feit dat Du Plessis nie streng by sy leeropdrag gehou het nie, en hom al meer toegespits het op Ou Testamentiese vraagstukke, met 'n “passie” om sy kerk in pas te bring met ander kerke en te “reoriënteer in terme van moderne insigte en die metode van die Hoër Kritiek” (1979:137). Hy erken wel dat Du Plessis erns gemaak het met die onvermydelikheid van die histories-kritiese metode — maar verklaar dan dat hy die problematiek daaraan verbonde onderskat het, en teenstand uitgelok het.

In dié opsig verwys Brown na 'n toespraak van Du Plessis by 'n studente-konferensie in 1924 oor die onderwerp “Godsdiens en Wetenskap”, waarop Snyman bedenkinge uitgespreek het teen die spreker se opvattinge aangaande die evolusieleer en die Hoër Kritiek (KB Sept. 1924:1320 en 1323). Vir Brown was dit ook 'n bron van kommer dat Du Plessis se keuse van honderd beste boeke vir teoloë neergekom het op 'n “korrektief” wat hy op sy kollegas wou aanbring. Hy wys veral op die insluiting van Robertson Smith se *The Old Testament in the Jewish Church*, maar nie daarby vermeld

dat Smith deur sy Kerk aangekla is vir dwaalleer — wat die indruk skep dat Du Plessis nie heeltemal eerlik was nie.

Brown gaan op dié trant voort deur daarop te wys dat Du Plessis van die bevindinge van die kritici aan sy studente voorgehou het as groot oorwinnings van menslike vernuf (1979:138). Daarby beskryf hy 'n artikel van Du Plessis oor *De Gereformeerde Kerk in wording en werking* (1925) as 'n polemiese geskrif, waaruit dit duidelik was dat 'n “dogmatiese vertrekpunt by hom onder verdenking (was) as onwetenskaplik” (Brown 1979:138). Daarom, meen hy, was dit vir Du Plessis noodsaaklik om met behulp van 'n historiese en inductiewe metode die teologie en wetenskap by mekaar te bring en die Christelike geloof só van onaanvaarbare oorkondes te bevry.

Wat die stigting van *Die Ou Paaie* betref vind Brown dit van belang om te noem dat daar by die Sinode van Assen teen enige veranderinge in die bestaande Gereformeerde Skriftuurlike opvatting besluit is. Daarom, meen hy, het dit in Suid-Afrika tyd geword dat 'n nuwe, meer behoudende, blad gestig sou word. Met die doel om die Kerk op *Die Ou Paaie* te hou, was dié nuwe blad, met Snyman as stigter en redakteur, ingestel op die beginsel dat daar geen sprake was van werklike teenstrydighede in die Skrif nie — en is dit tydig en ontydig verkondig. Daarmee is die “gevaar van 'n fundamentalistiese benadering nie besef nie en is probleme nie altyd onderskep nie” (1979:139). Waar Du Plessis 'n nuwe oriëntering ten opsigte van goddelike inspirasie bepleit het, was Snyman se standpunt dat die Bybel as Heilige Skrif self oor inspirasie en gesag beslis — en dat geen nuwe formulering van die belydenisskrifte nodig was nie

Wat 'n vergelyking tussen die twee blaaië betref, lyk dit of Brown meer positief ingestel was omtrent die gehalte van *Het Zoeklicht*, wat meer van die boodskap van die Bybel en die verkondiging daarvan gemaak het. Hy kon daarom verklaar dat dit vir “die ou blad” eintlik gegaan het om die individuele gelowige en daarom om die kerk, waar dit in *Die Ou Paaie* meer om die kerk gegaan het en daarom om die gelowige (1979:139). Dit lyk ook of hy simpatie het met Du Plessis waar hy dit betreur dat daar agterdog teen die strekking van sy blad gewek is met die verwyf is dat sy standpuntstelling in wese op modernisme neergekom het.

Vir Brown blyk dit veral uit 'n artikel deur DG Malan wat skryf dat die evolusie-begrip

naas die Hoër Kritiek die twee bene was waarop die modernisme staan. In dié opsig wys Brown daarop dat teenstanders die Hoër Kritiek beskou het as verwerping van goddelike gesag soos in die Bybel geopenbaar, en dat TN Hanekom, 'n oud-student van die professor, verklaar het dat gesagsverwerping in beginsel ook die liberalisme in Suid-Afrika bevorder het (Brown 1979:140. Hanekom 1951:xii). Sodoende, maan Brown, het Malan en Hanekom se kritiek die moontlikheid uitgesluit om die histories-kritiese metode van ondersoek — met die nodige teologiese voorbehoude — vrugbaar te gebruik (1979:140)

Dit val egter op dat Brown aansluit by Van Rooyen wat wys op die gebruik van die Hoër Kritiek deur “meer vroomgetinte propagandiste”, wat die gevare daaraan verbonde, verswyg. Vir Van Rooyen het dit uit die rasionalisme van die 17e en 18e eeue gespruit en uitgeloop op die rigting van Graf-Kuenen-Wellhausen (Brown 1979:140. vgl DOP Des.1926:161). Brown was egter oortuig dat Du Plessis nie 'n rasegte rasionalis was nie — maar wys dan tog op die feit dat hy hom telkens op die rede beroep het — wat nie te versoen was met die klem op kinderlike geloof in die prediking nie. In dié opsig kom hy later weer terug by van Rooyen vir wie dit per slot van sake gegaan het om 'n stryd tussen geloof en ongeloof, waarin hy vertrou op die rede gelykstel aan ongeloof (1979:141). Vir Du Plessis, aan die ander kant, het sekerheid van geloof berus op “die waarde van die Bybel”, nie op grond van uitwendige getuienis nie — maar “door zalige ervaring en door het inwendige getuigenis van de Heilige Geest” (vgl HZ Sept. 1927:274). Hy kon dus met vertrou wys op foute en gebreke in die Skrif en het gevolglik 'n onderskeid gemaak tussen vorm en inhoud — wat vir Brown 'n onhoudbare veronderstelling was en die basis gevorm het van 'n dualistiese inspirasie-leer. Hy was daarom eens met Du Preez wat in sy proefskrif skryf dat Du Plessis se begrip van inspirasie “baie onvas” was (Brown 1979:142. Du Preez 1933:182ev.). Hierop antwoord Brown dat Du Plessis se Skrifbeskouing te midde van stryd tot stand gekom het en daarom nie as sistematiese geheel uiteengesit is nie — wat strook met Du Preez se verdere kommentaar op wat hy as onderlinge teenstrydighede by Du Plessis beskou, met die gevolg dat mens nie altyd weet wat sy bedoeling is nie.

Brown was verder van mening dat Du Plessis nie erns gemaak het met die probleem van die samehang tussen vorm en inhoud, geskiedenis en heilsopenbaring nie. Hy vra daarom of dit was omdat heilsopenbaring vir hom “op 'n godsdienstige postulaat

neergekom het” (Brown 1979:142), en is daarom van mening dat Du Plessis die Hervormers eensydig aanhaal en hulle wou dwing om met hom saam te praat.

Soos in ander verband behandel, het die stryd ook gegaan oor die samestelling en outeurskap van die Pentateug, en kon Du Plessis skryf dat die klag van die Kuratorium by die Ring nie tot veroordeling van sy standpunte gelei het nie. Alhoewel hy later deur die Sinode skuldig bevind is deur 'n meerderheid wat daarop aangedring het dat “ons kerk 'n konfessionele kerk (is)”, word hy gelyk gegee in Brown se betekenisvolle afwysing van 'n stelling in Du Preez se proefskrif (1933:378. Brown 1979:145):

Hierin het sy oud-leermeester tog ook 'n aandeel gehad as hy sy kerk en die teologiese studie daaraan hou ‘dat die Skrif alleen vir haar doel geïnspireer en onfeilbaar is, want sy kan onmoontlik vir alle doeleindes *suffiens*, of volmaak wees ...’.

Sonder verdere erkenning van Brown se kant, was juis dit tog die kern van Du Plessis se hele worsteling met vrae rondom goddelike inspirasie van die Skrif, naamlik dat inspirasie beperk was tot saligmakende kennis, en dat die Bybel *nie “vir alle doeleindes suffiens ...”* was nie (My kursivering). Brown maak egter geen geheim van sy bewondering vir Verhoef met sy sterk konfessionele inslag nie, en dat hy op dié wyse “eksegeties soek” na die boodskap van die Ou Testament: “Om dit te onderrig. Om dit te verkondig” (Brown 1979:146) — wat die leser met die vraag laat lyk of so 'n wyse van soek beteken dat 'n kritiese benadering uitgesluit word.

4. Du Plessis in kerkhistoriese perspektief. JW Hofmeyr.

In die UNISA publikasie *Theologia Evangelica* van Maart 1986 word vier artikels aan die nagedagtenis van Du Plessis gewy. In 'n kort voorwoord in Engels word verwys na 'n simposium wat in Februarie 1985 ter ere van hom gehou is. Hy word daarin voorgestel as “the controversial Stellenbosch Professor” en “noted theologian”, wie se bydraes op die gebied van Ou Testamentiese studies en Sendingwetenskap in historiese konteks geplaas is.

In die eerste van die vier referate is dit JW Hofmeyr wat die bevindinge en optrede van die man wat soveel beroering in die Kerk veroorsaak het, in “kerkhistoriese perspektief”

behandel. Met die vraag, “Ketter of Profeet?”, dring hy aan op 'n besliste antwoord want, kan gesê word, niemand kan tog Ketter én Profeet wees nie. Ter Inleiding verklaar hy dat die vraag waaroor dit regtig gegaan het ten beste beantwoord is in 'n stelling van FE O'Brien Geldenhuys (1982:3), wat hy aanhaal (Hofmeyr 1986:4):

In wese was dit die Kerk se laaste suiwer teologiese stryd van die halfeeue. Terselfdertyd dien dit as aanduiding van die heftigheid waarmee die konserwatiewe kerkleiding en fundamentalistiese elemente in die kerk hom in die komende jare teen vernuwende insigte sou verset.

As kerkhistorikus was dit vir Hofmeyr van belang dat die kerklike geskiedskrywer nie net sal konsentreer op wat gebeur het nie, maar daarby 'n taak tot teologiese interpretasie en ook tot 'n sekere hoogte evaluasie het (1986:4). In die geval van Du Plessis wil hy egter nie volkome by dié reël hou nie, en stel hy dit as sy doel om die leser geleentheid te gee om saam met hom afleidings te maak en 'n beredeneerde antwoord op sy vraag te vind — wat, in wese neerkom op die hipotese waarop in hierdie studie gewerk is en op 'n antwoord besluit is.

Hofmeyr gee dan 'n vlugtige oorsig oor die sosio-ekonomiese en politieke agtergrond waarteen die kerk haar lidmate destyds bedien het, en sodoende 'n sterk evangeliese karakter met 'n inheemse Calvinistiese tradisie daarin gevestig het. Dit was veral só na die herlewing in die geleedere van die Ned. Geref. Kerk teen die laat vyftigerjare van die vorige eeu, wat, meen hy, nie iets van verbygaande aard was nie en bygedra het tot die sterk evangelies-teologiese gesindheid by lidmate. Daaruit kon dan afgelei word dat daar teenstand sou wees teen enigiets wat twyfel by gelowiges kon verwek, soos wat reeds in Europa en die VSA met die koms van die modernisme aan die gang was (Hofmeyr 1986:6). Hy noem dan spesifiek die geval Geelkerken in Nederland waar ontkenning van die historisiteit van die verhale in Genesis 1–3 groot opspraak verwek het. Aan die ander kant verwys hy ook kortliks na verskille in godsdienstige benaderings tussen fundamentaliste en moderniste in Amerika.

Dit was juis gedurende dié tyd, in 1910, dat die jong Du Plessis met al sy groot ywer vir sending onder die heidene in Afrika, geroep is om as redakteur van *De Kerkbode* te dien. Daarmee het hy gou blyke gegee van kritiese insigte wat 'n klag teen hom tot gevolg gehad het, maar nie opgevolg is nie. Dit het hom nie daarvan weerhou om sy

lesers tot versigtigheid te maan teen die inbring van klagtes van onregsinnigheid teen predikante nie (1986:7. vgl KB Jul.1911:397). Du Plessis was egter nie geneë om vrae oor die Hoër Kritiek in die kerklike blad te voer nie omdat hy dit as 'n saak vir bevoegde teoloë geag het.

Hofmeyr meld niks van die jong professor se diens aan die Kweekskool en die kerk gedurende die eerste agt jaar van sy diens aldaar nie, maar neem lesers direk na die stigting van *Het Zoeklicht* in 1923. Met die verklaarde doel van dié tydskrif, waarin Du Plessis klaarheid wou bring oor nuwe opvattinge wat van Europa en Amerika na Suid-Afrika versprei het, was dit gou duidelik dat hy self die histories-kritiese metodes van ondersoek nagevolg het (Hofmeyr 1986:7). Dit was dus nodig om verdraagsaamheid teenoor gelowiges wat anders dink en glo te bepleit, en daarmee te vra vir aanvaarding van die Hoër Kritiek as wetenskaplike en gevestigde metode van Skrifondersoek.

Drie jaar later is 'n ander tydskrif, *Die Ou Paaie*, van stapel gestuur en het dit onder leiding van Snyman as die redakteur, 'n belangrike rol gespeel in die uitspel van ernstige verskille op die gebied van die teologie. Vir Hofmeyr was dit die begin van die kerkstryd wat gelei het tot wat bekend staan as die kerksaak, waarvan hy die verloop net kortliks bespreek, omdat, meen hy, "dit elders al so diep deurtrap is" (1986:7-8). Hy wys onder andere op die bevindinge van die Ring van Stellenbosch wat geen gronde vir 'n klag teen Du Plessis kon vind nie. Dit was egter nie vir die kuratorium van die Kweekskool aanvaarbaar nie en is gevolglik na die Sinode verwys — wat daartoe gelei het dat Du Plessis in 1930 vir 'n onbepaalde tyd uit sy diens geweer is. Dit het hom laat besluit om hom tot die burgerlike hof te wend, waar die saak "op kerkregtelike en tegniese punte" in sy guns beslis is (Hofmeyr 1986:8).

Een van die gevolge van wat as 'n konserwatiewe oorwinning by die Sinode vertolk is, was die feit dat meer Suid-Afrikaanse teologiese studente daarna hulle verdere studie aan Amsterdam voltooi het — wat bygedra het tot die streng behoudende karakter van die Kerk. Met aanhalings uit AH Murray se werk (1947:173) oor die nagevolge van die saak, wys hy verder op die implikasies vir die stimulering van denke in die algemeen, maar ook in die besonder op wysgerige denke by Suid-Afrikaners — veral by Afrikaners wie se staatkundige denke steeds religieus gegrond was. Murray was daarom van mening dat daar "opnuut 'n bespreking van grondbegrippe en religieuse opvattinge

plaasgevind (het) wat tot oorspronklike denke gelei het” (Murray 1947:175). Waar dit nie net gegaan het oor die bo-natuurlike in die godsdiens nie, het dit ook bygedra tot die besef dat die mens nie te maklik tot stille berusting moet oorgaan nie.

Hofmeyr se kommentaar op Murray se stellings spreek van die feit dat daar ten spyte van die beslissings van die sinode, geen finale antwoord op kardinale vrae gegee kon word nie (1986:10):

Of Du Plessis as betrokke by die bekende kerksaak in die finale instansie ketter of profeet was, of iets van albei, bly steeds 'n ope vraag — vir ons almal, maar veral vir die geskiedenis om meer diepgaande daarop te antwoord.

Met verwysing na 'n bydrae van David Bosch, wat later in dieselfde reeks volg, voel Hofmeyr dat hy nie kan nalaat om Du Plessis se “spesifieke bydrae ten opsigte van die sendinggeskiedenis” te vermeld nie. In dié verband noem hy verskillende werke wat uit sy pen verskyn het en volgens Gerdener “so volledig en betroubaar is dat dit reeds klassiek geword het” (1986:11. vgl Gerdener 1943:XVI / H16). Hier is dit van belang om veral te let op *A History of Christian Missions* (1911) en *The Evangelization of pagan Africa* (1929), twee boeke wat mekaar aanvul, en ten doel het om die sendingaksie van die kerk in historiese konteks te plaas (Hofmeyr 1986:12):

Weereens huiwer Du Plessis nie om die kerk en wêreld in verband te bring nie. ‘The missionary enterprise is so intimately related to political movements on the one hand and to commercial undertakings on the other, that its history cannot be accurately traced without continual reference to both’ (Du Plessis 1929:iii).

Onder die opskrif “Du Plessis se Samelewingsbetrokkenheid” (1986:10) gee Hofmeyr 'n oorsig oor Du Plessis se belangstelling in die “naturellen vraagstuk”, waarin hy veral nadruk geplaas het op die behoefte aan wedersydse begrip (1986:11). As voorbeeld van sy “besondere visie” in dié saak noem Hofmeyr Du Plessis se aandrang op die reg van swart mense om grond te besit en om onderwys en opleiding te ontvang. Opleiding op industriële vlak is van groot belang geag en blyk gebaseer te wees op die groeiende behoefte aan werkers op dié gebied. Hoewel in sekere opsigte paternalisties, soos dit vir sommige mense later sou lyk, was hy ook ten gunste van 'n mate van voogdyskap om die swart bevolking op die pad na onafhanklikheid en selfregering te lei.

Van so 'n insig in landsake by Du Plessis was Smuts terdeë bewus, en kon hy later met sekerheid van sy afgestorwe vriend getuig (In HZ April 1935:76):

Ek dink aan die Afrikaner, wat nie slegs 'n Suid-Afrikaner was nie, maar wie se hart vol was van die liefde van ons hele swart vasteland. Ons volkslewe is deur so 'n menslike tipe sterk verryk en ons geskiedenis het daardeur vir ons groter waarde gekry.

Alles in ag genome kan die vraag of Du Plessis meer van 'n profeet as 'n ketter was, positief beantwoord word, gesien in die lig van sy aktiewe belang en deelname in die werksaamhede van die Kerk en sy “samelewingsbetrokkenheid” (Hofmeyr 1986:10) — maar veral ook in sy bydrae tot die sending en die sendingwetenskap (vgl Bosch 1986:66ev.). Só gesien het hy inderwaarheid die rol van priester en profeet vervul, maar daarmee ook bewys dat profete nie altyd in eie land erkenning geniet het nie. In die slotgedeelte van sy artikel lyk dit dan of Hofmeyr wel 'n antwoord het op sy vraag: “Ketter of Profeet ?” (1986:13):

Sy visie van die kerk het steeds gebly een van profetiese betrokke te wees by die eise en werklikhede van die tyd.

Waarop hy tot 'n veelseggende besluit kom —

Die persoon, denke en invloed van Du Plessis roep steeds om voortgesette studie, navorsing en wetenskaplik-verantwoorde beoordeling.

In dié opsig kan weer gewys word op die feit dat Du Plessis deur 'n paneel van uitgelese teoloë, onder wie André Olivier, erken word as die man agter een van honderd bakens wat uitstaan in die geskiedenis van die Kerk oor 350 jaar, en sy plek daarin terdeë verdien het (Olivier 2002:172-173).

Waar Hofmeyr in sy Inleiding van lesers verwag om self ook eie afleidings te maak, kan die leser en geskiedkundige wat iets weet van die geskiedenis van die Kerk, verklaar dat Du Plessis geen ketter was nie. Met inagneming van die feit dat dié begrip relatief is en bepaal word deur die paradigma van die tyd, kan egter verklaar word dat as hy in Genève as professor tydens die bewind van Calvyn gedien het, Du Plessis met Servetus op 'n brandstapel sou beland het.

In dieselfde sin sou EE van Rooyen 'n mede-hoogleraar soos BB Keet, as 'n ketter kon afmaak na aanleiding van sy stellings oor die gesag van die Skrif as Woord van God (Olivier 1990:51), maar waarsku teen die “gangbare opvatting” waarin geen onderskeid gemaak word tussen die Skrif en Gods Woord nie (Olivier 1990:86). Hy kon dus verklaar dat die Skrif nie Gods Woord is nie, maar dat die Woord van God in die Skrif te vinde is — 'n uitspraak waaroor daar steeds geen eenstemmigheid was nie.

5. Du Plessis as Bybelwetenskaplike: JH le Roux .

Met 'n aanhaling uit *Het Zoeklicht* waarin Du Plessis wys op Hegel se begrip van 'n sintese wat die uitkoms is van die “hogere samesmelting en vereniging van twee teenovergestelde waarheden” (Jan. 1926:87), kom Le Roux aan die woord. Met nadruk op die rol wat Du Plessis as Bybelwetenskaplike vervul het, wys hy daarop dat sy belangrikheid veral daarin geleë is dat hy sy vak kon beoefen deur gebruik te maak van die histories-kritiese metode sonder om in sy geloof vervreem te word. Hy, Le Roux, is daarby van mening dat Du Plessis se bydrae nie soseer op “nuwe eksegetiese insigte” berus het nie, maar dat dit geleë was in die professor se sukses om 'n “kritiese Bybelwetenskap met die beste vroomheidstradisie van die NG Kerk te paar” (Le Roux 1986:15-16). Deur sinvolle studie gepaard met “deeglike besinning” het hy, Du Plessis, tot die gevolgtrekking gekom dat die Skrif getuig van 'n menslike kant, wat vol foute en feile is, en 'n goddelike kant wat deur die Heilige Gees geïnspireer is. Dit was daarom vir hom nodig om die soeklig te laat val op beide aspekte: Wat die menslike kant betref, was hy dus vry om “sonder enige gewetenswroeging” of pogings om probleme te verdoesel, die metodes van die Hoër Kritiek op die Bybel toe te pas. Die besef dat nie alle dele van die Skrif “gelykelyk geïnspireer” is nie, het dan die tese van sy argument gevorm. Stellings dat die Bybel soos wat ons dit voor ons het, die Woord van God is, en as geheel deur God geïnspireer is, was dan 'n antitese, wat dit nodig gemaak het om by 'n sintese te kom. Om dit te verduidelik wys Le Roux op gepaste voorbeelde wat Du Plessis tydens die Kerksaak opgehaal het (1986:20. Kerksaak 1932:49):

Dit is tog onteenseglik waar dat nie elke volsin in die Bybel Gods Woord is nie. Daar bestaan woorde van Satan (vgl Gen. 3:14). Mensewoorde soos dié van Dawid, 'Gaan tel die Israëliete en die Judeërs' (2 Sam. 24:1), is tog ook nie Gods Woord nie. Prediker, wat in ander dele van die Bybel weerspreek word, kan tog

ook nie Gods Woord in eintlike sin wees nie.

Daarby noem Le Roux vele ander gedeeltes in die Bybel wat vir Du Plessis nie die Woord van God kon wees nie, waarop hy kon verklaar dat die mens met hart én verstand toegerus is om te onderskei “watter dele in die Bybel God se Woord is, en watter dit nie is nie” (Le Roux 1986:21-22). Dit was dus nodig om Hodge se siening dat alles in die Bybel, ongeag waaroor dit gaan, op gelyke voet geïnspireer is, te verwerp (vgl HZ April 1926:104). Hy kon dus by herhaling daarop wys dat die Skrif slegs onfeilbaar is en van goddelike inspirasie getuig in soverre dit nodig is vir ons saligheid.

Om dit wat hy sien as noodsaaklike besinning oor die wese van die Skrif, met die stelling van tese en anti-tese, vind Le Roux 'n sintese in Du Plessis se stelling dat die Bybel 'n goddelike en 'n menslike boek is (Le Roux 1986:15-16 en:23-24. HZ April 1926:104). Hy wys dan daarop dat Du Plessis dit beklemtoon het dat die menslike en die goddelike daarin nie vanmekaar geskei kan word nie — wat geensins 'n maklike antwoord bied nie, en die leser kan herinner aan Van Rooyen se vraag oor wat 'n redelike interpretasie is en wie dit moet gee (DOP April 1930:392). Geen wonder nie dat gesê kon word dat Du Plessis op verskillende maniere probeer het om “die tweekantigheid maar ook die eenheid van die Skrif” te verwoord nie (Le Roux 1986:23. Du Plessis HZ Apr.1926:104). Een daarvan is om die twee kante van die Skrif te verstaan in die lig van die twee nature van Christus, wat waaragtig menslik en waaragtig goddelik is, en nie vanmekaar geskei kan word nie — maar in elk geval ons verstand te bowe gaan. Vir Du Plessis was dit unieke opvatting van die Christelike geloof dat daar in die geskiedenis slegs een “god-menslike Persoon” was, en ook net een “god-menslik Boek” bestaan: “Dat Boek staat op zichzelf: het is sui generis” (Le Roux 1986:24. Du Plessis HZ Jan.1929:138).

Of daar in die geskiedenis net een “goddelik-menslike persoon” was, kan sekerlik bevraagteken word, want die antieke verhale van konings en gode wat beide menslik en goddelik was, is vol daarvan. Of dit waar is, is nie hier ter sprake nie — wat wel ter sprake is, is dat die klem op die uniekheid van die Christelike geloof aan die wortel lê van die begrip dat daar net een Weg is, *óns Weg*.

Gebaseer op die sintese dat die Bybel tweekantig is, was dit vir Du Plessis moontlik om

die menslike kant daarvan aan die Hoër Kritiek te onderwerp en so die wetenskaplike studie daarvan voor te staan. So kon foute en teenstrydighede uitgewys word as menslik, wat daarom niks kon afdoen aan die Woord van God nie. Dit kom dan daarop neer dat die vorm waarin die Bybel tot ons gekom het menslik is, met foute en feile wat nie "weggemoffel" kan word nie (Le Roux 1986:16). Die Bybelgelowige het daarom nie reg om op grond van konfessies die tekortkominge in die menslike sy van die Bybel "te verdoesel of in blote vergeesteling te laat opgaan nie" (Le Roux 1986:25):

Dit is dan ook waarom Du Plessis so skerp tussen 'n *deduktiewe* en 'n *induktiewe benadering* tot die Skrif onderskei het. Volgens die deduktiese metode word sekere vaste beginsels eers geformuleer en dan enkele gevolgtrekkings daaruit afgelei. Die induktiewe metode weer, versamel eers 'n groot hoeveelheid verwante feite en dan word op grond daarvan 'n aantal veralgemenings gemaak.

Du Plessis kon dus wys hoe Herman Bavinck deduktief die bevindings van die historiese kritiek probeer afmaak met die postulaat dat "die Skrif die Woord van God is, dat die Heilige Gees dit dra en besiel" en dat die kritici besig is om die eeue-lange stryd teen God en sy Woord verder te voer. Dit was daarom vir Du Plessis "uiters problematies" om met Bavinck te aanvaar dat "door het geloof moeten we maar over al deze bezwaren heenglijden" (Le Roux 1986:25). Le Roux kon verder aangehaal het uit Du Plessis se antwoord aan die Kuratore (HZ Mrt. 1928:68-71), naamlik dat Bavinck wel besef het dat dit 'n ydele poging was om besware weg te syfer asof dit nie bestaan het nie. Daarby meld hy dat hy as student deur NJ Hofmeyr geleer is "dat wij onderscheiden moeten tussen het godsdienstig gezag van het Bijbel, dat onfeilbaar is, en zijn literaire en historische gezag, dat menselijk en derhalve feilbaar is" (Du Plessis HZ Mrt. 1928:69):

Dit is steeds mijn houding en mijn leer geweest; en de studie van de laatste 36 jaren heeft mij slechts in de overtuiging versterkt, dat langs deze weg alleen het gezag van de Schrift op een onaanvechtbare basis zal komen te staan.

Soos Le Roux, voel die leser van sy artikel ook Du Plessis se frustrasie aan met DG Malan in sy omgekeerde argument en aanvoering dat as die Kroniekskrywer oordryf het en met betrekking tot historiese feite onbetroubaar is, hy nie met betrekking tot godsdienstige waarhede vertrou kan word nie (vgl HZ. Nov. 1926:331). Vir Du Plessis kom so 'n argument daarop neer dat ons moet glo al is dit teen die getuienis van ons sintuie (HZ Jan.1927:24), wat, meen hy, getuig van 'n subjektiewe benadering en berus

op die dogmatiese postulaat dat die godsdien van die Ou Testament die vrug was van God se besondere openbaring aan Israel. Die wetenskaplike uitgangspunt, daarenteen, het vereis dat alle geskifte aangaande die geskiedenis van Israel onbevange onderwerp word aan die heersende reëls van historiese ondersoek (Le Roux 1986:25-26. HZ Sept.1927:274-276). In dieselfde gees moes ook die godsdien van Israel ondersoek word in die lig van die godsdienste van ander volke soos wat dit nou bekend geword het deur die wetenskap — wat soveel nuwe kennis meegebring het dat “ons 'n gans ander beskouing verkry het van die verloop van sy geskiedenis” (Le Roux 1986:27). So, meen Le Roux, het Du Plessis godsdien en wetenskap, en geloof en rede, met mekaar probeer versoen, hoewel daar nog nie by hom 'n fyn afgeronde metode te vind is nie.

Verguising ten spyt, was dit vir Du Plessis van die grootste belang dat hy sy taak as Bybelwetenskaplike binne die verband van die Ned. Geref. Kerk verrig het, wat, in Le Roux se woorde, 'n rede was vir sy “meedoënlose aanvalle op die Doppers” en herhaalde waarskuwings teen 'n proses wat hy as “verdoppering” beskou het (Le Roux 1986:29). Daarom ook was dit vir hom erns om die Kerk bewus te maak van 'n jammerlike agterstand op die terrein van die wetenskaplike ondersoek van die Bybel, met al die voordele wat daar te verkry is deur gebruik te maak van die metodes van die Hoër Kritiek. Dat dit 'n totaal nuwe oriëntering ten opsigte van die Bybel en die belydenisskrifte vereis het, was vanselfsprekend.

In sy kort slotopmerkings gee Le Roux uiting aan die vry algemene opvatting dat Du Plessis ook skuld dra vir die veelbewoë stryd in die Kerk met die nawerking en nadelige gevolge wat dit gehad het. 'n Voorbeeld daarvan, meen hy verder, “is dat die Du Plessis-saak tot vandag toe by baie spook wat histories werk en die histories-kritiese metode gebruik” (1986:33).

Le Roux stem saam dat Du Plessis “inderdaad *'n seun van die Ned. Geref. Kerk*” was en daarom gepoog het om die bevindinge van wetenskaplike ondersoek aan die geloofsgemeenskap diensbaar te maak (1986:29):

Nooit kan Du Plessis se ideaal genoeg beklemtoon word nie: Die Ned. Geref. Kerk moet die volle voordeel van die Hoër Kritiek ervaar; dit moet nie vir die Kerk 'n las

of 'n bedreiging wees nie, maar 'n dankbare instrument om die Skrif des te beter te verstaan.

Omdat die derde artikel in die reeks geskryf is deur Ferdinand Deist, aan wie se werk in hierdie studie 'n volle hoofstuk gewy word, kan hier slegs 'n deel van sy opsomming, soos vir die Engelsprekende publiek bedoel, aangehaal word (Deist 1986:36). Dat dié kort aanhaling boekdele spreek, behoef geen betoog nie:

Du Plessis was a figure on a watershed of the history of the Ned(erduits) Geref(ormeerde) Church, separating the broad, reformed era from the narrower fundamentalist and neo-Calvinist era, a movement within this Church that made it much more vulnerable and exploitable in the age of awakening Afrikaner nationalism.

6. Du Plessis as Sendinggeroepene: David Bosch.

Uit 'n ander hoek gesien is dit van belang om hier kortliks te let op die oordeel van David Bosch. Self 'n man wat diep spore in die sendingaksie van die Ned. Geref. Kerk getrap het, kon hy met gesag Du Plessis se bydrae tot die organisasie en uitvoering van dié opdrag aan die Kerk, beskryf. Soos te verstaan was dit onmoontlik vir hom om in 'n enkele artikel volledig daarvoor verslag te doen, en kan hier ook net enkele grepe uit sy artikel uitgelig word.

Bosch begin deur te wys op twee breë “teologiese strominge” wat destyds in die Ned. Geref. Kerk te onderskei was: 'n Ouer en wydverspreide Gereformeerde evangeliese rigting en 'n jonger opkomende Kuypertiaanse neo-Calvinisme (Bosch 1986:66) — die een hoofsaaklik met wortels in Holland, die ander hoofsaaklik uit Amerika beïnvloed. Du Plessis was as predikant en teoloog diep gewortel in die Gereformeerde evangeliese stroom maar het daarby tog ook iets van die “volkskerk” gedagte nagestreef (Bosch 1986:67). Daarby het hy eintlik uitgestaan as voorstander van 'n belangrike vertakking van die evangeliese rigting met sy hart in die sending en onderwys, maar dan veral in “algemene opheffingsaksies onder die inheemse bevolking” (Bosch 1986:67). Dit was veral lidmate uit hierdie groep wat nader kennis gemaak het met swartmense in die omstandighede waarin hulle geleef het, en hulle as mense begin raaksien het.

Bosch vind dit van belang om daarop te wys dat hoewel Du Plessis meer bekend is vir

die saak van onregsinnigheid teen hom gedurende die laaste tien jaar van sy bediening, sy wyer aktiewe lewe eintlik in “die teken van sending, sending-belangstelling en sendingkunde” gestaan het (Bosch 1986:67). Hy bepaal hom dan by die rol wat Du Plessis in dié opsig vervul het, en meld die feit dat die meeste van die boeke uit sy pen oor aspekte van die sending handel — waarvan sommige hom oor die wêreld bekend gemaak het. Die ywer waarmee Du Plessis sy taak aangepak het, spreek veral uit artikels wat hy geskryf het nadat hy in 1903 as Algemene Sendingsekretaris aangestel is. Met die oog op die werk wat reeds in Rhodesië en Nyassaland aan die gang was, het hy daarop aangedring dat die werk uitgebrei word. Dit is egter opvallend dat Bosch niks verder te sê het oor die vordering van die werk oor die volgende ses jaar nie, en is dit nodig om hier na Gerdener se boek te verwys vir 'n oorsig oor dié tydperk — waartydens daar as gevolg van die entoesiasme onder bekeerlinge uit die Boere geleedere geen tekort aan gewillige arbeiders was nie, maar dat die insameling van fondse meeste van die Sekretaris se tyd in beslag geneem het (Gerdener 1943:52-53).

Daarby is daar meestal van Du Plessis se dienste gebruik gemaak om Suid-Afrika op internasionale vergaderings te verteenwoordig, waardeur hy op hoogte gehou is met vordering wat gemaak is, maar ook met probleme wat op verskeie terreine ondervind is. Een daarvan was vroeë en probleme rondom die werk van verskillende Sendinggenootskappe, in welke geval Du Plessis die rol van die Kerk benadruk het. Vir hom was sending die taak van die Kerk, en was hy van mening dat die verskillende denominasies moet saamwerk om weg te kom van ou “ecclesiastical dissensions which continue to divide historical Christendom” — soos aangehaal uit een van Du Plessis se bydraes tot *The International Review of Missions* (Vol. 1 1912:584. Bosch 1986:72).

Bosch wy 'n deel van sy artikel aan “Sendingdefinisie en -prioriteite” wat nie hier tersake is nie, maar waarin dit blyk dat Du Plessis nie altyd eens was met die beginsels waarop Karl Barth sy sendingparadigma gegrond het nie. Hy is egter van mening dat Du Plessis nie werklik kennis gedra het van Barth se beskouings in dié verband nie, en dat dit die rede kan wees waarom hy “uiters negatief” oor hom kon oordeel (Bosch 1986:70).

Met sy aanvaarding van die Redakteurskap van *De Kerkbode* in 1910, sy lang reis deur Afrika gedurende die jare 1913 tot 1915, en daarna as professor aan die Kweekskool, het Du Plessis kontak met die sending behou maar nie langer enige leiding op hom

geneem nie. Hy het wel aktief belang gestel in die rassevraagstuk en, veral tydens die jare van die Hertzogregering, sy stem laat hoor teen alle vorms van diskriminasie soos dit veral vervat was in wette oor werksreservering en planne om “swartmense na die reservate te forseer” (Bosch 1986:74). Tog was hy, volgens Bosch, 'n “kind van sy tyd en paternalisties”, maar geen rassis nie, soos wel duidelik uitgesproke in die boek *Wie sal gaan?* (1932).

Na aanleiding van die voorgestelde wetgewing oor werkreservering wys Bosch daarop dat Du Plessis van mening was dat dit “onmoontlik sal wees om die swartman te verhinder om op ekonomiese gebied te kompeteer” (1932:107), *en dat 'n “spookbeeld” in dié verband aan blankes voorgehou word* (1932:193. My beklemtoning) — met die oog op die toekoms opvallend profeties (1932:217):

“Daar is onontwykbare ekonomiese wette, wat die aanbod van arbeid bepaal. Gelyke arbeid het die strekking om altyd en orals met gelyke loon betaal te word”.

By 'n later geleentheid druk hy homself selfs meer krities uit, deur te verklaar dat die “geweer-en-sambok metodes” van die vorige eeu blykbaar vervang is deur 'n “wet-en-ordonansie beleid” (Bosch 1986:74. DS Feb.1934:48).

Opvallend en in lyn met Du Plessis se dualisme, skryf Bosch dat sy beroep op die Bybel in toepassing op die sending, neerkom op 'n biblisisme wat selfs as “oer-ortodoks” beskou kan word (Bosch 1986:75):

Alle tekste word ook sonder nuansering op één lyn gestel. Nêrens hoegenaamd is daar enige teken van 'Modernisme' of 'Hoër Kritiek' nie. Trouens hier en daar vertoon Du Plessis selfs die neiging om tekste op hiper-letterlike wyse uit te lê en toe te pas, soos waar hy die opdrag in die Sendingbevel, “*Leer hulle om alles te onderhou wat ek julle beveel het*”, gebruik om onderwys deur die Sending aan swart kinders te verdedig.

Dat Du Plessis op die sendingterrein streng by die Bybelse letter gehou het, word verder duidelik met die verskyning van *Wie sal gaan?* (1932). Die feit dat dit verskyn het na sy “uitgerekte stryd met die kerk”, is vir Bosch rede om te verklaar dat “die biblisisme wat daarin voorkom nog meer vreemd” voorkom, selfs as toegelaat word dat die kern van dié werk voor sy stryd met die Kerk gedateer kan word. Hoe dit ook al verstaan

word, is hy geneë om te verklaar dat Du Plessis, die sendingentoesias, “in sy teologie as 't ware op twee vlakke geopereer het” (Bosch 1986:75). Dat dit weer eens dui op 'n dualisme in sy leer wat as onaanvaarbaar beskryf kan word, blyk duidelik uit wat Bosch daarop te sê gehad het :

(D)at hy, wanneer hy gepreek het of oor die sending gepraat het - wat vir hom emosioneel en eksistensiële so besonder ná aan die hart gelê het - min of meer 'instinktief' met die Skrif omgegaan het.

In wat hy as “enkele samevattende en interpreterende opmerkings” aanbied, verklaar Bosch kategorieë dat dit maklik is om uit “die hoë uitkykpos waar ons vandag staan, Johannes Du Plessis se sendingwetenskap aan flarde te skeur” (Bosch 1986:75) — maar maan dan dat ons moet onthou dat dit wat ons vandag weet, op die idees en werk van ons voorgangers gebou is. Dit was daarom nodig dat hy in ere herstel sal word, veral ook vir dit wat hy vir die Sending beteken het.

7. Twee doktorsale proefskrifte: AS Erasmus en AR Olivier.

Uit die aard van die saak is daar in hierdie studie dikwels gesteun op die werk wat Erasmus en Olivier gedoen het ter erkenning van die rol wat Du Plessis as herout van wetenskaplike Skrifondersoek in Suid-Afrika gedoen het. Hoe dit ook al beoordeel word, het hy probleme wat die Bybel vir die moderne leser oplewer, besef en aan die lig gebring. Omdat daar deurgaans gebruik gemaak is van die betrokke proefskrifte, was dit nie nodig om hier afsonderlike onderafdelings aan hulle te wy nie, maar slegs te wys op enkele aspekte van hulle studies — wat in elk geval nie in enige kort oorsig met reg beoordeel kan word nie.

Omdat daar in die vorige hoofstukke reeds kortliks aandag gegee is aan die werk van Olivier, kan hier gehou word by grepe uit die proefskrif van Erasmus. Dit is egter nodig om vooraf te noem dat dié proefskrif later aan die Universiteit van die Vrystaat verwerk is as 'n biografie en word die grond waarop dit berus in die vorm van 'n vraag saamgevat: *Baanbreker, verbreker van die Gereformeerde geloof?* (2009). In sy Voorwoord tot publikasie van dié werk, verwys RM Britz, redakteur van *UV Teologiese Studies*, na die belangstelling in Du Plessis wat weer gewek is met herdenkings gedurende die negentientagtiese en -negentigs (2009:ii):

Dr. Erasmus wou agter om gaan en die historiese bronne aan die woord stel. Dit het hy noukeurig in die argiefbewaarplesse gaan soek, met fyn onderskeiding teologies-krities bestudeer en beoordeel om 'n begronde biografie daar te stel wat beide aan professor du Plessis en die Kerk van Christus reg laat geskied.

In sy eie Voorberig tot dié publikasie gee Erasmus dan ook 'n omvattende lys van “Geskrifte oor Du Plessis” en die bronne wat hy geraadpleeg het, en waarop sy proefskrif (1986) berus het — wat die leser verstom laat staan oor die omvang van wat hy gevind en benut het. Die eindresultaat van sy navorsing kon dus aanvaar en gebruik word in hierdie studie wat onderneem is om Du Plessis se werk met 'n *Soeklig op die Bybel*, weer aan die orde te stel — veral met die oog op die feit dat met die kerk se afwysing van Du Plessis se standpunt daar weg beweeg is van Utrecht na Amsterdam, en 'n neo-Calvinisme wat gedien het om 'n Bybelse fundering van apartheid te verskaf (Erasmus 2009:vii). Daarby is dit van belang dat Olivier met die landswye feesvieringe in 2002 kon skryf dat daar uit historiese hoek nog altyd mense was, en nog steeds is, wat met kwelvrae oor die Bybel worstel (NG Kerk 350. 2002:173).

Dit was nie van belang geag om hier die meer biografiese inhoud van die eerste vyf hoofstukke van Erasmus se boek, interessant soos dit is, in enige besonderhede te bespreek nie. Eerstens omdat Du Plessis se vormingsjare as student, predikant, kerklike amptenaar en reisiger reeds in ander verband behandel is, en, tweedens, omdat dit eers ná sy aanvaarding as professor aan die Kweekskool is dat hy as herout van die Hoër Kritiek op die voorgrond getree het.

In sy samevatting van Hoofstuk VI van die proefskrif verklaar Erasmus dat daar gedurende die jare 1916 tot 1927 'n verandering gekom het in die inhoud wat Du Plessis aan sy bediening gegee het: “Ofskoon hy hom van 1916 tot 1922 as Vermittlungsteoloog aangedien het, was hy in die eerste plek die sendingprofessor en het sy apologetiese benadering daaronder verskuil gegaan (1986:295-296). Met die verskyning van *Het Zoeklicht* in 1923, en die aandrang op 'n nuwe reoriëntering wat daarin bepleit is, het verandering “dramaties” ingetree (1986:296). Só is “aanvaarding verplaas deur 'n toenemende skeptisisme en 'n besliste afwysing” van wat hy daarop beskryf as verouderde standpunte waaraan studente aan die VU blootgestel is. Dit was dan ook die hoofrede waarom *Die Ou Paaie* as teenvoeter in Junie 1926 ontstaan het,

en deur GBA Gerdener gesien is as 'n *casus belli* van die stryd wat sou volg (1943:221) — miskien 'n “oorvereenvoudiging”, omdat daar al voorheen uit verskeie oorde beswaar gemaak is teen Du Plessis se “apologetiese aanpak” (Erasmus 1986:296):

En tog het hierdie blad (*Die Ou Paaie*) deur 'n deduktiewe dogmatisme, gepaardgaande met 'n fundamentalistiese benadering, soos dit veral deur Snyman en DG Malan gestel is, veel daartoe bygedra om Du Plessis se standpunt wyd bekend te stel en af te wys.

Volgende op 'n kort oorsig oor bekende Gereformeerde apologete waarop Du Plessis hom kon beroep, stel Erasmus dit duidelik dat die aandrang op 'n nuwe oriëntering nie nuut was nie. Hy beskryf dan hoe dit by Du Plessis in beginsel sou berus op die sentrale plek wat hy toegeken het aan “die historiese kritiek en die implikasies daarvan vir die Skrifbeskouing” (1986:296). Daarby is hy ook van mening dat Du Plessis se teïstiese evolusionisme bygedra het tot die beeld wat hy as *Vermittlungsteoloog* verwerf het. Dit word verder gekenmerk deur “sy subjektivisiese inkleding van die **testimonium Spiritus Sancti** en die nadruk op 'n **fides humana** en 'n **fides divina**” met betrekking tot die Bybel (Erasmus 1986:299). Hier kan wel gevra word of Erasmus reg was om vooraf te verklaar dat Du Plessis “misgetas het” in sy vertolking van die Gereformeerde stelling **finitum non capax Infiniti** teenoor die Lutherse **finitum capax Infiniti**.

Onder die hoof “Verantwoording” begin Erasmus sy behandeling van die gebeure met die skriftelike klag van die Kuratorium maar voeg daarby wat opvallend **nie** daarin opgehaal word nie: Die professor se aandrang op 'n teïstiese evolusie-beskouing, wat soveel kritiek moes verduur. En, selfs meer opvallend, sy standpunt “dat Christus nie die toorn van God aan die kruis gedra het nie” — wat saamhang met die feit dat hy hom vereenselwig het met die begrip van 'n algemene versoening (Erasmus 1986:298).

In teenstelling met FS Malan se beskrywing van 'n meesterlike verweer (vgl Malan 1933:175), was Erasmus van mening dat Du Plessis nie altyd konsekwent was in verweer van sy standpunt rakende goddelike inspirasie van al die dele van Bybel nie. Dit het hom egter in staat gestel om só aan 'n “uiterste vorm van dualisme” te ontkom (Erasmus 1986:299), waarby hy kon verklaar dat hy die histories-kritiese metode van ondersoek nagevolg het, maar ontken het dat hy die bevindinge van die Hoër Kritiek sondermeer aanvaar het

Du Plessis se verdediging van sy standpunt oor inspirasie, wat hy as die mees gewigtige beskou het, en in agtien groot foliovelle vervat is, sou bykans ses uur in beslag neem: Dankbaar vir die geleentheid om vir die eerste keer sý standpunt in die openbaar te stel, spreek hy die hoop uit dat die Kerk groot genoeg mag wees om sy verduideliking “as synde in ooreenstemming met die belydenis te akkomodeer” (Erasmus 1986:325). Gebeur dit nie, was hy oortuig dat die Kerk 'n doodvonnis oor sigself sou uitspreek en “as 'n 'volkskerk' tot 'n sekte (sou) verkrummel”. Dit was daarom nodig dat hy sy verdediging veral sou skoei op sy oortuiging dat sy inspirasiebeskouing te rym was met die belydenisskrifte. Dit was gevolglik vir hom moontlik om aan te toon dat die klaers afgewyk het van die standpunt van die Hervormers, wat hy met vele verwysings na uitsprake van Calvyn, Luther en Zwingli kon staaf (Erasmus 1986:326):

Pragtig stel hy dit dat die Hervormers in die Skrif nie 'n versameling **loca probantia** gesien het, om enigiets te bewys nie. Oor die Skrif het hulle nie geïntellektualiseer nie, maar daarin 'n geestelike middel gesien om met die lewende God in aanraking te kom. Daarom was die boodskap van die Skrif — die aanbidding van God se heil in Christus — van meer belang as die vorm waarin dit gegiet is.

Erasmus voeg daarby dat Du Plessis Bavinck se gebruik van die woord “kritiseer” in dié verband as oppervlakkig verwerp het. Hy kon daarom verklaar dat die Christelike godsdiens 'n redelike godsdiens is en redelik, rasioneel, verantwoordbaar is (Erasmus 1986:327. Angepas in een paragraaf, AC):

Dit is van betekenis dat hy hier aan die rede die taak oplê om ook wat die **inhoud** van die Skrif betref, uit te maak wat Gods Woord is. So verwerp hy Prediker 3:15 as 'beslist **niet Gods Woord** ... al staat 't ook in de Bijbel' (Te wete, "wat is, was reeds. Wat kom, was ook alreeds. God laat weer gebeur wat vroeër gebeur het.).

Vervolgens gee Erasmus sý mening oor Du Plessis se onderskeiding tussen vorm en inhoud deur te verklaar dat die klaers, tereg, in navolging van Kuyper en Bavinck nie daarvan wou weet nie, maar dat hulle *met meer reg* in dié verband op Keet kon steun (My kursivering). Dit is egter nie duidelik of hy dit eens is met die klaers op dié punt nie, want in 'n volgende paragraaf wy hy uit op die standpunte waarop hulle gestaan het, wat, meen hy, tog nie altyd houdbaar is nie, soos wat dit blyk uit sy kommentaar daarop (Erasmus 1986:329):

Snyman en Malan wou van geen foute en onnoukeurighede in die Skrif hoor nie. Enige soort “fout” in die Skrif sou in stryd met die inspirasie daarvan wees. Daarom moes die Jonaverhaal in elke detail histories beskou word, en so ook Genesis 1 tot 3. Enige moontlike teenstrydigheid sou (vir hulle) in die **outographa** nie bestaan het nie, terwyl met 'n beroep op Hodge en Warfield, selfs nie gehuiwer is om feilloosheid aan die Skrif toe te skryf nie.

Wat die tweede klag betref, was dit duidelik dat bevindinge van die Hoër Kritiek vir die klaers neergekom het op verwerping van die historiese korrektheid van die Bybelse weergawe van die geskiedenis van Israel. Dit sou die gang daarvan, soos dit **prima facie** aan die lig kom, omgekeer en ontken het (Erasmus 1986:330-331). Daarom, skryf Erasmus, moes Moses vir die kuratore die skrywer van die Pentateug in sy geheel gewees het — en, kan bygevoeg word, al stel Erasmus dit nie in soveel woorde nie, moes Moses op grond van goddelike inspirasie alles wat daarin vervat is — veral wat die boek Genesis betref — te boek gestel het.

Erasmus wys verder daarop dat die klaers by monde van Malan en Snyman, hulle “maatstaf op die standpunt van Julius Wellhausen, eerder as op dié van die beklagde” gestel het, en dit wou “ontmasker” (Erasmus 1986:331). Vir hulle was die saak eenvoudig in die sin dat die kritici daarop uit was om die Bybel op te sny, en die geskiedenis van Israel om te werk om dit in te pas by 'n moderne evolusionistiese sienswyse (1986:331-332).

Die ou strydvraag oor die twee nature van Jesus as mens en as Christus is van verskillende kante af beredeneer, en dit is duidelik dat Erasmus argumente in dié verband met omsigtigheid behandel. Hy kon daarom ook wys op die feit Du Plessis hom soms “ten onregte” op Calvyn en Luther beroep het (1986:336). Omdat Du Plessis geneig was om groter klem op die mensheid van Jesus te plaas, en daarom kon praat oor onkunde by hom aangaande die historisiteit van dele van die Ou Testament, is daar gepoog om te bewys dat hy daarmee die godheid van Christus aangetas het. In dié opsig wys Erasmus op die feit dat die aflegging van goddelike eienskappe nie slegs van akademiese belang vir Du Plessis was nie (1986:336-337). So kon hy duidelike foute in Jesus se uitsprake, wat nie ontken kon word nie, wyt aan sy menslikheid en “feile weens swak geheue” — 'n stelling waarmee hy eintlik die gesag van die Skrif wou bevestig, maar deur Keet gemaak is om “versigtig te wees” met sulke uitdrukkings.

Waar daar reeds gelet is op wat Olivier as die afloop van die stryd behandel, kan hier net gewys word op Erasmus se stelling dat min mense tydens dié jare aan Du Plessis as sendingprofessor sou dink. Dit was egter duidelik dat hy, Du Plessis, besorg was oor die houding van die regering van die dag teenoor die swart bevolking. Onder andere het hy daarop aangedring dat wat as die naturellekwessie beskou is, gesamentlik deur die regering en die opposisie opgelos word. Hy vra daarby dat ondersoek ingestel moet word na die lone van swartes wat, meen hy, onvoldoende was en die oorsaak was van onrus in die land (Erasmus 1986:343). Erasmus se kommentaar hierop is veelseggend en, mooi gelees, vat dit aan die wortel van die problematiek wat spruit uit die feit dat dit nodig was om mense wat hulle tydig en ontydig op die Bybel beroep het, aan te spreek en sonder omhaal van woorde te wys op 'n gesindheid wat stry teen die begrip van medemenslikheid (1986:343–344):

Hier het hy (Du Plessis) met die opvatting van die 'Afrikaner-boer met Transvaalse denkbeelde' te doen gekry, wat hoofsaaklik die houding ingeneem het: 'hou die k ... op sy plek'

Dat daar predikante in hoë kringe was wat daarmee ingestem het, blyk uit 'n brief van Du Plessis aan WH Murray, waarna Erasmus kortliks verwys (1986:344):

In hierdie verband het hy Willie Murray ernstig gewaarsku teen die optrede van Strydom, sendingsekreteraris van die Vrystaat. Sy en ander se soortgelyke idees sou 'n oplossing van die naturellevraagstuk onmoontlik maak en die Kerk groot skade berokken.

Dit is daarom van belang dat hier verwys word na 'n artikel van Strydom in *Koers in die Krisis III* (1941:243-255. LW nie Strijdom nie. AC) waarin hy reeds skryf van apartheid as beleid om 'n "vertikale skeidslyn (te) trek sodat elke ras op sy eie kan ontwikkel sover hy wil" (1941:244). Hy wys dan op die gevare van vermenging en verklaar dat slegs die konsekwente deurvoering van die beleid van apartheid "volgens die lig van Gods Woord, (en) met seën van God, uitredding kan gee uit die donkere gevaar van kleurvermenging en verbastering van ons nageslagte" (Strydom 1941:246).

8. Samevatting: 'n Terugblik, besinning en 'n vooruitsig.

Ten spyte van wydverspreide steun wat daar vir Du Plessis se standpunte was, kon Ferdinand Deist later met reg verklaar dat “die ruimte vir 'n debat oor Skrifbeskouing” wat deur die professor se toedoen in die Kerk aan die gang gekom het, “feitlik verdwyn het” (Deist 1986:39). Hoe die meeste van die gesiene minderheid in die Kerk gebly het, en deur hulle lidmaatskap kon bely wat hulle nie heelhartig kon glo nie (vgl DB 17 Mrt. 1930:6), dui daarop dat die Kerk, en die tradisies waarop dit gebou is, nog altyd, soos in Rome, meer gewig dra as kennis van die Bybel in al sy dele. Dit lyk dus of daar vir 30 tot 40 jaar eenvoudig net heengegely is oor geldige vrae waarop Du Plessis met soveel ywer antwoorde gesoek het, en sy bevindinge met soveel waagmoed bekend gestel het. In dié opsig moet dus weer gelet word op André Olivier se stelling in die kerklike gedenkalbum, NG Kerk 350, dat die “meeste van sy beskouings ... vandag aanvaar word” — en, les bes, in die feit dat die standbeeld wat ter ere van hom opgerig is, en later verskuif is, terug is by die Kweekskool — “waar dit hoort” (2002:172-173).

By die onthulling van dié standbeeld waar dit nou in 'n hoek op die grasperk voor die Kweekskool-gebou staan, is onder andere geluister na “familiestories” soos vertel deur 'n kleinseun van die professor. Meer op die onderwerp van hierdie tesis gerig, kan aangehaal word uit wat Fritz Gaum by dié plegtige geleentheid gesê het — en daarom beklemtoon word (OTE 22/3 2009:Voorblad — my beklemtoning):

... dat die Kerk deur middel van die verskuiwing van die beeld erkenning gee aan die bydrae wat professor Du Plessis tot die teologie gemaak het en om verskoning vra vir die gruwelike manier waarop die Kerk hom hanteer het.

By terugblik op die gebeure van die tyd, kan mens nie anders as om te vra hoe evangeliesgesinde teoloë en predikante in verantwoordelike posisies, soos die ywerige Snyman, 'n hoogleraar soos Van Rooyen, en 'n bitsige predikant soos CR Kotzé, met soveel venyn teen 'n eerlik-soekende Christen-gelowige kon uitvaar nie. Dit is om nie eens te praat van die wyse waarop GBA Gerdener in ongebreidelde taal veroordeel is omdat hy die durf gehad het om hulde te bring aan 'n ontslape vriend en medegelowige mens. Die feit dat Gerdener dit wat hy net as 'n lewensskets bedoel het, en wat tot hom gespreek het as *Die Boodskap van 'n Man* (1943), spreek luid uit sy kort Voorwoord — wat hier met instemming aangehaal kan word:

As hierdie biografie bydra om die wysheid en die kennis van sy onderwerp aan die nageslag weer te gee, sal die ondergetekende weet dat sy arbeid nie tevergeefs was nie. (Geteken deur GBA Gerdener, Stellenbosch).

Wat dié boodskap is, kan saamgevat word in die begrip dat die Bybel slegs in dit wat vir die mens tot saligheid dien van God ingegee is, en dat dit wat daarin foutief of onstigtelik voorkom nie aan Goddelike ingewing toegeskryf kan word nie. Daar moet dus besef word dat die Bybel oor lang tye uit tradisies en geskrifte van verskillende aard deur feilbare mense van hulle eie tyd en omgewing saamgestel is, en daarom aan ondersoek en kritiek onderworpe moet wees. Dit kan hier saamgevat word in wat as hoofmomente gehaal kan word uit die gebeure wat daartoe bygedra het dat Du Plessis van sy pos onthef is, maar nie vergeet sal word nie:

1. 'n Hoofartikel in *De Kerkbode* gedateer 28 November 1912, waarin Du Plessis as redakteur sy kommer uitspreek oor wat hy as 'n agterstand in die Kerk ervaar het, met die vraag of die prediking daarop ingestel was om die “verstandelike en geestelike behoeften van het opkomend geslacht te bevredigen” (Malan 1933:22).
2. Besware ten spyt, is hy in 1915 per telegram verwittig dat hy beroep is tot hoogleraar aan die Kweekskool in Stellenbosch. Dit was aan die einde van 'n reis deur Afrika waartydens hy verskillende sendingposte besoek het — “bedreighd aan den éénen kant door de aanvallen van het Mohamedanisme, en aan den anderen kant door de ondermijnende invloeden van de onchristelike beschaving (Du Plessis 1916:312).
3. As stigter van 'n maandblad wat nie bedoel was om 'n “Stem der Kerk” te wees nie, maar te dien as 'n soeklig op wat in die duister is, met die vraag of dit ontken kan word dat daar toe “nog allerwege de duisternis heerst, op politiek, maatschappelik en kerkelik gebied?” — met redes vir sy siening in somber taal uiteengesit (HZ Jan. 1923:2).
4. In 'n bespreking van 'n werk deur AE Garvie, waarin die redakteur veel vind wat strook met Christelike dogma, maar wys op ontstellende vrae rakende die skrywer se stelling dat die geskiedenis op “a mere puppet show” sou neerkom as alles soos deur Calvyn verkondig deur 'n Almagtige en Alwyse God vooruit bepaal is (HZ 1926:30.

Garvie 1925:241).

5. Dit was in dié tyd waarin Snyman as predikant in Stellenbosch ontvang is, en hy kort daarna met *Die Ou Paaie* begin het, met die doel om die “nuwe rigting” in *Het Zoeklicht* te bestry. Gerdener skryf dat dit beskou kan word as die begin van die kerkstryd “as daar 'n enkele *cassis belli*” genoem moet word (1943:221).
6. Met 'n reeks artikels in *Het Zoeklicht* gedurende die jaar 1927, verskaf Du Plessis 'n uiteensetting van die waarde van die *Hoër Kritiek* as wetenskaplike ondersoek na die vorm en inhoud van die Skrif. Op grond van 'n gesegde dat die Bybel nie uit die hemel geval het nie, beklemtoon hy die begrip dat dit as 'n versameling en verwerking van ouer geskryfte deur mense van hulle tyd tot ons gekom het, en daarom aan kritiek onderwerp kan word (Bosman 2009:2. HZ Mei 1927:250ev). In die vierde artikel behandel Du Plessis die vraagstuk aangaande die outeurskap van die Pentateug (HZ Okt. 1927:305ev), wat die begrip van goddelike inspirasie van die Skrif in gedrang sou bring.
7. Verder gevoer, kon dan gewys word op vele foute en onnoukeurighede in die Bybel, wat gelei het tot klagtes uit verskeie oorde teen die trant van artikels in *Het Zoeklicht* (Malan 1933:53-55). Só kon CR Kotzé smalend skryf van 'n “suiweringsproses” waarin Du Plessis besig sou wees om 'n “vir-iedereen-gesaghebbend Bybel” daar te stel (HZ April 1928:113).
8. Intussen is daar reeds van die kant van die kuratorium, waarvan Snyman 'n lid was, met Du Plessis onderhoude gevoer wat hoop gelaat het dat 'n skikking van verskille moontlik was. Dit was egter tevergeefs, en is besluit om Du Plessis formeel by die Ring van Stellenbosch aan te kla — wat die voorspel was tot 'n onverkwiklike reeks gebeure.
9. In die proefskrifte van beide Erasmus en Olivier word dié gebeure in detail behandel en kon telkens daarna verwys word. Dit is egter meer bondig te boek gestel deur FS Malan en daarom kan hier na hom verwys word waar hy verklaar dat die Sinodale Vergadering van 1928 in die geskiedenis van die Kerk bekend sal staan as die merkwaardigste sedert die eerste in 1824 (1933:100-101).

10. Dit is in 1930 opgevolg deur 'n buitengewone sitting waartydens Du Plessis die geleentheid gegee is om homself teen beskuldigings te verweer. Van belang hier is die beslissing van dié vergadering waarin Du Plessis skuldig bevind en geskors is met behoud van salaris en by-voordele. Dit was egter onderworpe aan voorwaardes wat nie vir Du Plessis aanvaarbaar was nie, en hy verplig was om hom op die Hooggeregshof te beroep (Malan 1933:177-180).

Omdat die saak van Du Plessis vs die Sinode, wat in die klaer se guns beslis is, nie om enige teologiese strydpunte gegaan het nie, was dit nie nodig om dit in hierdie studie te bespreek nie. Dit is egter van belang dat hier verwys word na FS Malan se verslag daaroor (1943:200-225) en veral te wys op die feit dat hy die drie regters wat die saak aangehoor het by name bekendstel met besonderhede wat dui op hulle bekwaamheid om in dié hoedanigheid 'n beslissing te vel: Regter-president FG Gardiner, bygestaan deur Regters EF Watermeyer en HM Louwrens. Du Plessis se saak is behartig is deur twee bekende persone in die Suid-Afrikaanse geskiedenis, te wete Advokaat NJ De Wet en Dr. TE Dönges. Daarom is daar verder net kortliks gelet op die volgende gewone sitting van die Sinode in 1932, waarop Du Plessis se versoek om na sy stoel by die Kweekskool terug te keer, afgestem is — ten spyte van die hofbeslissing wat die Kerk se saak met koste van die hand gewys het.

Met apologie aan Ferdinand Deist, wat eerste was om weer openlik krities na die Bybel — wat vir hom uit huis uit iets soos 'n fetisj was — te kyk, kan verklaar word dat Du Plessis 'n verfrissende wind in die kerk laat waai het, maar dat dit vir lank nie verder gewaai het nie (vgl Deist 1986:62). Feit is dat dit tog weer begin waai het, ná byna veertig jaar van 'n behoudende demper op enige teken van 'n histories-kritiese soeklig op die Bybel, wat gedurende dié tyd gebruik is om Skriftuurlike begroning te verskaf vir die beleid van Apartheid — en in die hoofstuk wat volg as “Die Tussen-in Jare” onder die soeklig geplaas word.

HOOFSTUK VYF

DIE TUSSEN-IN-JARE:1934 – 1974

1. Inleiding.

In die vorige drie hoofstukke is daar gelet op Johannes du Plessis se stelling dat nie alles wat in die Bybel, vir hom die destydse *Statenbijbel*, te boek gestel is, stigtelik en nuttig was nie (Vgl. HZ Okt. 1926:294) — wat, soos te wagte, hewige teenstand ontlok het. As Christengelowige en besonder intellektueel begaafde mens het hy nie selektief met die Bybel omgegaan nie en dit wat hy geles het en van kindsbeen af moes glo, krities aan die rede, wat vir hom 'n gawe van God was, onderwerp. Só kon gewys word op foute en onnoukeurighede in die boeke van beide die Ou- en Nuwe Testament waarvoor daar so lank gelede as die Hervorming reeds vrae gehang het, maar afgemaak is met allerlei verduidelikings, of geïgnoreer is. Omdat dergelike gebreke tog nie aan God toegeskryf kon word nie, is gewys op die feit dat dié versameling van boeke deur feilbare mense geskryf en saamgestel is, en uiteindelik deur kerklike vergaderings tot kanon verklaar is. Met beroep op die leiding van die Heilige Gees is geglo dat al dié boeke van God ingegees is en is dit in die Kerk se geloofsbelydenisse vasgelê as Woord van God en Heilige Skrif.

Met die ondersteuning van verskeie predikante en lidmate van die Kerk was Du Plessis oortuig daarvan dat met die ontwikkeling van die wetenskap daar in die Kerk 'n dringende behoefte was aan aanpassing by nuwe bevindings en veranderende denke oor ons wêreld — wat 'n re-oriëntering in die leer van die Kerk noodsaaklik gemaak het (HZ Sept. 1925:259 ev). Gesonde debat oor dié onderwerp in *Het Zoeklicht* het gou in 'n twisgeskryf ontaard, veral na die stigting van *Die Ou Paaie*, waarin behoudende predikante en teoloë die professor en sy ondersteuners van liberalisme en modernisme beskuldig het. Dit het aanleiding gegee tot 'n kerkstryd wat uitgeloop het op 'n klag van dwaling teen Du Plessis, wat op 'n Buitengewone Sinode besleg is, en gelei het tot sy afsetting as hoogleraar.

Met die dood van die andersins geliefde professor in 1935, het die blad wat hy met soveel oortuiging en ywer sedert 1923 as *Het Zoeklicht* bedryf het, *Die Soeklig* geword, en is daar 'n “Dubbele Nommer” vir Maart en April aan sy nagedagtenis gewy. Onder die

redakteurskap van BB Keet is die blad vir enkele jare voortgesit, en het dit met ander publikasies ook bygedra tot meer algemene gebruik van die Afrikaanse taal.

In sy omvattende studie van die ontstaan en ontwikkeling van dié taal, skryf JC Steyn in *Tuiste in eie Taal* (1986) dat G Cillié in 1906 nog van mening was dat Afrikaans geen taal was nie “maar slechts een dialekt dat door de niet-geleerde klassen gesproken wordt” (1986:213). JI Marais, Du Plessis se voorganger, het nog van Afrikaans as “kombuistaal” gepraat — ten spyte van die feit dat Afrikaans al in 1926 as amptelike taal in die Parlement erken is. Interessant genoeg is daar in *Die Ou Paaie*, wat in dieselfde jaar begin is, meestal van Afrikaans gebruik gemaak, en het *Die Gereformeerde Vaandel* wat in die plek daarvan gekom het, daarop voortgebou. Daarby was die eerste vertaling van die Bybel in Afrikaans reeds in 1933 vrygestel, en is dit opvallend dat FS Malan in 1933 sy verslag oor die Kerksaak in Afrikaans geskryf het. Tien jaar later toe Gerdener se boek oor Du Plessis, *Die Boodskap van 'n Man* (1943), verskyn het is dit begroet as nog 'n boek in Afrikaans, wat getuig van die toenemende gebruik van dié taal op letterkundige gebied.

Teen dié tyd was *Die Burger* reeds stewig gevestig as Afrikaanse dagblad in die Kaap en was daar al 'n Afrikaanse tydskrif soos *Die Huisgenoot*, waarin NP van Wyk Louw 'n uitvoerige bespreking van die Carnegie-verslag oor die armblankevraagstuk aan dié tydskrif verskaf (Steyn 1986:216) — wat die eerste van sy besondere bydrae tot die letterkunde en ontwikkeling van die nuwe taal, en daarmee saam van die opkomende Afrikaner Nasionalisme, sou wees.

Vir lidmate van die Ned. Geref. Kerk wat na die stryd as 'n minderheid tog in die Kerk wou bly was *Die Burger* 'n waardevolle bron van inligting. Só is berig oor die studente optog na die professor se huis in Stellenbosch na die beslissing van die Sinode van 1930, en 'n telegram uit Kaapstad van DF Malan (DB 15 Maart 1930:7):

“Vereenselwig my met gister se betuiging van simpatie en bewondering van die kant van Jong Suid-Afrika. Verseker u van hartlike ondersteuning in u getroue en moedige stryd vir gewetensvryheid binne die perke van ons geloof en belydenis”.

Hoe ver gewetensvryheid “binne die perke van ons geloof en belydenis” moontlik was, is deel van die problematiek waarom dit hier gaan, en was 'n vraag vir diegene wat soos

Du Plessis nie alles wat in die Bybel staan aan goddelike ingewing kon toeskryf nie. Dit ten spyt was dit vir hulle nodig om te vra dat die eenheid van die Kerk bewaar moet bly en het Du Plessis steeds getuig van sy aanvaarding van die belydenisskrifte. Hy het ook onderneem om self by die Kerk te staan, en met die medewerking van H Pienaar, predikant van Malmesbury, “Gegriefdes tot Kalmte en Versigtigheid” gemaak (DB 15 Mrt 1930:7). Daar was dus geen “skeuring” in die Kerk soos wat baie gevrees het nie, maar met die stem van die eerlike ondersoeker gesnoer, het voorstanders van 'n foutlose Bybel as Heilige Skrif en Woord van God, alle vorms van kritiek verwerp.

In Pieter Verhoef se artikel oor bakens in die geskiedenis van die Kerk (NGK 350, 2002:174-175) staan die jaar 1933 uit as die jaar waarin die eerste besending van die Bybel in Afrikaans, 10 000 eksemplare, uit Engeland aan die Kaap ontvang is — 61 jaar nadat die taalstryder A Pannevis so 'n vooruitsig in die koerant *De Zuid-Afrikaan* uitgespreek het. Verhoef wys dan daarop dat Bybelvertalings “telkens die taal gedien (het) waarin dit vertaal is” en noem in dié opsig veral die King James Version, die Duitse vertaling van Luther en die Hollandse Statenbijbel (Verhoef 2002:174). In die geval van die Afrikaanse vertaling, meld hy dat die geskiedenis daarvan “saamgehang het met dié van die onderskeie Afrikaanse Taalbewegings”. Hierdie verbondenheid tussen Kerk en Taal word verder bevestig deur Henno Cronjé, wat in 'n volgende artikel skryf dat kerkleiers ook kultuurleiers was deur hulle betrokkenheid by die taalaktiwiteite van die Genootskap van regte Afrikaners in 1875 (Cronje 2002:180):

Die NG Kerk het hierbenewens in die storm-en-drang jare van die opbloei van Afrikaner-nasionalisme rondom die Eeufeeshedenking van die Groot Trek in 1938 'n ondersteunende rol ten opsigte van kultuurorganisasies gespeel.

In hierdie hoofstuk wat handel oor 'n tydperk van sowat veertig jaar wat gekenmerk is deur die ineenstrengeling van Afrikanerbelange met dié van die kerk, word hoofsaaklik gesteun op wyduiteenlopende studies wat reeds deur kundiges gedoen is. Daarbenewens is gelet op die verslae en besluite van kerklike vergaderings waarin die Bybel selektief as bron gebruik is om die beleid van apartheid skriftuurlik te begrond. Dat dit 'n haas onmoontlike taak was om dié verwickelinge in een hoofstuk, wat as 'n oorgang tussen Du Plessis en Deist moet dien, saam te vat, is terdeë besef. Dit was dus nodig om slegs 'n beeld te gee van die hoofmomente in die ontstaan en ontwikkeling van wat as 'n apartheidsteologie beskou kan word.

2. Reaksie en verdeeldheid, voor en tydens die oorlogsjare: 1939–1945.

In reaksie op die histories-kritiese benadering tot die Bybel soos bepleit in *Het Zoeklicht*, het daar in 1935 twee boeke verskyn waarin alle kritiek op die Bybel as sondig en ondermynend afgemaak is. Eerstens, uit die hand van CR Kotzé, *Die Dwaling in ons Kerk*, 'n punt vir punt weerlegging van argumente wat in *Het Zoeklicht* aangevoer is op grond van die bevindinge van die Hoër Kritiek. Minder afbrekend, maar ewe behoudend, was die publikasie van die eerste van drie afleweringe van *Koers in die Krisis* (1935). Dié boek bevat 'n reeks standpunte uit die pen van teoloë en kerkleiers onder die vaandel van die Federasie van Calvinistiese Studente-verenigings, wat dui op die noue band tussen Volk en Kerk. Gebaseer op wat Keet in 1920 as die gangbare opvatting beskryf het (Olivier 1990:86. *Het Geref. Maandblad* Feb. 1920:33), het die Kerk by monde van vele predikante en teoloë alle kritiek op die Bybel en die geloofsbelydenisse as onregsinnig en ondermynend verwerp — en is geen onderskeid gemaak tussen die Bybel as Heilige Skrif en Woord van God nie .

In die eerste van drie uitgawes van *Koers in die Krisis* skryf CJH de Wet, professor aan die Potchefstroomse Universiteit, dat “wie glo aan die Bybel geen kritiek daarop kan duld nie” (1935:89). Bybelkritiek was vir hom in wese ondermynend omdat dit voortspruit uit menslike gesag, wat beperk is, teenoor die Goddelike gesag waarop die Bybel gegrond is. Hy verklaar daarby dat kritiek berus op wat die *mens* as maatstaf stel om as regter oor die Bybel te beslis (De Wet 1935:91-92):

Hierdie rigting maak die mens koning en stoot God van sy troon af; dit is diep rewolusionêr; dit maak die alles *mens-veranker*, terwyl die Christelike geloof *God-veranker* is, en die Bybel alles God-veranker maak.

In 'n verdere bydrae stel Snyman sy standpunt soos wat hy dit reeds by herhaling in *Die Ou Paaie* gestel het. Dit is egter nodig om hier weer te let op sy siening van die Modernisme, waarin hy verklaar dat die modernis “geen onfeilbare inspirasie” erken nie en dus niks wil weet van “die absolute gesag van die Bybel nie” (1935:196). Hy verwys dan na moderniste se toepassing van die evolusie-gedagte op die Skrif, soos in stellings dat die Bybelboeke 'n primitiewe oorsprong gehad het en van stelselmatige ontwikkeling getuig (Snyman 1935:196). Verder sou dit daarop neerkom dat die

godsdien van Israel langs die weg van natuurlike ontwikkeling verklaar moet word: Alles wat bonatuurlik is word so as onwaar en onhistories beskou en, meen hy, word 'n gans anderse loop van die geskiedenis van Israel aan mense voorgehou. Hy vind dit dan nodig om die leer oor “die *Sondebegrip* en die *plaasbekledende versoening deur Christus*” te beklemtoon en te verklaar dat “die Modernisme die Evangelie in sy hartaar” aantast (Snyman.1935:197).

Met verwysing na Proponent Faure se *Dertien Toespraken* en Andrew Murray se *Het Moderne Ongeloof* (1868. vgl Du Plessis 1920:253-256) as antwoord daarop, poog Snyman ook om “die spook van die Liberalisme” in die Kerk aan die kaak te stel (Snyman 1935:199-200.). Snyman gee dan aandag aan verpligtinge van die Kerk teenoor haar lidmate, nadat hy dit beklemtoon het dat mens “*opnuut onder die diepe indruk kom van die “duidelikheid, genoegsaamheid en volmaaktheid” van die Skrifuur*” (1935:204-205. My beklemtoning). Dit vereis die volgehoue verspreiding van Bybels sodat geen kind sonder sy Bybel sal opgroeï nie, met dien verstande dat die gebruik daarvan ook aangevul sal word deur lering en kategetiese onderrig.

Sy verdere opmerking dat “Sonder kennis vergaan 'n volk en word hy 'n prooi van dwaling”, noop die eerlike navorser om te vra wat Snyman en sy geesgenote onder die term “kennis” verstaan. Om kennis van die Bybel op te doen moet tog ook beteken om nie selektief te lees nie, en aan te dring op antwoorde op ernstige vrae waarop gelowige ouers en onderwysers, in die huis en op skool, gewoonlik nie ag geslaan het nie, of selfs met ferme tereg wysings afgemaak het.

Wat die nadraai van die kerkstryd van die twintiger- en dertigerjare betref, is dit nodig om weer te kyk na Helena van Schalkwyk se doktrale verhandeling van 2003 — 'n taak wat sy aangepak het omdat sy besef het dat 'n kritiese leesproses “*sekere implikasies*” inhou vir die tradisionele verstaan van die Bybel (2003:5). Daarby was sy oortuig dat 'n meerderheid in die Kaapse Sinode van 1930 bewys gelewer het van die invloed van Amerikaanse fundamentalisme en 'n Kuyperiaanse dogmatisme in die Ned. Geref. Kerk, en daarin 'n “*naïewe verbintenis*” gesien het tussen die Afrikaner se politiek en sy godsdien (Van Schalkwyk 2003:25). Deur dit op 'n spesifieke manier aan die Bybel te verbind was dit moontlik om parallele tussen sy eie geskiedenis en die Bybel te identifiseer. Só is bevryding van die Britse bewind as parallel met die bevryding van

die Israeliete se bevryding uit Egiptiese slawerny gesien, en was die Groot Trek Afrikaners se eksodus uit Egipte — daarom sou 'n teologie waarin hulle ideale en verwagtinge bevestig is, verkies word bo 'n teologie wat hulle begrip van die Bybel bevraagteken het. Die Kerk moes dus voorsien in die sekerheid wat deur die nood van die tyd 'n vereiste was (Van Schalkwyk 2003:26):

Die *sekerheid* is vir Jan en Alleman beskikbaar gemaak deur die *common sense* benadering (naïewe realisme ...) waarmee die teologie in die algemeen, en Bybelwetenskap in besonder, bedryf is (Deist 1974:351-2). Volgens hierdie benadering, wat ook aan fundamentalisme onderliggend is, is die waarheid direk toeganklik vir die 'gesonde verstand'.

Vir die Ned. Geref. Kerk wat pas uit die stryd wat deur die Du Plessis-saak ontstaan het, op eenheid ingestel was, was dit nodig om vir dié tyd sover moontlik uit die politieke woeling te bly en is, soos hierbo aangetoon, sekerheid gevind in 'n streng behoudende verstaan van die Bybel as Woord van God en rigsnoer van die volkslewe.

Dit is nodig om hier te noem dat *Die Kerkbode* deur lesers genader is om 'n artikel deur DG Malan wat in *Die Gereformeerde Vaandel* verskyn het, vir wyer bekendstelling te plaas (KB 11 Maart 1936:499). Daarin word skerp afkeer uitgespreek oor die inhoud van die “Bekommerd” briewe, waarin, oënskynlik in navolging van Du Plessis, die skrywer krities gemaan het teen wat hy as “verdoppering” in die Ned. Geref. Kerk beskou het. Met verwerping van dié vermaning is nader beweeg aan die Calvinisme van die “enkel” Gereformeerde Kerk, wat, soos Malan dit gestel het, op dieselfde Belydenisskrifte as die Ned. Geref. Kerk. gestaan het — en daarom van mening was dat die skrywer se aanvalle op “Verdopperdes of Kuyperiane”, en só teen hulle Calvinistiese beskouings, getuig van “slegte smaak en gebrekkige staatsmansbeleid”.

Lategan, sy kollega, gaan selfs verder: In sy sluitingsrede by die Kweekskool aan die einde van 1940 gee hy in breë trekke 'n opsomming van 'n “Merkwaardige Eeu” in die annale van die NG Kerk, wat hy begrens deur twee “skokkende gebeurtenisse” (GV Feb. 1941:44): Eerste was die kerkstryd teen die Modernisme aan die begin van dié tydperk in 1840, tweede, die leergeskilte oor wat hy beskryf as “die sg. Nuwe Oriëntering”, teen die einde daarvan. Gedurende dié tyd was daar periodes van eenheid en periodes van groot verdeeldheid, maar deurentyd tye van “verrassende ontwikkeling”

en vordering. Hy verbind dié ontwikkeling met die Boerevolk, wat sy ontstaan en groei gehad het in die geloof dat dié volk “deur God geskape is en bestem (is) om 'n eie roeping aan die Suidhoek van Afrika te volbring — want sy voorouers was Calviniste” (GV Mrt. 1941:90). Dit was daarom vir hom nodig om nadruk te lê op die godsdienstige karakter van die Afrikaner, soos dit tot uiting kom in sy Calvinistiese lewenswyse, wat, skryf hy, behoue moet bly.

Intussen was daar van alle kante 'n beroep op lidmate om die nuwe Afrikaanse Bybel te bekom en te gebruik, 'n veldtog wat herinner aan Snyman se ideaal dat geen kind sonder sy Bybel sal grootword nie (1935:205). Vanuit die Vrystaat was dit veral JD Kestell wat 'n beroep gedoen het op die hele volk en al die lede van die “Hollandse Kerke” om die Bybel in ere te hou. Dit was nodig, meen hy, omdat daar 'n *“sorgwekkende agteruitgang” by die volk was betreffende die lees van die Bybel en die hou van huisgodsdiens* (KB 6 Jan. 1937:5. My beklemtoning). Hy herhaal daarop sy beroep op die hele volk, man, vrou en kind, oud en jonk, ryk en arm:

— om die Bybel in eer te hou, dit te lees en dit te eerbiedig as die groot gesag wat rigting moet gee in alle omstandighede van ons lewe — die lamp vir ons voet en die lig vir ons pad.

In terugblik op die uitbreek van die oorlog in Europa in 1939, kan genoem word dat Smuts 'n meerderheid in die Parlement bekom het en besluit het om tot die stryd teen Duitsland toe te tree, en was Hertzog verplig om sy bedanking as Eerste Minister in te dien. In die nuwe kabinet wat so gevorm is, was die Afrikaners in die minderheid, terwyl die opposisie in die parlement, wat merendeels Afrikaans was, gestrem is deur verdeeldheid. As oud-Boeregeneraal en nou hoof van die leër, was dit vir Smuts moontlik om genoeg steun te trek sodat minstens die helfte van die 200 000 blanke mans en meer as 25 000 meisies en vroue wat teen die einde van die oorlog in die weermag diens gedoen het, uit Afrikanergeledere gekom het — en het mans en vroue uit die “twee Blanke taalgroepe skouer aan skouer op die slagveld en elders opgetree” (Van Jaarsveld 1976:288).

In sy boek *In die Stroomversnellings* (1982) wy FE O'B Geldenhuys 'n hoofstuk aan “Rooi Lussies en die OB's”, wat handel oor die uitbreek van die oorlog en die verdeeldheid onder Afrikaners gedurende die verloop van die stryd. Van die Ossewa-

Brandwag skryf hy dat dit gestig is “op die lees van Hitler se Nasionaal-Sosialistiese Party”, en dat feitlik al die lidmate en predikante van die Afrikaanse Kerke, wat nie by die weermag betrokke was nie, hulle daarby aangesluit het (1982:13). Hy skryf dat soveel predikante agter doringdraad beland het dat dit later vir Wm. Nicol as moderator van die Transvaalse Kerk nodig was om in te gryp. Bo en behalwe Nicol se onderhoude met “broeders” om hulle tot minder gelaaide uitsprake te bepaal, het hy ook in onderhandelinge met Smuts daarin geslaag om vele van hulle van internering te red. Vir Geldenhuys was dit egter van kardinale belang dat “ons lojaliteit aan die evangelie in die Kerk van Christus” groter is as enige politieke geskille (1982:14). Dit was dan ook die basis waarop die kerk te midde van die politieke woelinge gedurende en na die oorlog 'n saambindende krag tussen lidmate gebly het.

Afgesien van die volksfeeste van die jaar 1938, was dié jaar ook van besondere belang vir die Ned. Geref. Kerk in die Transvaal met die instelling van 'n eie afdeling binne die Teologiese Fakulteit aan die Universiteit van Pretoria — wat aangeteken staan as nog 'n baken in die geskiedenis van die Kerk (NGK 350 2002:178-179). Met vier nuwe professore, GM Pellisier, EP Groenewald, DJ Keet en JH Kritzinger, het die ideaal van 'n eie inrigting vir die Noorde op 16 Maart 1938 'n voldonge feit geword. In dié opsig sou dit later blyk dat nie een van hierdie professore 'n bydrae tot die histories-kritiese ondersoek van die Bybel gelewer het nie. Dit was egter van die begin af duidelik dat hulle, veral by monde van Groenewald en Kritzinger, sou inskakel by wat Kinghorn as 'n "apartheidsteologie" beskryf het (1986:103 en 108).

Soos wat Deist later sou sê, en in ander konteks vermeld word, het die nuwe gees wat deur Du Plessis se toedoen in die Kerk begin waai het, nie verder gewaai nie. Daarby kon hy skryf dat “die neo-Calvinistiese roepingsideologie en sy naby verbroedering met 'n stuk natuurlike teologie” die denke van die Afrikaner met egoïsme versuur het (ThEv XIX-1, Deist 1986:62). Hy verbind dit met wat Du Plessis in 1935 as voorsitter van 'n regeringskommissie oor kleurlingsake in “sy gewraakte *Soeklig*” geskryf het, te wete dat daar 'n nuwe gees deur die gemoedere van die Afrikanervolk moes waai — een van “toenadering, van meegevoel en van belangelose hulpvaardigheid (*Sorry Sam*, 1993:81. vgl HZ Feb. 1935).

3. Op weg na Christelik-Nasionale Afrikaner oorheersing in Suid-Afrika.

In 'n *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika* (1986), wat ook in Engels beskikbaar was en saamgestel is onder leiding van Trewhella Cameron, gee Bruce Murray, destyds verbonde aan die Universiteit van die Witwatersrand, 'n kort samevatting van gebeure onder die afdeling “Die herlewing van Afrikaner-nasionalisme” (1986:258-259). Syns insiens was die breuk tussen Hertzog en Malan van groot belang in die geskiedenis van Afrikaner-nasionalisme omdat dit aanleiding gegee het tot die stigting van die Gesuiwerde Nasionale Party. Met sy ideologie en verworteling in die Afrikanerlewe en emosionele ankers in die Afrikaanse kultuur, het dié Party 'n “veel aggressiewer nasionalistiese ideologie ontwikkel” (Murray 1986:259). In dié verband noem hy die Afrikaner-Broederbond wat as kultuurorganisasie gestig is, maar gou 'n meer politieke karakter gekry het. Die feit dat daar in die geheim opgetree is, was vir Hertzog genoeg om te verklaar dat die “geheime Broederbond niks anders (was) dan die Gesuiwerde Nasionale Party” nie, dat die een bo die grond en die ander onder die grond werksaam was. Dit was verder ook duidelik dat die Broederbond gestreef het na Afrikanereenheid en dat die Afrikanersaak op alle terreine bevorder sal word om Afrikaner-oorheersing in Suid-Afrika te verseker (Murray 1986:259-260).

In sy artikel “1938. Kerk, volk en kultuur” in *NG Kerk 350* noem Henno Cronjé die name van verskeie kerkleiers wat ook kultuurleiers was, onder wie veral JD Kestell en NJ van der Merwe, “benewens die kulturele bydraes van kerkfamilies soos die Murrays en Hofmeyrs” — waarop hy betekenisvol toevoeg (2002:181):

Dit was in 'n stadium toe Afrikaner-nasionalisme allesoorheersend was en die Kerk dikwels ondergeskik was aan kultuur – in 'n enger sin van die woord. *Die grense tussen die Kerk, kultuur en die Staat het in 'n groot mate verskraal en versmelt* (My beklemtoning)

Hier moet gewys word op 'n aspek van Afrikaner-ekskluwiteit wat verwydering tussen groepe meegebring het: Teen ernstige raadgewing in, het die nuwe Party reeds in die jare dertig “taalvervreemding vanweë kleur-diskriminasie” gebring toe politici die “belange van Afrikaans vir dié van 'die blanke' begin verruil het” (Steyn 1982:216). Van Wyk Louw het sy stem daarteen verhef en daarop aangedring dat die bruinmense by die Afrikaners hoort - 'n “Hoort by ons” in verband met “'n innige begeerte - nee, 'n

hartstogtelike *wil-* dat my volk, blank en bruin, en die taal wat ons praat, in hierdie land sal bly voortbestaan” (Steyn 1982:216). Sy beroep op medemenslikheid het egter geen instemming van Afrikanerkant gebring nie en is die bruin mense, die meeste van hulle Afrikaanssprekend, net verder vervreem.

In die vroeër veertigerjare het Abel Coetzee in sy boek, *Waarheen, Vader?* (1944), die veldtog teen 'n leerling wat as bruin geïdentifiseer is in 'n Afrikaanse skool, beskryf. Dit was soos 'n soeklig op die wyse waarop 'n Afrikaner-gemeenskap teen mense wat nie heeltemal “wit” was nie, in liefdelose eiegeregtigheid kon agiteer en optree — en sodoende bygedra het tot die vervreemding wat tussen blank en bruin oor die hele land ontwikkel het. Só is van Wyk Louw se ideaal verwerp deur Afrikanerleiers en politici, behep met die begrip van rasse-suiwerheid. Van Du Plessis se “gees van toenadering, van meegevoel en belangelose hulpvaardigheid” (HZ Feb. 1935) was daar geen sprake nie. Met die klem op die bevoorregte posisie van die blankes (vgl Muller 1990:474-475) sou dit meebring dat die Bruinbevolking met Swartmense en Indiërs deur die bank as “Nie-Blankes” geklassifiseer is, en uitgesluit is by alle geriewe wat die stempel “Net vir Blankes” gedra het. Aan die ander kant moes gelet word op die feit dat te midde van die klem op die Afrikaner se godsdiens en sy kultuur, wat onlosmaaklik met sy nasionalisme verweef was, daar tekens van verandering oor die wêreld heen was — waaraan Suid-Afrika nie sou kon ontkom nie.

In Junie 1943 verskyn daar in *Die Gereformeerde Vaandel* onder redaksie van Van Rooyen 'n hoofartikel waarin hy “Enkele Gedagtes oor die Huidige Tydsgewrig” aan sy lesers rig (1943:106). Hy beskryf die “voorganger van ons tydsgewrig” as die lang verloop van die kerstening van Europa en koloniale gebiede onder Europese beheer, as 'n tydperk van stryd en uitbreiding waarin die Christelike geloof en wêreldbeskouing die botoon gevier het — weliswaar met “baie kaf onder die koring”. Dit het tot die begin van die agtiende eeu geduur waarna daar 'n “meer gedetermineerde aanval op die Woord van God begin het”, en is daar met die Franse Revolusie veel van wat deur voorgeslagte opgebou is “met 'n forse slag weggegee of heeltemal op losse skroewe geset”, en, meen hy, bestem was om voort te duur (Van Rooyen GV Jun 1943:106):

Die afval van God Almagtig en sy Woord word tans op elke terrein van die lewe nie alleen gevoel nie maar ook in luidsprekende daade gesien en in vlymskerpe

uitsprake beluister in boeke, tydskrifte (en) openbare redevoeringe deur die hele wêreld heen.

In ewe skerp taal gaan hy voort om “die gees van verval in sy naaktheid” binne die boesem van menige kerkverband te beskryf, en daarby te wys op die groot aantal geleerdes “van die nuwere tyd wat as 't ware 'n nuwerwetse *'meetsnoer in lieflike plekke*” opgebou het (Van Rooyen 1943:107). Daarom, meen hy, is Europa na byna twee duisend jaar van prediking weer terug by die tyd van Paulus, soos te sien in die toenemende verval van die onkundige massas waarvan meer as 90% op Sondag buite die Kerk te vind is.

Hier kan ook gewys word op die ongenaakbare standpunt van Lategan teenoor Gerdener by die verskyning van sy boek *Die Boodskap van 'n Man*, in 1943. Hy wou weet wat sy doel was met die publikasie van dié boek en waarom hy die besondere titel daaraan gegee het — asof *dit sy doel was om 'n “propaganda veldtog op tou te sit vir die nuwe beskouinge” en sodoende “weer lewe in die brouery te bring”* (Lategan GV Des.1943:203. My beklemtoning). Om dit te beklemtoon word in 'n volgende uitgawe (GV Mrt. 1944:3) aangehaal uit Kotzé se boek *Die Dwaling in ons Kerk* (1935):

Hoe noodsaaklik dus *dat die Kerk sal waarsku teen elke beskouing wat Gods Woord nie as gesaghebbend in al sy dele* beskou nie en wat die *heilige kleinood* op een lyn plaas met andere menslike geskrifte wat sodoende die eintlike kenmerkende eienskap van die goddelike gesag van die Bybel as Gods Woord loën (My beklemtoning).

4. 'n Afrikanerregering kom aan bewind en Apartheid word beleid.

In die Weste het die oorlog van 1939 – 1945 tot 'n einde gekom met die inname van Berlyn van een kant af onder die aanvoering van Amerikaanse en Britse bevelvoerders, en uit die ander kant deur 'n Rooi Leër uit Sowjet Rusland — bondgenote wat binne enkele jare gewikkel sou wees in 'n “Koue Oorlog” gepaard met 'n nuwe wapenwedloop en die vermorsing van die aarde se natuurlike hulpbronne. In die Ooste is die oorlog beëindig deur twee atoombom-aanvalle op Japanse stede, met verwoestende gevolge. Dit was daarom nodig om 'n nuwe Internasionale Organisasie te skep waarvan Suid-Afrika 'n volwaardige lid geword het met al die voordele en verpligtinge daaraan verbonde. Onder andere is 'n handves aanvaar waarin die erkenning van menseregte

vereis word, en saam daarmee erkenning van die beginsel van gelykheid en die opheffing van alle maatreëls gegrond op die meerderwaardigheid van een groep mense teenoor 'n ander (vgl Muller [1968] 1990:512-516).

In Suid-Afrika het die oorlog groter verdeeldheid onder die blanke bevolking meegebring en het Hertzog aan die einde gekom van sy lang pad met die Afrikanervolk. In sy afdeling van die *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika* (1986), gee A Stadler 'n interessante beeld van gebeure tussen 1939 en 1948 uit die hoek van 'n blanke Suid-Afrikaner wat nie deur die stroom van Nasionalisme meegesleur is nie. Met “Die pad van Suid-Afrika” in twee rigtings gesplits, soos geskets in 'n spotprent uit *The Rand Daily Mail* (8 Sept. 1939), was Hertzog weer verplig om met Malan te onderhandel met die hoop op “hereniging” — wat nie maklik was nie, veral omdat die Afrikaner-ideaal van 'n eie Republiek vir nuwe leiers soos Swart en Strydom nie onderworpe was aan enige kompromieë nie. Met sy steun in die Volksraad verminder tot 10 lede, is Hertzog in 1942 oorlede, “verbitter deur sy neerlae” (Stadler 1986:262-265).

Ten spyte van die liberale politiek van JH (Jan) Hofmeyr, het die Smuts regering gefaal om aan swart en bruin mense 'n beter toekoms te verseker. Kort voor die algemene verkiesing van 1948 het Smuts nog in die bresse getree vir Hofmeyr, wat bestem was om hom op te volg, en daarom die fokus van Nasionaliste se kritiek teen die regering was. So kon Smuts die kiesers nog verseker dat Hofmeyr by die beginsels van die Party sou hou, al word daar probeer om 'n “gogga” van hom te maak (vgl Alhadeff 1976:64):

Our policy is established. We do not want equal rights, we do not want mixing of blood or of residence. We want that degree of apartheid, but we do want every section to use all their power jointly for the development of South Africa.

So het Smuts “op twee stoele” probeer sit, terwyl Malan hom geskik het na die eise van Afrikaners deur sy “nuwe beleid” van rassesseiding as Apartheid aan kiesers voor te hou. Gesteun deur die oplewing van Afrikaner-kultuurorganisasies na al die beperkinge van die oorlogsjare, en die aktiwiteite van die Afrikaner-Broederbond, het samewerking met die Afrikaner Party van Havenga, Hertzog se opvolger, gelei het tot 'n oorwinning by die stembus — weliswaar gebaseer op 'n kieswet wat die stemkrag van kiesers in die platteland, soos veral in Standerton, ver bo die stede bevoordeel het. So kon die Johannesburgse koerant, *The Star*, op Vrydag 28 Mei 1948, sonder al die vertoon in die

Afrikaanse pers, feitlik berig dat Smuts sy bedanking ingedien het en Malan gevra is om 'n kabinet saam te stel (Alhadeff 1976:65) — toe reeds in sy 74e jaar en sonder al die internasionale aansien wat Smuts gehad het (vgl Muller 1990:477).

Dit was 'n keerpunt in die Suid-Afrikaanse politiek wat 'n heel nuwe fase in die geskiedenis van die land teweeg sou bring: Die era van Apartheid en 40 jaar van triomfantlike Afrikaner-Nasionalisme met 'n hooggeleerde oud-predikant, 'n leier met verligte sienings, maar diep gewortel in Christelike dogma, as eerste Premier. Dit was daarom vir hom nodig om apartheid so voor te stel dat dit bedoel was om elke ras in Suid-Afrika naas mekaar, maar afsonderlik, met “die aankweking van 'n nasionale bewussyn, selfrespek en onderlinge agting” te ontwikkel (Kruger 1962:563). In wese was die “nuwe” beleid eintlik bedoel om 'n voortsetting van die tradisionele stelsel van segregasie onder 'n ander naam meer doelgerig ten uitvoer te bring.

In die Ned. Geref. Kerk is daar reeds in 1857 “ten gevolge van de zwakheid van sommigen”, asook vir die bevordering van “de zaak van Christus onder de Heidenen”, besluit op gemeentes waar hulle die “Christelike voorregten in een afzonderlik gebouw of gesticht genieten zal” (Adonis in NGK 350 2002:114. vgl Geldenhuys 1982:136). Waar hierdie reëling in die loop van die geskiedenis anders verstaan en verskillend toegepas is, sou dié besluit die basis wees waarop aparte Kerke vir swart lidmate tot stand gekom het, terwyl bruin gelowiges uit eie beweging blanke gemeentes verlaat het en hulle eie gemeentes begin het. In 1881 het dit gelei tot die stigting van 'n afsonderlike Ned. Geref. Zendingkerk, waarby later ook lidmate van die Rynse Sending gevoeg is (Adonis 2002:144-145).

Interessantheidshalwe is dit nodig om hier ook te verwys na 'n weergawe van die aandrang op skeiding tussen gelowiges soos verwoord deur Geldenhuys. Hy behandel die wyer belangstelling wat daar aan die begin van die 19de eeu in die sending gekom het, en dat dit nodig was om vir bekeerlinge uit die slawe- en Kleurling gemeenskappe afsonderlike “oefenhuse” op te rig, wat as praktiese maatreël geensins bedoel was om aparte kerke te wees nie (1982:134). Hy was egter van mening dat die aandrang op afsonderlike geriewe vir bekeerlinge uit die heidendom per slot van sake neergekom het op vooroordeel, en uiteindelik op rassevooroordeel, wat gesien moet word as 'n “verkeerde vertrekpunt” (Geldenhuys 1982:136):

Die fout van 1857 was om terwille van “die swakheid van sommige” die kerk nie op taalgronde nie, maar op grond van rasse – en kleur – en sosiale standsvooroordele in afsonderlike groepe te verdeel. *Die Kleurlinge, wat toe afgeskei is, het immers dieselfde taal gepraat as die blankes* (My beklemtoning).

Met die politieke ontwikkelinge gedurende die eerste dekades van die 20ste eeu sou meer toegewings aan die “swakheid van sommige” uiteindelik uitloop op 'n gevestigde beleid van Skeiding. As "segregation" het dit ook regeringsbeleid geword, wat met die gety van Nasionalisme onder Afrikaners beslag sou kry in Apartheid. Met sanksie van die kant van die Kerk en gebaseer op gesag van die Bybel as Woord van God (Geldenhuis 1982:41-47. Botes in *NGK 350*:189), sou dit uitloop op 'n beleid van gedwonge skeiding op elke terrein van die lewe.

Hier kan net terloops gemeld word dat die stigting van die Sionistiese Joodse staat, ISRAEL, in 1948, 'n besondere baken van die 20ste eeuse geskiedenis was. Nie net in internasionale verhoudinge nie, maar ook vir Skrifgelowiges wat daarin die vervulling van Bybelse profesieë gesien het. Suid-Afrika was dan ook by monde van DF Malan een van die eerste lande wat die nuwe staat met gelukwense erken het.

Vir die redaksie van *NGK 350* was 1948 nog een van die honderd bakens in die geskiedenis van dié Kerk. Daarin is onder die opskrif: “1948. Van predikant tot premier”, 'n oorsig gegee oor die lewe en werk van Malan as “staatsman, kerkman en kultuurman” (Botes 2002:188-189). Op 'n boereplaas in die Wes-Kaap gebore, het die jong Malan na voltooiing van sy BA-graad besluit om predikant te word en 'n MA-graad tydens sy BD studie aan die Kweekskool behaal. Hy is daarna na Utrecht waar hy sy doktorsgraad met lof verwerf het en kennis gemaak het met die Hollandse digter-teoloog, Nicolaas Beets, terwyl hy ook geleentheid gehad het om Paul Kruger te ontmoet en vriendskapsbande met oud-President Steyn van die Vrystaat en sy eggenote te vorm (Botes 2002:188). Sy eerste werkkring as predikant was in Heidelberg, Transvaal, waar hy slegs ses maande as hulp-prediker gedien het voordat hy na Montagu beroep is, en ywerig deel gehad het in die opheffing van verarmde Afrikaners. Soos du Plessis het hy hom geskaar by die voorstanders van eenheid tussen die vier Ned. Geref. Kerke — wat as gevolg van onderlinge vooroordele nie gou verwesenlik is nie. Dit was ook gedurende dié jare en terwyl hy in 1913 na Graaff-

Reinet is, dat hy hom daadwerklik beywer het vir die erkenning van Afrikaans en simpatie betoon het vir Transvalers en Vrystaters wat teen Suid-Afrikaanse deelname aan die oorlog van 1914 –1918 gerebelleer het. Na 'n verblyf van slegs twee jaar in Graaff-Reinet, het hy aanstelling as redakteur van *Die Burger* in Kaapstad aanvaar. Dit was die begin van sy loopbaan as joernalis en politikus waarin sy rol as “kerkman en kultuurman”, en vertolker van die nasionale aspirasies van die Afrikaner, uitgestaan het (Botes 2002:188-189).

Hier kan net vermeld word dat 'n suster van Malan, Cinnie, getroud was met AA Louw, stigter van die Morgenster Sendingstasie in wat toe nog Suid-Rhodesië was, waar hy hulle in 1914 besoek het. As besonder skrande leerling was sy 'n skoolmaat van Smuts en later ook mede-student aan die Universiteit van Stellenbosch, waar wedywing om eerste plekke tussen dié twee voortgeduur het. Dit was ook die begin van 'n hegte lewenslange vriendskap. Tydens 'n besoek aan Morgenster jare later, was Smuts so beïndruk deur haar werk dat hy kon getuig dat sy “die goeie deel uitgekies het wat nie van haar weggeneem kan word nie” (Cronjé 1984:141) — 'n getuigenis wat berus het op die feit dat sy as dogter van welgestelde ouers en in die tradisies van die Ned. Geref. Kerk geskool, verkies het om as sendeling in die vreemde diens te doen. Dat sy op besondere wyse haar taak vervul het, word dan ook deur die ontwikkeling en geskiedenis van Morgenster bevestig (Cronjé 1984:144-149).

In Suid-Afrika was die idee van blanke meerderwaardigheid reeds lank gevestig, en was dit vir Afrikaners met hulle ankers in die Christelike godsdiens nodig om die sanksie van die Kerk te hê, en Bybelse gronde te vind vir 'n beleid van skeiding tussen blank en nie-blank. So is daar op die vooraand van die 1948 verkiesing begin om “Skriftuurlike gronde vir Rasse-apartheid” uit te werk, wat, soos reeds vermeld, tot 'n groot mate berus het op die Kerk se Sendingbeleid. Dit word in detail bespreek deur Johan Kinghorn, redakteur van 'n reeks studies onder die titel *Die NG Kerk en Apartheid* (1986). In sy bydrae oor die “Vormende Faktore”, haal hy aan uit die studiestuk, *Ras, volk en nasie en volkere-verhoudinge in die lig van die Skrif*, wat in Oktober 1974 en weer in 1977 gepubliseer is (Kinghorn 1986:47-48. Sy kleinletters ipv V, N en V):

‘Die Kerk is intiem betrokke by die staatkundige ontwikkeling van ons land. Opeenvolgende kerklike kongresse en Sinodale vergaderinge het aandag aan

hierdie sake gegee. Vanaf die dertigerjare ... het die kerk voortdurend sy stem laat hoor oor die Christelike implikasies van apartheid, afsonderlike ontwikkeling ...

Daarby word met nadruk verklaar dat dié rapport “die *resultaat (is) van die besinning, denke en oortuiging* wat in die NGK lewe, gesien vanuit die ewige en onveranderlike norme van die Woord van God”.

Soos verder aangehaal wys dit terug op die “*Corpus Christianum*” uit die Middeleeue wat as uitgangspunt gehad het “dat die totale lewensbestel in wese godsdienstig van aard is”. Dit het beteken dat Christus oor alle menslike bedrywighede regeer het, en dat die kerk en die staat die middele was waardeur dié beginsel uitgeoefen is (Kingham 1986:48-49). Dat dit gelei het tot die begrip dat Europa vereenselwig is met die Christendom, en die Christendom met Europa, het deel van die geskiedenis geword. Met kolonisasie is dié begrip uitgedra na haas alle dele van die wêreld, maar is onderskeid gemaak tussen die veroweraars en die nie-Europese bevolkings — wat in die oë van beide kerk en staat heidene was, en so in 'n wesentlike “standverskil” tot uiting gekom het (Kingham 1986:50):

Die besef van 'n geestelike meerwaarde bo die heiden is op die wyse omgesit in 'n sekulêre sosiale ordening waarvan die grondreël klasse-skeiding op grond van geloof was, maar wat in werklikheid berus het op onderskeiding tussen Europeër en nie-Europeër.

In die geval van Afrika is selfs geglo dat Afrikane kinders van Gam was en daarom steeds “die draers van Gods vloek” was. Dit sou Europeërs van 'n “Godgewilde superioriteit” verseker het, maar daarmee saam die verpligting om hulle Christelike tradisie van uit genade te leef met ander te deel (Kingham 1986:50-51). Vir hom was dit toepaslik verwoord deur AJ Beveridge (1898) *wat die Amerikaners van sy tyd gesien het as “a chosen nation finally to lead in the regeneration of the world” met 'n “divine mission” wat voordele sou inhou vir die mensdom as geheel* (Kingham 1986:51. My kursivering). Waar dit in Europa veral in die Nazis se klem op rasse-suiwerheid en die meerwaardigheid van die Germaanse ras gegaan het, het dit onder Afrikaners uiting gevind in krasse vooroordele — wat berus het op wat as biologiese swakhede by die swart ras gesien is, en daarom tot 'n laer kultuurpeil sou gelei het (Kingham 1986:54).

Kingham gee vervolgens aandag aan die nalatenskap van die Du Plessis-saak wat

onder andere gelei het tot 'n "hermeneutiese leemte" wat die stel van vrae oor die Bybel as aantasting van die Skrifgesag bejeën het. Dit het daartoe gelei dat "ergerlike eksegeese as onaantasbaar aangedien" kon word (Kingham 1986:56), en uiting gevind het in die neo-Calvinistiese publikasie *Koers in die Krisis (1935)*. Onder leiding van FJM Potgieter, HG Stoker en JD Vorster, was dit sprekend van die teologiese wending weg van Utrecht na Amsterdam, en na Abraham Kuyper in sy poging om 'n nuwe "omvattende Christelike lewens- en wêreldbeskouing te ontwerp" (Kingham 1986:58).

Skeiding tussen blanke en nie-blanke Christene wat gewyt is aan "die swakheid van sommige", word verder in die hoofstuk deur Carl Borchardt behandel (1986:70-85). Hy gaan in die geskiedenis so ver terug as die *Remonstrantie* van Jansen en Proot wat onderrig in die Christelike geloof vir slawe en die inheemse bevolking in die vooruitsig gestel het. Omdat daar tot en met die begin van die 19de eeu nie veel van 'n rassegevoel onder die koloniste bestaan het nie, het daar wel ondertrouery voorgekom (Borchardt 1986:73-74) en was buite-egtelike omgang met slawevroue, baie van hulle uit die Ooste, nie uitgesluit nie — dit was dus nodig om voorsiening te maak vir families wat so ontstaan het. Rakende die besluit om tog afsonderlike geriewe daar te stel, het Borchardt 'n verduideliking wat neerkom op werklike probleme in enkele gevalle, maar dat die maatreël uit praktiese oogpunt gesien, reg was, en nie direkte aanleiding was tot aparte kerkvorming nie. Hy wys egter daarop dat daar verskillende menings uitgespreek is en dat die besluit soms tot "verwarring" gelei het, en, dat daar tog in 1880 besluit is op die stigting van 'n afsonderlike NG Sendingkerk (1986:77).

In dié opsig moet ook gelet word op 'n weergawe van die aandrang op skeiding soos uiteengesit in *Volkskerk en Sending (1981)* deur HG van der Westhuizen van die Hervormde Kerk. Hy lê veel klem op wat hy beskryf as reaksie op die "kolonialisties imperialistiese" begrip van rasseverhoudinge wat "geen kerk-ordelike onderskeid in kerkvorming tussen volkere wou maak nie" (1981:8-9):

Dat iets kolonialisties soms onvermydelik as vingerafdrukke aan die Afrikanervolk se samelewing bly kleef het, is 'n ongelukkige feit. So vind ons later 'n paternalisme of voogdskap, wat by die Voortrekkers vreemd was. Ook die 'moeder- en dogterkerk' -idee by die NG Kerk het in wese vir die Hervormde Kerk tot vandag toe vreemd gebly.

Na aanleiding van aanbevelings van 'n kommissie onder voorsitterskap van Du Plessis in 1923, het Sendingkommissies van die Ned. Geref. Kerk gewerk aan die opstel van 'n sendingbeleid, wat saamgevat kan word in 'n stel reëls soos neergelê deur die Vrystaatse Sinode van 1931 (Borchardt 1986:83). Dit is 'n jaar later op omsigtiger wyse en met eie stempel deur die Kaapse Sinode onderskryf. By terugblik daarop kan sekerlik gevra word hoe dit vergelyk met besluite wat in 1982, 50 jaar later, deur sinodes van dieselfde Kerk aanvaar is — en hoe die Bybel gedurende 'n tydperk wat as die "hoogbloei van rassisme" bekend staan (vgl Kinghorn 1986:53ev) vertolk is, en inderwaarheid daarby ingepas is: Eerstens, dat sosiale gelykstelling in belang van beide blankes en nie-blankes geensins aanvaarbaar was nie. Tweedens, dat die geskiedenis "duidelik en herhaaldelik geleer het dat sodanige sosiale gelykstelling "die ondergang van albei is" omdat dit tot verbastering sou lei — en daarom 'n "denasionaliserende invloed het wat elke reggeaarde blanke en naturel verfoei". Derdens, dat die welsyn van die land nie bevorder sal word "langs die weg van rassevermenging en sosiale gelykheid nie", maar deur die "behoud en ontwikkeling van 'n eie volksaard geheilig deur die geseënde invloed van die Evangelie".

Daar is gevolglik op 'n Uniale kongres in Bloemfontein besluit om die regering te vra om wetgewing daar te stel teen gemengde huwelike en vir die voorsiening van aparte woonbuurte met eie skole en kolleges. Dit was in 1938, die jaar van die ossewatrekke en volksfeeste met al die godsdienstige en politieke aksente wat daarop geplaas is. Die versoek is deur die Hertzogregering afgewys, maar van kerkweë is volgehou dat Skriftuurlike gronde vir verdere versoeke geformuleer moes word (Borchardt 1986:84).

'n Jaar na die verskyning van Kinghorn se boek, het 'n ander Afrikaner geleerde, JA Loubser, die waagmoed getoon om 'n boek te skryf onder die titel *The Apartheid Bible. A critical review of racial theology in South Africa* (1987). In wat sterk herinner aan die ras-gebaseerde teologie van die dertigerjare, skryf hy reeds van dié Bybel as "A strange 'Bible'", en gee daarin wat hy meen as 'n definisie van dié vreemde Bybel kan dien (Loubser 1987, Inleiding:ix-x):

"(T)he totality of biblical texts and presuppositions by means of which people inside and outside the official churches legitimised the policy of apartheid or are still continuing to do so".

Soos die bydraers in Kinghorn se boek, werp Loubser ook 'n blik op die geskiedenis met beklemtoning van die ontstaan en ontwikkeling van skeiding tussen mense as groepe, en wy 'n deel van sy boek aan die “Evolution of the Apartheid Bible” — waarin hy sy eie siening oor dié geskiedenis gee, maar geensins afbreek doen aan Kinghorn se meer volledige behandeling daarvan nie.

Met die onderbreking van die oorlog en 'n meer liberale Smutsregering aan bewind, was dit eers aan die vooraand van die algemene verkiesing van 1948 dat daar met erns gepoog is om Apartheid van 'n Bybelse basis te voorsien. Tydens die Sinode van die Transvaalse Ned. Geref. Kerk in 1948 het Ben Marais beswaar aangeteken teen so 'n rapport wat voorgelê is vir goedkeuring. In 'n onderhoud later met PGJ Meiring, vertel hy hoe verbaas hy was dat die dokument op aandrang van een enkele teoloog opgestel is, en dat die ander wat dit onderteken het “nooit kans (gehad het) om dit saam te bestudeer en te korrigeer nie” (Meiring 1979:88). Met die hervatting van die vergadering het Marais verklaar dat hy dit nie kon aanvaar nie, en tot sy verbasing deur die assessor, Flip Viljoen, ondersteun is, met die gevolg dat die saak binne enkele minute van die tafel was — maar nie óór nie, want dit was duidelik hoe die Bybel toe gelees en gebruik is (1979:88. Met my beklemtoning):

Toe ons by die deur uitstap, dié dag, het een van die ouer dominees my voor stok gekry: “Ben, wat vang jy nou aan. Jy het nou die hele verkiesing staan en befoeter! Jy weet mos ons gaan die verkiesing oor apartheid voer, *en nou skop jy die Bybelse basis onder ons voete uit!*”

Vir Marais was dit 'n laagtepunt van sy hele lewe in die kerk, maar, het hy aan die end van sy onderhoud met Meiring getuig, dat hy nie spyt is oor wat hy gedoen het nie, dat daar hoogtepunte én laagtepunte in sy bediening was, maar na alles was daar “No Regrets” (Meiring 1979:91). Oor sy aandeel in die publikasie van *Vertraagde Aksie* (1960) was hy ook nie spyt nie, en kon hy wens dat mense die “boekie” weer sal lees, wat sou wys dat wat toe as radikaal verdoem is, vandag vir meeste mense aanvaarbaar geword het.

5. Ontwikkeling van 'n Apartheidsteologie uit die Bybel as Gods Woord

Johann Kinghorn skryf in 'n volgende hoofstuk oor “Die Groei van 'n Teologie – van

Sendingbeleid tot Verskeidenheidsteologie” (1986:86-116). Daarin verklaar hy dat daar tot in die laat twintigerjare nog “geen teken van ideologisering” in die Kerk se standpunte ten opsigte van skeiding was nie. Daarna egter is binne die bestek van enkele jare besluit op die idee van totale skeiding (Kinghorn 1986:86). Hy noem dan drie faktore wat die skaal laat kantel het: Die pastorale nood wat as gevolg van die armblanke-probleem ontstaan het; die invloed van rasgebaseerde denke en die bekoring daarvan — “intellektueel sowel as emosioneel — wat deur die volksromantiese filosofie uitgeoefen is”; en, die *tradisionele vrees* by die Afrikaner vir gelykstelling en 'n afkeer in rasse-vermenging. Die onderliggende begrip van hierdie denke en die bekoring van die volksbegrip, word toegelig in 'n voorafgaande opmerking, waarin daar vir die eerste keer iets van nasionalisme in 'n kerklike dokument verskyn: Saamgevat in die stelling dat “Evangelisasie nie denasionalisasie veronderstel nie”, sê dit dat “die naturel nie van sy taal en kultuur beroof” sal word nie, maar dat dit uiteindelik sy eie nasionalisme sal “deurtrek en deursuiwer” (1986:87. vgl Hanekom 1952:372). Wat die kleurlingbevolking betref is gepoog om die “kruheid” van vroeëre stellings “af te swak”, en is daar na voorleggings in 1947 erkenning gegee aan die stelling dat die kleurling in hierdie land as 'n bestaande ras sy regmatige plek as nuttige burger op sy eie terrein sal hê (Kinghorn 1986:92-93).

Wat die plek van die Afrikaner as volksgroep betref, is daarop aangedring dat daar teruggekeer word na 'n godsdienstige lewenswyse soos dié van die Voortrekkers. Dit was dus nodig dat Afrikaners 'n innerlike verandering ondergaan om weer 'n karaktervolle volk te wees. In dié verband verwys Kinghorn na 'n publikasie wat in 1942 by die Vrystaatse Sinode versprei is. Geskryf deur JG Strydom, die sending-sekretaris, was dit moeilik te rym met die vereiste van “innerlike verandering”, veral ten opsigte van die Sending. Hy verklaar daarin dat ons lewe wit is en dat “*hierdie wit lewe die behoud (was) van ons boerenasie* vir die laaste 300 jaar”, en dat net so 'n wit lewe ons kan red vir die toekoms (Kinghorn 1986:95).

Onder die opskrif “Die Calvinisme en ons Blankheid” skryf HJ Strauss dat Afrikaners na drie eeue vergeet het “wie ons Anker is”, en dat ons ons blankheid aan eie voortreflikheid toeskryf (GV Feb. 1947:7). Hy maan daarop dat ons sal “staan op die Woord en die Gereformeerde Belydenis” en erken dat “alleen 'n Calvinistiese Boerevolk in Suid-Afrika blank (kan) bly”. Grepe uit dieselfde bron (GV April 1947:12-13) word

deur Kinghorn "nog meer verteenwoordigend van allemansdenke destyds", gevind, waarvan net een hier aangehaal kan word (1986:95-96):

Onder Gods bestel het ons Boerbloed en liggaam ontvang. Voor ons dit nog kon beplan was dit so en vandag bereken ons dat die Boer se liggaamsbou waarskynlik groter is as die liggaamsbou van enige ander volk. Nie deur sterilisasie of allerlei ander ongelowige maatreëls het dit so gekom nie, maar alleen deur gehoorsaamheid aan Gods Woord. Daarom het ons nie uitgebaster nie, maar blank gebly; groot en sterk.

Heeltemal anders is die toon van die skrywer se argument dat dié Boerevolk ook ryklik bedeel was met geestelike toerusting, soos verstand en taal, wat gehoorsaam aan God gebruik moet word sodat dit wat daarmee gedoen word nie tot 'n oordeel sal lei nie. Hy gaan selfs verder deur te vra of ons al die toerusting wat ons ontvang het Christelik gebruik, waaronder die vraag of ons ons stoflike besittings in dié lig sien.

In aansluiting by stellings soos hierdie, kan daar ook gewys word op die positiewe sy van die Kerk se sendingbeleid, wat Kinghorn saamvat onder "Die Etiek van gun aan ander" (1986:96-98). Dit sluit in uitsprake in die amptelike sendingblad, *Op die Horison* onder die redaksie van Gerdener, waarin klem gelê word op die Christelike plig van Afrikaners om aan ander te gun wat hulle vir hulleself vra — 'n verantwoordelikheid teenoor ander groepe waaraan nie altyd voldoen is nie.

In dié opsig is dit veral nodig om ag te slaan op 'n artikel deur GJ Golding, 'n skoolhoof in Kaapstad, in sy eie siening 'n bruinman is en nie 'n kleurling nie. Hy vra of dit "ons skuld is dat ons is wat ons is", en maak beswaar teen die beleid van skeiding tussen wit en bruin, wat, skryf hy, in die praktyk vir bruinmense neerkom op vorms van minagting en diskriminasie (*Op die Horison* V. 3 Sept. 1943:119):

Die kultuur van die bruin man is die kultuur van die blanke man. Ons het geen kraal of kraalkultuur waarnatoe ons kan teruggaan nie! Dikwels word gesê dat ons moet "ontwikkel langs ons eie weë". Wat is ons weë? Niks anders as die weë van die blanke nie!

In dié opsig moes erken word dat gemeet aan resultate die goeie bedoelinge van baie jare deur werklikhede weerspreek word, en is die indruk geskep dat "die kerk ander bedoelings gehad het as wat hy uitgespreek het, en dat hy daarom boonop in woorde

ook vals was” (Kinghorn 1986:96-97). Dit, meen Kinghorn, was nie altyd waar nie, en kan gesê word dat die NG Kerk deur sy sendingaksies meer as elke ander kerk in Suid-Afrika vir bruinmense en swartes gedoen het. Alhoewel nie almal in die kerk dié goeie bedoelings gedeel het nie, het die Kerk gestaan “ — en staan nou nog — vir geregtigheid, vryheid en voorspoed vir almal”. Gelees in die lig van Golding se stellings hierbo, word dié goeie bedoelings beperk deur 'n ononderhandelbare voorwaarde waarop dié gun aan ander per slot van sake berus het (Kinghorn 1986:97. Met my beklemtoning): *Maar dan slegs langs die weg van apartheid.*

Van toepassing hier is 'n vertolking van die Babelverhaal waarin deur JD du Toit die Bybel gebruik om skeiding as skeppingsbeginsel te verklaar. Vir hom was die gebod “Vul die Aarde” in Genesis 1 bedoel om te trek, maar die sondige mensdom het nie getrek nie en by Babel saamgedrom — soos uitgespel in 'n referaat gelewer by die FAK Volkskonges in 1944 (Kinghorn 1986:101):

‘Maar God gryp in en bevestig sy skepping. Die toringbouers word geskei. Van bo en van onder, deur God afgedwing sowel as uit sy inherente skeppingsgevoel, is die mens dus onderworpe aan die beginsel van skeiding. Maar die skeidingsbeginsel is nie oneindig repeterend nie. Dit word begrens deur die nasie’

In dié verband moet ook gewys word op 'n artikel in *Die Gereformeerde Vaandel* waarin JD Vorster geen teenstrydigheid tussen die verhale in Genesis 10 en 11 sien nie en die een op die ander van toepassing maak (Aug. 1947:vyf):

Deur die uiteenjaging van die mensdom deur die spraakverwarring het die Here die konsentrasie van die sonde en daarmee sy geweldige en oorweldigende mag gebreek. Lees ons dan daarby Genesis 10 dan sien ons dat God, as 'n God van orde, nie willekeurig in die saak te werk gegaan het nie, maar ordelik. God het rekening gehou met die geslagte en met die familiebande. *Daarom lees ons dat die verdeling geskied het volgens hulle geslagte na hulle tale* (My kursivering).

Hierop mag, in Du Plessis se idioom, gevra word of Du Toit en Vorster se stellings nie neerkom op “drogredenen” nie (vgl HZ Jan. 1926:7). Daar kan onder andere gevra word of die “uiteenjaging” van die bouers ordelik en volgens familiebande, na *hulle geslagte en na hulle tale*, verloop het. Met Kinghorn kan dan saamgestem word dat so 'n uitleg op 'n “geweldige sintese” neerkom. Daarby lyk dit vir hom of daar in die toepassing van dié sintese op die geskiedenis van Afrika, Gam se land in Du Toit se Bybel, “reeds

'n dogmatiserende streep" is (Kingham 1986:102).

In samehang hiermee gee Loubser aandag aan referate gelewer by die Volkskongres van 1944 in Bloemfontein, waarin die Babelverhaal gedien het om te bewys dat God dit van mense vereis het om te trek, 'n gebod wat hulle sou verontagsaam het. Daarom is hulle uitmekaar gedryf. Die Boere, daarenteen, so is geredeneer, hét getrek en hulle sodoende as nuwe nasie gehoorsaam betoon aan die wil van God — en aan 'n roeping wat sou dien om aan elke afsonderlike groep in Suid-Afrika die geleentheid tot ontwikkeling in eie kring te verseker (Loubser 1987:57):

At this extremely influential congress we find the first encompassing neo-Calvinist blueprint for apartheid, supported by biblical proofs. The “apartheid-bible” had made its début. As the ideal of total segregation, it would soon take on ideological proportions and function as a moral imperative with divine sanction.

Van verdere belang daarom is die feit dat op 'n predikante-konferensie drie jaar later daar gepoog is om die ideologiese met die pragmatiese aspekte van beleid te versoen. Waar Gerdener die klem op die pragmatiese laat val het, het JH Kritzinger verder gebou op wat vir hom as Bybelse gronde vir die skeiding tussen rasse gegeld het, en, in gelid met kollegas aan UP en die US, soos *'n refrein, sou bly by die skeiding wat by Babel op die versamelde mensdom afgedwing is* (Loubser 1987:59).

Dit was gedurende die volgende jaar, 1945, dat die boek *'n Tuiste vir die Nageslag* uit die pen van Geoff Cronjé, professor in Sosiologie aan die Universiteit van Pretoria, verskyn het. Daarmee stel hy die begrip van absolute skeiding tussen rasse as 'n vereiste om 'n blywende en regverdige oplossing van die land se rassevraagstukke te verseker. Hy begin deur te verklaar dat vyande van die Afrikaner sake vertroebel deur te gryp na enigiets wat gebruik kan word om hom as verdrukker voor te stel, en dat dit daarom nodig is om met dié vyande af te reken (1945:7). Sodoende, meen hy, kan verseker word dat die Wes-Europese ras in Suid-Afrika tot “in lengte van dae” 'n tuiste sal hê, wat terselfdertyd ook 'n tuiste vir die swart rasse en die kleurlinge sal meebring. Waar hy sekerlik met reg kon wys op die uitbuiting van swart werkers deur kapitalistiese mynbase en hebsugtige handelaars, was hy van mening dat die Boerenasie, die boere op hulle plase, die behoeftes van die swart mense baie goed begryp (Cronjé 1945:24):

Dit is daardie selfde imperialisme en kapitalisme wat vir hulle wil wysmaak dat die vreemde beter as hul eie is, wat hulle stamlewe uit verband ruk, wat hulle by die duisende in kampongs van die geldmag saamhok, en wat hulle familielewe ontwig, *terwyl hulle in diens van die Boere gelukkig op die plase gewoon het as huisgesinne* (My beklemtoning).

Hoe Cronjé hierdie stellings rym met sy slotsom dat die oplossing van die probleem alleen deur algehele rassesseiding bereik kan word, as dit “radikaal en kragdadig en konsekwent deurgevoer word” (1945:88), is onbegryplik. Hy bou egter daarop voort deur aan te dring op algehele skeiding om nie net die blankes nie, maar al die ander groepe van ondergang te red, en sodoende vir elke volk 'n eie nasionalisme te verseker. Om dit te kan doen, besluit hy, is dit nodig om te besef dat “die witman vasbeslote is om in Suid-Afrika die opperheerskappy te behou”, wat vereis het dat die nie-blanke rasse-groepe nie toegelaat sal word om “in ekonomiese opsig onbeprek (te) ontwikkel nie” (Cronjé 1945:180). Geen wonder nie dat Cronjé as 'n “unequivocal” rassis beskou is nie (Loubser 1987:61).

Met die hand in eie boesem, was daar egter ook eerlike besinning wat dui op verskille binne eie geledere. Só was daar die woorde van die voorsitter van die Federale Raad gedurende die sitting van 1949: “Ons sien die mense van ons arbeidsveld as werktuie en nie as siele nie . . . *ons wil uit hulle haal wat ons kan en nie aan hulle gee wat ons kan nie*” (Kinghorn 1986:98. Met my beklemtonings):

... omdat ons steeds die saad van ons eie belang gesaai het, en nie die saad van die Woord van God nie. Maar hy is geen bedreiging nie en hy behoort geen vyand te wees nie. Hy is 'n bate vir ons land, die grootste bate wat ons het ... *Maar hulle is meer as net 'n bate vir die land. Hulle is burgers van die land, mense wat lank voor ons die land ingetrek het*’.

As gevolg van myn- en nywerheidsontwikkeling is groot getalle mense uit hulle eie omgewing en uit familiebande losgeruk en moes hulle in die stede, anders as op plase, onder oorbevolkte en vervalte toestande lewe. Dat dit nie net vir hulle ondraaglik was nie, maar vir blankes 'n bedreiging geword het, is nie besef nie, en, meen hy, ons eie skuld is.

In sý werk gee Loubser vervolgens aandag aan die rol wat Groenewald vervul het in die opstelling van 'n eerste dokument met uitgebreide skriftuurlike gronde vir die beleid van

apartheid. Hy wy in die opsig 'n onderafdeling van sy werk aan Groenewald se voorlegging oor *Apartheid en Voogdyskap in die lig van die Skrif* soos vervat in Cronjé se *Regverdige rasse-apartheid* (1947). Soos Kinghorn wys hy ook op die invloed wat Kuyper en die bloei van die neo-Calvinisme op Afrikanerdenke gehad het, en, sonder om dit direk te sê, in Groenewald 'n onkritiese eksponent gehad het (Loubser 1987:60). Onder dit wat verder oor dié onderwerp geskryf is, tel veral die bedenkinge van BB Keet en Ben Marais, waarin hulle op die onhoudbaarheid van 'n Bybel-gegronde beleid van skeiding, as kerklike voorskrif aan die staat, kon wys, en dit heftig kon bestry (Kinghorn 1986:102-103).

6. Die vestiging van Skriftuurlik-gegronde Apartheid, 1949-1960.

Daar was verskeie pogings om die “eksegetiese vakuum van apartheidteologie te vul”, waaronder JH Kritzinger met 'n artikel in *Op die Horison* (Mrt 1947:27) dat ons “die leiding van God in ons geskiedenis erken en daaruit leer dat ons hier te lande in dieselfde posisie as Israel verkeer”. Só, meen hy, was dit deur die beskikking van God dat dit nie “een of ander heidense Asiatiese ras” was wat 'n volksplanting aan die Kaap gestig het nie, maar was dit deur mense wat “die beste Europese tradisies beliggaam het, mense vir wie God se Woord normatief was” (Kinghorn 1986:108-109).

Dat Kritzinger se stellings nie net eensydig op die belange van 'n suiwer blanke volk bedoel was nie, blyk uit sy erkenning dat die saak ook 'n keersy het wat hom noop om ook nadruk te plaas op die Bybelse begrip van eenheid: “Rasse-apartheid, ja, maar dan net as aparte lede van een groot huisgesin waarvan God die Vader is”. Apartheid sou dan in belang van al die partye wees — waarby hy bely dat veel meer gedoen moes gewees het, en gedoen moet word, as wat gedoen is (Mrt. 1947:31):

Wanneer daar vir al die miljoene naturelle in ons land maar net een universiteit beskikbaar is ... dié te Fort Hare, en wanneer daar volgens 'n koerantberig (in Januarie 1947) meer as 2 600 naturelle aansoek om toelating tot daardie universiteit gedoen het, en maar net 200 aangeneem kon word weens gebrek aan ruimte, en die ander 2 400 teruggestuur moes word, dan voel ons dat hier 'n onreg aan die ontwikkel is wat nie langer gedoog mag word nie.

Dat dergelyke veronregting, met al die gevolge daaraan verbonde onder die stelsel van 'n aparte Departement van Bantoe-onderwys, sou voortduur, ten spyte van goeie

bedoelings en die voorsiening van meer inrigtings en beter geriewe, is 'n veelkantige verhaal op sigself — maar kan nie hier die aandag geniet wat dit verdien nie.

Die jaar 1949 was vir Afrikaners 'n besondere baken in die geskiedenis toe die Voortrekker monument buitekant Pretoria, en naby een van die forte uit die oorlog van 1899-1901, onthul is. Met 'n skare van by die 250 000 saamgetrek in 'n amfiteater aan die voet van die rant, het DF Malan die feesgangers voor hom, sowel as die volk oor die land heen oor die radio, toegespreek met die tema: “Afrikaner, quo vades?” (Botes 2002:189). Onder in die Kaap het *Die Burger* 'n foto geplaas van die menigte wat die inwyding van die monument bygewoon het, en, soos ander Afrikaanse koerante, Malan se oproep op die volk om in geloof saam te staan wyd en syd bekend gemaak.

Om te wys op die verskillende benaderings van geleerdes oor dié onderwerp is dit nodig om te let op twee artikels wat in die Februarie 1950 uitgawe van *Die Gereformeerde Vaandel* verskyn het. In die eerste skryf EA Venter dat “apartheid in Kerk en Staat nie alleen geoorloof (is) nie, maar inderdaad pligmatig (is)”. Hy gaan selfs sover om te verklaar dat “elke poging tot gelykmaking ... 'n oortreding van 'n Godgegewe ordinansie” is (GV Feb. 1950:5-7). Hy kom dan uit op die Babelverhaal waarin mense een volk met een taal wou bly, wat verkeerd was in die oë van die Skepper. Dit was dus nodig om hulle “imperialistiese ideaal van uniformiteit” deur die spraakverwarring kort te knip, en sodoende die sonde te beteuel (GV Feb. 1950:8).

In die tweede waarsku Ben Marais teen die “gevaar van wensdenkery” en die feit dat ons nêrens in die Skrif lees van 'n skeiding tussen mense op ras- of volksverband nie (GV Feb. 1950:15), en waar mense dit wel wou doen, is dit afgewys. Vir hom kom dit daarop neer dat tekste uit die Skrif maklik gevind kan word om aan “vooropgesette hipoteses” te beantwoord in plaas daarvan om die Skrif as geheel te laat spreek.

Opvallend genoeg is die volgende baken in die geskiedenis van die Kerk in Suid-Afrika ook 'n baken in die ontstaan en ontwikkeling van 'n unieke Afrikaner identiteit — te wete die feesvierings in 1952, 300 jaar na die koms van van Riebeeck aan die Kaap. Vir die skrywer van dié artikel, Johan Botes, het die herdenking “verskeie vrae ter sprake” gebring: Eerstens, of dit korrek was om die aankoms van Van Riebeeck, wat immers as 'n volksplanting gevier is, te vereenselwig met die stigting van die Ned. Geref. Kerk in

SA? Tweedens, tot watter mate die eeufees-herdenkings van die gebeure van 1652, die verhouding van Kerk en Staat weerspieël het? (2002:190). Hy antwoord daarop dat die noue verband tussen staat en kerk teen 1952 reeds gevestig was, sodat verklaar kan word dat dié fees inderwaarheid volksfees én kerkfees was. Met AJ van der Merwe, predikant van die Groote Kerk, as voorsitter van die Sentrale Feeskomitee, was hy, soos A Faure 'n honderd jaar tevore, feesprediker by die nasionale gedenkdiens in Kaapstad. Anders as in Faure se tyd, het die klem in 1952 sterker geval op die volk én die kerk (Botes 2002:191):

Moontlik was dit die volkskarakter wat al sterker aan die NG Kerk begin kleef het, en ook die vervloeiing van die grense tussen kerk en staat wat die behoefte aan 'n (ander, meer kerklike) herdenking in 1965 gevoed het. Die koms van die eerste predikant van die Kaapse Kerk in 1665 was dus 'n gerieflike kapstok vir nog 'n 300-jarige fees.

Dié feeste was ook 'n geleentheid vir die groeiende Afrikaanse toneelbedryf om opvoerings met 'n geskiedkundige strekking in die groter sentra op die planke te bring en groot gehore getrek het. Van besondere belang op dié gebied was die sukses van Hendrik en Mathilda Hanekom en die opvoering van NP van Wyk Louw se feesdrama, *Die Vonnis* – wat, vreemd genoeg, gehandel het oor “van Riebeeck se 'vermorste jare' aan die Kaap” (Botes 2002:191).

Die klem het egter deurgaans geval op gebeure wat vir die Kerk saamgevat is in *Ons Nederduitse Gereformeerde Kerk – Gedenkboek by ons Derde Eeufees 1952*. Onder redaksie van TN Hanekom, met Gerdener as een van die Adviseurs, bevat die boek ook 'n Woord Vooraf deur Gerdener wat gedien het as Voorsitter van die *Van Riebeeck-feeskomitee*. Bo en behalwe geskiedkundige oorsigte oor die ontstaan en groei van die Kerk in die vier Provinsies en haar werksaamhede in die algemeen, bevat dit ook drie bydraes wat kortliks hier behandel moet word.

Eerstens, HDA du Toit se artikel oor “Kerk en Kansel” waarin hy aantoon hoe die vorm en kwaliteit van prediking oor drie eeue heen verander en ontwikkel het. Van belang hier is sy opmerking dat Johannes Du Plessis een van die eerste hoogleraars was wat gepleit het vir preke “naar behoefte des tyds” (My kursivering) — met die klem veral op die eis dat “die kansel rekening moes hou met die intellektuele behoeftes van die

ontwikkelde lidmaat” (Hanekom, Red. 1952:263). Du Toit haal daarop aan uit Du Plessis se Engelse proefpreek waarin die Bybel vergelyk is met 'n erdekruik — wat kon beteken dat ons geloof nie kan berus op breekbare houers nie, maar nie vir sy professor aanvaarbaar was nie, en tot 'n teregwysing gelei het. In aansluiting daarby was Du Toit egter van mening dat Du Plessis “te veel waarde geheg het aan Bybelkritiek” en reeds as student “op gevaarlike gebied” beweeg het (Hanekom 1952:264).

Tweedens, skryf BJ Marais oor “Die Kruis onder die Suiderkruis” (Hanekom 1952:304) waarin hy wys op die moeilike omstandighede waaronder sendingwerk onder die inboorlinge aan die Kaap begin het, en eintlik eers teen die middel van die twintigste eeu duidelik te voorskyn getree het. Hy gee daarby 'n kort oorsig oor die botsing tussen die London Missionary Society en die Kaapse koloniste, veral as gevolg van die optrede van sendelinge soos Read, van der Kemp en Phillip, en klagtes wat hulle teen koloniste aanhangig gemaak het (In Hanekom 1952:319). Hy vermeld vervolgens die toestroming van sendelinge na Suid-Afrika uit ander denominasies, wat, word terloops vermeld, een van die redes vir die Groot Trek was.

Redes vir die spanning wat so ontstaan het, word verder verwoord in 'n aanhaling uit DJ Keet se intreerede as professor aan die Universiteit van Pretoria in 1939, wat nie net spreek van 'n negatiewe gesteldheid teenoor buitelanders nie, maar ook van die verskille in benadering tot die sending (In Hanekom 1952:332):

Die groot aanklag teen baie uitlandse sendelinge was hul gebrek aan aanpassingsvermoë en aan konsiderasie vir die gevoelens en regmatige strewe van die ou gevestigde blanke bevolking van Suid-Afrika; hul sieklike filantropie gebaseer op die beginsels van Rousseau; en die daarmee gepaardgaande gelykstellingsbeleid wat die Afrikaner in sy siel gekrenk het.

Die ander artikel wat hier van belang is, is deur JD Vorster oor die plek van die Kerk in die geskiedenis van die volk, wat “van die begin af die lamp voor sy voet gehad het” — en “Soos 'n Stad op 'n Berg” voorgestel kon word (In Hanekom 1952:342). Só het die lig van die Kerk ver en wyd geval en het onderwys, kultuur en volk in dié lig gebloei — aspekte van die rol van die Kerk wat met onverbloemde bewondering beskryf word. Wat die Kerk se verdienste in die stigting van “vrywel al die *Afrikaanse Universiteite en kolleges*” betref, skryf hy dat dit nie alleen die belangstelling en aktiwiteit van die Kerk

openbaar nie, maar ook sy motiewe en ideale (1952:345).

Volgende op 'n interessante oorsig oor onderwysgebeure in die vroeë Kaap, skryf Vorster dat daar van kerklike kant besluit is om dagskole vir die kinders van lidmate op te rig, terwyl die liberale rigting in die publieke onderwys voortgeduur het. Daarom is daar in 1876 besluit om 'n Christelike en kerklike normaalskool in Kaapstad te begin. Dit het weerklank gevind in die Boere Republieke, wat met die Kapenaars die stryd teen die liberalisme gevoer het, en so 'n dryfveer was tot die aandrang onder Afrikaners op Christelik-nasionale Onderwys en die stigting van CNO skole wat daarop gevolg het (In Hanekom 1952:356-358).

Die siening van die Kerk as “die moeder van die volk”, blyk uit Vorster se verslag oor die rol wat die Kerk vervul het in die opheffing van verarmde volksgenote en die versorging van hulpbehoewendes. Die prediking het egter nie agterweë gebly nie en is die volk gereeld op die noue weg gewys, en is veral klem geplaas op die “familiaal-patriargale karakter” van die Christelike huisgesin (1952:378-379). Hy wys elders (366-367) ook op die feit dat Afrikaanse dorpe ontstaan het rondom kerke as sentra van die volkslewe, wat uiting gevind het in 'n voorliefde vir mooi kerkgeboue, en sodoende bygedra het tot die ontwikkeling van die boukuns as deel van 'n beskaafde kultuur in Suid-Afrika. Benewens dit wat sekerlik as 'n verheerliking van “ons Kerk”, gelees kan word, kan dit ook gesien word as idealisering van die volk, wat “as nasate van Geus en Hugenoot (en) kinders van Calvyn” tot stand gekom het (1952: 382):

Daarom het die lewe vir hom (die Afrikaner) 'n vaste gang gehad en het hy nie telkens weer na nuwe lig of nuwe weë gesoek nie. Hy het koers gehad en hy was seker van sy saak. Noodwendig het hierdie lewensbeskouing sy karakter gevorm – natuurlik in sover hy op die historiese pad voortgegaan het en onder die vormende invloed van sy godsdiens en kultuur gebly het.

Na aanleiding van Vorster se lofredes op Kerk en Volk, kan die vraag verder gevoer word: Is al die nadruk op “ons dierbare kerk” nie op sigself 'n dwaling nie, en selfs Rooms nie? Of, gedwing deur Snyman se stelling dat die Kerk opnuut onder die indruk moet kom van die “heerlikheid van die Skriftuur: sy duidelikheid, genoegsaamheid en volmaaktheid” (*Koers in die Krisis*, 1935:204), kan met reg gevra word of dit nie grens aan Bybelaanbidding nie. Dat hy daarmee uiting gegee het aan sy Princetonse begrip

van 'n foutlose Bybel — "an inerrant Bible" — is duidelik.

Wat hierbo as 'n loflied op Kerk en Volk geles kan word, moet egter beoordeel word in die lig van Willie Jonker se ondervinding as jong predikant in 1955 en blyk uit sy siening dat die Kerk, die Ned. Geref. Kerk, in 'n "siektetoestand" verkeer het — "wat die gemeente lamgelê het en die Christelike identiteit daarvan bedreig het (Jonker 1998:26). Hy stel dit gelyk aan Abraham Kuyper se begrip van 'n volkskerk toe hy die stryd aangesê het teen 'n "tuglose massa-kerk, 'n organisasie waartoe mense kragtens tradisie behoort, sonder dat hulle werklik verstaan waaroor dit in die kerk gaan". Daarom, meen Jonker, dat "waar die kerk haar ware karakter verloor en tot 'n volkskerk verword" het, daar nie langer enige betekenisvolle Christelike invloed vanuit die kerk in die samelewing sou uitgaan nie. Vir die eerlike leser mag dit dus opvallend klink dat daar andersins soveel gesteun is op Kuyper se Neo-Calvinisme terwyl geen ag geslaan is op sy waarskuwing teen die "siektetoestand" van 'n volkskerk nie.

Wat verhoudinge met Nederland betref, het die gebeure van 1952 geensins dieselfde uitwerking gehad as die fees 'n 100 jaar tevore nie, en was daar in die pers reeds berigte en artikels vol van afsku in die gedwonge skeidslyne tussen mense op grond van kleur in Suid-Afrika. Dit was ook die begin van die felle stryd teen Apartheid wat sou lei tot veroordeling van die Nasionale Regering se beleid en daarmee saam gebruik van die Bybel deur die kerk om Apartheid as Bybels-gefundeerd voor te hou.

Dit was in dié tyd dat daar in *Die Kerkbode* van die kant van die Redakteur, TN Hanekom, 'n repudieëring verskyn het van 'n rede deur Attie Barnard waarin hy dit betreur het dat "Ons dierbare kerk 'n volkskerk geword het" (Jonker 1998:27). Jonker was dit eens met Barnard en het in 'n brief aan die kerkblad sy oortuiging uitgespreek dat baie mense "tot die Kerk behoort het net omdat hulle tot die volk behoort, en nie uit innerlike oortuiging nie". Dit was daarom vir hom duidelik dat volk en kerk "in 'n groot mate sinoniem" geword het (Jonker 1998:27). Hy raak dan aan 'n teer punt deur daarop te wys dat dit amper ongehoord is dat daar Afrikaanse mense is wat nie lidmate van die NG Kerk is nie, maar dat baie van hulle slegs met spesiale geleenthede nog in die kerk kom.

Jonker het hom ook beywer vir eenheid tussen die Afrikaanse kerke soos wat hy ook

nouer skakeling met ander Kerke voorgestaan het — vir hom suiwer Christelike ideale wat nie by die meerderheid van Afrikaners byval gevind het nie. Hy is kort na die Sharpville gebeure met navorsingsverlof na Nederland, waar hy en Bettie met ander Suid-Afrikaners op hoogte van sake gebly het met “die onrusbarende ontwikkelinge” in Suid-Afrika, terwyl met verwagting uitgesien is na die beraad van Kerke by Cottesloe. Hy was daarom erg verontrus deur die reaksie daarop en die Ned. Geref. Kerk se verbreking van bande met die WRK, verwickelinge wat die Kerk se politieke verstrengeling met die Nasionale Party op die spits sou dryf (Jonker 1998:40).

In sy boek *Waarheen – Suid-Afrika?* (1953), ook in Engels beskikbaar as *Whither – South Africa?* (1956), skryf BB Keet oor die verwarring wat só ontstaan het. Vir buitestaanders wat deur die Engelse vertaling bereik is, sê hy reguit: Die Ned. Geref. Kerk se “scriptural elucidation ... have little or nothing to do with what the scriptures say” (Keet 1956:24). Onder andere kan genoem word die totaal verskillende interpretasies wat daar gegee word aan die Nuwe Testamentiese verhaal oor Jesus se geselskap met 'n Samaritaanse vrou (Joh. 4:1-42), en deur voorstanders van apartheid gelees word as Bybelse grond vir sosiale skeiding tussen volke. Keet, aan die ander kant, verklaar dat dit juis dui op die feit dat Jesus die bestaande vooroordele van die een groep teenoor die ander, geminag het en in werklikheid uitgedaag het. Hy sluit sy betoog af met 'n ernstige waarskuwing teen die bestaande beleid van Apartheid en die volgehoue stroom van wette en regulasies om dit af te dwing ten spyte van wêreldwye verdoeming, en, daarby, die druk op die Weste deur gekleurde nasies met sitting in die Verenigde Volkere Organisasie (1953:Hoofstuk 7).

7. Toenemende kritiek en verset, vertolk as ondermyning van gesag.

Soos reeds aangetoon, was daar tydens die feesvieringe van April 1952 op verskeie plekke in die land vergaderings waar nouer samewerking tussen die leiers van die ANC, die Indian Congress en die Franchise Action Union bepleit is, en mense aangespoor is om te protesteer teen diskriminerende wette (Coetzer 1986:282). Daar was veral teenstand teen die Wet op Groepsgebiede en die verskuiwing van mense uit gevestigde woonplekke na gebiede wat dikwels verder van werkplekke geleë was — alhoewel daar ook gevalle was waar die verskuiwings verwelkom is deur mense wat uit oorvol krotbuurtes wou wegkom (vgl Steyn 1982:274).

In die geval van die Kleurlinggemeenskap was die verskuiwing van mense uit die ou Distrik Ses, “die mees Kaapse deel van die Kaap”, na plekke op die Kaapse Vlakte 'n bron van groot ontevredenheid en bitterheid. Wat eintlik ter sake bly, voeg Steyn hieraan toe, “is die feit dat apartheid as konsep, as lewens- en wêreldbeskouing, 'n prys aan menseleed geverg het wat nooit bereken is nie” (1982:275). In dieselfde sin kan sekerlik verklaar word dat die gedwonge verskuiwing van Indiërs uit die sentra van plattelandse dorpe na aparte woongebiede en handelsareas buite die dorpe eweveel menseleed en ontwrigting veroorsaak het. Die gevolg was dat baie van die gegoede en simpatieke Indiërbevolking hul rug op Afrikaners en Afrikaans gekeer het, 'n gevolg van apartheid waarop nie hier uitgebrei kan word nie.

Intussen het die politieke situasie in die land meer na Regs geswaai deur die uittrede van Malan in 1954, en die feit dat hy opgevolg is deur Strijdom, die Transvaalse leier van die Party — wat bekend was as “die Leeu van die Noorde” vir sy ideale van 'n Afrikaner Republiek en Blanke heerskappy in Suid-Afrika. 'n Geharde prokureur en regsgeleerde, was hy nie 'n uitgesproke kerkman nie en het hy gestaan op die toepassing van wetgewing om apartheid af te dwing. Hy is egter na 'n verbete stryd teen kanker in 1958 oorlede en is opgevolg deur die eintlike argitek van Apartheid, toe meer positief voorgestel as 'n beleid van Afsonderlike Ontwikkeling, die akademikus-cum-politikus, HF Verwoerd. Na 'n kort termyn as professor in Sielkunde en Sosiologie aan die Universiteit van Stellenbosch, is hy aangestel as Redakteur van *Die Transvaler*, en verkies tot onderleier van die Nasionale Party in Transvaal. Dit het gelei tot 'n plek in die Senaat en 'n portefeulje in die kabinet as Minister van Naturellesake (Coetzer 1986:273-274), wat goed ingepas het by sy rol as Eerste Minister.

Oor verwickelinge wat gedurende dié tydperk verder tot die “verstrengeling” tussen die Kerk en die Nasionale Party gelei het, kan gekyk word na Kinghorn se behandeling van die debat oor die gebruik van “Israel as Aanskouingsles” om die apartheidstrewes van die Afrikanervolk te verduidelik (1986:108ev). Met verwysing na die “onhoudbare eksegeese” waarop die Federale Raad se verslag van 1955 berus het, val sy fokus op die feit dat dit nie vir almal aanvaarbaar was nie (1986:115):

Die kombinasie van Keet en Marais het ten spyte van geweldige teenstand, 'n

bepalende invloed op ontwikkelinge binne die NGK gehad. Hulle kritiek op (die) apartheidsteologie was nie oppervlakkig nie. Op sekere punte het dit aan die wortel van dié teologie geknaag. Om daardie rede is daar so heftig teen hulle gereageer, ten spyte daarvan dat hulle aanvanklik nie teen apartheid as staatsbeleid gekant was nie.

Kinghorn wys daarop dat dit ook op aandrang van Marais was, en daarna deur 'n groot groep jonger teoloë, dat die tema, “kerk”, deel geword het van die apartheidsteologie, sowel as van die agenda van diegene wat daarteen gekant was. Dit het daartoe gelei dat “die NG Kerk *as kerk* verpolitiseer” is, en waar dit vroeër oor die politiek kon praat, het dit toe deel van die politiek, “in die breë sin van die woord”, geword (1986:116). Dit sou lei tot fyner formulerings van standpunte, wat op “sinode na sinode, kommissie na kommissie” deurtrap en deurgevoer is — te midde van toenemende rass spanning en opstande oor die hele land heen. Die verslae en rapporte waarop dié studies uitgeloop het, is uiteindelik vervat in wat hy as 'n “dogmatiese benadering” sien — “met al die finesse wat 'n mens daarvan verwag”, en, bygevoeg, waarin vorige “denktipes net versterk is” (Kinghorn 1986:118).

In sy bydrae tot die *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika* (1986) gee Pieter Coetzer, destyds hoof van navorsing by die Instituut vir Eietydse Geskiedenis aan die Vrystaatse Universiteit, 'n blik op “Die era van apartheid, 1948 – 1961” (1986:271-290). Met die aksent op gebiedsapartheid is nadruk gelê op ontwikkeling van die reservate vir die swart volkere as “tuislande”, sowel as beter behuising vir “permanente” stedelike swartmense. Dit is reeds voor 1948 in vooruitsig gestel, wat deel was van die plan dat alle tydelike arbeiders na hulle reservate moes terugkeer, met voorsiening vir voldoende geriewe in aparte skole en universiteite in elke selfregerende gebied (Coetzer 1986:278). Dat die klem nie net op skeiding nie, maar ook op ontwikkeling van die verskillende gebiede en bevolkingsgroepe geval het, is duidelik — soos wat dit veral blyk uit wetgewing wat spoedig deurgevoer is:

- Die wet op Bevolkingsregistrasie, no. 30 van 1950
- Die Groepsgebiedewet, no. 41 van 1950..
- Die wet op Bantoe-owerhede, no. 68 van 1951.
- Die wet op Bantoe-onderwys, no. 47 van 1953.
- Die wet op die Aanwysing van Aparte Geriewe, no. 49 van 1953.
- Die wet op die Ontwikkeling van Groepsgebiede, no. 69 van 1955.
- Die wet op die Bantoebeleggingskorporasie, no. 34 van 1959.

- Die wet op die Behoud van Kleurlinggebiede, no. 3 van 1961.

Coetzer verwys verder na die aanstelling in 1950 van 'n staatskommissie onder die voorsitterskap van FR Tomlinson om ondersoek in te stel na die rehabilitasie van die Swart Gebiede in Suid-Afrika “met die oog op die uitbouing van 'n eie volkstruktuur gegrond op doeltreffende sosio-ekonomiese beplanning”. Hy wys daarop dat die Tomlinson-verslag na byna vyf jaar van intensiewe studie die grondslag gelê het vir die afbakening en ontwikkeling van wat later as Swart tuislande bekend sou staan (1986:279-280). Die aanbevelings is egter nie ten volle aanvaar nie en omdat daar nie voldoende uitvoering gegee is aan belangrike voorwaardes rakende grondgebied en fondse vir sukses van die beleid nie, kon die tuislande nooit werklik ekonomies vatbaar gemaak word nie. So sou dit nie genoegsaam kon bydra tot die verskuiwing van swart mense uit wat in 1913 en 1936 as “Blanke Gebiede” bepaal is nie.

Die plan om “grensnywerhede” by dorpe naby die tuislande aan te moedig in plaas van die vestiging van meer nywerhede met blanke kapitaal binne dié gebiede toe te laat, het wel die stroom van swart werksoekers na die stede effens verminder, maar dit was nie genoegsaam om 'n verskil te maak aan die meerderheid van swart mense in die blanke gebiede nie. Dit het gelei tot meer diskriminerende maatreëls en wrywing, en was in 1960 die oorsaak van onluste in die verarmde swart woonbuurte om dorpe en stede oor die hele land heen. Die gevolglike verbanning van swart politieke organisasies, wat daarna ondergronds en met buitelandse hulp die stryd kon voortsit, was die voorspel tot Nelson Mandela se aktiewe rol in die werwing van steun vir die ANC, veral tydens 17 maande as voortvlugtige in die buiteland (Coetzer 1986:284). Dit val egter op dat daar by 'n insetsel van Mandela se bydrae tot die stryd teen apartheid, 'n foto verskyn van sy vrou Winnie, maar dat haar rol in dié stryd verswyg word.

In 'n herdenkingsuitgawe *50 Years of the Freedom Charter* (2006) gee Raymond Suttner en Jeremy Cronin 'n beeld van die landswye organisasie van 'n “Peoples' Congress” wat tydens 'n ANC vergadering in Cradock in 1953 begin is. Met 'n groep vroue aan die voorpunt en 'n oproep deur ZK Matthews, vroeër 'n professor by Fort Hare, het die idee vinnig veld gewen en is daar oor die hele land heen mense verkies wat met die griewe en eise van hulle gemeenskappe 'n “Congress of the People” sou vorm. Bo en behalwe duisende mense uit die omgewing, as toeskouers en helpers, was

daar 2 884 afgevaardigdes by die byeenkoms in Kliptown waar elkeen sy/haar bydrae tot die besprekings en besluite kon maak. Saamgevat in 'n manifest wat as “The Freedom Charter” bekend sou staan, was dit grotendeels gebaseer op suiwer demokratiese beginsels, met, onder meer, ook klem op die regte van vroue (Suttner en Cronin 2006:262-266). Insluiting van sosialistiese doelstellings wat daarop gemik was om 'n meer eweredige verspreiding van die die land se rykdom teweeg te bring en beter lewensomstandighede vir almal te verseker, was egter 'n rede waarom die manifest nie algemeen aanvaarbaar was nie.

Van regeringskant is dit egter beskou as gerig op ondermyning van die kapitalistiese ekonomiese stelsel en die verbreking van bestaande wette, en daarom ook as verraad teen die staat. Dit het gevolglik tot polisie optrede gelei en is toegeslaan op die afgevaardigdes, van wie vele onder huis-arres geplaas is en 156 op grond van hoogverraad gevange geneem is. Die aanklagte teen 65 van hierdie gevangenes is egter teruggetrek terwyl die res na 'n vyfjaarlange aanhouding en uiteindelijke verhoor, met al die bitterheid daaraan verbonde, vrygelaat is (Coetzer 1986:283).

Te midde van al die sensasie wat deur dié uitgerekte saak veroorsaak is, het die eerste uitgawe van die *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* (NGTT) in Desember 1959 verskyn. Onder redaksie van ses professore uit Pretoria en Stellenbosch en drie medewerkers uit die breë kerkverband, is 'n lywige eerste nommer van meer as 90 bladsye saamgestel, gevul met 'n verskeidenheid van bydraes wat vooraf gekeur is. Van die kant van die redaksie word dan ook 'n uitnodiging gerig aan “almal wat hulle daartoe geroepe ag om aan die uitbouing van die teologiese wetenskap mee te werk”, om deel te neem aan “die tetiese ontwikkeling van die teologie” op 'n vasgelegde grondslag (Des. 1959:1). Onder die rubriek *Redaksioneel* word hulde gebring aan BB Keet wat na 'n dienstyd van 40 jaar sy emeritaat aanvaar het, opgevolg deur 'n bydrae deur hom oor “Honderd jaar van Teologie in Voëlvlug”, 'n oorsig op die rol wat die Kweekskool in Stellenbosch sedert 1859 daarin vervul het.

Van besondere belang hier is die bydrae van AB du Preez oor die ontwikkeling van tuislande en die eise wat dit aan die sendingwerk van die Ned. Geref. Kerk stel. In beginsel sien hy dit as die voorspel tot vooruitgang veral omdat dit aan “die Bantoe 'n reg teruggee (het) wat hom lankal deur die kontak met 'n nie-begrypende Westerse

beskawing verstandeloos ontneem was” (NGTT Des. 1959:46-47. My beklemtoning). Dat dié handeling gesien kan word as 'n rede vir sedelike euwels onder “ontstamdes” in die groot stedelike gebiede waarheen hulle gelok is, kan dus nie ontken word nie. Saam met sy siening dat dit 'n “afwyking (is) van die volk se morele tradisies”, spreek dit duidelik teen die algemene opvatting dat alles wat nie Christelik is nie, “heidens” en verwerplik is. Dit word beklemtoon deur *die vereiste dat “Die morele karakter van die Bantoe-gesinslewe en -volkstradisie” wat hulle ontneem is, herstel moet word* (Du Preez 1959: 48. My beklemtoning).

Daarby word nadruk geplaas op wat sekerlik die grootste struikelblok in die strewe na uitbreiding van die Christelike godsdiens is: Die verdeeldheid tussen kerke, by name ook tussen die drie Afrikaanse Kerke wat met dieselfde belydenisskrifte steeds nie op eenheid kan besluit nie — met al die verwarring wat dit tot gevolg het en nie op die gebied van die sending toegelaat mag word nie (Du Preez 1959:51-52).

Vanuit die geleedere van die Afrikaanse Kerke was daar toenemende kritiek op die beleid van Apartheid en die Bybels-gefundeerde sanksie wat deur die kerk daaraan verleen is. So verskyn daar in 1960 'n boekie, *Vertraagde Aksie*, met bydraes van elf teoloë en predikante, waaronder vyf professore verbonde aan kweekskole van dié Kerke. Volgende op kort verwysings na die kerklike en politieke aanvaarding van apartheid teenoor die ontstaan van “radikale verandering in die beskouing van menslike en rasse-verhoudinge oor die hele wêreld” heen, word half verontskuldigend verklaar dat dié boek *laat op die dag* verskyn het: Alhoewel *vertraag* was dit darem uiteindelik aksie van die kant van leiersfigure in die Afrikaanse Kerke. (1960:3):

In die Christelike Kerk beteken aksie Christusgetuïenis en dan wel ekumeniese getuïenis. Uit dié hoofde bring ons uit die Ned. Geref. Kerke, die Ned. Hervormde en die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika 'n Christengetuïenis voor die eie, die anderstalige en die anderskleurige geloofsgenote in ons eie land en in die wêreld.

Dat dit hoog tyd was om te wys op onaanvaarbare aspekte van wat Kinghorn die apartheidsteologie noem, blyk uit die waarskuwing wat Keet aan die kerk rig, te wete: “Die klok het al gelui” (VA 1960:5). Dit word bevestig deur Hugo du Plessis wat wys op die feit dat die “onkeerbare ontwakende nasionalisme dwarsdeur die nie-blanke wêreld” gesien moet word as 'n natuurlike volksgevoel by dié volke wat oor 'n periode van eeue

onderdruk is (VA 1960:48).

Die reaksie van JH Grobler, 'n man wat onder Nasionale bewind as Senator aangewys is, is 'n voorbeeld van erge onverdraagsaamheid. Hy erken hy dat hy die boek nog nie gelees het nie maar daarop antwoord na aanleiding van uittreksels wat in die Engelstalige pers verskyn het. Hy wil egter daarop wys dat daar genoeg bewyse is dat God die mensdom in verskillende en selfstandige nasies wou laat ontwikkel en vra snedig of *dié teoloë nuwe Babels wil help skeep* (*Die Transvaler*, 25 Nov. 1960:20.):

Die hedendaagse liberaliste is weer besig met die “begin van hulle onderneming” om met Torings van Babel in verskillende lande verskillende volke in geïntegreerde gemeenskappe om te skeep. Dit wil voorkom of die betrokke dominees hulle hierin behulpsaam wil wees.

Grobler gaan op dié trant voort en raai die dominees aan om liever 'n boek te skryf oor alles wat die regering in terme van sy beleid van afsonderlike ontwikkeling reeds “vir die Bantoe in sy eie tuislande gedoen het”, liever as om die liberale pers te voorsien van redes om die beleid van die regering te ondermyn en verdag te maak — waarop die artikel in hoofletters afsluit: “Die betrokke dominees moet dus asseblief nie met daardie soort stories aangedra kom nie, want hulle het nie met 'n klomp swape in die politiek te doen nie”.

Tog sou enige kenner van die geskiedenis 'n skrale dertig jaar later kon terugkyk op die jaar 1960 en kon vra hoe geskoolde Afrikaner politieke leiers, en teoloë, so 'n gebrek aan vooruitsig kon hê — om nou nie sy woord te gebruik en te sê dat hulle inderwaarheid “swape” was nie.

8. Die Cottesloe-beraad, gevolg deur veroordeling en verdere verdeeldheid.

Gedurende die jaar 1960 was daar toenemende oproer in verskeie swart woonbuurte wat met die mag wat aan die polisie verleen is, onderdruk is. Dit was in dieselfde jaar dat die Britse premier, Harold MacMillan, die Suid-Afrikaanse parlement toegesprek het en gewys het op “winde van verandering” in Afrika waarvan kennis geneem moes word (Coetzer 1986:286). Asof in uitdagende reaksie op dié gebeure, was daar te midde van “bruisende Afrikaner-nasionalisme” binne 'n jaar na die Unie-fees van 31 Mei

'n ja-stem vir die ideaal van 'n Republiek — sonder enige raadpleging met of instemming van die nie-blanke bevolking, en sou dit die einde van Suid-Afrika se lidmaatskap van die Statebond meebring (Botes NGK 350 2002:194):

In hierdie klimaat en konteks het die Cottesloe-beraad op inisiatief van die Wêreldraad van Kerke plaasgevind. Binne kerklike geledere was daar spanning, veral tussen die Afrikaanse kerke en ander Suid-Afrikaanse kerke. Die Kaapse en Transvaalse sinodes van die NG Kerk, asook die Ned. Hervormde Kerk, was toe nog lede van die Wêreldraad.

Vir die redaksie van *NG Kerk 350* was die *Cottesloe-beraad* van Desember 1960 van soveel belang dat dit as baken No. 78 ingesluit is as nog een van die honderd wat uitstaan in die geskiedenis van die Kerk. Daar word dan ook daarop gewys dat die afvaardigings van die Ned. Geref. Kerk memoranda aan die vergadering voorgelê het wat tot 'n groot mate in die finale verklaring van die beraad weerspieël is. Dié memoranda is deur kundiges opgestel en hoewel dit nie 'n direkte veroordeling van apartheid was nie, was dit, soos uit die “Consultation Statement“ blyk, bestem om 'n basis vir interkerklike onderhandeling te verskaf (Kinghorn 1986:119. vgl Botes 2002:194-195) — wat op sigself reeds 'n stap vooruit was.

Alhoewel deur die Moderatuur gemagtig, het die afgevaardigdes nie sinodale goedkeuring gehad om 'n verklaring te onderteken nie, en het dit aanleiding gegee tot 'n geredekawel oor die geldigheid daarvan. Van behoudende kant is hulle egter reeds voor die beraad met agterdog bejeën, en na die uitreiking van die verklaring is probeer om hulle as liberales van die kerk te isoleer (Botes 2002:194). Daaruit blyk nie net die onmin wat daar in die binnekring was nie, maar ook die verskillende vertolkings wat aan Bybelse tekste geheg is.

Vir die hedendaagse leser op soek na inligting is daar wat Cottesloe betref haas geen beter weergawe van die gebeure as die boek van AH Lückhoff (1978) nie. Gebaseer op 'n doktorsale proefskrif onder leiding van Jack Dalziel aan die Universiteit van die Witwatersrand, is dit wetenskaplik verantwoord en 'n waardevolle bron van inligting. In die eerste drie hoofstukke word verslag gegee van die aanleiding tot, die deeglike voorbereiding vir, en allerlei probleme wat samewerking bemoeilik het, voordat die beraad op 7 Desember 1960 'n aanvang geneem het. Die betrokke hoofstukke lees

soos 'n spanningsverhaal waarin onderlinge geskille, afkeer en wantroue van een intrige op die ander gelei het — weer eens bevestiging van die geskiedkundige se waarskuwing aan lesers dat die beeld van Christene in onderlinge debat skokkend, “startling”, kan wees (vgl Freeman 2011:xiii).

Lückhoff se dag na dag verslag oor die verrigtinge en die bydraes wat elk van die 80 afgevaardigdes gelewer het, is streng feitelik, en, met die uitsondering van die optrede van die Hervormers, bemoedigende getuienis van 'n ware broederlike beraad. Dit het daartoe bygedra dat die finale Verklaring met 'n meerderheid van meer as die vereiste 80% aanvaar is. In hoofsaak kan die verloop van die beraad dus opgesom word deur met Lückhoff saam te stem dat wat gedoen is, berus het op konsensus en aanvaarding van die Bybel as bron van die Christelike geloof en as Woord van God. Sy slotopmerking aan die einde van die betrokke hoofstuk is kort en saaklik (1978:96) en kan hieronder beklemtoon word:

Die beraad het slegs sewe dae geduur, maar daar het ongetwyfeld iets groots gebeur, want vandag, sowat agtien jaar later (1978), is Cottesloe nog steeds 'n huishoudelike woord in kerklike kringe en oefen dit nog steeds groot invloed uit.

Aan die begin van sy “Evaluering van die reaksie”, verklaar Lückhoff dat dit duidelik was dat “die besluite van Cottesloe die volle lig van die Skrif kan verduur” en dat dit 'n “eerlike poging van die kant van kerkleiers (was) om 'n regverdige bedeling vir al die rassegroepe in Suid-Afrika te bepleit” (1978:161). Die verklaring het egter 'n “furore” in die Afrikaanse pers uitgelok en het Verwoerd, uit sy beurt uit, dit duidelik gemaak dat “die volk” dit nie sal aanvaar nie. Dit is later deur beide die Kaapse en Transvaalse Sinodes van die Ned. Geref. Kerk verwerp wat daartoe gelei het dat bande met die WRK verbreek is en die verhouding met die Engelse kerke weer eens versuur is.

Lückhoff wy 'n hele hoofstuk aan “Die betekenis van Cottesloe”, waarop hy in 'n Naskrif tot die slotsom kom dat wat in 1960 so omstrede was in 1978 “nog net so delikaat en omstrede is” (1978:170). Hy gaan egter nie verder nie, en waag nie 'n blik die toekoms in nie. Dié woorde mag daarom die indruk gee dat daar geen verandering van denke net om die draai was nie, en dat die Ned. Geref. Kerk agt jaar later voor 'n Rubicon te staan sou kom nie.

In sý oorsig onder die opskrif “Cottesloe 1960: Etiek of Dogmatiek” gee Kinghorn in agt punte 'n uiteensetting van wat hy as “insiggewend” in die uitsprake van die beraad beskou, waarvan die eerste twee in wese die basis vorm van die geheel en dit duidelik stel dat apartheid inbreuk maak op die regte van mense wat geen sê het in besluite wat oor hulle geneem word nie (1986:119. vgl Lückhof 1978:83-96):

- We recognise that all racial groups who permanently inhabit our country are a part of our total population and we regard them as indigenous. Members of all these groups have an equal right to make their contribution towards the enrichment of their country and to share in the ensuing responsibilities, rewards and privileges.
- The Church as the body of Christ is a unity and within this unity the natural diversity among men is not annulled but sanctified. *No-one who believes in Jesus Christ may be excluded from any church on the grounds of his colour or race ...* (Sy beklemtoning en weglating).

Daarop volg dan dat daar nie genoegsame raadpleging tussen al die groepe in die land is nie; dat daar geen Skriftuurlike gronde vir die verbod op gemengde huwelike bestaan nie; dat gewys moet word op die afbrekende gevolge van trekarbeid; dat lone in die meeste gevalle vir nie-blankes ontoereikend is; dat die menswaardigheid van mense vereis dat hulle grond kan besit en kan deelneem aan die regering van die land waar hulle ook al woonagtig is; en, wat die kleurlingbevolking betref, daar geen beginselbesware kan wees teen direkte verteenwoordiging in die parlement nie.

Na behandeling van dele uit die voorleggings aan die vergadering, gee Kinghorn sy eie mening, wat daarop neerkom dat die verslag op aanvaarding van die idee van afsonderlikheid gegrond was, maar dat dit nie as 'n “ewig-geldige norm opgevat is nie”. Dit sou beteken dat integrasie “nie slegs 'n teoretiese alternatief” was nie, maar wel as werklike moontlikheid voorsien kon word, wat beteken dat die ou argument van die “onaanvaarbare alternatief” nie gehandhaaf kon word nie. Apartheid moes dus beskou word as “slegs 'n beleid, slegs 'n middel, niks meer nie”, en dat dit vir Suid-Afrikaners om om 'n basiese keuse gegaan het tussen twee rigtings of beginsels wat hy dan verder omskryf (Kinghorn 1986:120):

... is apartheid 'n saak wat eties of dogmaties beskou moet word? By implikasie is dit die vraag of apartheidsteologie 'n etiese of 'n dogmatiese vorm van teologiese denke is.

Hy verklaar dan dat 'n keuse van die etiese moet lei tot die aanvaarding dat apartheid as 'n “menslike en praktiese aangeleentheid” gevolg kan word of gelaat kan word. 'n Keuse vir die dogmatiese, aan die ander kant, sou beteken dat “die sosiaal-politieke teen die agtergrond van ('n) onveranderlike ordeningsproses van die werklikheid” verstaan en vorm gegee sal moet word. Die verwerping van Cottesloe was bewys daarvan dat die Kerk die weg van dogmatisering verkies het, wat dit nodig gemaak het om voort te gaan met die formulering van 'n apartheidsteologie (1986:120-121).

Dit is nodig om op hierdie punt terug te gaan na Lückhoff se weergawe van verslae in die Suid-Afrikaanse koerante waarin hy wys op toejuiging van Engelstalige dagblaaie, teenoor venynige veroordelings in die Afrikaanse pers — met uitsondering van *Die Burger*. In dié opsig gee hy veral aandag aan 'n buitengewoon lang hoofartikel waarin dié blad daarop wys dat regerings nie altyd kritiek kan vryspring nie en dat die Kerk die reg en plig het om “politieke beleid te toets aan morele wette” (DB 19 Des. 1960). Hy haal dan aan uit 'n vroeëre rubriek deur die bekende rubriekskrywer, Dawie, wat daarop dui dat 'n akute vertrouenskrisis binne die Nasionale Afrikanerdom ontstaan het, en dat dit nie langer sal help om dit weg te steek nie (vgl Lückhoff 1978:103-104). Die verklaring uit Johannesburg was daarom vir hom, Dawie, geen verrassing nie omdat hy “die lyne van kerklike denke oor ons rassevraagstuk in die laaste tyd gevolg het” — waarop hy ewe betekenisvol verklaar: “Ongelukkig het ons politieke leiers dit nie so goed gevolg nie”.

Op laasgenoemde punt kon hy vele kerkleiers ingesluit het, veral as gelet word op afbrekende kommentaar van AP Treurnicht wat toe redakteur van *Die Kerkbode* was, om nie eens te dink aan die polemiek in die pers wat daarop gevolg het nie. Soos te wagte het dit hewige reaksie uitgelok, onder andere 'n kwetsende aanval deur Grobler op predikante wat hulle deur die WRK laat “oorrompel het” (Lückhoff 1978:108-109). Aan die ander kant was daar veel wat positief was in die plasing in *Dagbreek en Sondagnuus* van 'n uitvoerige artikel deur Beyers Naudé waarin hy die deelname van predikante en die Cottesloe-verklaring verdedig.

Dit is van belang om hier uit 'n ander oogpunt te let op die terugblik wat *NG Kerk* 350 as kerklike publikasie aan lidmate gebied het (2002:194-195). In die betrokke artikel word die bydrae van die Kaapse en Transvaalse afvaardigings tot die Cottesloe-beraad

beklemtoon, en verklaar dat hulle in beginsel nie bereid was om apartheid prys te gee nie. Hulle deelname aan die beraad het egter 'n beroering veroorsaak wat gelei het tot “die stelselmatige afsondering” van baie van hulle, terwyl die Kerk al meer met die volk vereenselwig is, en met die “etiket as apartheidsvennoot” behang is (Botes 2002:194-195). Só, skryf hy, *is die suiwer Christelike “getuienis van die kerk geneutraliseer en het (dit) dermate met sy omgewing versmelt dat daar in krisistyd nie genoeg afstand was om rigting te gee nie”* (Met my beklemtoning):

Terugskouend was die Cottesloe-beraad vir die NG Kerk 'n oomblik van waarheid, waar die kerk kon kies om volgens die wese van die kerk uit te reik, te luister, te reformeer en te bekeer. Die nawerking van Cottesloe in kerk-geledere kan egter nie gestuit word nie. Die debat wat met Cottesloe aan die orde gestel is het onherroeplik verskuif van die 'siel van die volk' (AJ van der Merwe) na die hart van die kerk.

Vir Loubser was die “Cottesloe Debacle” die begin van 'n nuwe era waarin die “Apartheid Bible” die basis van 'n ideologie geword het, en apartheid die vorm aangeneem het van 'n “totalitêre filosofie wat in die onderbewussyn van die volk gevestig is” — daarom sou enigiemand wat gewaag het om dit teen te staan met die mag van die staat te doen kry, en kon Verwoerd aansluit by die “almost hysterical storm” wat in Afrikaner kringe uitgebreek het (1987:86-87). Hy wys ook hoe verwerping van die uitsprake van die beraad deur ander kerke veroordeel is, en saamgevat is in 'n “Message to the people of South Africa” wat deur die SARK uitgereik is (1987:88-89):

‘There are alarming signs that the doctrine of separation has become, for many, a false faith, a novel gospel which offers happiness and a place for the community and for the individual. It holds out to men a security built not on Christ but on the theory of separation and the preservation of racial identity. It presents separate development of our race groups as a way for the people of South Africa to save themselves.

Op internasionale vlak is dié gebeure opgevolg deur 'n vergadering van die WRK in Uppsala in 1968, waar besluit is dat rassisme 'n ideologie was wat neergekom het op die verloëning van die Christelike geloof. Dit is in 1969 opgevolg deur 'n vergadering waarop Oliver Tambo die afgevaardigdes toegesprek het en daar besluit is om 'n fonds te stig vir die bestryding van rassisme (Loubser 1987:89). In die VSA het dit weerklank gevind in die ontwikkeling van “Black theology” – waar onder leiding van Martin Luther King 'n stryd gevoer is om volle burgerlike regte vir alle rassegroepe. Alles tesame sou

dit 'n diepgaande invloed uitoefen op die verdere verloop van sake in Suid-Afrika.

Alhoewel Willie Jonker in die buiteland was tydens die Cottesloe-beraad, is dit van belang om ook te let op sy kritiek op die ontwikkeling van die Kerk se toenemende bydrae tot vestiging van die beleid van apartheid deur 'n Bybelse basis daaraan te verskaf. Hy meld dat hy voor sy vertrek na Nederland een van sestig kundiges was wat voor die beraad gewerk het aan die memoranda wat deur die Kerk voorgelê is, en in 'n gees van toenadering bespreek is. “Die merkwaardige daarvan”, meen hy, is dat die finale verklaring “in 'n groot mate gebaseer was op die dokumente wat deur teoloë van die NG Kerk” voorberei en voorgelê is (Jonker 1998:40-41).

Die feit dat die Eerste Minister die verklaring onaanvaarbaar gevind het, en druk op die Kerk uitgeoefen het om haarself daarvan los te maak, vertolk Jonker as direkte inmenging in die sake van die Kerk. Dit was vir hom duidelik dat Verwoerd “daarop gereken het dat daar genoeg konserwatiewe leiersfigure in die Kerk was om te sorg dat die besluite van Cottesloe deur die Kaapse en Transvaalse kerke verwerp sou word” (Jonker 1998:42). In dié opsig noem Jonker dan ook spesifiek die name van Koot Vorster en Andries Treurnicht. *Wat homself betref, aan die ander kant, was daar “geen twyfel dat die uitsprake van Cottesloe korrek was nie” en was hy oortuig dat dit nie die einde van die debat sou wees nie* (My beklemtoning).

By sy terugkeer uit Nederland het Jonker die Transvaalse Sinode bygewoon en is hy, teen alle verwagting in en tot sy ontsteltenis, as Actuarius verkies. So was dit egter vir hom moontlik om die gevoelens teen die afgevaardigdes na Cottesloe eerstehands waar te neem — wat ten beste merkbaar was in die “kwetsende dinge” wat oor sommige afgevaardigdes gesê is. Daarby is die poging van die Moderator, Arnold Meiring, om 'n verklaring van “goeie gesindheid teenoor alle mense in die land” uit te reik, te midde van felle teenkanting laat vaar (Jonker 1998:47) — wat getuig van 'n gesindheid van uiterste onverdraagsaamheid teenoor andersdenkende landgenote.

Waar Jonker die naam noem van Frans Geldenhuys, is dit gepas om hier te verwys na Geldenhuys se siening oor Cottesloe, wat in wese gegrond was op 'n aanmerking wat hy in 'n vorige hoofstuk in sy boek oor die “stroomversnellings” gemaak het. Daaruit was dit duidelik dat die toegewings wat in 1857 ten opsigte van skeiding gemaak is, 'n

rigtinggewende beginsel geword het vir die "strukturering van die kerk en sy verhouding tot die maatskappy waarin hy bestaan" (1982:35). Só het rasse-skeiding 'n byna heilige waas gekry, en moes identiteit as Godgegewe kenmerk binne groepsverband beskerm en ontwikkel word. Van belang is sy verdere opmerking dat die Kerk "in die komende jare tragies blind" was vir die werklikheid dat die ideaal van totale skeiding nie met geregtigheid deurgevoer kon word nie (1982:39). Daarby wys hy op die feit dat DF Malan in 1950 in die parlement verklaar het dat algehele skeiding, veral op ekonomiese gebied, onbereikbaar was. Sy beeld van wat in die binnekringe van die kerkleiding aan die kook was, spreek van die feit dat hy dikwels van sy "broeders" verskil het, en, hoe hy later, ná "wrange erkenning" daaraan kon terugdink, en moes vra: Wie was reg – Bey of ek? (Geldenhuys 1982:61).

In dié opsig was dit ewe veelseggend om te let op Groenewald se vertolking van die "sterk emosionele geladenheid" (NGTT Junie 1961:133) wat die Transvaalse Sinode se bespreking van Cottesloe gekenmerk het. Hy erken dat die spanning met die verloop van die bespreking afgeneem het maar dat die atmosfeer nie gunstig was vir die behandeling van "uiters gewigtige vraagstukke nie". Die besluite wat geneem is kon egter in twee sinsnedes opgesom word (vgl NGTT Jun. 1961:134). Eerstens, dat die sinode die wyse waarop die Cottesloe verklaring bekendgemaak is, betreur, en dit duidelik wil stel dat besluite daarin vervat wat nie strook met geformuleerde beleid nie, nie aanvaar kan word nie. Tweedens, dat die besluite, in geheel gesien, afgekeur word, maar dat die goeie trou van die kerk se verteenwoordigers in die moeilike omstandighede van die beraad, aanvaar word.

Behandeling van *Cottesloe, Wêreldraad van Kerke en Ekumeniese Sending* deur JJ Durand, in dieselfde tydskrif, is eweneens duidelik. As uitgangspunt stel hy dit onomwonde dat die rasse-vraagstuk "by uitstek 'n saak vir die sending is" en dat die Cottesloe-verklaring "juis vir die sending ingrypende konsekwensies" inhou (NGTT Jun. 1961:147). Die reaksie van die Kerk op Cottesloe sal daarom "verreikende gevolge" vir haar sendingtaak hê, veral omdat enige besluit om uit die WRK te tree nie geneem mag word sonder inagneming van die feit dat die sending onafskeidbaar met die ekumene, in watter betekenis ook al, verbonde is nie: "Dit gaan hier om die *una sancta catholica ecclesia* in sy gerigtheid op die ganse wêreld", wat beteken dat Kerke nie binne 'n eie omgewing opgesluit mag word nie en hulle so van die "universele kerk" mag isoleer nie

(Durand 1961:149-150).

Uit die oogpunt van Hennie Serfontein, 'n Afrikaner wat reeds as jong regstudent met die Nasionale Party gebreek het, en vir dertien jaar van sy aktiewe lewe vir die *Sunday Times* en die *Rand Daily Mail* gewerk het, was die Afrikaanse Kerke se reaksie op Cottesloe 'n laagtepunt in die verhouding van Christene onderling. As vryskut-joernalis na sy werk by die twee Engelse koerante, het hy die geleentheid gehad om met verskillende kerkleiers onderhoude te voer oor die verbintenis tussen die Kerk en die Party aan bewind. In een van dié onderhoude met Kleynhans wou hy weet “why the NGK blindly follow(ed) the policies of government”, waarop hy verseker is dat dit eintlik die regering was wat die Kerk nagevolg het (1982:63-64):

‘We were first with a policy of separate development which began in the 1850s when separate church structures were provided for each separate racial group to enable them to listen to the Word of God among their own people and in their own language’.

Daarby was dit vir Kleynhans nodig om te maan dat blanke werkgewers ernstig moes nadink oor verhoudinge met hulle swart werkers in besonder, en met swart mense in die algemeen. Hy wys ook daarop dat meer geldelike hulp beskikbaar gestel moet word vir die ontwikkeling van die tuislande. Dit was ook die standpunt van verskeie ander teoloë met wie Serfontein onderhoude gevoer het, waarin veral gewys kon word op die positiewe aspekte van Afsonderlike Ontwikkeling. Daarby is gewaarsku dat nie-blankes nie gehoor sal gee aan politieke ekstremiste wat hulle tot verontagsaming van die wet aangespoor het nie — terwyl daar terselfdertyd by die regering aangedring is om meer versigtig te werk te gaan in die toepassing van dergelike wette (Serfontein 1982:65).

Een van die gevolge van die Cottesloe-beraad en die verwerping daarvan deur die Kerk, was die stigting van die Christelike Instituut met Beyers Naude aan die spits, en daarmee saam die vestiging van 'n nuwe “algemeen-Christelike” tydskrif, *Pro Veritate*. Sommer aan die begin is dit duidelik gestel dat die redaksie ten volle eens is met die Kerk se belydenisskrifte en dat geen “apartheid” anders as dié tussen gelowiges en ongelowiges aanvaar word nie.

In die Suid-afrikaanse konteks beteken dit dat die nadruk wat daar deur voorstanders

van skeiding geplaas word op die “onsigbare Kerk” daartoe kan lei dat die eenheid van die “sigbare Kerk” uit die oog verloor word. Dit was dan ook duidelik dat verskeidenheid as die oorheersende beginsel bo eenheid sou geld. Van die kant van *Pro-Veritate* word erkenning gegee aan die feit van veelvormigheid in die Kerk, maar met dien verstande dat dié veelvormigheid ondergeskik was aan die eenheid daarvan. Dié eenheid word dan in dogmatiese idioom beklemtoon deur die voorstelling dat die “verloste mensdom as een persoon, 'n bruid”, één is, soos wat “Jesus Christus, die hemelse Bruidegom, een persoon is” (15 Mei 1962:1-2).

Van verdere belang hier is waarderende opmerkings na aanleiding van positiewe kommentaar by monde van JD Vorster en AJV Burger oor besluite geneem deur die Wêreldalliansie van Gereformeerde Kerke. Waar hulle aanvaar dat die gebod van liefde nie tot een ras beperk is nie, word dit deur die Christelike Instituut verwelkom en onderskryf (PV 15 Sept. 1964:8). Daarbenewens word gewys op die vereiste dat die liefdesgebod elke Sondag opnuut in die kerk verkondig word, maar dat dit nie altyd beklemtoon word dat dié gebod ook geld ten opsigte van “die onderlinge verhoudinge tussen gelowiges uit verskillende rasse” nie (PV Sept.1964:8). Waar hierdie liefde dikwels nie uit die handeling van mense blyk nie, was dit nodig om skuld te bely, en nie tereg wysings in dié opsig as liberalisties of kommunisties af te maak nie.

Gebruik van die terme “liberalisties” en “kommunisties” kom weer ter sprake in 'n artikel in *Pro Veritate* (1968:4-5) oor die “Ope brief aan die Eerste Minister”, waarin Ben Engelbrecht namens die skrywers verduidelik wat werklik in dié brief vervat was. Omdat daar in die pers eintlik meer aandag gegee is aan die Minister se antwoord daarop, word die inhoud van die “ope brief” volledig weergegee. Na aanleiding van 'n uittreksel uit 'n toespraak van die Eerste Minister, as bylaag, kan aanvaar word dat daar veral beswaar was teen sy waarskuwing aan mense wat “onder die dekmantel van godsdiens die orde in Suid-Afrika wil versteur” — met die verduideliking dat die brief moes dien as reaksie op die Eerste Minister se herhaaldelike uitsprake van “misnoeë” met kerklike instansies wat die “owerheidsbeleid van apartheid” veroordeel het. In wese kom die betrokke teoloë se argument daarop neer dat die Kerk, soos die owerheid, Bybels-gesproke as dienaars van God, mede-verantwoordelik is vir die “inrigting van die hele volkslewe volgens die heilige orde van Gods reg” (PV 15 Nov. 1968:4):

Wat nou betref die apartheidsbeleid van die regering waarvan u aan die hoof staan, is dit klaarblyklik nie in ooreenstemming met die bedoeling van God soos Hy dit in sy Woord geopenbaar het nie. Dit bots teen die algemene Christelike geloofsuitinge. Enige kerk in Suid-Afrika wat die beleid van apartheid soos dit in ons land geleer en toegepas word, wil regverdig as in ooreenstemming met die Christelike geloofs- en sedeleer doen dit teen die klaarblyklike getuienis van die Skrif in.

In sy antwoord hierop, ook volledig in *Pro-Veritate* weergegee, waarsku Vorster in persoonlike hoedanigheid dat predikante wat hulle kansels “verlaag tot politieke platforms” nie kleinserig moet wees as hulle gekritiseer word nie — 'n stelling wat, ironies genoeg, eintlik van toepassing was op 'n meerderheid van predikante wat openlik die beleid van apartheid ondersteun het. Hy voeg daarby dat sy kritici doen wat alle liberaliste en linksgesindes doen, en, soos hulle, die vermetelheid het om sy kerk aan te val — wat hy “met die diepste veragting verwerp” (PV 15 Nov. 1968:5).

9. Afronding en toepassing van die Apartheidsteologie in weerwil van toenemende kritiek en teenstand.

Tydens die SABRA-Jeugkongres te Vryburg in Maart 1970 oor “Die Bybel en ons Afrikaanse Volkerebeleid”, is vooraf gewaarsku teen die misbruik van die Bybel, aan die een kant, en gewys op die “regte gebruik van die Bybel” aan die ander kant (Spoelstra Mrt 1970:34-35). In 'n oorsig oor die geskiedenis van die Afrikanervolk soos gepubliseer in die Gereformeerde teologiese tydskrif, *In die Skriflig*, is veral klem gelê op die “bepalende invloed van die Bybel op ons tradisie”. In dié opsig noem Spoelstra dat die meeste van die Afrikaanse pioniers hoogstens een maal per jaar met 'n predikant te doen gekry het en daarom hoofsaaklik op die Bybel as rigsnoer aangewys was. Op trek die binneland in om weg te kom van wat hulle as vreemde oorheersing in die Kaap onder Britse beheer ervaar het, was dit feitlik vanselfsprekend dat hulle parallelle sou vind tussen hulle trek en die Jode se eksodus uit Egipte.

Met dié geskiedenis in herinnering geroep, val dit op dat Spoelstra in sy rede terugkom op die Babelverhaal, wat weer eens aanvaar word as 'n verslag oor werklike gebeure in die oergeskiedenis van die mensdom. Hy voer daarop aan dat die in-sonde-gevalle mensdom die voorsienige plan van God met “die valse eenheid van Babel” teengestaan het — wat 'n voorteken was van “die eenheid van die massa” en die mag van die

meerderheid op internasionale vlak (Spoelstra 1970:39):

Hierdie kleurlose internasionalisme staan in die Bybel veroordeel deur die ingrypinge van God: die spraakverwarring (Gen. 11:7); die kranksinnigheid en val van Babilon (Dan. 4:31,5:23) en die eindoordeel van Christus oor die goddelose wêreldstad van die Antichris (Openb. 18:10, 19:19-21).

God se antwoord op hierdie beeld van die "kleurlose internasionalisme" van ons tyd, wat hy met Babel en Babilon verbind, was daarom te vind in afsondering en skeiding. Soos toegepas in Suid-Afrika met die volkere-verskeidenheid waarmee ons te doen het, was dit die behoud van die Afrikanernasie.

Met al die nadruk op die Babelverhaal, is dit nodig dat onthou sal word dat JD Vorster, 'n broer van die Eerste Minister, in vele opsigte die leiding geneem het in die Ned. Geref. Kerk se formulering van dokumente waarop daar aan die staat Bybelse fundering van die beleid van apartheid voorsien is. Só kan byvoorbeeld gewys word op een van sy mees eksegeties aanvegbare argumente om die wet teen gemengde huwelike op Bybelse tekste te begrond (GV Aug. 1947:vyf):

Uit een bloed het God die nasies van die mensdom gemaak. Daarom kan rasse vermeng, en is dit altyd weer moontlik om terug na Babel te werk. Deur bloedvermenging kan die verskille weer uitgewis word. Dit is dan ook die ideaal van die Kommuniste en radikale Liberalisme . . .

Hy gaan daarop verder deur te verklaar dat bloedvermenging ongeoorloof is "omdat dit weer saambring wat God (by die toringbou) geskei het". Elke strewe om van die mensdom weer een te maak is daarom "nie uit God nie maar kom op uit die onheilige kring van Babel" (Vorster GV. Aug. 1947:vyf).

Met Apartheid as politieke ideologie reeds stewig gevestig en skeiding tot 'n groot mate reeds deur wetgewing en die mag van die staat op mense afgedwing, het die klem van die kerk meer gekonsentreerd geval op die Bybelse fondament vir veelvolkigheid — oftewel "pluriformiteit". Om die ontwikkeling van dié begrip te verduidelik, gee Kinghorn 'n uiteensetting van wat FJM Potgieter daaraan verskaf het (1986:121). Dit blyk veral uit dele van sy openingsrede by die Kweekskool in 1958 waarin hy op 'n viertal stellings konsentreer: Eerste, dat die "ganse werklikheid 'n eenheid" vorm "deurdat dit totaal en

al skepping van God is". Tweede en derde, "dat daar verskeidenheid en veelvormigheid in hierdie skeppings-eenheid" is, wat, in die geval van die mens, tot uiting kom in geslagtelike onderskeid. Vierde, dat "geskape na die beeld van God alle mense gelyk en gelykwaardig voor Hom (is)". Op gesag van Kuyper poog hy dan om aan te toon dat die indeling van mense in volkere en state die gevolg van die sondeval is, en dat rasseverskille in verskerpte vorm by Babel in 'n "versnellingsproses" ingetree het (Kingham 1986:122-123). Op dié spoor kom Potgieter by die begrip van "pluraliteit", en kom dan uit by "die differensiërende veelvormighedsproses" wat ná Babel ingetree het – "ten einde die sonde in die mensewêreld te beteuel ... " (Kingham 1986:122). Dit beteken dat die oerbeginsel nie verander het nie, maar dat slegs die vorm daarvan gewysig is deurdat die natuurlike familieverdeling volks- en rasseverdeling geword het — wat vir hom 'n "feit van die werklikheid (is) – die menslike werklikheid, die sondige werklikheid en ook die werklikheid van Gods genade" (Kingham 1986:123).

Soos Vorster, versuim Potgieter egter om aan te toon dat die "natuurlike familie-verdeling" waarop hy sy argument baseer, slegs op Genesis 10 van toepassing is. Daar kan dus weer gevra word of die teenstrydige verhale in Genesis 10 en 11 met mekaar verbind mag word — asof die een in tyd op die ander volg, en of die een die ander aanvul soos wat dit uit dergelike argumente blyk — en uiteindelik verwoord is in die aanvaarde beleidstuk onder die veelseggende titel *Ras, Volk, Nasie en Volkereverhoudings in die lig van die Skrif* (Okt. 1974:12-19).

Van verdere belang hier is Kinghorn se stelling dat ten spyte van die "geweldige klem" op die verskeidenheid en "skeppingsgegewe veelvormigheid", word daar tog veel gemaak van die eenheid, gelykheid en gelykwaardigheid van die mensdom. Na ontleding van dié argument, is dit vir hom duidelik dat ons hier op 'n "fundamentele inkonsekwensie in die pluriformiteitsleer stuit" (Kingham 1986:124-125). Hy is bewus van besware wat 'n apartheidsteoloog sou kon opper, maar stel dit as 'n feit dat nie aan die probleem ontkom kan word nie — tensy, meen hy, as aanvaar word dat die "eerste mensepaar meer as net individue" was, en "*in hulself reeds veelvormig*" was. Die een Adam van die Bybel word dan eintlik as 'n simboliese figuur gelees, en so kon daar "uit die 'een' eerste mensepaar *verskeie* en dan ook nog *onderskeibare* families/volke ontwikkel" het (1986:125-126). Om aan dit alles enige eksegetiese geloofwaardigheid te gee, is waar die konsentrasie op die Babelgebeure te pas kom, waarin "die begrip van

eenheid en gelykheid in apartheidsteologie op 'n baie ongewone wyse – om die minste te sê – gebruik word” (Kingham 1986:126).

Waar daar in Gaum se artikel hieronder na Kinghorn se boek verwys word, is dit van belang om hier te wys op die waarde wat Loubser heg aan dié “collection of essays” (Loubser 1982:90). Hy ag dié werke as waardevolle bydraes tot die studie van die betrokke onderwerp en daarby krities teenoor fundamentele aspekte vervat in die verslag oor Volkereverhoudinge in die lig van die Skrif (1974). Hy gaan verder en gee sy eie vertolking van dié dokument in nege onderafdelings, wat hier goed saamgevat kan word by wyse van 'n opsomming van sy “Overall impression” (1982:100-101):

Eerstens, dat die verslag nie die indruk wek van 'n samehangende geheel nie en dikwels verskeidenheid op sigself die norm van verskeidenheid maak. Tweedens, dat dit uit die Romantiese oogpunt van die bestaan van volkere, die invloed van die neo-Calvinisme, en die geforseerde interpretasie van spesifieke Bybeltekste, verskeidenheid verstaan as skriftuurlik gegrondves. Derdens, dat dié beginsel oorbeklemtoon word om by die “Apartheid Bible” in te pas — wat hy krities beoordeel en tot die slotsom kom dat dit nie wetenskaplik verantwoord is nie, veral omdat soveel nadruk geplaas is op Genesis 11:1-6. En, opvallend, dat daar ná Cottesloe getrag is om skeiding as 'n morele verpligting te verfyn, te rasionaliseer, te dogmatiseer en voor te hou as in pas met die skepping — en daarom as Bybelse grond vir staatsoptrede moes dien.

In rare ooreenstemming met 'n artikel in die Calvinistiese maandblad *Woord en Daad* van April 1971, verklaar die redaksie van *Pro Veritate* dat die Suid-Afrikaanse staat, anders as vele ander, onder 'n regering staan wat onder eed aanvaar het om na die welsyn van al sy inwoners om te sien. Daar word dan nadruk geplaas op die feit dat die meerderheid van die land se stemgeregtige burgers deurgaans as Christene, wat sou beteken dat die staat nie net “insidenteel betrokke is by die welvaart van die Kerk van Christus” nie, maar “weselik verstrengeld is met die kerk” — waar dan van belange, ideale en verantwoordelikhede gepraat word, word erken dat ons te doen het “met 'n Kerk van Christus wat minstens vier verskillende aangesigte het (PV 15 Mei 1971:1):

Die gevestigde Afrikaans-Hollandse Kerke, die gevestigde nie-Afrikaanssprekende of ‘Engelse’ Kerke, die groot getalle nie-blanke lidmate wat behoort tot die

verskillende gevestigde kerke, en die heirskaar sg. Onafhanklike Bantoekekerke.

Wat die situasie in Suid-Afrika betref, waar die beleid van Apartheid “met die swaardmag van die owerheid” deurgevoer word en die lotgevalle van miljoene mense raak, en dikwels benadeel, mag die kerk as instituut tog nie swyg nie. Die vraag was dan of die kerk “uit respek vir die soewereiniteit van die owerheid” konfrontasie moet vermy deur dit wat teenstrydig met die Woord van God was, sonder vermaning te aanvaar. In dié verband kon dus gewys word op “die reeds-bestaande en uiteraard onvermydelike konfrontasie tussen sommige kerke en die owerheid” (PV Mei 1971:2).

In Frits Gaum se *Verhaal van die Ned Geref Kerk se reis met Apartheid 1960 –1994 — 'n getuienis en 'n belydenis* (1997. Ned Geref sonder punte), geskryf in opdrag van die Algemene Sinodale Kommissie waarvan hy die sriba was, word die gebeure feitelik behandel in die vorm van vrae en antwoorde. Só kom hy in sy behandeling van die vraag oor die betrokkenheid van die Kerk in die Skriftuurlike regverdiging van apartheid by 'n uiteensetting van wat gedoen is en besluite wat geneem is (1997:6 ev). Met verwysing na stellings deur verskeie teoloë, word dan aangetoon dat die Kerk daarop gestaan het dat die beleid regverdig toegepas moet word (1997:10-11).

In dié opsig word die Cottesloe-kerkeberaad behandel as 'n "Belangrike halte" in die Kerk se reis met apartheid, onder andere met ontwykende antwoorde op die vraag of die besluite wat daar geneem is "deur buitelanders geïnspireer is" (Gaum 1997:16). Met erkenning van die feit dat daar in die afloop van die beraad 'n diep kloof tussen die Ned. Geref. Kerk en ander Kerke ontstaan het, wy Gaum 'n lang hoofstuk aan "Die reis ná Cottesloe". Dit lei hom tot die vraag "Wanneer het die Ned Geref Kerk hom die eerste keer onomwonde teen rassediskriminasie uitgespreek?" (1997:27-28), waarop hy kon wys op besluite wat in 1979 deur die Sinode van Wes-Kaapland geneem is.

In sy artikel in NG Kerk 350 (2002) oor Die Vierde Era in die geskiedenis van die Ned. Geref. Kerk, verskaf Gaum 'n terugblik op die jare 1970 – 2000 en verklaar *dat dit gekenmerk is deur ernstige nadenke oor die Bybel* (2002:196. My beklemtoning). Hy kom daarop terug by Cottesloe en die verwerping van die verklaring wat uit die beraad voortgespruit het, wat, meen hy, daartoe gelei het dat die Kerk se siening oor afsonderlike ontwikkeling en dié van regering nader aan mekaar beweeg het. Gevolglik

is die “stryd teen Beyers Naude, sy medestanders, die Christelike Instituut en *Pro Veritate*, in die jare fel gevoer”, terwyl hulle “mettertyd al hoe radikaler en militanter geword het” (Gaum 2002:197). In sy behandeling van die gevolglike tweespalt in die Kerk, verklaar hy dat die invloed van predikante en teoloë in die Ned. Geref. Kerk wat téén die stroom beweeg het geknou is, en dat Beyers Naudé 'n “stem roepende in die woestyn” geword het (Gaum 2002:208).

Aan die ander kant verwys Gaum na sy weergawe van dié gebeure in *Die verhaal van die Ned Geref Kerk se reis met apartheid* (1997) en erken daarin dat die Kerk nie altyd die Woord van God “vir die tyd waarin ons geleef het, reg gehoor (het) nie” (1997:3) — wat by implikasie beteken dat Beyers Naude en sy medestanders reg gehad het. Daar moes dus teenoor lidmate bely word dat “die leiding wat kerklike vergaderings ten opsigte van samelewingsake gegee het, in die afgelope dekades soms te kort geskiet het” (Gaum 2002:197). In antwoord op sy vraag of die NG Sendingkerk ook van hulle laat hoor het, verwys hy na besluite wat in 1978 geneem is waarin toegegee word dat die Ned. Geref. Kerk eerlik geglo het dat skeiding nodig was om rassekonflik af te weer, maar dat die wyse waarop dit gedoen is, deur lidmate van die swart en bruin Kerke as “uiters verdrukkend ervaar” is (1997:29. Met my beklemtoning) —

Daarom vra die NG Sendingkerk vir die NG Kerk om op sy spore terug te stap en die apartheidsbeleid te repudieer.

Sterker gestel, het dit beteken dat erken sal moet word dat apartheid sondig was, en dat regverdiging daarvan op “teologiese kettery” neergekom het (Gaum 2002:197).

In sy boek *Apartheid Change and the NG Kerk* (1982) gee Serfontein verslag van onderhoude met kerkleiers uit die swart gemeenskap wat dui op 'n ander en werklik ernstige sy van toenemende konfrontasie, naamlik tussen tussen die Wit en Swart Kerke in die algemeen, en Wit en Swart Christene in die besonder. Binne die geledere van die Ned. Geref. Kerke was daar reeds toenemende tekens van spanning tussen die sogenaamde “moederkerk”, vir blankes alleen, en die “dogterkerke” vir die swart bevolking. Wat dié verhoudinge betref, kan gewys word op die feit dat wat ook al in die openbaar gesê word, die jonger Kerke nie meer genoeg geneem het met die situasie nie (Serfontein 1982:109ev). As gevolg van hulle finansiële afhanklikheid binne die

raamwerk van kerklike apartheid was hulle egter aan die blanke Kerk verbind op dieselfde wyse as wat die sogenaamde tuislande verbonde was aan die blanke staat.

Wat die verhouding tussen Wit en Swart betref, is daar ná 'n seminaar van kerkleiers te Hammanskraal in Junie 1971 'n verklaring uitgereik oor wat "Black Theology" in wese was, waarin dit duidelik gestel is dat Kerke wat deur blankes oorheers word daarop ingestel was om die *status quo* te handhaaf. Veral van belang in dié verklaring was beklemtoning van "interracial fraternisation" as middel om probleme op te los waar dit vir swart mense eintlik gaan oor die besit van grond waarvan hulle in Suid-Afrika ontnem is. Swart Teologie het daarom te make met die bestaansomstandighede van mense wat in die Kerk "opsien na Christus as Bevryder" (PV 15 Julie 1971:25):

As a consequence we turn our backs on the biased interpretation of the Christian message which the white-dominated churches have been feeding to the black people. We understand Christ's liberation to be a liberation not only from circumstances of internal bondage but also a liberation from circumstances of external enslavement ...

"Kragdadige" reaksie op die toenemende deelname in die politieke debat aan die kant van 'n nuwe geslag van swart geleerdes en denkers, word vervolgens in 'n artikel van Kobus Kruger behandel, waarop kortliks gelet is. Hy is van mening dat dié nuwe verteenwoordigers van die swart gemeenskappe eintlik die inisiatief oorgeneem het (PV Jan. 1972:3-4) en met hulle ontleding van die politieke situasie nie langer genoeg sou neem met blanke liberale leiding nie. Hy gee toe dat hy verkeerd kan wees, maar vra tog of daar nie in swart nasionalisme, en dus ook in swart-bewussyn, 'n kiem van anti-christelike gevoel is nie (Kruger 1972:4). Aan die ander kant, maan hy, bestaan die gevaar dat swart nasionalisme, soos Afrikanernasionalisme, die godsdiens kan gebruik as 'n vorm van sosiale beheer oor mense. Wat ook al die uitkoms, het Swart Bewussyn gekom om te bly en het dit die krag van 'n waterval — wat ongekontroleerd destruktief kan wees, maar onder beheer en deur bekwame leierskap 'n bron van konstruktiewe energie vir die land kan wees.

Om hierdie terugblik op aspekte van die toenemende veroordeling van Apartheid as Skrifgegronde beleid af te rond, moet ook gewys word op stemme uit die Engelstalige Kerke — veral soos wat dit duidelik uitgespreek is deur DS Bax, wat die Cottesloe-

beraad as ampsdraer van die Presbiteriaanse Kerk bygewoon het. In 'n referaat met die titel *A Different Gospel. A Critique of the Theology behind Apartheid* (1980), behandel hy die inhoud van *Ras, Volk en Nasie ...* (1974) wat in Engels uitgegee en versprei is as *Human Relations and the South African Scene in the light of Scripture*. Ná deeglike ontleding daarvan kom hy tot die slotsom dat dit punt vir punt op 'n valse teologie berus (Bax 1980:43) — 'n stelling wat weer eens dui op die wyse waarop Bybelse tekste teoloë by vooropgesette opvattinge ingepas kan word.

Wat die gebruik van die Babelverhaal as basis vir die doel betref gee hy vooraf 'n aanduiding van die feit dat afgesien van foutiewe vertolkings dié verhaal histories-krities beoordeel nie aanvaar kan word as werklike gebeure nie (Bax 1980:15):

Leaving aside the question whether this text should be regarded as literal history in the way the Report seems to take it, we must insist that the Report's exegesis is again a misrepresentation of the text that depends on incorrect assumptions.

Met erkenning van verbeterings wat in die dokument aangebring is, verklaar hy dat die hoofargumente daarin neerkom op 'n wanvoorstelling van die betrokke tekste, onder andere Genesis 1:28 en 11:1-9, en Handeling 2:5-13 (Bax 1980:14). Wat Genesis 1:28 betref stel hy dit duidelik dat die bevel om te vermeerder en die aarde te vul nie beteken dat dit tot etniese verskeidenheid moes lei nie:

On the contrary it is stressed that all men are fundamentally united because all belong to one family, that of Adam and that of Noah. As von Rad comments on Genesis 10. "Therewith the idea of the created unity of mankind (*schöpfungs-mässigen Einheit der Menschheit*) is expressed in a way that is without parallel in the whole of the ancient world".

Saamgevat, kan volstaan word by Bax se bevinding dat die inhoud van die beleidstuk, en daarmee ook die argumente van voorstanders van apartheid, neerkom op tweeslagtigheid. Hy gebruik die woorde "Bifocal and Schizophrenic" (1980:39) om aan te toon dat dit vir baie Afrikaners moontlik gemaak is om die eenheid en identiteit van die volk gelyk te stel met aanvaarde Christelike waardes. In die optrede teen Beyers Naudé en die weiering van die "moederkerk" om met "dogterkerke" in 'n oorkoepelende sinode te sit, word die eie inderwaarheid bo Christelike waardes gestel (Bax 1980:41).

In “Kritiek uit die Ekumene”, erken Etienne de Villiers dergelike beskuldiging uit die wyer kerklike geleedere gerig aan die adres van die Ned. Geref. Kerk (Kinghorn 1986:144-164). Vir hom kom dit hoofsaaklik neer op die selektiewe gebruik van tekste en die inhoud wat daaraan gegee word, wat grotendeels ooreenstem met Bax se kritiek en Loubser se beeld van argumente gebaseer op 'n "Apartheid Bible". De Villiers sluit dié hoofstuk af met 'n kort samevatting van “Die Uitdaging waarvoor die NGK staan” en daarom nie langer deur die ou “metode van skerm en teenaanval” aan die situasie kan ontkom nie. Hy wys dan op die feit dat daar nie vir die Kerk 'n tweede weg oop is nie, maar net een weg, “die evangeliese weg” — wat beteken dat die Kerk, soos die gelowige, bereid moet wees om in “vasgeloopte verhoudings” die weg van versoening met ander kerke te soek en te bewandel (In Kinghorn 1986:164).

Om van die “vasgeloopte verhoudings” tussen verskillende Kerke en die onderlinge stryd binne die Ned. Geref. Kerk, te ontkom het Willie Jonker, met sy vriend en geesgenoot Murray Janson aan sy sy, in opstand gekom teen die geheimsinnige Afrikaner-Broederbond. Vir hulle was dit duidelik dat dié beweging veel te doen gehad het met bevordering van die belange van die volk in die Afrikaanse Kerke. Gegrand op die beginsel dat “ware geluk slegs gesmaak kan word deur jou onvoorwaardelik” te wy aan “ons volkstryd om voortbestaan ter wille van die vervulling van ons Godgegewe volksroeping” (Jonker 1998:72), was dit verdere bevestiging van die kritiek vanuit die Engelse Kerke. Die gevolg was dat 'n beroep op kerkleiers gedoen is om “dislojale elemente” in die kerk te beveg omdat, so is geredeneer, ontkenning van die Bybelse gronde vir apartheid “een van die gevaarlikste aanvalle op die Afrikanerdom” was. So is mense soos Beyers Naudé van die kerk vervreem en is hy in besonder aan Afrikaners voorgehou as 'n kommunis en “volksvyand nommer een” (Jonker 1998:75) — wat herinner aan Kinghorn se stelling rakende die gebruik van die “onaanvaarbare alternatief” as argument om teenstanders te troef (1986:106).

10. Samevatting en besinning.

Vir die histories-kritiese navorser skep die skreiende verskille tussen Skrifgelowiges in die Suid-Afrikaanse konteks, soos tussen die Skrifgeleerdes onder die Jode van ouds, 'n dilemma: As beide kante in die debat op dieselfde bronne kon staan, kan gevra word wie reg is, en wat dan waarheid is. Daarby kom die vraag of daar in die gebruik van die

Bybel in die kerk behoorlik rekening gehou is met die feit dat dit in sy geheel en verskillende dele uit 'n ander tyd met 'n ander wêreldbeskouing kom.

Dit is daarom nodig om hier weer te kyk na Van Schalkwyk se bevinding dat die Ned. Geref. Kerk na 1932 op 'n Kuypers-fundamentalistiese koers gehou is deur 'n teologie gebou op “ons fundamentalistiese kerk” en “ons fundamentalistiese Kweekskool” (2003:26-27). Dié stelling word bevestig in *Ras, Volk en Nasie ...* wat berus het op die absolute aanvaarding van teoloë dat die Bybel as Heilige Skrif letterlik en in geheel die Woord van God is — en dat selfs die Babelverhaal, waarop so klakkeloos gesteun is, op werklike gebeure berus het en deel was van die geskiedenis van die mensdom.

Vir enige kritiese ontleder van teologiese opvattinge in Suid-Afrika, mag Willie Jonker sekerlik uitstaan as 'n besondere en eerlike geleerde en onwrikbare Bybelgelowige. Soos Du Plessis se vriend Nico Hofmeyr sou sê, was die kanteling van die skaal in sy Christelike opvattinge bepaal deur die omstandighede waarin hy gebore en getoë is (vgl HZ Des. 1925:13); óf, soos deur Van Schalkwyk getuig, dat dit nie maklik is om van jou godsdienstige tradisies afskeid te neem as “jy dit met moedersmelk ingekry het nie”. Hoe dit ook al sy, vir Jonker was die Bybel Gods Woord ten spyte van die feit dat hy dele daarvan anders verstaan het as die meerderheid van sy destydse vakgenote — aan die een kant apartheidsteoloë in Suid-Afrika wat in die Bybel genoeg gevind het om *Ras, Volk en Nasie ...* voort te bring, en te aanvaar — en, aan die ander kant, om in Nederland kennis te maak met kerklikes se liberale en modernistiese sienings en lewenswyse — en beide te bevraagteken. Hy was ook eerlik genoeg om te vertel hoe 'n psigiater in Holland bevind het dat hy “een zeer eierzuchtig mens” was (Jonker 1998:111) — en, soos menige leser wat die Bybel nie selektief lees nie, sou kon byvoeg, 'n dogmatikus met groot oogklappe aan. Om redes van sy eie was hy dikwels versigtig om hom oor die interpretasie van tekste deur apartheidsteoloë uit te laat. Met besoekers uit Holland tydens die Sinode van 1974 en die aanvaarding van *Ras, Volk en Nasie ...* was dit egter vir hom duidelik dat die simpatie wat vriende in Nederland nog met die Ned. Geref. Kerk gehad het “weggesteef” het (Jonker 1998:138,140):

Dit is nie vreemd dat die soort Skrifgebruik wat hier aan die orde is, nie op Christene buite die NG Kerk indruk gemaak het nie. Die hele rapport is in laaste instansie 'n stuk apologie vir die politieke en kerklike beleid van apartheid, al word dit ook in versigtige terme geklee.

Dit is opvallend dat Frits Gaum in sy artikel oor 1974 in *NG Kerk 350*, met al die nadruk wat daar op rasseverhoudinge was, by wyse van illustrasie 'n afbeelding van die omslag van die boek *Die NG Kerk en Apartheid* plaas, maar nie direk na Kinghorn verwys nie. Hy noem wel sy naam in die betrokke byskrif en verklaar, asof terloops, dat “die NG Kerk en die apartheidsbeleid” in dié boek gekritiseer word (2002:208-209). Hy maak egter geen melding van Loubser se *Apartheid Bible* nie, alhoewel dit uit die hart van 'n kerkman gekom het en, soos in die Inleiding verwoord, ook kon wys op die positiewe doelstellings van Apartheid (1987:xvi) —

The belief was entertained that apartheid was a moral option because, as it developed, it would eventually be a segregation of equals built on mutual respect and good-neighbourliness. It was argued that, once separated, both Black and White communities would become good and prosperous neighbours and that their relationship would be well served by the boundaries between them ...

Vir Kinghorn was aanvaarding van *Ras, Volk en Nasie ...*(RVN) van begin tot end gekenmerk deur 'n “pluriformiteitskonsep soos wat dit in die Suid-Afrikaanse situasie ontwikkel is om aan die apartheidsgedagte steun te bied” (1986:135-136). Om sy stelling te staaf, word daar sommer aan die begin van die betrokke hoofstuk verwys na amper twintig jaar van moeisame werk waarin die uiteindelijke produk stuk vir stuk “uitgebeitel is” voordat dit uiteindelik in 1974 as beleidstuk aanvaar is (Kinghorn 1986:129). Dat dit nie op die lang termyn kon werk nie, is nie beseef nie, en laat die leser met die indruk van 'n gebrek aan vooruitsig by die betrokke teoloë en politici — want binne die bestek van 'n verdere twintig jaar sou dit uitloop op die aftakeling van Apartheid wat met die Bybel, en met Babel, as fondament, tot stand gebring is.

By die lees van Pieter Potgieter se artikel in *NG Kerk 350* waarin 1986 as baken in die geskiedenis van die Kerk uitstaan, kan aanvaar word dat die *Tussen-in Jare* ten einde geloop het. Dit is veral duidelik uit die feit dat daar reeds teen 1982 beseef is dat die beslissings van 1974 nie meer aanvaarbaar was nie en dat blote hersiening daarvan nie enige doel sou dien nie. Só het 'n nuwe beleidstuk in 1986 die lig gesien en is dit beskryf as 'n getuienis waarmee die Ned. Geref. Kerk 'n keerpunt bereik het en “wegbeweeg (het) van die vroeëre regverdiging van apartheid op Bybelse en teologiese gronde” (2002:216). In die amptelike publikasie van die betrokke dokument word dit

pertinent gestel dat die Bybel nie gebruik mag word as handboek vir die oplossing van sosiale, ekonomiese of politieke vraagstukke nie (*Kerk en Samelewing*, Okt. 1986:8) —

Derhalwe moet alle pogings uit die hede of die verlede om 'n bepaalde sosiale of politieke beleid, of dit nou dié van apartheid of eiesoortige ontwikkeling, of 'n beleid van integrasie is, uit die Bybel af te lees ten sterkste afgewys word.

Daar word dan gemaan dat die Bybel nie “streef na wetenskaplike presisie en volledigheid nie” en dus nie onderwerp mag word aan “eise wat nie rekening hou met die historiese en kulturele bepaaldheid van die Bybel-verkondiging nie”. Dit was daarom nodig om te erken dat die Kerk “diep besorg en *jammer*” was oor die feit dat die leiding wat van kerklike vergaderinge gekom het, *soms tekort geskiet het* (Gaum in NGK 350 2002:196-197. My beklemtoning, met klem veral op die woord “soms”). Soos met die beroep op die Skrif as geheel-en-al deur God ingegee deur die meerderheid by die Sinode van 1930, is daar weer in 1986, soos in 1974, besluite geneem op die basis van wat Snyman beskryf het as 'n *duidelike, algenoegsame en volmaakte* Bybel en Heilige Skrif as Die Woord van God (1935:204-205).

Vir die doel van hierdie hoofstuk oor *Die Jare tussen-in*, wat by teruglik gesien kan word as 'n tydperk van dwaling, is dit gepas om dit af te sluit met die opmerking dat Ferdinand Deist en Willem Vorster reeds tot die kritiese debat oor die Bybel toegetree het. Daarmee is Du Plessis se probleme met aspekte van die Bybel wat nie aan Goddelike inspirasie toegeskryf kan word nie, weer na vore gebring — en is hulle die onderwerp van die volgende twee hoofstukke van hierdie studie — waarin die laaste woord aan Vorster toekom alhoewel hy vier jaar voor Deist oorlede is.

HOOFSTUK SES

FERDINAND DEIST: Johannes du Plessis redivivus?

1. Inleiding

Omdat dat daar betreklik min van Deist se herkoms en vormingsjare geskryf is, is hier hoofsaaklik gebruik gemaak van inligting verkry van sy vrou Henriëtte wat met behulp van die Ned. Geref. Kerkkantoor in Stellenbosch opgespoor is. Daarby is ook gesteun op besonderhede vervat in 'n persoonlike lêer wat deur die argivaris van die Kerkargief saamgestel is en aldaar gehou word.

Soos Johannes du Plessis voor hom, was Ferdinand Etiënne Deist die seun van vroom Christenouers aan wie hy 'n streng Bybelse onderrig te danke gehad het. Hy is op 9 Augustus 1944 op die plaas Kromrivier in die distrik van Piketberg gebore met sy wortels in 'n ou Luthers-evangeliese familie. Sy vader, Nicolaas Hendrik Deist, en sy moeder, Susanna Elizabeth Jacoba Leygonie, albei opgeleide sendingonderwysers, het mekaar in Nigerië ontmoet waar hulle sendingwerk onder die Tiv gedoen het. Terug in Suid-Afrika met die geboorte van Ferdinand was hulle deel van die Swartlandse boeregemeenskap en sekerlik bewus van die kerklike woelinge wat gevolg het op die ontslag van du Plessis in 1932.

As kind was Deist gelukkig om sy skooldae aan 'n plaasskool op Kromrivier, waar sy vader die hoof was, te begin, vanwaar hy sy laerskoolopleiding in die Paarl, en later aan die Laerskool Theerivier in die distrik Clanwilliam, voltooi het. Hy is daarna na die Hoërskool Citrusdal waar hy in 1961 gematrikuleer het, en het, soos die wet destyds vereis het, vir militêre diensplig aangemeld. Hierna het hy sy lang akademiese loopbaan begin deur aan die Universiteit van Stellenbosch in te skryf vir 'n BA-graad met Grieks en Latyn as hoofvakke. Hy kwalifiseer binne die perk van drie jaar met onderskeiding vir toelating tot die Kweekskool in 1963, waar hy nie net opleiding as predikant voltooi nie maar ook kon voortgaan met verdere studie in Semitiese tale. Met 'n beurs van die Raad van Geesteswetenskaplike Navorsing aan hom toegeken, sit hy sy studies voort en aan die einde van 1968 behaal hy beide 'n MA-graad en 'n B.Th-graad met onderskeiding. Só gekwalifiseerd, bekom Deist op die ouderdom van 26 aanstelling as Junior Lektor in Semitiese tale aan die Universiteit van Port Elizabeth.

Hy is aan die einde van sy laaste studiejaar aan die Universiteit van Stellenbosch getroud met Henriëtte Mouton, met wie hy reeds op skool in Citrusdal kennis gemaak het. Hulle het saam in 1969 na Port Elizabeth verhuis waar sy aktief betrokke was in die gemeentes waar hy hulpdiens verrig het. Sy het ook aktief belang gestel in sy werk en was saam met hom verantwoordelik vir die boekie *Toe Jesus op aarde was*, wat in 1982 gepubliseer is — én, soos in die Voorwoord van meeste van sy publikasies, erkenning geniet vir haar bydraes as vrou in eie reg.

Terwyl hy veral vir onderrig in Hebreeus verantwoordelik was, vind Deist ook tyd om verder navorsing te doen in die gebruik van Grieks. Met behulp van 'n Alexander von Humbolt Stipendium werk hy in 1971 aan die Universiteit van Marburg in Duitsland onder die leiding van Otto Kaiser. Met FC Fensham as promotor, en met verskeie meriete beurse tot sy beskikking, slaag hy daarin om die graad D.Litt te behaal met 'n proefskrif oor “*Die betekenisfeer van die leksikale morfeem /-y-r-'/ in die Profetiese boeke van die Ou Testament*” (1971).

Terug in Port Elizabeth is hy bevorder tot Senior Lektor en voltooi hy sy Lisensiaat in Teologie, en word gelegitimeer as proponent in die Ned. Geref. Kerk. Hy aanvaar egter nie 'n beroep as predikant nie maar doen afloswerk in gemeentes in en om Port Elizabeth en dien ook as ouderling in die gemeente van Kraggakamma. Dit is tydens sy termyn as ouderling aldaar dat daar 'n klag by die Ring van Port Elizabeth-Wes teen hom ingedien is en daar van verskeie kante kritiek uitgespreek is teen sy boek, *Die noodlottige band* (1975) en sy oorsig oor Pentateug-navorsing in *Mosaiek van Moses* (1976). Die klag is deur die skriba vir kommentaar na PA Verhoef verwys, terwyl die Ringskommissie dit beklemtoon het dat daar geen sprake was van 'n “nadelige gerug” oor sy leer nie (Spangenberg 1998:540-541). As verduideliking is aangevoer dat dit die doel van die ondersoek sou wees om meer inligting te bekom oor die Skrifbeskouings van akademici — met die gevolg dat daar niks van die klag gekom het nie. Dit dui egter daarop dat Deist na al die jare van behoudende oorheersing in die kerk, kennis geneem het van, en kon wys op, veranderde insigte rakende die Ou Testament. Hy het dié gebeure verwerk deur 'n tweede werk *Historiese heuristiek, teologiese hermeneutiek en Skrifgesag* ([1976b]1979). Só het hy getoon dat hy, soos Du Plessis, oortuig was dat die Bybelboeke as menslike geskrifte aan kritiese ondersoek onderwerp kan word.

'n Nuwe tydperk in sy loopbaan as teoloog begin in 1977 toe Deist 'n aanstelling as mede-professor in Ou Testament aan UNISA aanvaar het. Dit is sommer aan die begin van sy dienstyd aldaar dat sy kennismaking met Willem Vorster sou lei tot sy optrede as getuie en verdediger van 'n kollega — wat nie geskroom het om histories-krities met die Bybel om te gaan nie. Die klag is weerlê en Vorster is in dier voege in kennis gestel (Scriba van die Ringskommissie van die Ring van Lyttleton, 31 Okt. 1977).

In die minder kerkgebonde situasie aan UNISA het Deist vinnig opgang gemaak tot die rang van professor in 1980, hoof van die Departement in 1986, en vise-dekaan van die Fakulteit Teologie in 1990. Daarby het hy onderskeiding verwerf deur 'n lang reeks publikasies en was hy die ontvanger van etlike pryse. Hy dien onder andere in 'n paneel van deskundiges wat verantwoordelik was vir 'n reeks van uitsendings oor die radio in 'n program wat in 'n boek *Die Bybel leef* (1982a) vervat is. As eindredakteur was Deist gemoeid met publikasie van dié boek, wat deur JL van Schaik uitgegee en versprei is. In sy Voorwoord gee hy uiting aan die histories-kritiese benadering tot die Bybel as 'n boek wat “tussen mense ontstaan het en vir mense geskryf (is)”, en daarom soos enige ander boek gelees en verstaan kan word.

Nadat 'n jonger kollega, Hendrik Bosman, bo hom verkies is vir 'n pos aan die Kweekskool, is hy tog na Stellenbosch waar hy aan die begin van 1992 diens aanvaar as professor aan die Universiteit, eers as Hoof van die Departement Semitiese Tale en daarna as Hoof van die nuwe Departement van Antieke Nabye Oosterse Studies. Dit is opvallend dat hy in dieselfde jaar sy vriendskap met 'n predikant uit die bruin gemeenskap kon bekroon met 'n boekie *Sorry Sam* — waarin hy op besondere wyse sy meegevoel betuig met 'n man wat in die hande van die Veiligheidspolisie beland het — en aan Afrikaanse lesers 'n kykie kon gee in die lewens van mense aan die ander kant van die kleurgrens in Suid-Afrika.

Bo en behalwe verskeie artikels in vaktydskrifte en gepubliseerde referate gelewer by seminare aan universiteite in en buite Suid-Afrika, was Deist vir twee jaar van 1995 tot en met sy dood in 1997 verantwoordelik vir die rubriek *Geestelike Waardes* wat twee-weekliks in *Die Burger* verskyn het en later in boekvorms verwerk is. Dit was egter met die verskyning in 1994 van *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg* dat hy 'n blywende

bydrae gelewer het tot die verstaan van die Bybel as menslike geskrif. Dit het nie verhoed dat hy op grond van 'n eie piëtisme in 'n boek soos *Coram Deo* (1996) uiting gegee het aan wat hy persoonlik as 'n *Lewe voor die aangesig van God* ervaar het.

In 'n referaat van JH le Roux sluit hy aan by Deist se waardering vir Du Plessis, wat, meen hy, die pad aangedui het hoe mense vroom en gelowig kan wees en terselfdertyd die bevindinge van die sogenaamde Hoër Kritiek kon verwerk. In dié opsig noem hy dan die feit dat Du Plessis nie gehuiwer het om vrome gelowiges wat tekste wou vergeestelik, te kritiseer nie, en te verklaar dat hulle sodoende “in 'n doolhof van afwykende eksegetiese verstrengel geraak” het (Le Roux 1986:17).

Terwyl Deist as lektor en later as professor diens gedoen het, het hy homself op wyduiteenlopende gebiede laat geld — wat dit onmoontlik maak om in 'n studie soos hierdie reg te laat geskied aan sy bydrae tot die teologiese toneel in Suid-Afrika. Om dié rede is veral gelet op werke waarin die klem val op wat as 'n nuwe soeklig op die Bybel as problematiese teks gedien het, en dit in te deel in onderafdelings wat saamval met sy diens aan drie verskillende universiteite in Suid-Afrika.

2. Vormingsjare aan die Universiteit van Port Elizabeth (1970 – 1976).

Uit geskiedkundige oogpunt kan gesê word dat hierdie periode in Deist se lewe saamval met verskeie gebeure in Suid-Afrika wat nie gou vergeet sal word nie: Eerstens die feit dat aanvaarding van *Ras, Volk en Nasie, en Volkereverhoudings in die lig van die Skrif* in 1974 deur die Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk, hewige kritiek van vele kante ontlok het (vgl NGK 350 2002:208-209 en 216-217). Tweedens, was daar in Junie 1976 die opstand van Swart leerlinge teen die verpligte gebruik van Afrikaans as medium van onderrig in staatskole — wat met geweld onderdruk is, en bygedra het tot die besef dat Suid-Afrika op 'n konfrontasie met die res van die moderne wêreld afgestuur het. Dat Deist reeds as jong akademikus daarvan kennis geneem het, en dit krities beoordeel het, is reeds duidelik uit sy vroegste geskrifte.

Na publikasie van twee kort werkies, *Die Woord in beweging* (1974) en *Ruil en toegif* (1975), volg *Die noodlottige band* (1975b), wat handel oor *Die verhouding tussen Kerk en Staat in Ou-Israel*. Dit is opvallend dat Deist dit nodig vind om die eerste deel van

Die noodlottige band te wy aan die vraag wat waarheid is. Hy verbind dit aan die ontwikkelde mens se “historiese bewussyn” en die behoefte wat dit meebring het om te onderskei tussen wat waar is en wat onwaar is in gegewens tot sy/haar beskikking (Deist 1975b:1). Só is gaandeweg besef dat waarheid nie net wit-swart is nie, en dat daar verskillende waarhede kan wees. Om sy punt te illustreer gee hy voorbeelde van verhale wat aan kinders vertel word en op volksvertellings berus, wat nie sommer as valshede afgeskryf kan word nie. Toegepas op die Bybel beteken dit dat verhale wat oorgelewer is soos dit ontvang is deel geword het van tradisies wat “veralgemeen en (ge)idealiseer” is as “waarheid”, vry van enige teenspraak was. (Deist 1975b:5).

In sy kort oorsig oor die periode van die Rigters in Israel — toe daar nog geen koning was nie — spreek Deist sy vermoede uit dat nie al die stamme uit Egipte gekom het soos in die boek Eksodus vertel is nie, maar dat die Lea-stamme — wat hy met die Hapiru verbind — reeds in Palestina was voordat ander stamme daar aangekom het (Deist 1975b:14-15). Dit is daarom te verstane dat daar 'n mate van vermenging met ander bevolkings was en dat die godsdienste van die nuwe intrekkers die “gemeengoed van al die betrokke partye geword (het)” (Deist 1975b:17). Hieruit volg dan dat *Jahwe* erken is as 'n God van die geskiedenis wie se wette oral geldig was en dat daar geen ander koning oor die land was as *Jahwe* nie.

Die sogenaamde twaalfstamme-federasie van die Rigterstyd het egter nie bevredig nie en kan, skryf hy, selfs as 'n mislukking beskou word. Die volk het daarom aangedring om 'n koning soos die konings van ander volkere oor hulle te hê (Deist 1975b:23). Gevolglik is daar na raadpleging met die regter-priester-profeet Samuel op 'n koning besluit en is Saul, die opvallend aantreklike seun van 'n vermoënde man uit die stam van Benjamin, as koning uitgeroep en gesalf.

Krities gelees laat dit die leser met 'n lastige vraag, naamlik of dit moontlik was dat 'n man uit dié stam, wat volgens die laaste hoofstukke in Rigters byna uitgeroei is, as 'n held deur die ander stamme gehuldig is. Vir Deist is dit egter geen probleem nie. Dat Saul nie aan die eise van die koningskap voldoen het nie, sou egter gou duidelik word (Deist 1975b:26 en 28) — wat bevestig word deur die stelling dat “die Gees van God” op 'n stadium oor hom vaardig geword het maar later weer van hom gewyk het (1 Sam. 16:14) — en hy, onbegryplik, ontstel is deur 'n “bose gees wat deur die Here gestuur is”.

Heel vroeg in sy verhouding met Saul as koning, is Dawid as 'n bedreiging vir dié se koningskap gesien en, vertel Deist, word hy 'n “permanente vlugteling tussen die kalkheuwels van Palestina” (1975b:31). Waar sy jong vrou, 'n dogter van Saul, reeds aan 'n ander man gegee is, verstewig Dawid sy bande met die Noordelike stamme deur met twee vroue uit dié gebied te trou. Verder word vertel hoe Dawid as koning gesalf is, en op diplomatieke wyse sy koningskap bekom en gevestig het, en vanuit Jerusalem rustig en “met fyn oorleg” kon regeer (Deist 1975b:33). Onder andere stel hy self twee priesters aan: Ábjatar uit die Noorde en Sadok uit die Suide. Dat Sadok 'n nakomeling was van die geheimsinnige Melgisedek, 'n priester van “God die Allerhoogste” (vgl Gen. 14:18-20), word net terloops vermeld. Die band tussen “staat en kerk” word dan finaal gevestig toe die koning as priester “volgens die orde van Melgisedek” erken word, en selfs sover gaan om van sy eie seuns as priesters aan te stel (Deist 1975b:36-37):

Waar Gód se wil die hoeksteen van die federasie was, geld voortaan die wil van die koning – wat in ooreenstemming met die wil van God kan wees, maar ook die teendeel kon beveel as die koning wou. Waar die sentrum van die federasie die heiligdom met die heilige ark daarbinne alléén was, staan dié heiligdom nou langs die paleis van die koning, die nuwe simbool van die eenheid van die volk.

Só word die koning ook iets soos 'n aangenome seun van die godheid en was dit sy reg om een van sy eie seuns as opvolger te benoem. Na al die onheilige intriges wat met dié opvolging gepaard gegaan het, spreek Salomo, 'n seun van Dawid by Batseba (vgl 2 Sam 11:2-4), as die nuwe koning, die doodsvonnis uit oor sy ouer broer Adonia. Kort daarna is ook op verraderlike wyse van Joab, Dawid se steunpilaar, ontslae geraak. Die priester Ábjatar word verban en Sadok in sy plek aangestel — dit was dus duidelik, skryf Deist, dat ook 'n priester “in sy spoor sou moet trap” (1975b:43).

Om alles te kroon het Salomo vir *Jahwe* 'n tempel gebou, 'n “ontsaglike bouwerk” wat oor 'n periode van sewe jaar opgerig is, en, word vertel, het die koning “vir die hele Israel dwangarbeid ingestel” wat hom van 'n arbeidsmag van dertig duisend man verseker het. Daarby het hy “sewentig duisend draers en tagtig duisend klipkappers in die berge aan die werk gehad” (1 Kon. 5:13-15). Daarby, word vertel, is daar dertien jaar lank gewerk om vir die koning 'n paleis te bou en voorsiening te maak vir sy sewe honderd vroue, almal “uit vorstelike families” (1 Kon. 11:3). Sonder dat Deist dit

spesifiek meld, val dit op dat die Kronis slegs praat van Farao se dogter vir wie elders voorsiening gemaak is, omdat sy nie toegelaat sou word om in Jerusalem, 'n heiligdom, te woon nie (2 Kron. 8:11).

Verder word vertel dat Salomo self die inwydingsrede by die tempel gelewer het, die inwydingsgebed gedoen het, én, soos 'n priester by die altaar gaan staan het en met opgehewe hande die volk en die offers wat hulle gebring het, geseën het (vgl 1 Kon. 8-9). Dit het hom egter nie verhoed om ook hoogtes en altare op te rig nie, waarop hy “al sy uitlandse vroue” toegelaat het om offers aan hulle gode te bring (Deist 1975b:43) — nog 'n gedeelte uit Konings wat in Kronieke verswyg word.

Dat die ryk wat deur Dawid opgebou is en deur Salomo voortgesit is, so gou tot 'n einde sou kom, skep vele vrae, wat uiteindelik uitloop op die verbreking van die “noodlottige band” tussen die koning en die kultus. In beide ryke wat só ontstaan het, het 'n stryd tussen konings en profete, tussen “kerk en staat”, ontstaan en het slegs enkele konings nog gehou by die oorleweringe van die vaders. Daarom, so word vertel in sommige van die klaagpsalms, is hulle oorgegee aan hulle vyande — en, skryf Deist, is kerk en staat “in een asem betrek” en is die vonnis wat oor hulle gehang het, voltrek (1975b:66).

Uit dié verhale kom 'n knellende vraag na vore: Kan al die verslae van staatsgrepe, broederstryd, moord en doodslag, en veel meer, waarlik as goddelik geïnspireerd gelees word? Waar dit weer eens spreek van die problematiek van die Bybel, kan hier volstaan word met 'n deel van 'n aanhaling uit Hosea (4:1-2. OAV), 'n profeet wat Deist as 'n stem van “buite die amptelike Kerk” beskryf (1975b: 66, 67):

Want *Jahwe* het 'n regspraak met die inwoners van die land, omdat daar geen trou en geen liefde en geen kennis van God in die land is nie.

Hulle sweer en lieg en moor en steel en pleeg owerspel; hulle breek in, sodat bloedbad aan bloedbad raak.

Dat Hoséa in dié trant voortgaan is wel ontstellend, maar hy eindig met 'n oproep tot bekering en die belofte van vergifnis en herstel, sodat mense weer koring kan saai en soos wingerde kan bloei (Hosea 14:8). Dit is egter duidelik dat daar geen vergifnis was voordat 'n duur prys betaal is nie — bedenkinge oor die “eng Christologiese uitleg” van

Jesaja 53 ten spyt (Deist 1975b:109-111). Só loop Deist se weergawe van die noodlottige band tussen paleis en tempel uit op die koms van 'n prediker uit Galilea as “Iemand wat met gesag kan leer” (1975b:114). As gevolg van die element van protes in dié leer en die “radikale onderskeid” wat dit voortbring het, verklaar Deist sonder voorbehoud dat dié Prediker uiteindelik voor wêreldse “regbanke gesleep” is terwille van 'n nuwe evangelie (1975b:117-118).

Toe die Afrikaanse Bybel (1953) die boek Genesis nog begin het met die opskrif dat dit die eerste boek van Moses is, was daar al baie vrae oor dié tradisie. Onder die titel *Mosaiek van Moses* ([1976] 1988) spreek dit van Deist se opmerklieke gebruik van metafore en sy vermoë om te antwoord op vrae wat voorheen as tekens van ongeloof afgemaak is. Sommer aan die begin van dié boek stel hy dit as uitgangspunt dat enige wetenskaplike studie op 'n metodologiese voorveronderstelling berus — wat, maan hy, nie aangewend mag word om 'n argument wat nie wetenskaplik oortuigend is, te rugsteun nie. Toegepas op teologiese gebied was dit veral van belang omdat daar meestal uitgegaan is van die voorveronderstelling dat die Bybel 'n openbaring bevat wat deur God ingegee is, en daarom bo kritiek verhewe is (Deist 1976:3-4). Dit was egter nodig dat teoloë sal weet dat daar nie weggekome kan word van die feit dat daar uiteenlopende religieus-filosofiese uitgangspunte kan wees nie. Die primêre taak van die navorser was dus nie om te bewys nie, maar om, deur wetenskaplike metodes gerugsteun, op die waarheid gerig te wees.

Met enkele oorsigtelike voorbeelde word daarop gewys dat daar sedert die dae van Philo van Alexandrië en Flavius Josephus al vrae was rondom die opvatting dat Moses die skrywer van die boeke van die Pentateug was. Deist noem dan die werke van Ibn Ezra gedurende die twaalfde eeu van die Christelike era. Dit is om een of ander rede nie weer opgehaal nie en het eers weer aandag geniet in Spinoza se *Tractatus theologico-politicus* (1760), 'n werk wat deur die Rooms Katolieke Kerk verban is. Intussen is daar tydens die Hervorming, met beklemtoning van die stelling *Sola Scriptura*, weer daadwerklike aandag aan 'n dieper studie van die Bybel aan die gang gesit (Deist 1976:8). Hy wys dan ook daarop dat die Hervorming nie 'n geïsoleerde beweging was nie, maar deel was van 'n algemene verandering in die menslike denke oor bykans enige onderwerp.

Daarby was die opkoms van die humanisme, met nadruk op die rol van die menslike rede, 'n fundamentele aspek van wat as 'n periode van heroriëntering in die godsdienst beskou kan word (Deist 1976:10). Te midde van hierdie “rewolusionêre intellektuele klimaat” was dit dus noodsaaklik dat ook meer erns gemaak moes word met die studie van die Bybel, wat nie meer vir gewone mense 'n geslote boek was soos wat dit voorheen in die Roomse Kerk was nie. Dit was egter vir Luther en later vir Calvyn nie sonder meer die Woord van God nie, maar 'n Boek wat die Woord van God bevat het — of selfs gesien kon word as getuigenis van die Woord van God (Deist 1976:6). Hulle was egter nie geneë om toe te gee aan die eise van die rede nie en het dit beklemtoon dat die skrywers van die Bybel, wie hulle ook al was, hulle inligting as openbaring van God ontvang het. In dié opsig het die Hervormers radikaal van die humanisme verskil en het hulle dit beklemtoon dat die gesag van die Bybel, histories sowel as teologies, op geloof berus het, en geensins van redelike verklarings afhanklik was nie.

Dieper studie van die Bybel as menslike geskrif en die erkenning van foute en teenstrydighede daarin, sou egter lei tot metodes om die geloofwaardigheid en gesag van die boeke van die Pentateug aan empiriese ondersoek te onderwerp, 'n kentering in beskouings waarin die heethoof, Andreas Rudolf Bodenstein van Carlstadt, 'n eerste stap geneem het. Met die klem op die Skrif alleen soos uiteengesit in sy *De canonis Scripturis*, en die Duitse weergawe daarvan, het Carlstadt onderskei tussen boeke wat heilig en Bybels is en ander wat nie as sodanig aanvaar kon word nie (Deist 1976:11-12). Terwyl hy meegedoen het aan die rusie tussen Luther en Zwingli, het Carlstadt ook hernude teenstand van Roomse kant ontlok. Deist beskryf dié gebeure in 'n hoofstuk oor die “Opkoms van Ortodoksie”, wat nie net ontstaan het uit die verskillende opvattinge tussen Lutherane en Calviniste nie, maar veral tussen Protestante en Rooms Katolieke — wat uiteindelik uitgeloop het op twee langdurige oorloë, onder andere tussen die Nederlande en Spanje (vgl Harman 2008:194-195).

As gevolg van onbuigsame geloofsoortuigings aan beide kante het die Ortodoksie hoogty gevier. Gevolglik het daar veral aan die Hervormers se kant, met die geloof in die goddelike oorsprong van die Bybel, die behoefte aan vaste uiteensettings van beginsels ontstaan. So het Calvyn op grond van sy verstaan van wat vir die kerk die Heilige Skrif was, sy leer van goddelike voorbeskikking geformuleer, terwyl Luther en sy aanhangers meer gekonsentreer het op die leer van inspirasie (vgl Deist 1976:14,

voetnoot 3). Met die klem op dogma is die menslike in die Bybelse geskifte totaal verontagsaam, en is die skrywers slegs as instrumente in die hand van God geag — wat beteken het dat die Bybel onfeilbaar moes wees en as absoluut gesaghebbend beskou is (Deist 1976:16).

Daar was egter verskil van mening, soos die twispunt wat ontstaan het as gevolg van 'n Rooms Katolieke priester se stelling dat die Hebreeuse teks van die Ou Testament nie betroubaar was nie omdat dit uit verskillende tradisies ontstaan het. Dit ten spyte, is geglo dat die teks gesien moet word as lewend, maar besef dat dit tot die mens gekom het oor lang periodes van wording, wat verdere studie van die onderwerp vereis het. Deur 'n moeisame proses van vergelyking is gepoog om uit die bestaande variante 'n enkele lesing saam te stel om sodoende 'n rekonstruksie van die oorspronklike te verkry. Of dit moontlik was was egter te betwyfel en het Johannes Clericus, 'n Amsterdamse geleerde, beweer dat sommige dele van die ou geskifte so bedorwe was dat “geen egte tekskritiese werk” dit meer kon herstel nie (Deist 1976:18).

Deist gaan verder deur te wys op verwickelinge op die nuwe gebied van die historiese kritiek en vermeld die werk van die Rotterdamse regsgeleerde, Grotius, wat lank in ballingskap moes lewe as gevolg van wat beskou is as sy “afwykende teologiese sienings” (Deist 1976:21). Van belang was sy stelling dat die Ou Testament “vry van alle verbintenis” met die Nuwe was en dat dit sonder dogmatiese voorveronderstellings gelees moes word as profane geskiedenis. Dit, verklaar Deist, het die heilshistoriese betekenis van die gegewens aangetas, en sodoende is “die kind met die badwater uitgegooi” (1976:22). Hy voeg daarby dat Grotius skerp aangeval is van kerklike kant — maar dat daar met hom saamgestem is dat “weggebreek moes word van die bowe-historiese *doctrinae*-idee soos dit in die ortodokse supra-naturalisme geheers het”.

Deist begin sy bespreking van die Aufklärung as 'n periode in die Europese geskiedenis met 'n aanhaling uit Kant, wat saamgevat kan word in een sinsnede: Met die Aufklärung, oftewel die Verligting, het die mens mondig geword deur sy verstand te gebruik sonder om op die leiding van iemand anders te steun (Deist 1976:26). By dié stelling sou die geskiedkundige kon byvoeg wat Chris Harman in sy *Peoples' History of the World* oor die Aufklärung geskryf het (2008:242):

This catch-all category include a range of thinkers and writers – natural scientists, philosophers, satirists, economists, historians, essayists, novelists, political theorists and even musicians like Mozart. They did not all hold the same set of views. Some had diametrically opposed opinions on major issues.

What they shared was a belief in the power of rational understanding based on empirical knowledge. This had to be applied to the world, even if it meant challenging existing myths and established belief (My beklemtoning).

Deist betoon besondere waardering vir die werke van die jong geleerde Johann Gottfried Eichhorn (1762-1827), wat hy sien as 'n “Versoening tussen Rasionalisme en die Romantiek”, en wat hy “die uiterstes” by Semler en Herder noem (Deist 1976:32). Hy vind dit blykbaar nie 'n “uiterste” in Eichhorn se stelling dat Moses 'n Egiptiese wyse was nie en dat hy die regsopvattinge wat hy aan die volk geleer het van sy Egiptiese tydgenote bekom het. Behalwe vir hierdie kennis sou Moses ook gebruik gemaak het van mondelinge en skriftelike bronne uit ander oorde om die boeke van die Pentateug te skryf — wat Eichhorn later gewysig het en besluit het dat die skryfwerk deur 'n onbekende samesteller gedoen is (Deist 1976:33). In 'n werk getitel *Urgeschichte* (ca 1793) skryf Eichhorn oor die verskille tussen Genesis 1 en 2, en maak hy geen geheim van sy bevinding dat hoofstukke 2 – 3 as 'n *mite* getipeer moet word nie.

In sy “Voorraadopname by die Aufklärung” is Deist van mening dat daar ten spyte van die grondslae wat gelê is, nog nie groot vordering gemaak is nie, alhoewel die ortodokse inspirasieleer tot 'n groot mate onhoudbaar bewys is. Daar was gevolglik groter waardering vir die Ou Testament, wat as 'n samestelling van menslike geskifte uit verskillende tye en plekke “as *historiese* grootheid na vore getree het” (1976:33):

Die besef dat *mense* hier aan die woord is, mense met bepaalde sienings en 'n bepaalde geskiedenis, het die pad oopgemaak vir 'n *historiese* verstaan van die openbaring. Maar die pad was ook oop om dié openbaring rasideel uit te skakel in 'n poging om die *mense* alleen in die middelpunt te ruk.

Van besondere belang in hierdie proses was dat dit uitgeloop het op werke deur die driemanskap, Graf, Kuenen en Wellhausen (Deist 1976:42), en die ontwikkeling daaruit van wat as 'n bronne-teorie bekend geword het. Hier kan volstaan word met 'n enkele aanhaling wat spreek van Deist se waardering vir Wellhausen in wat hy beskryf as “die ontsaglike werk van dié meester” (1976:45):

Terwyl hy met gevatheid – en soms selfs met 'n geringe mate van venyn – die pogings van ander navorsers kritiseer, maar terselfdertyd ook nie huiwer om die werk van ander te erken nie, probeer hy deurdring tot die kern van elke probleem.

In dieselfde verband is ook kennis geneem van die bevindinge van John William Colenso (1814-1883) soos te boek gestel is in sy *Lectures on the Pentateuch and the Moabite Stone* (1876). Dit is egter nodig dat hier gewys word op Deist se opmerking dat Colenso nie verkeerd verstaan moet word nie. Hy gee toe dat Colenso wel wou aantoon dat baie van die verhale nie *histories* houdbaar was nie, maar dat hy dit ook nie *fiksie* wou noem nie — Colenso sou daarom nie probeer het om mense te mislei nie — “net so min as wat Homerus wou” (Deist 1976:68).

Dit is opvallend dat in sy bespreking van Hermann Gunkel (1862-1932), 'n tydgenoot van Friedrich Delitzsch, Deist verklaar dat Gunkel ook bevind het dat baie van dié verhale as sages uit die Babiloniese kultuur kom. Gunkel onderskei wel tussen erfgoed en eie goed en kon só bepaal wat vir hom eg Israelities was en wat óf algemeen Semities, óf Babilonies was (Deist 1976:72). Deist was egter van mening dat dié metode steeds trekke van positivisme vertoon het, maar dat dit, aan die ander kant, veel bygedra het om reeds by die mondelinge stadium van dergelike sages, die herkoms van die verhale vas te stel.

In dié opsig kan verwys word na JH le Roux se stelling dat Deist se kennis van die Duitse geleerdes werklik insiggewend was, en dat hy daarin geslaag het om hulle toeganklik te maak vir Suid-Afrikaanse navorsers (Le Roux 1993:157). Deist se agting vir die werke van geleerdes soos Eichhorn, Wellhausen en Gunkel, sou dan ook weerspieël word in die vorming van sy eie insigte rakende die vrae rondom inspirasie. Van besondere belang is Le Roux se opmerking hierop dat “no one received more praise and attention than Julius Wellhausen” (1993:158).

3. Professor aan UNISA — die eerste agt jaar (1977 – 1985).

Aan die begin van sy dienstyf by UNISA verskyn daar uit Deist se pen twee werkies, *Doen aan ander* (1977) en *Tussen angs en sekerheid* (1978), wat getuig van sy persoonlike nadruk op 'n lewe gebaseer op Christelike vroomheid. Dit is opgevolg deur twee ander publikasies met persoonlike ontboesemings, *By die kruispad: Gedagtes oor*

die geloof in God (1979) en *Elke dag met God* (1980), wat getuig van 'n piëtisme wat dit vir hom onmoontlik gemaak het om stil te bly. Hier kan sekerlik gevra word of die onderskeid wat hy maak tussen geloof en wete (Deist 1979:4) en later tussen geloof en leer, nie vir lesers verwarrend kan wees nie. Dit sou dan billik wees om te vra of sy nadruk op geloof as 'n *gawe* van God (1979:5) — wat immers enige persoonlike beslissing om in geloof te lewe, uitsluit — nie daarop neerkom dat die mens maar net 'n pion op 'n skaakbord is nie. Nadat hy draaie gaan maak het by Nietzsche (Deist 1979:19), die Israeliete van die Ou Testament (1979:25), en by Pascal (Deist 1979:27), kom hy tot 'n slotsom wat wil sê dat die mens tog nie net 'n pion is nie (1979:28) — 'n stelling waarmee Du Plessis dikwels geworstel het (vgl. bv. HZ Jan. 1926:30).

In *Doen aan ander* (1977) begrond Deist sy stellings op aanhalings uit Deuteronomium en Jesaja, en plaas nadruk op die gebod om die vreemdeling lief te hê, “want julle was vreemdelinge in Egipte” (1977:86). Hy vra dan die vraag of Israel vreemdelinge behandel het soos kinders van die land “of soos 'n nul”, en pas dit dan toe op “die Kerk (wat) veel te make het met die gemeenskap” (Deist 1977:87). Dit lyk dan of hy die Afrikanervolk aanspreek en wil vra hoe hulle die vreemdeling, die dagloner en die gasarbeider, behandel — mense met wie hulle daagliks op alle terreine van die ekonomie te doen het.

Intussen het Deist hom verder gewy aan studie van die Ou Testament en het hy met mening deelgeneem aan die wetenskaplike debat oor die Bybel. Dit blyk veral uit talle artikels in publikaies van meer akademiese aard wat dikwels heftige kritiek van meer behoudende vakgenote uitgelok het. Hieronder val veral twee artikels uit sy eerste jare as mede-professor aan UNISA, te wete *Ope vrae aan die diskoersanalise* (1978b) en *The Bible – the word of God, or: Searching for the pearl in the oyster* (1979). Uit laasgenoemde is dit duidelik dat hy, soos Du Plessis voor hom, reeds bedenkinge gehad het oor aanvaarding van die Bybel as geheel as Gods Woord en daarom kon verklaar dat dit nodig was om te soek vir die pêrel in die skulp.

3.1 *Van Eden tot Rome* (1981), 'n kompromis verhaal.

Die vier skrywers van *Van Eden tot Rome* (1981) moes ná oorlegpleging met mekaar eens gewees het oor die sub-titel: *Die verhaal, samestelling en skrywers-perspektiewe*

van die vertelliteratuur van die Bybel. Wat dié verhaal en die samestelling daarvan betref, moes dan ook aanvaar word dat dit gaan oor gebeure van die verlede — oor geskiedenis — nie fiksie nie. Aan die ander kant word daar in die Voorwoord gesê dat historiese probleme “bewustelik vermy” is en slegs in kort rubrieke aan die einde van elke hoofstuk ter sprake kom. Dit word dan beklemtoon dat die boek geensins bedoel was om 'n geskiedenisboek te wees nie — 'n stelling wat deur die wyse waarop die verhale as werklike gebeure aangebied is, weerspreek word.

In die eerste hoofstuk van die boek, wat handel oor die inhoud van Genesis 1–11, is Deist aan die woord en stel hy dit as deel van die “Oriëntering” dat dié elf hoofstukke eintlik deel uitmaak van die verteleenheid van Adam tot Dawid (1981a:1). Ná 'n kort samevatting van hoofstukke 1 tot 5, word vermeld dat daar volgens Genesis 6:1-4 'n “eienaardige vermenging van hemelse wesens (gode?) en mense” plaasvind (Deist 1981a:2). *Dat dit die Skepper toe berou het dat Hy mense gemaak het en van plan was om alle lewe uit te wis* (my beklemtoning), word verswyg en die klem val eerder op die redding van Noag en sy familie — met eksemplare van alle soorte diere en voëls.

Onder die afdeling “Literatuur-historiese probleme” (Deist 1981a:7-8) wat hierop volg, verskyn 'n stelling rakende Genesis 10 en 11 waarin die verhale daarin, ten spyte van erkende “inkonsekwentheid”, met mekaar verbind word — en sekerlik bevraagteken kan word (vgl Deist 1981a:2, B5):

Die nageslag van Noag se drie seuns begin spontaan oor die hele aarde versprei. Om nou te verhoed dat hulle te wyd versprei raak, besluit hulle om in Sinear 'n toringstad te bou wat met sy spits in die wolke raak.

Die daaropvolgende rubriek oor die verteller se gesigshoek word afgesluit met die stelling dat God en mens as die akteurs van die *geskiedenis* aan lesers voorgehou word en dat dit “die sleutel (is) waarmee hy mettertyd die wêreld, die mense én die *geskiedenis*, wil ontsluit” (Deist 1981a:7. My beklemtoning). Dié sleutel word dan aan die leser gegee om daarmee die “verhale oor die gryse verlede” te verstaan as getuienis van die dade van God wat hy, die verteller, wil verkondig. Maar, maan Deist, lesers wat die verteller as 'n historikus, bioloog of geoloog probeer vertolk, “in plaas daarvan om hom as getuie en verkondiger van God te sien”, die verhaal sal misverstaan.

Dit mag lesers hinder dat hy geldige vrae onder die opskrif “Skynprobleme” as “kwasieprobleme” afmaak met die stelling dat die verteller nie sulke vrae kon antisipeer nie. Hy erken wel dat daar “Literatuur-historiese” probleme is wat buite die bestek van dié boek val, maar skep 'n netelige vraag deur te noem dat daar verhale van soortgelyke aard met die opgraving van Babiloniese geskrifte gevind is (Deist 1981a:7-8).

Met die inleidende opmerkings oor die periode “Van Jerigo tot Sigem”, kom meer vrae na vore, want, skryf hy, “Wanneer 'n mens oor Josua en Rigters praat, het jy 'n moeilike terrein betree” (Deist 1981a:58, A149). Teenoor sy verdere stelling dat dié boeke meer probleme as oplossings bied vir sover dit geskiedkundige en literatuur-historiese vrae betref, vra hy of dit billik is om dié verhale só te beoordeel, eerder as om te vra hoe en waarom dit ontstaan het, of, waarom latere verwerkers soveel moeite gedoen het om daaraan te skaaf. Hy verklaar daarop dat niemand vandag 'n geskiedenis van Israel kan skryf sonder om op hierdie soort vrae 'n antwoord te kry nie”, met 'n verduideliking (Deist 1981a:75, E196) —

Die bedoeling van die wedervraag is alleen om te verhoed dat die erns van die *getuienis* wat daar in die geskrifte afgelê word, skade ly onder kritiese vrae.

Onder probleme wat met die vertellings “Van Sigem tot Jerusalem” ondervind word, onderskei Deist, soos voorheen, tussen “Geschiedkundige probleme” en “Literatuur-historiese probleme” (1981a:87-88) — wat die indruk wek dat toestande van armoede en ongelykhede wat tydens die regering van die wyse Salomo bestaan het, vir hom nie 'n probleem was nie. Hy het ook geen probleme met die teenstrydige verslae oor die gebruik van Israeliete as dwangarbeiders nie (1 Kon. 5:13-14, 9:22 en 12:12-14), maar het wel vrae oor die herkoms en verwerking van dié verhale, en wys dan daarop dat daar verskille bestaan tussen die Septuagint se aanbieding van Samuel en die langer teks daarvoor wat in die Hebreeuse Geskrifte verskyn. Daar sal dus vasgestel moet word of albei nie 'n afwyking van die korrekte is nie, wat, meen hy, 'n probleem is vir navorsing op “terreine waaroor ons vandag nog maar weinig weet” (Deist 1981: 87-88).

Die volgende tydperk in die wedervaringe van die uitverkore volk en die beloftes aan Dawid word dramaties aangebied as “Van Jerusalem tot Babel tot Jerusalem”.

Gedurende die regeringstyd van Agab, kom Elia, een van die grootste profete in Israel, op die toneel. Hy bots openlik met dié koning, wat die afgodery van sy voorgangers voortsit en boonop meedoen aan die Baälaanbidding van Isébel, sy Fenisiese koningin (Deist 1981a:91-92). 'n Vloek word oor haar en oor die huis van die koning uitgespreek as een van Elia se laaste take waarna hy met 'n vurige wa in die hemel opgeneem word — 'n stelling wat op gesigswaarde aanvaar en oorvertel word, en, so lyk dit, vir niemand 'n probleem is nie — omdat dit in elk geval nie as geskiedenis bedoel was nie.

Verder word vertel dat Jehu wat as opvolger aangewys is, uitvoering gegee het aan die vloek op Agab se huis en lank regeer het, maar weer die kalwerdiens ingestel het en veroordeel is. Sy opvolgers het mekaar vinnig uitgeskakel totdat Jerobeam II koning geword het. Van hom word vertel dat hy voorspoedig was en op militêre gebied sukses behaal het, maar op sosiale gebied 'n mislukking was (Deist 1981a:92) —

Daar was 'n klein groepie baie ryk mense en 'n groot groep brandarmes wat deur die rykes uitgebuit is. Oor hierdie wantoestande en die skynheiligheid daarvan is die profete Amos en Hosea besonder uitgesproke.

In die suidelike ryk het die huis van Dawid te midde van talle laagtepunte aan bewind gebly — deurspek met verhale wat getuig van magsug en hebsug, moord en doodslag — wat kwalik aan goddelike ingewing toegeskryf kan word, nog minder aan die begrip van voorbeskikking deur 'n alwyse God.

Daar word in Konings drie hoofstukke gewy aan die godvresende koning Hiskia wie se lewe op 'n stadium met vyftien jaar verleng is (2 Kon 18-20). Sy seun Manasse het egter weer op afgodediens teruggeval maar het later berou gekry en het vir vyftig jaar regeer voordat Josia op agtjarige ouderdom koning geword het, en, word vertel, dat sy bewind “sterk herinner (het) aan dié van Dawid” (Deist 1981a:96). Van besondere belang in dié verband was dat daar terwyl herstelwerk aan die tempel gedoen is, daar 'n “ou vergete boek” ontdek is en na die koning gebring is. Hy was verbaas oor die inhoud van dié boek en het dadelik begin met hervormings om “die ware godsdiens in Juda te herstel”, en het in dié proses afgodediens “tot diep in Assiriese gebied laat afskaf” (Deist 1981a:96). Die verhaal word egter net kortliks weergegee en daar word vermeld dat dié vrome koning op die slagveld dodelik gewond is — waarop die een ramp op die ander die volk getref het.

Na 'n ballingskap van 50 jaar is die ballinge toegelaat om na Jerusalem terug te keer — maar, word vermeld, dat 'n meerderheid van hulle in die nuwe Babilonië agtergebly het. Onder leiding van 'n priester genaamd Esra, en 'n amptenaar uit die Persiese hof, Nehemia, het die groep wat teruggekeer het, die Tempel herbou en het Jerusalem weer die sentrum van aanbidding geword (Vosloo 1981a:97-98). Van Esra se genadelose optrede teen vreemde vroue en Nehemia se vervolging daarop, word gesê dat Esra, soos Nehemia, “probeer” het om mense te laat afsien van “heidense” vroue (Vosloo 1981a:97) — wat nie rym met die inhoud en trant van die betrokke hoofstukke in die Bybel nie (Esra 10 en Neh. 13:30a).

Volgende op 'n lang uiteensetting van die samestelling van die Konings- en Kronieke boeke, wys Deist op die “Historiese probleme” in dié boeke wat 'n “legio” van vrae skep (1981a:120-121) — wat vereis dat navorsingswerk op dié gebied sal moet voortgaan.

Die hoofstukke wat hierop volg, deur EAC Pretorius en IJ du Plessis, neem die verhaal op van Jerusalem tot Bethlehem, terug na Jerusalem, en dan na Rome. Hier kan volstaan word met dit wat vir die histories-krities ingestelde ondersoeker problematies bly: As dit die bedoeling was om met die Bybelverhale soos dit in dié werk behandel is, “die mees basiese elementêre verhaal van ‘Eden tot Rome’ te vertel”, moet die inhoud daarvan immers met geskiedenis, te doen hê — om te sê dat dit om die “boodskap” daarin gaan, bring net meer probleme mee, want, kan onder andere gevra word, of daar in Salomo se uitspattige lewenswyse 'n boodskap is wat tot ons saligheid kan dien?

Hier kan net genoem word dat daar in 1982 'n bundel bydraes verskyn het onder die titel *Die Bybel leef* (Deist 1982a). Geskryf en saamgestel in opdrag van die destydse SAUK, kom dit in 'n tyd toe besware teen die gebruik van die Bybel om die beleid van apartheid te regverdig tot bedenkinge gelei het. In sy Voorwoord skryf Deist namens die skrywers, onder wie James Loader en Willem Vorster, dat die Bybel nie net deur mense ontstaan en saamgestel is nie, maar ook deur mense uitgelê word en deur mense op menselebens toegepas word. Hy verklaar dat die Bybel die mees vertaalde boek ter wêreld is en die enigste boek is waarvan “sommige dele nou al vir meer as drieduisend jaar heruitgegee word”. In 'n verduideliking “Vooraf” verwys Morkel van Tonder na 'n radioprogram, *Wat sê die Bybel?* wat toe al vir veertien jaar uitgesaai is en wat die

behoefte laat ontstaan het vir 'n boek oor die ontstaansgeskiedenis van die Bybel.

Waar die inhoud spreek van 'n meer kritiese blik op die ontstaan, verwerking en kanoniserings van die verhale wat in *Van Eden tot Rome* vertel is, val die klem nou op die oorsprong daarvan. Met die ou Nabye Ooste as die "geboortegrond van 'n beskawing" as beginpunt, kom die ervarings van mense wat volgens verskeie ou skeppingstradisies 'n menigte geword het, lewend na vore (Loader 1982a:1-10). Dit val op dat met die ontwikkeling van tale en die skryfkuns mense in staat gestel is om te praat en te skryf oor wat om hulle bestaan het en gebeur het, en waarvoor verklarings gevind moes word. Daar word dan gekonsentreer op die Joodse geskiedenis wat strek van 'n volk se omswerwinge as nomade tot wat hulle as kultuurvolk vermag het. Dit sluit in die ryke nalatenskap van geskryfte wat in 'n groeiproses oor 'n tydperk van meer as 'n duisend jaar byeengebring is in die Pentateug as basis van die Joodse Bybel (Le Roux 1982a:251ev). Met die oorgang van "Jodedom tot Christendom" het dit uiteindelik die Ou Testament van die Christelike Bybel geword.

In die proses wat behandel word onder die afdeling "Van Oorlewering tot Skrifuitleg", word 'n hoofstuk gewy aan Bybelvertaling (1982a:265-279) geskryf deur Willem Vorster waarin hy 'n onderafdeling wy aan probleme wat ondervind is (276-279). Uit die voorbeelde wat hy bespreek is dit duidelik dat dit probleme skep wat steeds vrae laat oor wat die Bybel regtig sê, wat, onder andere, blyk uit die gebruik van die woord "some" (OAV), of "onderste deel van Sy kleed" (NAV) in Jesaja 6:1 — waar dit in werklikheid gegaan het oor die "heerlikheid" van God wat die tempel gevul het.

In sy behandeling van "Uitleg en interpretasie van die Bybel" wys Deist op verskille tussen wat hy as Ou Testamentiese en Nuwe Testamentiese tye verstaan (1982a:280-284). Van Bybeluitleg in die vroeë kerk skryf hy dat dit aanleiding gegee het "tot die grootste willekeur denkbaar" en só in die prediking gebruik is, maar gelukkig nie in dogmas vasgelê is nie (Deist 1982a:284). Met verdere verskille in uitleg wat met die Hervorming en sedert die Verligting gekom het, het dit daartoe gelei dat die Bybel telkens uit 'n bepaalde vertrekpunt gelees en verstaan is (Deist 1982a:292). Dat dit die grond is van die probleme waarmee die hedendaagse ondersoeker te make het, spreek vanself, en word effektief geïllustreer deur die reeks foto-afdrukke van geleerdes wat die weg gebaan het om die Bybel histories-krities te ondersoek en nuwe lewende te gee.

3.2 *Die God van Jona (1981) gevolg deur Sê God so? (1982b).*

In sy vertolking van die boek *Jona*, vind Deist dit nodig om sy lesers vooraf te waarsku dat dit op 'n "verkeerde rak in die Bybelbiblioteek" beland het (Deist 1981:2). Hy plaas dit daarom in die tydperk ná die ballingskap en bestempel dit as 'n vermaning aan "nasionalistiese Jode" *wat met God aan hulle kant* "ten koste van die vreemde volkere weer bo-aan die leer" te staan wou kom (Deist 1981:10-11. My beklemtoning). Waar hy verwys na wat spitsvondiges al oor Nineve kwytgeraak het, moet lesers laat wonder of hy nie ook in sy beoordeling van die swygsame profeet soms met spitsvondighede vorendag kom nie — soos in sy vergelyking tussen Jona en Paulus (1981:22):

Toe die skip waarmee Paulus op pad is na Rome (om daar as gevangene te gaan verskyn) in die Euroklidon beland is Paulus op die dek. Maar nie Jona nie.

In plaas daarvan dat die profeet die matrose aanspoor om tot die God van die hemel te bid, moet die kaptein *Jona* oproep tot gebed. Dat 'n heiden 'n profeet moet wakker maak om te ... bid!

Op die vraag of iets meer ironies kan wees as Jona se geslaap, vind Deist dit wel meer ironies dat Jona boonop verkies om liever oorboord gegooi te word as om te bid. Hy kom dan tot die gevolgtrekking dat die "verteller se verhaal van omgekeerde ordes deur eeue heen bewaar (is), sodat ons vandag ook nog in Suid-Afrika 'n spieël het om na te kyk" (Deist 1981:22-23). Hy pas dit dan toe op die Afrikaanse kerke vir wie die volk net so belangrik is as wat Jona se Hebreërskap vir hom van die grootste belang was, met slegs 'n "liturgiese knik in die rigting van God".

As Jona dan uiteindelik by die groot stad Nineve aankom, vind Deist 'n klein simmetrie in die verteller se verhaal (1981:40) — waarin nie net profeet en heidene met mekaar gekontrasteer word nie, maar word ook Jona en die Koning teen mekaar afgespeel. Jona verkondig die verwoesting van die stad binne *drie dae*, wat in Hebreeus *veertig dae* word. Terwyl die koning sy mense tot bekering oproep, is daar die skerp kontras tussen Jona se woede en God se genade. "Daarom is Jona, die profeet, verbitterd: Want al sy dogmas lê in puin" en sy "teologie lê aan skerwe" (Deist 1981:49).

Met sy gebruik van woorde soos eksklusiwiteit en eiesoortigheid begeef Deist hom

verder op die Suid-Afrikaanse politieke terrein en vra hy of ons die God wat barmhartig is, en groot van goedertierenheid is, altyd in Suid-Afrika verstaan (1981:50-51):

Daarom het nie net die nasionalistiese wit Christene dit verkeerd as hulle selfliefde die kriterium van naasteliefde maak nie, maar ook die bruin en swart Christene as hulle selfliefde bo naasteliefde stel.

Vir Deist is die slotgedeelte van die boek simmetries opgebou met die wonders van 'n klein struikie en die wurm wat dit laat verkrimp, teenoor die groot woede van Jona oor die redding van die groot stad Nineve. Die ironie waarmee Jona voorgestel word, dien dan om sy naaktheid te openbaar (Deist 1981:52-54), en word hy aan die kaak gestel as 'n Joodse nasionalis wie se teologie en geloof gesetel is in die “doemprofesië oor die vreemde volkere” — 'n teologie wat om homself en sý volk gedraai het (1981:57-58).

Wat Suid-Afrika betref, skryf Deist in *Sê God so?* dat daar in sy tyd al dertig verskillende kerklike denominasies “aan die stoei (was) om mensesiele”, én, dat elkeen van hulle met tekste uit die Bybel gewoeker het om 'n “finale aanspraak op die waarheid en daarmee op God te kry” (1982b:4). Dit word in verband gestel met wat hy as politieke toutrekkery en teksaanhalery beskryf, waar die “geskarrel met die Bybel” aanleiding gegee het tot 'n “hele wolk van voorveronderstellinge rondom die Bybel”:

(Dit) is onfeilbaar, dis geïnspireerd, dis genoegsaam, dis die enigste lewensnorm, want — en dit is die uitklophou — dit is God se Woord.

En juis op dié punt word dit lasterlik, want God word in 'n veelgodedom omgeskep. Elke groepie roep soos die Baäldienaars in Elia se tyd of soos die matrose op Jona se skippe, na sý god.

Met so 'n “geskarrel” om die Bybel en oor wat dit sê, of wat God dan sou sê, vind Deist dit verstaanbaar dat Marx en Engels godsdienst kon afmaak as wensdenkery en opium waarmee die volk in bedwang gehou is. Selfs die bevrydingsteoloë se militante vorm van godsdienst sou vir Marx na 'n vorm van opium gesmaak het — want, sou hy kon vra, wat beteken dit na alles dat mense die God van die verdruktes aan hulle kant het?

Toegepas op die Suid-Afrikaanse situasie, kom Deist terug by 'n Bybel wat mense in kampe jaag, oordele en afkere bevorder, selfs oorloë ontketen — en daarop verklaar

dat só 'n Bybel “geen merkteken (dra) dat dit van Goddelike oorsprong is nie” (1982b:7):

Ten minste nie as 'n mens dieselfde Bybel moet glo as dit beweer dat God liefde is nie. Maar as die Bybel God se Woord is en as God liefde is en as die liefde vyandskap en haat én vrees verdryf, soos die Bybel beweer, is hierdie gesmous met die Bybel niks anders nie as politieke opportuniste en 'n ideologiese set.

Sjoe!

Hierop volg 'n lang hoofstuk oor “Skrifbewyse” (1982b:8ev) wat die verskillende partye teen mekaar aanvoer, met voorbeelde van Skrifgebruik wat hom laat vra: “Maar watter onsin is dit?” (Deist 1982b:10). Só, vervolg hy, word die Bybel gebruik “soos 'n teks wat by elke preek pas en 'n preek wat by elke teks pas: niksseggend” (1982b:18).

Hierdie “gesmous met die Bybel” word oortref in die beeld wat Deist vervolgens skep van die bande tussen kerk en staat soos dit sedert die dae van Konstantyn as *Pontifex Maximus* in Europa gevestig is. Onder die vraag-opskrif: “Christelike staat?” (1982b:19) skryf hy oor die “huwelik tussen die ‘Christelike’ staat en die kerk” met die kroning van Karel die Grote in Rome op 25 Desember van die jaar 800: “Die staat ondersteun die kerk en die kerk kroon die staat, en so word almal broers” (Deist 1982b:20) — wat, voeg hy by, in die geskiedenis sou lei tot “die bloedige kerstening” van Europa. Nader aan die hede en as voorbeeld van 'n ideale Christelike staatsbestel, was Calvyn se Genève. Maar, skryf hy, onder beheer van dié vrome godsman is van allerlei vorms van geweld gebruik gemaak om kerklike gesag af te dwing (Deist 1982b:21).

Om aan te sluit by sy stelling oor die misbruik van mag, kom Deist in 'n volgende hoofstuk by “Staat en kerk” (1982b:35) — wat herinner aan wat hy vroeër beskryf het as *Die noodlottige band – Die verhouding tussen kerk en staat in Oud-Israel* (1975), en dit van toepassing gemaak het op die Suid-Afrikaanse situasie.

Dit bring hom by Hitler se Duitsland waarin die Lutherse kerk by die staatsbestel ingeskakel het, terwyl 'n groep met Dietrich Bonhoeffer aan die spits hulle daarteen verset het. Ofskoon dié skeuring in die kerk die Duitse volk voor talle vrae te staan gebring het, is voortgegaan met 'n proses om ontslae te raak van die gehate Jode, mense uit die nageslag van Jakob — die man wat God liefgehad het terwyl Hy Esou

gehaat het (Mal. 1:2-3 en Rom. 9:11-13). Aan die ander kant was daar verhale van mense, medemense, wat mekaar bemoedig het en gehelp het (Deist, 1982b:63) —

Ons kan leer dat daar nie maar net één geldige antwoord op 'n gewetensvraag is nie. Ons kan leer dat Bybel-aanhalings ons nie 'n antwoord sal gee nie.

Dit, verduidelik hy verder aan, kan ons begrip gee vir mekaar se sieninge en kan ons mekaar oor en weer reghelp, en mekaar wys op aspekte in ons argumente wat nie rym nie — maar dan, tipies, “moet ons nie in ons eie stalletjie rondmaal en die wêreld daar stoftrap nie” (Deist 1982b:64).

3.3 'n ABC van Bybel-uitleg (1983).

In samewerking met JJ Burden geskryf, was die *ABC* 'n eerste praktiese Afrikaanse handleiding vir studente in eksegeese. Só was dit bedoel om die Bybelstudent in staat te stel om (a) die vereistes van teksuitleg self te ontdek, (b) 'n perspektief daarop te verkry, en (c) sy kennis evaluerend aan te wend (Deist en Burden 1983:viii). Die boek was veral op beginners gerig, met die bedoeling om die wydste moontlike gemeenskap te dien — om dié rede, word gemaan, is “dogmatiese kwessies wat met Skrifuitleg saamhang of kan saamhang” grootliks vermy.

In die eerste van sý bydraes begin Deist deur te antwoord op die vraag wat eksegeese is en antwoord daarop dat dit handel oor die “proses waardeur 'n mens 'n teks verstaan en waardeur 'n mens kan sê wat jy verstaan het” (1983:2). In eenvoudiger taal beteken dit om die teks uit te lê — waarop gevra kan word of dit werklik nodig is om 'n uitleg te gee van wat die Bybel sê. Hy verklaar dan dat die eksegeet verder gaan in sy soeke na die betekenis van 'n teks as die gewone Bybelleser. Hulle mag dus by 'n punt kom waar hulle die teks verskillend lees. Die vraag is dan watter een se interpretasie die beste is, en waarom die een beter as die ander is. Met die Bybel in eie taal en idioom tot gewone lesers se beskikking, het dit gou geblyk dat die inhoud daarvan nie altyd duidelik was nie en dikwels uitsprake bevat wat nie met mekaar te versoen is nie. Gevolglik is daar besef dat 'n dieper studie van die Bybel dringend nodig geword het. Om dit te verduidelik stel Deist self 'n paar vrae (1983:1):

Is al die terme en ingewikkelde begrippe, waarmee die sogenoemde ‘geleerdes’ werk regtig verhelderend? As 'n mens dink aan terme soos *hermeneutiek*, *horisonversmelting*, *ontmitologisering*, *taalgebeure*, *aktante*, *tradisie-geskiedenis*, *historiese kritiek* en so meer, wonder jy of dit nie nou 'n kwessie is van 'n maklike ding moeilik maak nie.

Hy vra dan of die leser nie maar net kan verstaan wat hy/sy lees nie, en, as hy/sy dan wel 'n verduideliking soek by teoloë, of uitleggers, nie dalk met Festus sou kon uitroep dat hulle geleerdheid hulle tot raserny gedryf het nie (Deist 1983:2). Tog nie, meen hy, want die eksegeet kan met die middele tot sy beskikking meer te wete kom as die gewone leser. Daarom is daar 'n dissipline binne die raam van die teologie wat nie beperk is tot die verstaan van die teks nie, maar 'n wetenskaplik verantwoorde uitspraak daarop vereis (Deist 1983:2-5).

Dat dergelike uitsprake dikwels van mekaar verskil, dui weer eens op die problematiek van die Bybel waarom dit hier gaan — met verwysing veral na sy waarskuwing “dat dit gevaarlik is om 'n teks op gesigswaarde te takseer”, of soos dikwels gesê word: “Soos dit daar staan” (Deist 1983:29).

Hy begin sy verduideliking deur die konteks van die uitlegger voorop te stel. Om dit te benadruk verskaf hy 'n grafiese beeld van kerke en denominasies waarheen die uitlegger na sy opleiding mag verskuif het (Deist 1983:33), en hom/haar binne 'n bepaalde kerklike tradisie te staan gebring het. Hy gee daarop ewe veel aandag aan “Die konteks van die hoorder”, waaronder maatskaplike en ekonomiese omstandighede van kardinale belang, uitgewys word. Dit word saamgevat in die stelling dat die hoorders in Bybelse tye in primitiewe omstandighede geleef het, wat dui op die vreemdheid van die hoorders vir wie die teks oorspronklik geskryf is (1983:43). Aan die ander kant moet besef word dat daar ooreenkomste kan wees, wat die uitlegger wat self ook 'n hoorder is, kan help om 'n teks te begryp en te interpreteer (1983:44). So kom hy by “Die konteks van die spreker” en stel hy dit vooraf dat die spreker iets te sê gehad het, hoorders gehad het en redes gehad het vir wat gesê is (Deist 1983:45).

Om by hierdie bespreking van die taak van die eksegeet aan te sluit, kom Burden in 'n volgende hoofstuk aan die woord, waarin hy die probleem van “Verstaan in die verlede” behandel. Hy bepaal hom in die eerste plek by die onderwerp van oriëntering as 'n

proses wat loop van die verteller en vertaler na die vertolker (Burden 1983:51). As voorbeeld noem hy die geval van Esra, wat terug in Jerusalem te doen gehad met 'n geslag van Jode wat nie meer Hebreeus magtig was nie. Om hulle voor te lig is hy bygestaan deur 'n groep geleerdes wat die ou Geskrifte, die Wet en die Profete, in Aramees moes vertaal en verduidelik (Burden 1983:52).

In die geval van die Septuagint is bevind dat latere vertalers soms as gevolg van veranderde omstandighede en opvattinge dit nodig gevind het om die teks in Grieks aan te pas of 'n eie verduideliking daaraan toe te voeg. So is daar byvoorbeeld in die geval van Job 'n sinsnede by die laaste vers (42:17) aangelas: “*En daar is geskrywe: hy sal weer opstaan saam met dié wat die HERE sal opwek*” (Burden 1983:53). Dié anomalie is deur ander vertalers opgemerk en reggestel: “En Job het gesterwe, oud en afgeleef” (OAV). Of: “Job het toe gesterf. Hy was oud en het 'n vol lewe gehad” (NAV).

Wanneer Deist weer aan die woord kom, wys hy op die erns waarmee daar gedurende die Hervorming begin is om na die teks te kyk as iets wat in die geskiedenis ontstaan het. Daar moes dan vasgestel word wat die gedeelte van die Skrif wat uitgelê word aan die eerste hoorders wou sê. Dit het daartoe gelei dat klem gelê is op die oorspronklike tale van die Bybel as die tale van die eerste hoorders van die teks. Aanvanklik is gebruik gemaak van 'n grammaties-historiese metode van eksegeese, wat, skryf hy, die weg gebaan het vir aanpassings by die nuwe wêreldbeeld wat deur Galileo se bevindings ontstaan het (Deist 1983:83-84):

Waar die Middeleeuse mense in 'n gemeenskap geleef het waarin die kerk die sê gehad het en waar alles rondom die kerk gesentreer het, het die prentjie nou verander. Soos die aarde nou nie meer die middelpunt van die heelal was nie, is die kerk ook gaandeweg as die sentrum van die maatskappy verdryf.

Met die koms van die Renaissance en die Humanisme het mense van hulle eie vermoë om te besluit, bewus geword, en is begin om weg te beweeg van die begrip dat die Bybel bo alle kritiek verhef was. Daarby het die vraag ontstaan of tekste uit Bybelse tye werklik van toepassing kon wees op mense van die veranderende wêreld. Dit was dan ook deel van die nuwe belangstelling in die geskiedenis en die ontwikkeling van die geskied-wetenskap as 'n vakgebied. So is bevind dat ou dokumente nie meer geglo moet word net omdat hulle oud is nie, maar dat “elke dokument op sigself ondersoek en

aan die rede onderwerp” moes word (Deist 1983:84). Om dit te doen is die grammaties-historiese metode ontwerp en het dit mettertyd ontwikkel tot die histories-kritiese metode — wat “nóg die historiese betroubaarheid van die Bybelse tekste nóg die kerklike tradisie oor die skrywers daarvan sondermeer aanvaar” het (1983:85).

Om verskille in uitgangspunt te illustreer verskaf Deist 'n paar tipiese kenmerke van die histories-letterlike metode. In behandeling van dié manier van uitleg wys hy daarop dat die betekenis van 'n verhaal dit “universeel van aard” maak. Daarom is aanvaar dat die val van Adam en Eva soos in die paradysverhaal vertel, alle mense van alle tye raak. Die historisiteit van die teks moes dus op gesigwaarde aanvaar word, wat 'n woord-woord kommentaar vereis het. Enige onduidelike aspekte daarvan kon dan deur verwysing na ander tekste opgeklaar word deur Skrif met Skrif te vergelyk; en, waar nodig, kon die hulp van die dogmatiek ingeroep word om dit te verstaan (1983:88).

Hier kan kortliks verwys word na argeologiese bevindings wat bygedra het tot die problematiek waarmee die uitlegger in die paradysverhaal te doen gekry het. Uit die Engelse vertaling van Delitzsch se lesings voor die Duitse keiser in 1902 blyk dit dat selfs die verhaal van die boom met die verbode vrugte in Genesis 3 teruggevoer kan word na afdrucke van 'n kleitablet wat in Babilonië gevind is (Delitzsch/Johns 1903:54-57). James Orr verwys na dié tablet met die opmerking dat geleerdes verskil oor die waarde daarvan, maar gee dan tog toe: “but to most people the picture will seem to speak for itself” (Orr 1906:404) — wat, nodeloos om te sê, geen indruk gemaak het op voorstanders van die histories-letterlike metode van uitleg nie.

Deist gee dan aandag aan die histories-kritiese metode van Skrifuitleg – wat, meen hy, nie soseer krities as eintlik analities is nie. Waar daar voorheen gewoonlik gehou is by 'n tradisionele antwoord op vrae soos oor die ontstaan of die ontstaansgeskiedenis van 'n teks (1983:88-89), is dit vir die histories-kritiese ondersoeker geen uitgemaakte saak nie. Hy stel dit dan as voorbeeld dat Genesis 2-3, soos vele ander tekste in die Bybel oor 'n lang periode van tyd tot stand gekom het, en dat dikwels geput is uit verhale wat onder ander volkere in omloop was. Dit beteken dat die Bybelse teks nie deur 'n enkele skrywer en binne die raamwerk van 'n enkele tydperk neerslag gevind het nie en daarom nie op gesigswaarde beoordeel kan word nie (Deist 1983:91):

Aanvanklik was daar 'n hele aantal losstaande verhale van verskillende aard, omvang, herkoms en literêre vorm. Hierdie verhale is met verloop van tyd óf skriftelik óf mondeling óf deur albei dié media van geslag tot geslag oorgelewer. En eers later, ongeveer in die tyd van koning Dawid, is baie van dié verhale versamel en in één samehangende en 'chronologiese' verhaal saamgewerk.

Hoe dit ook al gedoen is, is Deist van mening dat Genesis 3 nie 'n losstaande verhaal is nie, maar deel vorm van wat as die *boek* Genesis bekend geword het, en vorm hoofstukke 1–11 eintlik 'n voorwoord tot dié boek as geheel (1983:95). Daaruit, meen hy, “kom daar 'n interessante patroon na vore: Paradys – val – straf – genade”, wat selfs tot in die boek Rigters te vind is (Deist 1983:95-96). Hoe Genesis 1:1 - 2:4a daarby ingepas kan word, skep 'n probleem wat Deist nie verduidelik nie: Daar is tog geen sprake van 'n paradys, val, straf en genade in dié verhaal nie — nog minder van 'n “opstandige, eiesinnige en verleibare wese” waarvan daar in Genesis 3 sprake is nie.

In sy samevatting van dié afdeling kom Deist terug by metode en bespreek hy vyf van die tipiese eienskappe van die histories-kritiese werkswyse (1983:97-98):

1. Die historisiteit van 'n vertelling word nie op sigwaarde aanvaar nie, maar beoordeel via die betrokke literêre vorm.
2. Die Bybelse verhale word konsekwent vergelyk met ander Ou Nabye Oosterse verhale en word nie hoër aangeslaan in waarde nie.
3. Daar word telkens gevra na die funksie van elke teks in die tyd van ontstaan en tye van verdere verwerkings, waar nodig.
4. In dié metode word ruimte gelaat vir die moontlikheid dat die teks oor 'n lang periode ontstaan het en vorm gegee is.
5. Aspekte van die teks, soos woorde, sinwendings, afsonderlike sinne en hulle verband met die res van die teks, word deurentyd in ag geneem.

Die verskillende vertolkings wat aan Jesaja 7:14 gegee kan word, is reeds in die inleiding tot hierdie tesis genoem en is aangetoon hoe lesers verwar kan word deur teoloë wat 'n grondteks van die Christelike geloof heel verskillend uitlê. In wese kom die histories-kritiese uitleg van dié teks daarop neer dat die woord '*almâ*' wat daarin gebruik word, nie altyd op 'n maagd gedui het nie, maar ook gebruik is om te verwys na 'n jong vrou van die koning (Deist 1983:103). Omdat die onderhawige gesprek gevoer is na aanleiding van verwickelinge waarin die volk bedreig is, sou die geboorte van 'n seun, nie 'n dogter nie, 'n teken wees van goddelike ingryping in dié gebeure. Só sou die geboorte van dié seun vir koning Agas 'n teken wees — wat binne die konteks van die verhaal nie kon wys op die geboorte van Jesus, 800 jaar later, nie (1983:104-106).

In die histories-letterlike uitleg word uitgegaan van die standpunt dat daar in die Nuwe Testament na Jesaja 7:14 as profesie verwys word (Deist 1983:101-104). In terme van Matteus 1:22-24 word die teks só vertolk en word afgelei dat die woorde van die profeet in die geboorte van Jesus bewaarheid is. Só is ook aanvaar dat die woord *Immanuel* daarop dui dat God deur dié kind met die mensdom sal wees. Die woord ‘*almâ*’ word dan verstaan as maagd en op Maria toegepas — terwyl die konteks waarin Jesaja met koning Agas gepraat het “geen werklike rol meer (speel) nie”.

Om die verskille in uitleg tussen die twee metodes verder te belig, word gewys op belangrike momente in die uitleg van Matteus 24:1-14 wat algemeen beskou word as wysende op “die tekens van die tye” (Deist 1983:106). Vir die histories-kritiese eksegeet is die tyd waarin Matteus geskryf het van belang en plaas hy dit ná Markus, wat gelei het tot verskillende interpretasies van dieselfde gebeurtenis, wat dit vir Matteus, en later ook vir Lukas, nodig gemaak het om die teks aan te vul om in te pas by nuwe verwickelinge. Die histories-kritiese eksegeet kon dan wys op die feit dat Jesus nie binne die leeftyd van sommige dissipels teruggekom het soos wat die teks letterlik verstaan is nie. Daarby kon aangetoon word dat die verwoesting van die tempel reeds plaasgevind het en moes die teks in die veranderde konteks só verstaan word, en nie as 'n vervulling van profesieë nie (Deist 1983:110):

Ons het ook gesien dat die histories-letterlike metode (normaalweg) in enige samehang met bepaalde teologiese vertrekpunte gebruik word. Of anders gestel: bepaalde leerstukke beïnvloed die interpretasie wat daar van die teks gemaak word. So het die leer van die erfsonde by Genesis 3 ter sprake gekom, die leerstuk van die Godheid van Christus by Jesaja 7 en die leerstuk van die wederkoms by Matthéüs 24.

Deist sluit sy bespreking van metodes af deur te wys op ander metodes wat neerkom op ander historiese benaderings, waaronder die heilshistoriese die belangrikste is. In wese kom dit grootliks ooreen met die histories-letterlike in dié sin dat die dogma van die Christelike geloof die uitgangspunt is (1983:111-113).

By sy daaropvolgende bespreking van “Metode of metodes?” (Deist 1983:116), word daarop gewys dat by die gebruik van 'n enkele metode 'n deel van die betekenis van die teks verlore mag raak — wat dit nodig maak dat die eksegeet van verskillende metodes

gebruik moet maak, wat sy/haar werk meer veeleisend maak (Deist 1983:120):

Bowenal is dit uiters belangrik dat 'n eksegeet respek sal hê vir sy teks. Dit wil sê dat hy — sover as moontlik — die teks self aan die woord sal stel en nie sy teks sal laat buikspreek nie.

3.4 Besware van Gereformeerde kant en Deist se reaksie daarop.

In Maart 1984 verskyn daar in die Potchefstroomse tydskrif *In die Skriflig* 'n kritiese beskouing oor “die ABC”, geskryf deur FN Lion-Cachet, 'n Gereformeerde teoloog bekend vir sy streng Calvinistiese opvattinge van die Bybel as die onfeilbare Woord van God. Dit volg op 'n artikel in 'n vorige uitgawe van dié blad (Des. 1983) waarin J van V du Plessis Deist konfronteer met die vraag: Sê God werklik so? — maar eintlik daarvoor gaan dat daar in Deist se denke 'n vermenging van modernisme en die oue piëtisme is wat nie geïgnoreer kan word nie (Du Plessis Des. 1984:47).

In sy artikel wys Cachet eerstens op die feit dat elke tyd “sy eie verklaarders met eie metodes” van die Bybel gehad het, en verskaf 'n lys van werke wat al oor dié onderwerp geskryf is (Cachet Mrt. 1984:38). Hy noem dan ook die werk van Deist en Burden en stel daarop die vraag of hulle “ons (sal) leer om die Skrif te verklaar en te verstaan?” Na bespreking van wat hy sien as probleme met Deist se evaluering van verskillende interpretasies, gee hy, Cachet, 'n uiteensetting van wat hy “wisselende elemente” noem in die vereistes wat aan die teks en die uitlegging daarvan gestel word (Mrt 1984:39). Hy gee toe dat Deist mense se oë oopgemaak het vir die literêre waarde van tekste, maar het 'n ernstige vraag oor 'n belangrike vereiste wat Deist “stilweg verby laat gaan het”: Dat dit nie in die eerste plek gaan oor die “bybel (of boek) nie” maar oor uitleg van “die Boek” (Cachet Mrt. 1984:41). Hy staan daarop dat dit in die Bybel nie gaan oor wat mense van God sê nie, maar dat mense sal verstaan wat God sê, soos dit vir hom in die Bybel opgeteken staan. “(S)uiwer kennis van wie God en wat die Bybel is”, is daarom die belangrikste vereistes vir eksegeese (Cachet Mrt 1984:42).

Oortuig daarvan dat Deist vir geen oomblik aan God twyfel nie, is hy dit eens met hom dat God Homself in die geskiedenis geopenbaar het en nog openbaar. Hy stem dan ook saam dat die Skrif die optekening van dié openbaring deur mense is. Dit sou egter 'n fout wees om hulle as sprekers te sien omdat hulle so onder die heerskappy van die

Heilige Gees was dat hulle niks uit hulleself voortgebring het nie (Cachet Mrt. 1984:42). Hy erken dat dit mag lyk of hy 'n “ver draai in die dogmatiek gaan maak het”, en is daarom gereed om te verduidelik dat dogmas “nie dooie sandsakke (is) wat 'n mens voor 'n brekende damwal gooi nie” (Cachet Mrt 1984:42):

Dit is die eksegeese/verklaring van die kerk wat biddend in die Heilige Gees gestalte gekry het. Dit bly ook altyd lewend want dit kan en word deur elke geslag aan die Woord getoets en as waarhede foutief is, moet dit onmiddellik verander word.

In reaksie op Deist se uiteensetting van die verklaringsmetodes soos toegepas deur uitleggers in *Die Bybel leef* (1982a:280-293), betuig hy instemming met Deist in sy kommentaar op Calvyn se bydrae tot die regsaspekte van die leer van versoening en regverdigmaking. Hy gaan egter verder en gee die indruk dat Deist se nadruk op verskille wat tussen die Hervormers ontstaan het en tot verskeie kerklike groeperings gelei het, eensydig is. Dat die opstel van 'n reeks belydenisskrifte en 'n gestry oor watter maatstaf die beste is, daartoe gelei het dat die Bybel toe “veel van sy lewenskrag en frisheid” verloor het, is daarom vir hom eensydig en onaanvaarbaar (Cachet Mrt 1984:45. vgl Deist 1982a:286).

Terug by sy probleme met “Die ABC”, haal hy stuksgewys aan uit Deist se behandeling van die grammaties-historiese eksegeese waaruit die histories-kritiese en histories-letterlike metodes ontwikkel het. Hy gee geredelik toe dat daar “afstand is en dat daar deeglik daarvan kennis geneem moet word”, maar stel dit as 'n gegewe dat die Woord van God “tydsgerig maar nie tydsgebonde” is nie (Cachet Mrt 1984:46). Wat sy behandeling van Genesis 3 betref, gee hy Deist gelyk in sy stelling dat die twee metodes van ondersoek in uitgangspunte verskil, maar merk op dat histories-kritiese geleerdes in dié geval 'n “hele boel geloof nodig (het) om sonder erkenning van 'n gesagvolle Woord in God te glo” (Cachet Mrt 1984:47). Dit sou daarom 'n “gevaarlike eksperiment” word om histories-krities te werk te gaan want beginners en gewone lidmate sal nie die nodige verstellings tussen metodes kan doen nie — wat mag beteken dat hulle so goed leer om die Bybel te verstaan dat hulle die Bybel in die proses verloor.

Met verwysing na *Die God van Jona* (Deist 1981) vind Cachet nog 'n voorbeeld van die

werkmetodes van die histories-kritiese ondersoeker, wat hy nie kan aanvaar nie. Dit laat hom met die gevolgtrekking dat Deist die wonderbare in die verhaal van minder belang ag, en daarom vrae het oor aspekte daarvan, soos die bekering van al die inwoners van Nineve, asof dit nie sou rym met die werklikheid nie (Cachet Mrt 1984:48).

Ná kritiek op 'n artikel deur Deist in 'n verslag van die OTWSA, kom hy terug by die ABC (Cachet Mrt 1984:48) met kommentaar oor Deist se vergelyking van die metodes waarvolgens Young en Wildberger Jesaja 7:14 vertolk het (Deist 1983:100-106). Soos Deist wys hy ook op die verskillende argumente maar besluit dan dat dit lyk of Deist nie kan aanvaar wat die Skrif van die Skrif sê nie, maar dat hy staan op wat die skrywer te sê het. Dit laat hom met die vraag of die Bybel dan slegs 'n weergawe is van “die worsteling en getuienisse van mense in bepaalde tye” (Cachet Mrt 1984:49) — wat sou beteken dat dit nie God is wat daarin spreek nie .

Daarby het hy dit veral teen Deist se opvatting dat die Bybel “nie dwingende gesag” het nie, maar eerder 'n “dringende uitnodiging” bevat (Deist 1982b:56). Só, meen hy, word beroep op die Skrif relatief, of selfs subjektief, gemaak, wat daarop sou neerkom dat ons in die Bybel te doen het met 'n “situasie-etiek” — 'n stelling wat hy staaf deur Deist aan te haal (Cachet Mrt. 1984:5) —

“só gebruik, sal die Bybel 'n bron van kennis word, 'n kompas vir die donker, nie 'n lewelose hamer waarmee ons mekaar links en regs verpletter nie. Só sal die Bybel waarlik 'n kánon word en sy karakter as kánon (wat ons daaraan gegee het) verloor (1982 S:65)”.

In die slotgedeelte van sy artikel, wat hier opsommend weergegee kan word, vat Cachet sy kritiek in drie punte saam (Mrt 1984:50-51): *Eerstens*, waardering vir Deist en Burden se werk, maar met beswaar teen hulle “wetenskaplike” voorveronderstellings. Hy is daarom van mening dat die ABC nie 'n werk oor Bybeluitleg in die ware sin van die woord is nie, maar eintlik gaan oor “bybel (boek) uitleg”. Daar is dus tussen hulle en hom 'n duidelike verskil van uitgangspunt. *Tweedens*, dat hulle die fout met die histories-letterlike eksegesië daarin vind dat dit nie die historiese verwysingsraamwerk genoegsaam in ag geneem het nie. Insteede daarvan kom hulle met die histories-kritiese uitleg tot 'n ander uiterste waarin menslike getuienisse en worsteling voorop staan. *Derdens*, dat Deist in sy hermeneuse nadruk lê op “Skrifberoep”, wat, nadat daar in 'n

situasie met die Heilige Gees geworstel is, by oplossings uitgekom word wat in die huidige situasie voor God verantwoord moet word. Só, meen hy, word die brug tussen die hede en verlede soos 'n “hangbrug wat na links en regs getrek en op verskillende plekke vasgemaak kan word” (Cachet Mrt. 1984:51):

Die ABC van *bybeluitleg* laat ons heel wetenskaplik êrens in die verlede staan met 'n hele boel vraagtekens in die hede. Dit los die beginner tussen iets en niks! (My kursivering. In die titel van die boek is dit *Bybeluitleg*).

Dit val op dat Deist in sy reaksie op Cachet se kritiek sommer begin met 'n verwysing na geskilpunte wat aangespreek moet word. Na aanleiding van Cachet se stelling rakende suiwer kennis van God (Cachet Mrt. 1984:41-42), wys Deist op uitsprake van Paulus en artikels in die Nederlandse Geloofsbelydenis wat daarop dui dat ons net ten dele ken en dat God onbegryplik is. Enige “suiwer kennis van God” wat die verstaan van die Skrif moet voorafgaan, *is daarom reeds problematies* (Deist Des. 1984:47. My beklemtoning).

Wat die Nuwe Testament betref, vind Deist dit daarom nodig om te vra of Jesus in alles ons voorbeeld kan wees as Hy nog nooit in 'n hospitaal was nie, of in 'n kindershuis grootgeword het nie; “Hy was ook nooit getroud nie en het dus ook nie tienerkinders gehad wat in 'n dwelm-wêreld opgroei nie”, en het ook nie te doen gekry met vroeë oorproefbuisbabas, die kunsmatige verlenging van lewens of die kwessie van genadedood nie (Deist Des. 1984:47). Dinge soos hierdie dui op nuwe situasies wat dit nodig maak om uit die Bybel in volle menslike verantwoordelikheid “te *ekstrapoleer*”. Met die besef dat dit 'n ad-hoc benadering is, verklaar Deist dat dit meer vrugbaar sal wees om sy antwoord te grond op twee kenteoretiese uitgangspunte: “Hy 'n Platonies-realistiese epistemologie en ek 'n histories-kritiese kenteorie”, waar histories-krities nie net dui op 'n eksegetiese metode nie, maar op 'n manier van ken wat wel anders is, maar nie ontken dat ander metodes ook in ag geneem moet word nie (Deist Des. 1984:48):

Ons werk met twee uiteenlopende paradigmas — om dit Kuhniaans te sê — en, tensy ons dit 'n keer eksplisiet maak, is die kans op kommunikasie uiters gering. Trouens, ons sal nie eers ons verskille duidelik kan omlin nie.

Hy verwys dan na Cachet se verwyte dat hy, Deist, te veel aandag gee aan wat hy “konkrete gehore” noem ten koste van die “Godsvolk in die algemeen” (vgl Cachet Mrt.

1984:41). Hy het dit veral teen Cachet se gebruik van die term “universele gehoor” in dié opsig — asof dit vanselfsprekend is dat daar inderdaad so 'n gehoor bestaan (Deist Des. 1984:48). Dit lyk ook of Cachet so 'n gehoor van meer belang ag as die werklike gehore waarvan in *ABC* gepraat word. Daarom kan hy dit kategories stel dat Cachet se universele gehoor 'n “kenteoretiese veronderstelling is”, en dus nie 'n noodwendigheid is soos wat uit sy argument afgelei kan word nie (Deist Des. 1984:48). Cachet kan dus nie sy siening as 'n noodwendige denkskema poneer en onbewustelik daarop aandring dat almal dit vanselfsprekend met hom móét deel nie (Deist Des. 1984:49):

Kragtens 'n ander kenteoretiese model sou 'n mens kon sê: wat in die geskiedenis verskyn, is nie maar net die dop van die kern nie, maar die saak self, en: alles wat in die geskiedenis verskyn *het* nie maar net geskiedenis nie, maar *is* geskiedenis.

Deist vind dit verder nodig om te verklaar dat sy opmerkings in dié verband nie beteken dat 'n histories-kritiese kenteorie, sý kenteoretiese keuse, beter is as Cachet se keuse nie. Dit beteken wel dat daar verskillende maniere is om na die werklikheid te kyk en dit te interpreteer. Dit vereis ook dat 'n keuse bewustelik gemaak word, en daarom in enige argumentasie verdiskonteer moet word (Deist Des. 1984:49). Daaruit volg dat Cachet se vertrekpunt “*nie* die verskynsels is nie, maar die idee, nie die historiese nie, maar die universele” — hy wil daarom “van God af terugredeneer na die wêreld van verskynsels”, wat beteken dat hy die Bybel binne die denkraamwerk van die Neo-Platonisme “tegelyk goddelik én menslik, universeel én tydgebonde” ag (Deist Des. 1984:50). Hy benodig dus 'n redelike sterk konstruksie om sowel die een as die ander te bly sê —

'n konstruksie wat die probleem myns insiens egter net verder aksentueer; Cachet moet betoog hoe die Bybel, wat oënskynlik tot die wêreld van die verskynsels en die dinge behoort, tóg Woord van God kan wees in die sin van 'n universele ‘waarheid’.

Dit is op hierdie punt dat Deist dit toepaslik vind om Cachet se gebruik van die stelling dat die Bybelskrywers “niks van hulleself voortgebring het nie” (Cachet Mrt. 1984:42), as 'n meganiese inspirasieleer te beskryf — met die wete dat Cachet dit mag betwis. Hy hou egter by sý stelling en gee verskeie redes daarvoor wat uitloop op die draai wat Cachet by die dogmatiek gemaak het (Deist Des. 1984:50. Vgl. Cachet Mrt. 1984:42) en so kon verklaar dat dit deur inspirasie is dat die Bybel die Woord van God is, en dat die Heilige Gees die kerk gelei het om dit te bely. Dit skep egter die vraag of “net 'n deel

van die kerk” so gelei is, of selfs net diegene wat so 'n dogma aanvaar het. In dié verband kan gewys word op al die verskillende Kerke wat na die Hervorming naas die Rooms Katolieke Kerk ontstaan het. Daarop mag selfs gevra word of iets soos “*die kerk*” empiries bestaan (Deist Des. 1984:50. My beklemtoning).

'n Verdere probleem word geskep deur Cachet se argumentasie rakende die Rabbyne uitlegmetodes van die Joodse Bybel wat in die Nuwe Testament gebruik word (Cachet Mrt 1984:44-45). Dit laat die indruk dat hy die rabbyne se Skrif met Skrif vergelykings meer verdedigbaar vind as 'n histories-kritiese eksegeese (Deist Des. 1984:51):

Span 'n mens egter 'n ander kenteorie in – soos ek verkies om te doen – moet jy dieselfde “data” (naamlik die rabbyne uitlegmetodes in die Nuwe Testament) anders uitleê, naamlik só dat die Nuwe Testamentiese skrywers mense van vlees en bloed, deel van hulle tyd was en dieselfde uitlegmetodes aangewend het as hulle tydgenote.

Op hierdie noot kom Deist tot die besluit dat Cachet se verdediging van die “stringe tekste” wat in die Heidelbergse Kategismus gebruik word, in dieselfde kader staan. Hy vind daarin 'n “ernstige logiese mankement” en stel dit pertinent dat dit “logies nie houdbaar (is) om uit die korrektheid van 'n gevolgtrekking na die korrektheid van die premis (of dan metode) terug te konkludeer nie” (Deist Des. 1984:52). Wat die verskillende uitgangspunte tussen hulle betref, is Deist van mening dat die wyse waarop Cachet vertrekpunte “ongereflekteerd en onbewus” gebruik, “later logiese amok” moet maak. As voorbeeld van wat hy bedoel, antwoord hy op een van Cachet se stellings in dié verband (Deist Des. 1984:53):

Cachet (1984:47) noem die historiese-kritiese pad 'n “gevaarlike eksperiment” en vind my argumente “nie so oortuigend nie” (1984:48). Beide dié konklusies is ongeldig, aangesien hy die kriteria van kenteorie A (Neo-Platonisme) gebruik om argumente uit die stal van kenteorie B (historiese kritiek) te beoordeel.

Dit is daarom vanselfsprekend dat die een die ander gevaarlik sal vind en die een die ander nie sal oortuig nie, veral waar enige van dié standpunte verabsoluteer word, of as hulle mekaar se fundamente bevraagteken. Hy wys dan daarop dat die eksegeet wat enige van die twee uitgangspunte met sy/haar “teologiese moedersmelk ingekry het”, enige ander vertrekpunt mag sien as aantasting van die gesag van die Skrif (Deist Des. 1984:52). In reaksie op wat Cachet 'n gevaarlike eksperiment ag, antwoord Deist dat dit

nie so hoof te wees nie en vermy kan word deur te probeer om 'n ander denksisteem te verstaan en “jou eie sisteem in jou argument (te) verdiskonteer” (Deist Des.1984:53).

Dit kan dan kategoriees gestel word dat argumente gebaseer op een kenteoretiese kader nie iemand wat op 'n ander kader werk, sal oortuig nie — wat sou beteken dat Cachet se stelling dat hy Deist se argumentasie nie oortuigend vind nie, 'n toutologie is (Des. 1984:54). Dit is ook nodig dat by wetenskaplike ondersoek nuwe verwickelinge in ag geneem sal word, soos byvoorbeeld in Hans Albert se stelling dat wanneer “die stand van die wetenskap” gevestigde modelle inhaal, aanpassings nodig is (Deist Des. 1984:54, met verwysing na Albert 1970:15, 7):

My eie paadjie deur ons vakwetenskap het presies die weg gevolg wat Albert hier beskryf en gemaak dat ek my blikrigting verander het en nie meer met 'n Platoniese kenteorie wil of kan werk nie (Deist 1983:26-48). Ek kan derhalwe wel sê: Aalders se kenteorie oortuig my nie en daarom is sy resultate nie in onverwerkte vorm vir my bruikbaar nie.

In die slotsom van sy artikel stel Deist dit duidelik dat hy, soos Cachet, die Christelike geloof in die Vader, Seun en Heilige Gees as Drie-enigheid bely, en dat die Bybel vir hom soos vir Cachet ons kanon is. Die verskil tussen hom en Cachet gaan dus nie oor geloof en *geloofs*beskouings nie, maar berus op verskillende voorveronderstellings as vertrekpunte in benaderings tot die Bybel (Deist Des. 1984:55):

Ons onderskeie kenteorieë maak egter dat ons verskillend gestalte en uitdrukking gee aan ons geloof, dat die struktuur van ons denke oor ons geloof grondliggend verskil en dat ons daarom ook sal verskil hoe die Bybel hanteer moet word. Hy wil byvoorbeeld tot op die vlak van menslike reflekse met sekerhede werk, en ek met waarskynlikhede.

4. Die tweede fase as professor aan UNISA, 1986 tot 1991.

Reg aan die begin van hierdie periode was Deist een van die sprekers by 'n simposium ter herdenking van Johannes Du Plessis wat 50 jaar tevore in 1935 oorlede is. Sy bydrae, soos ander waarna reeds gekyk is, is in *Theologia Evangelica* gepubliseer onder 'n titel wat die leser prikkel om dit te lees: *Die wa van Ussa oftewel Johannes du Plessis en die belydenisskrifte* (1986:36). Met verwysing na artikels in *De Kerkbode* (13 Nov. en 4 Des. 1929) skryf Deist dat daar 'n polemieek in dié blad losgebreek het oor die

interpretasie van die gebruik van 'n nuwe wa soos verhaal in 2 Samuel 6 (1986:36-37).

Omdat dié besondere verhaal uit verskillende los dele bestaan is dit nodig om hier te verduidelik: Dit spruit uit gebeure toe “die ark van God” in die hande van die Filistyne beland het en hulle as gevolg daarvan swaar gekasty is (1 Sam. 4–7). Daarom is besluit om dit na Israel terug te stuur op 'n nuwe wa met 'n kassie vol geskenke in die vorm van goue afbeeldings van die pesswre en muise waarmee hulle getref is. Die twee koeie wat die wa moes trek het die pad gevat na Bet-Semes in Israel waar die ark op 'n groot klip geplaas is. Die koeie is as offerandes geslag en verbrand terwyl die wa as brandhout gebruik is. Te midde van al die blydschap wat dit meegebring het is 'n “slagting onder die volk aangerig” omdat hulle “die ark bekyk het” — volgens die OAV is 50 000 en 70 man dood, maar volgens die NAV net 70, met 'n voetnoot daarby wat verduidelik dat die getal 50 000 langs die 70 in die grondteks verskyn (1 Sam 6:19). Die ark is toe verder geneem na 'n heuwel naby Mispa waar dit vir twintig jaar onder toesig van Abinadab opgepas is. Dit het nie verhoed dat Israel telkens moes deurloop onder aanvalle van die Filistyne nie en is 'n groot vergadering byeengeroep om die volk te laat afsien van afgodery, wat daartoe gelei het dat “die Here 'n groot donderstorm oor die Filistyne laat losbars” het, en hulle deur Israel verslaan is (1 Sam. 7:9-11). Hierop volg die verhaal van Saul, wat gekies is om gesalf te word as koning oor Israel, met nadruk daarop dat daar niemand soos hy onder die hele volk was nie (1 Sam. 10:24), maar misluk het.

Dawid, wat intussen op vlug was en by die Filistyne skuiling gevind het, is toe as koning gesalf, wat die verhaal terug bring na die ark wat uiteindelik na Jerusalem gebring is — weer eens op 'n nuwe wa (2 Sam. 6:3). Op pad, met die hele Israel dansend vooruit, het die osse gestruik en het Ussa, een van Abinadab se seuns, gepoog om die ark teë te hou, wat die toorn van die Here laat ontvlam het, en hy gesterf het (2 Sam. 6:7).

Dit is op hierdie insident dat Deist sy betoog grond oor Du Plessis wat sou probeer het om die Ned. Geref. Kerk van “dopperse verenging” te red, en daarop aan te dring dat die belydenisskrifte aangepas word by nuwe kennis. In dié verband word gesinspeel op beide die nuwe wa en Ussa se poging om die ark teë te hou asof God dit nie self kon doen nie — “Overgezet zijnde: Du Plessis het die kerkleer op 'n nuwe, heidense wa gelaai, 'n daad wat tot ramspoed kon lei” (Deist 1986:37). Die meerderheid in die kerk

was nie daarmee gediend nie, en in die debat rondom die inspirasie van die Bybel — as Gods Woord in al sy dele — het die onderskeid tussen die oue en die nuwe duidelik aan die lig gekom. Uit die slotgedeelte van dié bydrae kyk Deist na die gevolge (1986:61):

Die *de facto*-situasie van die afloop van die Du Plessisstryd was dat die Ned Geref Kerk al hoe meer verengd geraak het oor leervraagstukke en daarmee al hoe meer geïsoleerd geraak het op ekumeniese gebied tot waar ons vandag feitlik geen ekumeniese band meer het nie.

4.1 Op weg na 'n nuwe Skrifbeskouing.

In een van Deist se vele publikasies uit hierdie fase van sy akademiese lewe, *Kan ons die Bybel dan nog glo?* (1986b), word gewys op die groot belangstelling wat daar was vir Bybelkunde as vak wat toe by universiteite aangebied is, en sekerlik aangewakker is met die publikasie van die boek *Van Eden tot Rome* (1981). Maar dit het ook aanleiding gegee tot 'n opmerking wat spreek van 'n nuwe soeklig op die Bybel: “Saam met dié belangstelling het daar ook 'n soort onrustigheid ontstaan” (Deist 1986b:1):

Hier is dit veral die jonger generasie dosente en predikante wat onder verdenking staan dat hulle van die ou paaie afwyk en 'n nuwe soort leer verkondig, 'n liberale leer — so word gesê. Dat jonger predikante en dosente nou openlik staan en sê dat daar teenstrydighede en selfs foute in die Bybel voorkom . . .

Dié stelling word deur voorbeelde as “Vrae oor die Bybel” (1986b:1) belig met nuwe antwoorde: Dat Moses nie die outeur van die Pentateug was nie; dat 'n deel van die boek Jesaja nie deur dié profeet geskryf is nie maar later ontstaan het; dat die boek Daniel nie 'n profesie is nie en nie tuishoort tussen dié boeke in die Bybel nie, maar veel later geskryf is; en, dat die boek Jona nie as historiese gebeure gelees moet word nie.

In die eerste deel van *Kan ons die Bybel dan nog glo?* onderskei Deist tussen dogma en belydenis, 'n relaas wat daarop neerkom dat belydenisse nie absoluut is nie (1986b:6-18), en — soos wat du Plessis 50 jaar tevore verklaar het — oop was vir herformulering. Deist wys egter daarop dat dogma, aan die ander kant, 'n vaste aanvaarding van 'n begrip is wat nie debatteerbaar is nie, en geglo word — wat herinner aan Lion-Cachet se stelling dat dogmas nie ‘doeie sandsakke’ is nie, maar “verklarings is van die kerk wat biddend in die Heilige Gees gestalte gekry het” (Mrt. 1984:42).

Onder “Skrifbeskouing en die Christusanalogie” word heel aan die begin verwys na 'n parallel wat getrek kan word tussen “vleesgeworde Woord en die Skrifgeworde Woord” – of dan tussen “Jesus Christus en die Bybel” (Deist 1986b:19). Met sy inleidende verduidelikings kom Deist by 'n persoonlike getuienis wat in kort daarop neerkom dat hy as kind kon glo dat die Bybel 'n heilige boek, “byna 'n fetisj”, was. Hy het egter later met 'n skok agtergekom hoe *menslik* die Bybel werklik was (Deist 1986b:22).

Met betrekking tot die “Skrifgeworde Woord” verklaar hy — heel dogmaties — dat dit “eers deur die aanraking van die Heilige Gees (is)” dat bely kan word dat dié Boek inderdaad die Woord van God is (Deist 1986b:23). Hy sluit die betrokke afdeling af met 'n verdere belydenis, naamlik dat dit in die Bybel gaan oor Jesus as Middelaar — en dat die Bybel van Hom as Christus getuig. Die Bybel kan dan nie ons moeder Maria wees nie en ook nie ons Middelaar na Christus nie. Om hierby aan te sluit, gee hy 'n terugblik op 'n donker tydperk in die geskiedenis van die kerk (Deist 1986:27):

Die Middeleeuse mense was vasgevang in 'n feodale ekonomiese en staatkundige bestel en het in 'n voortdurende vrees vir die kragte van die natuur en die straf van God gelewe. Maar soos dié tydvak sy einde genader het – met die aanbreek van die Renaissance-tyd – het dié situasie verander.

Met die ontstaan van akademies en universiteite is bygedra tot die vermeerdering van kennis in 'n gees van selfstandige denke — wat spoedig ook tot op die kerklike terrein deurgewerk het. Aan die een kant is geglo dat die Bybel nie “ver-redelik” kon word nie, wat daartoe aanleiding gegee het dat 'n groep vromes of piëtiste in 'n ander kamp beland het as die sistematiserendes of ortodoksie (Deist 1986b:28). Daar was egter ook geleerdes wat nadruk geplaas het op die feit dat die Bybel 'n boek, of versameling van boeke, was, wat deur mense geskryf is en nie as 'n boek van goddelike openbaring beskryf kon word nie. Die mense van Bybelse tye is daarom beskou as onkundig, wat so min geweet het dat dit vir God nodig was om deur profete en apostels met hulle te praat” (Deist 1986b:29). Vir mense wat tot hulle verstand gekom het, was die Bybel dus nie meer nodig nie.

Ná nog 'n terugblik op die geskiedenis, onder andere op die Du Plessis-stryd vyftig jaar tevore (Deist 1986b:37-39), kom hy uit by “Skrifkritiek en Skrifbeskouing”. Hieronder

skryf hy oor “een van daardie heerlike misverstande wat ons in ons kampies laat terugvlug, ons kampies van ‘liberaal’ en ‘fundamentalisties’” (Deist 1986b:40). Hy wys egter daarop dat verskille oor die Bybel as boek sover teruggaan as opvattinge oor Moses as skrywer van die boeke van die Pentateug — “op God se diktaat”.

Anders as Du Plessis, gee Deist nie 'n direkte antwoord op vrae wat uit die Nederlandse Geloofsbelydenis mag voortspruit nie maar stel dit as 'n feit dat die opstellers daarvan die Bybel as *geloofsmaatstaf* gebruik het. Sodoende het hulle “hoogs waarskynlik” die Christus-gebeure in gedagte gehad, wat wil sê dat hulle dit as 'n lyn deur die boeke van die Bybel sien loop het (Deist 1986b:47). Daarom, glo hy, kan ons die Bybel as 'n betroubare maatstaf vir ons geloofslawe beskou, en “geloofsuitsprake rakende die verlossingsplan van God in Christus” daarop kan bou.

Hy vra dan pertinent of die Bybel steeds as onfeilbaar en betroubaar aanvaar kan word as daar selfs net een deel is wat teenstrydig is met 'n ander. Dit lyk egter of hy nie 'n duidelik antwoord op dié vraag het nie, maar erken dat “Ons inderdaad hier voor 'n dilemma (sit)” (1986b:50-51): Aan die een kant die belydenis omtrent 'n onfeilbare Bybel, maar aan die ander kant “empiriese gegewens wat duidelik daarop dui dat die Bybel talle probleme bied” wat deur geen eerlike ondersoeker weggeredeneer kan word nie. Dat daar wel mense is wat dit probeer doen, laat hom besluit (1986b:51):

Miskien moet 'n mens vra of mense wat so redeneer nie dalk — selfs onbewus — slagoffers van 'n fundamentalistiese Skrifbeskouing geword het nie; want in die fundamentalisme is daar kwalik meer 'n onderskeid tussen God en die Bybel en word goddelike eienskappe aan die Bybel toegeskryf of eienskappe van God direk op die Bybel oorgedra.

As hy dan uiteindelik by die titelvraag kom, naamlik of ons die Bybel dan nog kan glo, wys Deist op die feit dat deur navorsing vasgestel is dat daar teenstrydighede in die Bybel voorkom en dat “heelparty dinge wat daarin gesê word histories aanvegbaar (is)” (1986b:54). Dit mag dan lyk of hy die vraag wil sistap met verduidelikings wat, soos hy dit stel, uit die hart kom en “nie uit mense se koppe nie” — wat hy saamvat in nog 'n belydenis en 'n opmerking in eie styl (Deist 1986b:61 en 62):

Van die waarheid van die saak waaroor dit in die Bybel gaan en waarvan die Bybel getuig, oortuig net één 'n mens, en dis die Heilige Gees. Ek kry net so 'n gevoel dat ons met ons vreeslike ‘waarheidsbewyse’ eintlik die rol van die Heilige Gees

probeer vul.

In wat vir lesers na 'n teenstrydigheid mag klink, beroep hy hom op Luther en Calvyn, en ook op Barth, om te besluit: “Om Woord van God en Heilige Skrif sommer net met 'n *blote* gelykteen aan mekaar te verbind, is om van die Bybel 'n boek van orakels te maak” (Deist 1986b:72). Hierop vind hy dit nodig om sy vriende in die Dogmatiek aan te spreek omdat hy baie keer die indruk kry “dat hulle eers op 'n teorie besluit wat vir hulle goed lyk en dan probeer om die Bybel in daardie keurslyf te druk” (1986b:77). Met al die implikasies aan so 'n stelling verbonde, kan gevra word of dit nie juis is wat hy doen nie: Om “die inkarnasie van God, sy selfprysgewende en werklike *menswording*” te aanvaar (1986b:78), berus immers op dogma, hoe hy ook al probeer om die Bybelse inskripturasie daarvan as 'n “blote analogie” te verduidelik.

Vrae oor die gelowige wat lig soek vir sy eie lewe, verbind hy dan met ons piëtistiese agtergrond, iets waarvoor hy baie respek het ten spyte van die feit dat ons daardeur “ongelukkig individualiste gemaak” is (Deist 1986:104). Dit mag daarom nodig wees, meen hy, dat daar 'n stylverandering in debatte moet kom oor wat die Bybel sê — sodat weggekrom kan word van “die ewigdurende minderheids- en meerderheidsrapporte, asof die wil van God noodwendig in die wil van die meerderheid is” (1986b:104-105).

Dit bring hom by dit wat werklik 'n probleem geword het, naamlik dat daar spanning bestaan tussen “Die gebruik van die Bybel op die kansel en die kateder” — wat, meen hy, 'n onderwerp van bespreking op sigself is (Deist 1986b:109). Wat wel nodig is, is dat besef sal word dat daar in die Bybelwetenskappe 'n krisis ontstaan het wat baasgeraak moet word. Dit is daarom van belang dat daar in die onderrig van studente meer op “argumentatiewe” as op “deklaratiewe” teologie gefokus word, en besef word dat “ons nog te veel ‘dogmas’” doseer (1986b:113) — wat beteken dat daar meer oor Skrifnavorsing, soos in sy eie kennismaking met die histories-kritiese metodes van ondersoek, gepraat en geleer word —

Leer ons ons studente 'n bloot deklaratiewe teologie, is hulle aan die einde van hulle opleiding vol dogmas gepomp ... (wat hulle in hul bediening gaan herhaal).

4.2. 'n Verhaal van bevryding en 'n belydenis

Sommer vroeg in sy poging om die drang na bevryding onder verdruktes in Suid-Afrika as 'n soort eksodus voor te stel, gaan Deist terug in die geskiedenis waarin die Voortrekkers die Eksodusverhaal op hulleself toegepas en verstaan het (*Laat my volk trek* 1988:5). Dit moet dan ook geles word in die gees van die lied van Moses in Eksodus 15, “die lied van Israel se bevryding uit die verdrukking in Egipte”, wat hy, Deist, in eie idioom vertolk (1988:3):

Daar in die slawerny is die Israelitiese volk mismoedig. Hulle wil maar buk en ingee, maar Moses staan soos 'n granietblok in die krisis en hy dwing die Farao om uiteindelik kop te gee.

Net soos Moses in Egipteland, sien ons vandag Gods geregtigheid geopenbaar. Die *skuldiges* word gestraf, die *verdrukker* verneder en die *verdruktes* word in vryheid gestel ... Met die groot werke van God in Suid-Afrika word ons vryheidstrewes ook hier nader gebring ... (Sy weglatings. My kursivering).

Hy gee toe dat nie almal met hom sal saamstem nie omdat mense die Bybel ook uit 'n bevoorregte posisie mag verstaan, en dus geen ervaring het van die behoeftes van mense wat in nood leef nie. Wanneer hy dan by die inhoud van die Eksodusverhaal uitkom, soos wat dit waarskynlik gedurende die tyd van die profete Hosea, Amos, Miga en Jesaja by 'n finale fase gekom het, breek hy dit op in dele (Deist 1988:17). Hy volg dit op met 'n eie weergawe van die teks wat eindig by Eksodus 14:30, gevolg deur 'n herhaling van die hooftrekke van die verhaal — met kommentaar wat bedoel is om die “gebeure” só te interpreteer dat dit by die begrip van 'n bevrydingsteologie kan inpas. Só gesien, skryf hy van “toevallighede” in die loop van die verhaal wat begin vorm aanneem toe 'n stem vanuit 'n brandende bos die vlugteling uit Egipte, aanspreek (1988:25. Eks. 3:7-8). Weer in sy eie woorde:

God hoor hulle gekerm onder die karwatse van die slawedrywers van Egipte. God hoor hulle gesteun onder die swaar blokke stene daar waar hulle Pitom en Ramses aan die bou is.

Terug op pad na Egipte gebeur 'n eienaardige ding met die vlugteling (1986:27-28): Langs die pad in 'n herberg oorleef hy, Moses, 'n aanslag op sy lewe: “die Here (het)

hom teëgekom en wou hom doodmaak”. Ewe onverklaarbaar is die handeling van sy vrou, wat die voorhuid van haar seun afsny en dit voor sy voete gooi en sê: Waarlik, jy is vir my 'n bloedbruidegom! (Eks. 4:24-26. OAV 1953).

Waar Moses se versoek aan Faraó om die volk toe te laat om in die woestyn tot eer van hulle God 'n fees te gaan vier en offers te bring, neerkom op 'n verdraaiing van die opdrag wat hy ontvang het (Eks. 5:1-3), kom Deist vir hom op met 'n sonderlinge verklaring (1988:29): Alhoewel dit 'n misleiding was, getuig dit van wat toe 'n teken van intelligensie was as jy 'n ander met woorde (of dade) om die bos kon lei.

Om te strook met sy siening van die plaë wat Egipte tref as “lastighede”, lyk dit vir Deist of *Jahwe* “met 'n glimlag aan die werk is” (1988:33). Dié lastighede word egter meer skadelik wanneer die grootste swerm sprinkane wat nog ooit gesien is op landerye en weivelde toesak, en daar besef is dat die land besig is om ten gronde te gaan (Deist 1988:34-35). Asof dit nog nie genoeg was om Faraó se verharde hart te versag nie volg meer plaë wat toegeskryf kan word aan 'n refrein wat deur die verhale loop, en ten beste verwoord word uit Deist se aanhaling uit Eksodus 9:14: “... dat jy kan weet dat daar niemand op die hele aarde is soos Ek nie”. Dit is eers met die laaste plaag vir die Egiptenaars duidelik as al hulle eersgeborenes in 'n nag van “gejammer” om die lewe gebring word en die Israeliete kans kry om weg te kom — en saam met hulle 'n “menigte ander mense wat ook in Egipte verdruk is” (Deist 1988:36, Eks. 12:34).

In die hoofstuk wat volg vertel Deist hoe die Eksodusverhaal net voor of aan die begin van die ballingskap “oorgewerk” is. Dit is gedoen terwyl daar nagedink is oor die geskiedenis “waarin God die hele tyd aan die werk was” en waarin Hy “altoos grensloos vertrou” is (1988:42). Die volk het egter ook hulle konings grensloos vertrou en nagevolg — en juis daarom is hulle deur 'n vreemde mag na 'n vreemde land weggevoer, is Jerusalem verwoes, en is die tempel in 'n ruïne omskep. Dit het beteken dat hulle “hele siening van die geskiedenis in duie gestort” het, en moes hulle antwoorde daarvoor vind (Deist 1988:43):

Wanneer hierdie verwerkers nou aan die bestaande Eksodusverhaal werk en verander, is dit nie om die sogenaamde ‘feite’ te verander nie, maar om aan die verhaal 'n nuwe *dimensie* te gee.

Dit, meen Deist, “lê in die hele teologiese bedding van die verwerking”, wat nodig was om aan die ballinge te sê dat hulle nie “na God se kant toe (moet) kyk” as hulle na skuldiges soek nie — want, gaan hy voort, “God straf waar daar skuld is, en daar kan net skuld wees waar daar vooraf *waarskuwings* was” (Deist 1988:70-71). Van toepassing op die Farao wat steeds geweier het om die volk te laat trek, vra Deist of “dit moontlik is dat 'n mens so balhorig kan wees” (1988:76) — waarop sekerlik met reg gevra kan word of so 'n ‘balhorigheid’ aan Farao toegeskryf kon word. Daar word immers telkemale vertel dat *Jahwe* sy hart verhard het (Deist 1988:78. Sy weglatings):

... Ek het sy hart verhard, ook die hart van sy dienaars, sodat Ek hierdie tekens van My onder hulle kan verrig en dat jy voor die ore van jou kind en jou kindskind kan vertel wat Ek Egipte aangedoen het ... dat julle kan weet dat Ek die Here is.

In die volgende hoofstuk word die uittogverhaal vir 'n tweede keer oorgeskryf, nou met veranderinge wat deur profete en priesters aangebring is, mense vervul met die hoop op 'n terugtog uit Babilon na Jerusalem. Só gelees is dit 'n aangrypende verhaal wat getuig van kennis en politieke insig by die verwerkers, wat aanleiding kan gee tot ernstige vrae oor goddelike ingewing — wat, so lyk dit, geen probleem vir Deist is nie.

Uit die verskillende aanpassings en verwerkings van die uittog val dit op dat daar in die basisverhaal vertel word van 'n wind wat opkom en die vlak waters eenkant toe druk sodat die volk met die strandgebied langs kon verbykom. Die priesterverwerkers las egter iets meer dramaties by — die waters van die see word gekloof en staan soos mure opgedruk om die volk droogvoets deur te laat. Dié deurtog is nou nie net 'n natuurwonder nie, skryf Deist: “Dis 'n Godswonder” (1988:128). Maar, verduidelik hy, dit “is nie 'n beskrywing van gebeure nie, maar van die mag van God wat in hiperbole uitgebeeld word”.

In die slothoofstuk van sy boek kom hy by die kardinale vraag: hoe dié verwerkings ingepas kan word by die hedendaagse bevrydingsteologieë (1988:129):

Is God hier outomaties aan die kant van elke verdrukte (groep), of gaan dit hier om 'n verdrukte *gemeente*? En as ons hier met die finale (kanoniese) gestalte van die uittogverhaal te make het, hoe moet ons die hele verhaal lees in die lig van die finale verwerking?

Dat die eksegeet hier met 'n moeilike vraagstuk te make het, word verwoord in 'n half radelose opskrif vir sy laaste hoofstuk: “Wat sal ons dan van al hierdie dinge sê?” (Deist 1988:131). Sy antwoord op vrae wat met die verwerkings van die teks na vore gekom het, is dat dit verstaan moet word as 'n proses van voortdurende reïnterpretasie, wat selfs in die Nuwe Testament voortgesit is “deurdat die Nuwe Testament die uittog 'n simbool maak van ons deurgang van die dood na die lewe, van gebondenheid aan die bose na die vryheid in Christus” (Deist 1988:132).

Lesers wat die verhaal anders kan verstaan, mag dan vra of Deist se vertolking van die uittogverhaal nie op bepaalde voorveronderstellings berus nie, veral in die lig van sy verdere stellings wat *baie mense dalk "die wenkbroue hoog (sal laat) lig"* (1988:139):

Deurdat die Nuwe Testament ons doop volgens die bevryding uit Egipte beskryf, maak dit ons deel van die gemeente wat deur die see is en daarom deel in die verhaal van Eksodus 1–14. Juis daarom moet ons dié verhaal as deel van ons geskiedenis bly lees en op ons geskiedenis bly betrek.

Uit 'n ongedateerde CREDO, byna soos 'n ou manuskrip wat met die hand geskryf is — nie-amptelik en vertroulik van 'n vakgenoot bekom — lyk dit of Deist dit nodig gevind het om aan kollegas wat “die wenkbroue hoog (kon) lig”, 'n belydenis voor te lê. Dit kan hoofsaaklik saamgevat word in sy eie woorde as 'n bekentenis van “iets van 'n Jobservaring” wat gegroei het uit 'n geloof wat “binne 'n erg positivistiese opvatting van die waarheid” bestaan het (p. 1). In dié proses, bieg hy, het vaste sekerhede aanvanklik plek gemaak vir “naakte skepsis”, waarin iets van die vroeë Nietzsche se *Unbekanten Gott* oorgebly het. Dit het hom laat beseef dat “die alledaagse geklets oor God” en wat Hy is, soos wat dit “dogmatieserwyse” aan hom, en aan ander, oorgedra is, gedien het om mense van die afgrond van twyfel weg te hou, maar verhoed het om ware godsdienstige belewenisse te ervaar (p. 2).

Om weer by Nietzsche aan te sluit, verwoord hy dit as 'n “paradoksale ervaring” wat vir hom persoonlik beteken het dat God voortaan “in Godverlatenheid nie minder aanwesig as in Godvervuldheid” was nie. By verdere nadenke sou hy bevind dat die werklikheid waarin ons lewe groter is as die “voorhandene”, wat die taal is van die Bybel, die gemeente en teologiese tradisie — só dat niks van die een, sonder die ander, gesê kan word nie. Daarom, glo hy, het dit vir hom “weer moontlik geword om oor die groter

werklikheid — 'n Werklikheid wat hy God noem — te praat" (p. 3):

Nie in die sin van 'n God-is-so-teologie nie, maar in die sin van 'n God-is-soos-teologie wat ruim, veelduidig, metafories, leergierig en tolerant is, maar oortuig daarvan dat dit in dié teologiese soeke om 'n Werklikheid handel.

Hy het daarom bly praat en skryf omdat “swye alleen” vir 'n mens soos hy, “oneerlik” sou wees (p. 2). Waar hy uiting kon gee aan die Gefühl of gemoed, wat hy aan Schleiermacher toeskryf, was hy tog bewus van die feit dat dit deur die pad van die rede moet loop en is alle gesegdes oor God redelike gesegdes (p. 4). Toegepas op die Bybel beteken dit voortdurende herinterpretasie van ou simbole en word dit 'n leerproses wat kan help om weer samehangend oor God te praat:

God beteken dus nie vandag meer dieselfde as 'elohim of JHWH of el of theos nie. Daar mag bepaalde ooreenkomste wees en daar mag sterk verskille wees.

Terwyl hy dié ooreenkomste of verskille nie van besondere belang ag nie, kom hy by die Drie-eenheid as 'n manier om oor God as Teenwoordigheid te praat, met beklemtoning van die 'Verlosser' as deel van sy persoonlike belydenis (p. 4-5):

Vir my is die mees antropomorfe uitdrukking van hierdie reddende mag van God die mens Jesus van Nasaret. Ek sê vir my. In dit wat oor hom vertel word, kom tot uitdrukking dat ek en jy nie bestem is om deur die voorhandene gevange gehou te word nie: nie liggaamlik nie en ook nie geestelik nie.

4.3 Vrae oor die taak van dosente, en kritiek uit eie geleedere.

Soos verwoord is in 'n referaat wat in 1986 in *Old Testament Essays* verskyn het, kon Deist ook nie swyg in sy kommunikasie met vakgenote aan 'n universiteit soos UNISA nie. Onder die opskrif “*Does Old Testament Scholarship have meaning?*” (Deist 1986:125), begin hy deur te verklaar dat die vryheid van denke wat met die Verligting gekom het, aan die taan is. Waar geleerdes van die Verligting met behulp van die toename in wetenskaplike kennis kon help om ontslae te raak van middeleeuse vrese, lyk dit of teoloë daarná nie veel anders te doen gehad het as om ou kennis in nuwe vorms te verpak nie — wat hy dan ook op homself toepas (Deist 1986:126):

And I must say, having had to listen to countless lectures on Old Testament

theology and having presented quite a few myself in my life, that I cannot but ask myself whether we are not perpetuating the same tradition, and put the question of Ravilla to myself: cui bono?

By sy kommer oor die betekenis van Ou Testamentiese onderrig aan 'n inrigting soos UNISA met die vraag daarby of dit nie net op 'n voortsetting van ou tradisies en behoud van die *status quo* neerkom nie — is dit nodig om verder aan te haal (Deist 1986:132):

Scholarship work can here only explicate a given set of truths and be employed to – at the most – prove its rationality and the irrationality of every other opposing system of thought. Scholarship is then turned into a polemic medium towards maintaining a given *status quo*, the beneficial character of which has to be believed at all cost.

Alhoewel leersaam en interessant, is die strekking van dié artikel nie hier van direkte belang nie en kan volstaan word met die stelling waarmee hy dit afsluit, naamlik dat dit die taak van die Ou Testamentiese geleerde is om mense te bevry van “the slavery of ideologies – even scholarly ideologies – ” (Deist 1991:139). Maar dan moet hulle terselfdertyd in staat gestel word om die betekenis van die groter werklikheid te ervaar — waarop hy terug kom by die besef dat dit 'n Werklikheid is wat bo die rede verhef is.

Dit is daarom van belang om hier te let op enkele opmerkings uit 'n artikel deur Pieter Botha oor *History, Scripture and revelation: A conversation with Ferdinand Deist* (1998). Van belang veral is die feit dat Botha vooraf wys op Gerd Lüdemann se klag (1997:32) dat daar iets soos 'n ineenstorting van kritiese denke in die teologie was (Botha 1998:386). Hy was daarom begaan oor die gebrek aan eerlike historiese kritiek met betrekking tot die Bybel en dogma by gelowiges en in die werksaamhede van die kerk — probleme waaroor Deist ewe begaan was soos uitgedruk in sy “triad of the life of faith, the Bible and history”, en blyk uit vele van sy akademiese studies, waaronder veral sy *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg* (1994) (Botha 1998:386-387).

Botha vervolg hierop met “Reflections on the concept of revelation” (1998:387-396) wat hy self as “rather lengthy” ag. Dit kan hier saamgevat word in sy gevolgtrekking dat daar in Deist se eie denke tekortkominge te vind is met betrekking tot wat hy “the hermeneutic of the sacred” noem (Botha 1998:395-396). By sy stelling dat daar in nadenke oor die Bybel verskeie drade in Deist se “oeuvre” te vind is, verskaf Botha 'n

lang lys van verwysings as begronding vir die vereiste wat hy stel om dinge soos uit 'n ander hoek gesien, te beklemtoon (1998:396):

Deist does not hesitate to remind us – and accuse us – that without regard for method, theory and presuppositions *anything* can be based on Scripture. In particular, it is neglect of historical context that makes the Bible into an oracle, an authoritative Pandora's box producing whatever people want.

Om in 'n volgende paragraaf daaraan toe te voeg:

The Bible cannot simply be *equated* with the Word of God (Deist 1979a). He prefers that we describe the Bible as a 'historical witness' (1976a:18) or even a 'signpost' (1994f:175).

Botha gee toe dat Deist se waarskuwing dat Bybeluitleggers te gou en te dikwels wil sê: "So spreek die Here", 'n blywende indruk op hom gelaat het. Aan die ander kant lyk dit vir hom of Deist se opmerking dat die gebrek aan 'n kritiese self-bewussyn by uitleggers 'n tragedie is, as 'n beskuldiging opgevat kan word (Botha 11/3 1998:405):

Deist lays a very serious charge against South African Biblical scholarship, namely that naïve realism and positivist rationalism determine the thought system (*denksisteen*) of South African Bible scholars (1994d:341-342, 347).

Met die redelike vraag of teoloë meer aanmoediging tot kritiese besinning nodig het, voeg Botha daaraan toe (Met verwysing na Deist 1994d:335-337, 362-364):

He shows how the many methodological quests are just attempts at finding new ways of expressing naïve groundings for certainty, justifications for residing in our own 'cultural gardens', thereby remaining socially blind and irrelevant.

Botha vind dit kommerwekkend dat die belang van die hermeneutiek en samewerking met ander wetenskappe besef word, maar dat dit nie altyd toegepas word nie: "the reality is very much one of everyone sitting under his/her own vine or figtree and confining himself/herself to that little shade" (Botha 1998:405).

Op 'n positiewe noot verwys Botha na 'n bekende preek van Paul Tillich (1948:1-11) waarin hy die wetenskap sien in die sin van Jesaja se waarskuwing dat die fundamente van die aarde geskud sal word. Toegepas op wat Deist te sê gehad het oor die taak van

akademici, is Botha se kommentaar kort, duidelik en veelseggend (1986:407. Met my beklemtoning):

Deist compared part of the Biblical scholar's work with that of a prophet (In the booklet, *Does God really say that?* 1992b:i-ii). *Our task is not to silence the rumbling, nor to cover up the appearing cracks.*

5. Terug in Stellenbosch: Van 1992 tot sy onverwagte dood in Julie 1997.

Behalwe vir 'n terugblik op van die euwels van apartheid in die voorafgaande jare en die moontlikheid van chaos as gevolg van die skielike veranderinge sedert die vrylating van Nelson Mandela, skryf Deist min oor die ommekeer in die politieke situasie. Dat dit 'n tyd was van euforie oor die skepping van 'n "reënboognasie" in 'n "Nuwe Suid-Afrika", aan die een kant, en vrese vir die toekoms, aan die ander kant, het egter nie ongemerk by hom verbygegaan nie. As bewys daarvan skryf hy onder andere daarvoor na aanleiding van die ervarings van 'n bruin vriend en kollega in die ou Suid-Afrika. Hy sou egter daarna meer uiting gee aan sy persoonlike vorm van piëtisme in boekies soos *Hemelpastei en navolging* (1994) en *Skep moed en leef* (1996) — opgevolg deur wat hy "nagedagtes" noem in die laaste twee van die volgehoue stroom van publikasies, getuies van die feit dat hy nie kon swyg nie.

5.1. 'n Wit man se belydenis teenoor 'n Bruin vriend in *Sorry, Sam* (1993).

Dat dié boekie van minder as 'n honderd bladsye en sagteband buiteblad, nie op sy baadjie getakseer moet word nie, word bevestig by die lees daarvan. Die titel mag die indruk skep dat dit ligte leesstof kon bevat, maar dit verrai 'n diep menslike emosie in die verhouding van een mens teenoor 'n ander. Omdat die boek in Afrikaans is, sou dit maklik kon heet: *Samuel, my vriend, ek is jammer.*

Dit was in 1977, die jaar waarin Steve Biko dood is, dat Deist sy vriend, Samuel Abrahams, op die lughawe afgesien het op weg na Europa vir verdere studie. Samuel Abrahams, Sam, was 'n predikant in die NG Sendingkerk, 'n bruin man met wie Deist by die Universiteit van Port Elizabeth bevriend geraak het, waar hy, teen die land se wette in, toegelaat is om klasse in Hebreeus by te woon.

Sam was ook een van vele wat verdink is van 'n geheul met die verbode ANC en as 'n verkondiger van opstand beskou is. Sonder enige waarskuwing is hy een oggend om 04h00 “weggevat”, en het hy in een van die destydse veiligheidspolisie se kampe beland. So het hy deel geword van een van die haas ongelooflike episodes in die Suid-Afrikaanse geskiedenis, wat stuksgewys aan die lig gekom het. Selfs dié deel wat deur Deist bekom en vertel is (1993:23-33), is, in sy eie woorde, “te aaklig om te herhaal”. Na een van sy aanhalings uit die gedigte van Tshenu Farisani (vgl Deist 1993:24-27), en 'n verwysing na “ses ure van alle vorme van gewelddadige en emosionele intimidasie” waaraan Sam onderwerp is, skryf Deist (1993:27):

Hy is alleen.

Hy wil sê: ‘God, wat het ek gedoen om dit te verdien? Waar is jy? Kan jy nie sien wat hierdie mense doen nie?’ Maar hy het nie krag nie. Hy het so baie vir mense gepreek van die God van liefde, van die God wat omgee vir die armes, van die God wat verdrukking sien. Maar waar is Hy nou?

Waar hy later in sy sel terug gestamp is en hoor hoe 'n ander gevangene met 'n “Seblief, baas” kerm vir genade, sou Sam in sy alleenheid kon terugdink aan sy kinderdae in Soweto (Deist 1993:27-28). Hy sou onthou dat sy ma een van die “meddems” in Kensington se vuil wasgoed moes “collect” en dat dit sy werk was om die skoon en gestrykte klere te gaan aflewer om te kan betaal vir sy ouers se ideale om hom te laat leer, onder andere ook om klavier te kan speel — en in dié omstandighede hulle lot gedweë aanvaar het. Deist vergelyk dit dan met MW Serote se gedig oor 'n hond wat selfs nadat hy geskop is, nog “hands, boots and bums” bly lek het, en ná “voetsek, voetsek” kon skryf: “I still wagged my tail . . . (Deist 1993:28).

Met Deist se hulp kon Sam sonder vryheidsorganisasies se “credentials” 'n Duitse beurs bekom, en is hy van 'n plek aan 'n universiteit in München verseker (Deist 1993:39-40). Hy was weer op vrye voet na maande van aanhouding, waarvan hy nog merke gedra het, maar was vasberade om met sy vrou en kinders te help om apartheid dood te leef (Deist 1993:42). Dit was 'n afskeid met gemengde gevoelens:

Hier vertrek Sam nou na Duitsland. Hier waar hy gebore is, was hy nog nooit welkom nie. Hoe sal sy ontvangs anderkant wees? Sal hy weer na dié land terugkeer?

In Duitsland aangekom is Sam goed ontvang, van 'n huis voorsien waarheen hy sy vrou, Laura, en hulle kinders kon laat bring — waar hulle as mense tussen mense kon woon terwyl hy sy studies voortgesit het. Dit was in Groningen waarheen die familie later verskuif het dat Deist hulle besoek het en hy die afsku wat die Hollanders reeds in wit Suid-Afrikaners gehad het, moes ervaar (vgl Deist 1993:35). Vir Sam, met sy vrou en kinders, was dit die kroon op tien gelukkige jare, wat afgerond is met voorbereiding vir 'n proefskrif oor Miga, wat hy later voltooi het.

Terug in Suid-Afrika in 1986, het Sam 'n pos aan die Universteit van Fort Hare bekom te midde van 'n noodtoestand wat nog van krag was, maar waar daar reeds tekens was van verandering. Gevestig in 'n gerieflike huis net oorkant die kampus kon Sam en Laura gaste soos Deist met genoeg ontvang en trakteeer. By so 'n geleentheid moes Deist tot sy ontsteltenis verneem dat hulle dogters wat in Duitsland en Holland goed presteer het, nie in die skool vir blankes op Alice toegelaat is nie en na 'n skool in King Williamstown, 70 km. van Alice af, moes gaan. Daarom is besluit om ter wille van die kinders soontoe te verskuif, met al die komplikasies van die Groepsgebiedewet daaraan verbonde, en teen groot koste oorkom moes word (Deist 1993:71).

Uit gesprekke wat in dié tyd gevoer is, sou dit blyk dat Sam hom met die ideale van die Bevrydingsteoloë vereenselwig het, en Deist skerp aangespreek het oor aspekte van sy boek *Sê God so?* (1982). Wat vir Sam geheel-en-al onaanvaarbaar was, was dat Deist verdukte en verdukkers in een asem kon noem, iets wat vir bruin Afrikaners genoeg was om die boek te neer te sit of weg te gooi. Waar die gesprek later om die idee van 'n aparte Afrikanertuisland gegaan het, het Sam sy wit kollega 'n “ding toegevoeg wat hy nie kon neerskryf nie” (Deist 1993:67). Ná meer harde woorde is tog ooreengekom dat hulle “mekaar nie in blikke (sal) druk nie”, en ook nie sal “drop” nie (1993:68).

In 'n volgende hoofstuk wat gaan oor “Kerkeenheid” (1993:36), skryf Deist oor die mense in die NG Sendingkerk wie se geduld op was met hulle geloofsgenote in die wit kerk. As lede van 'n klein groepie wat die klem op sigbare eenheid in die Ned. Geref. Kerke bepleit het, was Deist en Sam een middag op pad na 'n vergadering in David Bosch se huis en hulle deur Waterkloofrif moes ry. Hieroor skryf hy (Deist 1993:36-37):

Die woede in my geselskap oor die weelde waarin mense daar geleef het, was

voelbaar. Daar is in die loop van die gesprek grappenderwys (?) verwys na hoe lekker dit sou wees om na die 'oorname' daar te woon. Ek het 'n klip in die bos gegooi. 'Maar pasop nou', het ek gesê, 'daar sal waarskynlik nog baie geskiet word voor dit gebeur. Dis nie sommer vir 'oorvat' nie'.

Dit was 'n “verkeerde, selfs onsensitiewe, klip in die bos”, en die kommentaar van Allan Boesak, met hulle in die motor, daarop was skerp: “Daar praat die Boer nou”. Nodeloos om te sê, dié eenheidsplanne het op niks uitgeloop nie.

By 'n vroeër geleentheid, ver weg oor die water in Groningen, moes Deist amper dieselfde woorde oor hóm uit Sam se mond hoor. In die gesellige luim van 'n kuiertjie het een van die dogters op sy skoot kom sit en kon die kinders uitgevra word oor hulle verblyf in die vreemde en die skole waar hulle so goed presteer het. Skielik het Sam, met duidelike erns aan die kind iets gesê wat Deist laat skrik het (1993:56):

‘Klimeid, jy moet nou goed kyk. Daai is 'n *baas*. So lyk 'n *baas*'.

Deist was kennelik ontsteld en het Sam verwyt om so-iets aan hom te doen:

Wat jy nou gedoen het: om vir jou kind, wat niks van die wêreld verstaan nie, te sê ek is 'n 'baas' en dit is hoe 'n 'baas' lyk. Hel, man, ons is mos deur meer as dit.

Deist skryf vervolgens oor twee referendums wat in Suid-Afrika gehou is, waarin die blanke kiesers moes instem tot veranderinge, en hy “Ja” gestem het. Die eerste in 1983 wat uitgeloop het op 'n Driekamer Parlement — wat geen oplossing vir die land se probleme was nie, maar op 'n vermorsing van bates neergekom het (Deist 1993:61). Die tweede, tien jaar later, waarin sy “Ja” gehelp het om verandering teweeg te bring (1993:79-80), en sou lei tot 'n Nuwe Suid-Afrika.

Intussen het die noodtoestand voortgeduur en is meer en meer van die land se bates aan die vervaardiging van wapentuig en in 'n grensoorlog bestee. Met die ontvangs van oproepinstruksies deur 'n seun, wat pas matriek geskryf het, was dit vir Deist 'n ontstellende vraag of hy bereid moet wees om sy kinders te laat sterf, soos in “Ons sal lewe, ons sal sterwe, ons vir jou Suid-Afrika” — 'n Suid-Afrika waarin Sam en mense soos hy tweedeklas burgers sou bly (1993:72).

Na aanleiding van Bertrand Russel se satire oor wat mense alles sal glo van 'n owerheid wat die mag in die hande het, skryf Deist hoe kundige mense in Suid-Afrika met groter salarisse en aantreklike byvoordele na 'n duur wapensindustrie gelok is — met 'n hoofkantoor in Pretoria wat “plek-plek na die tempel van Salomo begin lyk het” (Deist 1993:75-76). Wat die kerk in die algemeen, en die Afrikanervolk in besonder, betref, kom hy tot 'n gevolgtrekking wat getuig van 'n gelate sinisme by mense oor hoër belastings en uitgawes wat vir die staatsbestel en sekuriteit nodig was. Te midde van "noodtoestande en disinformasie, geen informasie, inflasie, bomontploffings en korrupsie", was daar ook 'n dieper sinisme (Deist 1993:76. My beklemtoning):

Sondae het ons kerktote gegaan en die Tien Gebooie of die liefdesgebod nogeens aangehoor. *‘Liefde vir die medemens’ was egter teen dié tyd ook al 'n mistieke Sondagwaarheid wat in 'n respekvolle toon bely is, maar waarvan daar in die daaglikse praktyk niks tereg gekom het nie.*

Toe, asof uit die bloute, was daar die aankondiging op 2 Februarie 1990. Vir Deist was dit asof 'n “knoppie gedruk is en die hele stelsel ingeplof” het (1993:76). Asof hy nie verder daaraan wou dink nie, wy Deist 'n volgende hoofstuk aan 'n referaat wat hy by UNISA gelewer het en waarop Sam moes antwoord. Daarin het hy, Sam, nadruk gelê op die woorde van Genesis 1:26-27 dat mense na die beeld van God geskape is en dat dié beeld in die mens gekenmerk moet word deur verantwoordelikheid en toerekenbaarheid. Wat witmense betref, het hy bygevoeg, sal hulle moet leer dat die beeld van God in *alle* mense gesien moet word, en dat swartmense in Suid-Afrika sal moet aanvaar dat wittes nie van nature slawedrywers was nie, maar dat almal, wit en swart, “toerekenbaar (was) vir wat ons doen” (Deist 1993:78). In antwoord hierop gaan Deist so ver terug as 1935 toe Johannes du Plessis *in sy “gewraakte Soeklig” geskryf het dat 'n nuwe gees by die Afrikanervolk moes posvat, 'n “gees van toenadering, van meegevoel en van belangelose hulpvaardigheid”* (Deist 1993:81. My beklemtoning).

Hy skryf daarom in die laaste hoofstuk van *Sorry, Sam* oor die feit dat daar “naas skuldbelydenis en vergiffenis iets soos aanvaarding van aanspreeklikheid (was) oor die gemors wat gemaak is” (1993:85). Daar moes ook, soos dit in die Ou Testament vereis word, “iets soos restitusie, regstelling” wees, wat eers in die Nuwe Suid-Afrika werklik aan ons sal vat (Deist 1993:86) —

Restitusie beteken nie om mense leëhande vry te laat nie, maar dit beteken (ook) nie onteining of verdeling van armoede nie. Om bloot te verdeel totdat almal ewe veel het – soos die populêre verwagting soms is – sal almal armlastig maak.

Gebruik van die woord “armoede” in hierdie stelling mag egter vir Sam gedwing het tot die vraag waarom dit juis armoede was wat verdeel moes word, as daar in die land soveel rykdom was — en, soos op hulle reis deur Waterkloof, soveel tekens van rykdom te sien was? 'n Aanhaling uit dié hoofstuk mag dien om iets daarvan saam te vat — in bytende ironie uit Mtshali se *This kid is no goat* (1993:86):

I don't want to go to heaven when I'm dead
I want my heaven now,
here on earth in Houghton and Parktown;
a mansion
two cars or more
and smiling servants,
isn't that heaven?

Hoe regstelling ook al sou geskied, was dit per slot van sake nodig om mense wat so lank “aan die kortste ent” getrek het, op te hef (Deist 1993:89). Dat dit groot opofferings en aanpassings sou verg moes immers te wagte gewees het — aspekte waarvan in dele van die bevoorregte wit gemeenskap met gelate aanvaarding begroet is:

Die gevierde Duitse Ou Testamentikus, Julius Wellhausen, het op 'n keer gesê: “'n Mens kan 'n saak verstaan. Maar om iets te verstaan, is nog lank nie om dit goed te praat nie”. Dit geld ook die wanordelike toestande in die Suid-Afrikaanse politiek, ekonomiese en alledaagse lewe. Al kan 'n mens ook soveel begrip monster vir die geweld en ellende wat in die land heers, kan jy dit nie billik nie.

Op hierdie lae noot kan die die leser dié boek neersit, maar sal dit nie kan wegsit en vergeet nie. Sam se geroep tot God om te verklaar waarom hy aan soveel pyn en vernedering onderwerp is, bly 'n vraag vir miljoene mense oor die ganse aarde heen. Gelees in die Suid-Afrikaanse konteks bly dit een van die vrae wat die problematiek van die Bybel in rooi onderstreep, en daarom weer ter sprake sal kom. Soos deur Deist self verwoord in 'n gesprek met Sam, sny dit diep (1993:57):

En kort voor lank was ons op die onderwerp van geloof en politiek en by die Godsvraag. Waarom sou God, wat geregtigheid onder mense eis, sienderoë soveel onreg toelaat?

— waarop Sam se reaksie vinnig en snydend was:

Nee, hier los jy vir God uit die prentjie uit. Hy't niks daarmee te maak nie Dis *mense* se werk, j^óu mense se werk.

5.2 Ervaring, Rede en Metode in Skrifuitleg (1994).

Met die verskyning van dié boek gedurende die jaar dat 'n Nuwe Suid-Afrika tot stand gekom het, val die klem weereens op die feit van verandering, nie net van die politieke opset nie, maar ook van insigte en opvattinge oor wat die Bybel sê. 'n Skrale twintig jaar tevore was dit vir die kerk 'n uitgemaakte saak dat skeiding op grond van ras en kleur die oplossing was vir die probleme van 'n veelvolkige land soos Suid-Afrika — in die oortuiging dat die beleid van apartheid Skriftuurlik geregverdig was. Om mense van verskillende rasse en kulture byeen te hou sou daarenteen neergekom het op die bou van 'n toring van Babel en opstand teen God.

In sy Voorwoord tot dié boek skryf Deist dat dit gebaseer is op 'n verwerking van die resultate van 'n omvattende projek waarvan hy projekteur was en met behulp van die Raad van Geesteswetenskaplike Navorsing aangepak is. In die Inleiding wat daarop volg gee hy redes waarom so 'n studie nodig was en gedoen is, en skryf onder andere oor die omstandighede waaronder gewerk is (Deist 1994:iii):

Dit was in meer as een opsig 'n verwarrende tyd wat veral gekenmerk is deur ('n) ommekeer van honderd en tagtig grade in die Kerklike siening oor wat die Bybel oor die Suid-Afrikaanse sosiale, politieke en ekonomiese toneel te sê het. *Baie mense is geskok dat die Bybel nou ewe skielik presies die teenoorgestelde sê as wat dit nog altyd gesê het* (My beklemtoning).

Hy voeg daaraan toe dat daar terselfdertyd 'n groter konflik tussen Bybelwetenskaplikes onderling en tussen dié wetenskaplikes en die kerk as instelling ontstaan het — 'n konflik wat hy elders behandel het as die “kloof tussen kateder en kansel” (Deist 1986b:110). Hy verwys in dié opsig na die feit dat daar van die middel van die 19e eeu tot ná die middel van die 20e eeu kerklike toesig was oor Bybelwetenskaplikes, wat veral gegeld het vir dosente aan Kweekskole. Dié situasie het egter verander met die koms van onafhanklike en tussenkerklike departemente van Bybelkunde en Teologie aan kolleges en universiteite wat verdere ondersoek vereis het. Hierop gee hy 'n

uiteensetting van die opset en doel van die studie wat onderneem is, die bronne wat geraadpleeg is en die raamwerk waarbinne navorsing gedoen is, met die klem veral op die wyse waarop predikante en teoloë die Bybel gelees en verstaan het (1994:iv-viii).

Volgende op 'n uitvoerige uiteensetting van die streng regsinnige aard van Skrifonderrig aan die Stellenbosse Kweekskool, word gewys hoe daar na 1900 vir skaars dertig jaar 'n meer kritiese rigting begin posvat het. Daarmee is speelruimte gegee aan die kritiese ondersoek van wat as die “historiese problematiek van die Bybel” besef is (Deist 1994:60). Dié klem op kritiese ondersoek bereik 'n hoogtepunt met Du Plessis wie se tydskrif *Het Zoeklicht* teen 1930 reeds sowat 2 700 intekenaars gehad het en meer as 90 medewerkers na die pen laat gryp het (Deist 1994:64). Vir baie van hulle, onder wie hoofsaaklik predikante en geskoolde mense, was Du Plessis se kritiese benadering tot die Skrif 'n antwoord op vele vrae aangaande die geloofwaardigheid van sommige Bybelse tekste. Dat sy bevindinge aanleiding gegee het tot verbete konserwatiewe reaksie en groeppvorming in die kerk, word dan in detail uiteengesit en gesteun met 'n reeks Bylaes wat van dié boek 'n waardevolle bron van inligting maak.

In die volgende hoofstuk word breedvoerig gehandel oor die opkoms van wat met reg 'n Neo-Calvinisme genoem kan word, en hoe dit die “algemene denkkonteks (geword het) waarbinne Bybelwetenskap bedryf is” (Deist 1994:158). Hier kan volstaan word met sy stellings rakende die invloed wat die Calvinisme in Suid-Afrikaanse gewaad op mense se siening van die Bybel en Bybelnavorsing gehad het (Deist 1994:162):

Die Bybel is hier die objektiewe openbaringsbron waaruit die goddelike (Goddelke, soos in Bybelse. AC) verordeninge vir elke terrein van die lewe afgelees moet word, en wat daarom 'n onfeilbare voorskrif móét bevat, of die geleentheid moet skep om vir elke lewensfaset onfeilbare riglyne daaruit af te lei.

Sodoende het die *sisteem* 'n sentrale plek bekom en is 'n denksisteem uitgebou om te pas by die eise van die tyd. Daarmee, skryf hy, “het die debat óór die Skrif tot feitlik in die sewentigjare van die toneel verdwyn” (Deist 1994:162). Dit was egter onvermydelik dat met die toename aan Suid-Afrikaanse universiteite in die getal promovendi met diepere kennis van die oorspronklike tale van die Bybel, die debat weer moes begin. Daarby was daar soveel meer geleerdes wat kon wys op die verband tussen Bybelse verhale en die literatuur van die Ou Nabye Oosterse volke, wat nuwe vrae laat ontstaan

het oor die leer van Goddelike inspirasie. By dit alles is kennis geneem van 'n wetenskaplike wêreldbeeld wat 'n nuwe benadering tot die “*konteks* waarbinne teologie bedryf is” nodig gemaak het (Deist 1994:262). Met nouer kontak tussen mense wat in dié nuwe wêreldbeeld gedink en gewerk het, sou dit ook lei tot wyer ekumeniese betrekkinge tussen kerke en groter begrip vir die sienings van andersdenkendes — wat bygedra het tot kennisname van teologiese woelinge wat op internasionale vlak aan die gang was en nie geïgnoreer kon word nie.

Met die stigting van die Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika in 1957 en 'n Nuwe Testamentiese Werkgemeenskap in 1965, het 'n eie Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap aan die gang gekom, met al die voordele daaraan verbonde. Dit het gelei tot 'n era van groter interkerklike samewerking op die gebied van navorsing en Skrifuitleg waarin 'n “verskeidenheid van standpunte langs mekaar en in kompetisie met mekaar te staan gekom het” (Deist 1994:265).

Wat die sendingaksie van die kerk betref, is daar van die kant van sendelinge, wat ook as Bybelwetenskaplikes na vore gekom het, gewys op aanpassings wat nodig geword het. Daarby het daar al hoe meer stemme uit die geledere van die swart en bruin gemeenskap gekom wat aangedring het op verbreking van “die ‘blank-alleen’ greep” wat daar op die teologie was (Deist 1994:268). Met die ontwikkeling van 'n “meer materialistiese hermeneutiese basis” in die bevrydingsteologie, het nuwe vrae ontstaan oor die idealistiese basis waarop die Gereformeerde Bybelwetenskap berus het.

Van besondere belang hier is die kort onderafdeling waarin Deist in sy bespreking van “Gisting en verandering” in die kerk, kon wys op veranderinge wat daar ingetree het in die dosentekorps (1994:269). Dit was deels te wyte aan die feit dat “die geslag wat nog steeds die ortodokse standpunt in die Ned. Geref. Kerk voortgesit het” die een na die ander die tuig neergelê het, waaronder veral manne soos Hanekom, Potgieter, Verhoef, Groenewald en Fensham. Alhoewel sommige van hulle tog begin het om verandering te inisiëer, is hulle plekke ingeneem deur 'n nuwe geslag wat, soos afgelei kan word uit hulle verdere studies en proefskrifte, sterk van hulle sou verskil (Deist 1994:269). Hy noem die name van DW de Villiers en BA Muller as deel van 'n groep teoloë wat kritiese vrae ernstig begin opneem het en aan die internasionale gesprek begin deelneem het. Dit het gelei tot nuwe vrae “wat nie binne die raamwerk van die ou teologiese

paradigma beantwoord kon word nie” (Deist 1994:283) en, meen hy, is die weg geopen tot 'n verskuiwing van die oormatige nadruk op die historisiteit van verhalende materiaal na die kerugmatiese inhoud daarvan.

In hierdie proses is besef dat daar 'n groeiende metode-krisis ontstaan het en is daar weer gebruik gemaak van die histories-kritiese metode, en, soos Deist dit stel, begin om lig op te steek by ander dissiplines — wat, moet hier bygevoeg word, minder gebonde was aan voorveronderstellings. Dit ten spyte, was dit vir die meeste teoloë steeds moeilik om die resultate van nuwe ondersoekmetodes te verwerk (Deist 1994:287) — maar, meen hy, was dit tog nodig dat konsepte soos inspirasie en openbaring “herbedink” word. Omdat opvattinge oor Bybelse tekste dramaties verskuif het, is al hoe meer toegegee aan die begrip dat die Bybel 'n problematiese teks is, veral omdat werklike foute en teenstrydighede daarin nie van Goddelike oorsprong kon wees nie (1994:303):

In plaas van die groot klem wat daar in die verlede op outoriteit of gesag in die formulering van 'n Skrifbeskouing (Du Preez 1973:302) gelê is, het dit al hoe duideliker geword om teologiese uitsprake aan die standaard van algemene rasionaliteit te toets.

Met betrekking tot aspekte van die “kenteoretiese en wetenskapsteoretiese vrae wat hulle sterker aanmeld”, besluit Deist: “Wanneer sulke vrae aan die orde gestel word, sal die Bybelwetenskappe eers werklik weer aan die *teologiese* gesprek deelneem” (1994:312). Hy haal dan aan uit van Oosterzee (1876:244-258) om te wys op wat toe al gesê is, te wete dat “de Heilige Schriften zijn door menschen, voor menschen, op echt menschelike wijze geschreven” (Deist 1994:312). Dit is eers later in 'n kanon byeen gebring deur mense wat dié Geskrifte in geloof as van God aanvaar het, en dit daarom beskou het as iets meer “dan de vrucht van menschelijk overleg en menschelijke wijsheid *alleen*”.

Die “Beoordeling” waarmee Deist (1994:319-365) afsluit blyk slegs 'n beredeneerde stempel te wees wat afgedruk word op wat reeds gesê is. Dit kan hier saamgevat word in 'n aanhaling wat spreek van wat deur ondersoek aan die lig gebring is, en dui op wat verder gedoen moet word (Deist 1994:364):

Terwyl die sosiale produkte van die Calvinistiese Bybelwetenskap tans in die

openbare beskuldigdebank staan, is dit 'n tydige waarskuwing dat ook Bybel-wetenskaplikes sosiaal aanspreeklik is vir die keuse wat hulle agter lessenaars en in klaskamers maak.

Waar Pieter Botha *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg* van groot belang ag, is weer gekyk na sy kritiese bespreking van Deist se nadruk op die “hermeneutic of the sacred” in sy benadering tot die geskiedenis, die Bybel, openbaring en geloof. Hy, Botha, het indringende vrae oor aspekte daarvan — hy gaan selfs sover as om 'n “somewhat tautological ring” in Deist se argumente te bespeur en te verklaar dat dit nie van 'n sirkelredenase vry te spreek is nie (Botha 1998:390-391).

Hier kan genoem word dat Deist in samewerking met twee ander vakgenote, Eugene Botha en Danie Veldsman, Bybelstrikvrae beantwoord in *Kan God spyt kry?* (1995). In die eerste hoofstuk of afdeling word vrae oor die Bybel, as 'n versameling van ou boeke wat oor lang tydperke uit ouer verhale ontstaan het, beantwoord. In antwoord op 'n vraag oor teenstrydighede tussen die Samuel-Konings en Kronieke boeke lyk dit of die skrywers probeer om verby te kom met die stelling dat dié boeke onafhanklik van mekaar ontstaan het en vir verskillende lesers bedoel was. Dit word, amper soos 'n refrein, afgemaak met die verduideliking dat die Bybel nie bedoel is om “ons oor die presiese gebeure van die verlede in te lig nie” (1995:63). Op grond van 'n dogmatiese voorveronderstelling uit Christelike oogpunt word daaruit afgelei dat die skrywer van Kronieke dit ten doel gehad het “om die evangelie te verkondig”.

Om met nog een van die baie vrae te volstaan, is terug geblaa na die vraag of die Ou Testament 'n duiwel geken het (1995:53). In antwoord hierop word verduidelik dat die wrede lot wat Juda getref het, gewyt is aan die konings se afval van God, en dat die volk daardeur tot afgodediens verval het. Mettertyd het die idee egter ontstaan dat daar naas God 'n “ryk van die bese bestaan” met Satan aan die hoof daarvan (Deist et al 1995:54) — wat lesers van Du Plessis se biografie oor Andrew Murray moet herinner aan die vrese vir die verdoemenis, wat by mense gewek is as gevolg van die klem op sonde en sondebese in die prediking (1920:210): Só, meen Deist en sy kollegas, het dit in die Nuwe Testament gestalte gekry in “die konsep van 'n duiwel en duiwelse magte” teenoor die begrip van 'n Almagtige Liefdevolle God — met die troos dat die duiwel reeds verslaan is deur “Christus, wat as ‘t ware God se veggeneraal” was (1995:55):

Mense wat in voortdurende angs vir Satan leef, loop gevaar om Satan as 'n tweede god te sien en daarom veel meer van hom maak as die Bybel. Die Bybel sien die bese as 'n verslane en ontwapende mag vir wie gelowige mense geen angs hoef te hê nie.

5.3 Meditasies: Nagedagtes oor Geestelike waardes.

Op die buiteblad van *Coram Deo* (1996) verskyn die gesig van 'n Jesus soos hy deur 'n Middeleeuse kunstenaar voorgestel is en vir eeue in Rooms Katolieke Kerke gepryk het. 'n Soortgelyke beeld neem die grootste deel van die titelblad in beslag, so vergroot dat die mensefigure op die voorgrond moet bydra tot die perspektief wat dit skep van 'n ontsaglike godheid in menslike gewaad. In teenstelling daarmee staan die buiteblad van die daaropvolgende reeks van Meditasies, *Die Son het Vlerke* (1998), uit in die eenvoud van samevloeiende kleure. Soos *Coram Deo* bevat dit 'n keur uit artikels wat Deist as bydraes tot die rubriek “Geestelike Waardes” vir *Die Burger* geskryf het. Uit die aard van die omvang daarvan was dit nodig om op slegs enkele grepe daaruit te neem vir die bespreking hieronder — waaruit dit blyk dat Deist tot aan die einde van sy lewe nie kon ophou om na te dink oor “God en menswees” nie.

By “*Nagedink oor God*” (1996:7) pryk 'n afbeelding van die Joodse kandelaar en die ingang tot 'n sinagoge. In dié deel van die boek verskyn agt kort stukkies wat herinner aan Joodse ervarings met *Jahwe* en *Elohim*: So was God vir hulle dié Een wat opstaan “in die raad van die gode” en sy raadslede kon aanspreek soos op 'n “direksie-vergadering” oor pligte wat nie na behore vervul is nie (Deist 1996:16). Toegepas op gebeure in Suid-Afrika, noem hy sulke gode as “god Ekonomie”, “god Politiek” en “god Welsyn”, gode wat die ou Suid-Afrika in die steek gelaat het, maar waarop mense hulle hoop op 'n beter lewe vestig in die Nuwe. Waar daar nog steeds soveel onreg, geweld, nood en ellende onder mense is, “staan God in die kerkvergadering op om navraag te doen” oor wat elke Christen in sy of haar portefeulje gedoen het (Deist 1996:17).

Een van dié praatjies gaan oor 'n kerkganger wat tydens die dominee se preek opgestaan en uitgestap het. Dié ou se gedrag is ter verduideliking deur sy vrou gewyt aan die feit dat haar man 'n slaapwandelaar was (Deist 1996:26) met inspeling daarop dat hy gedurende die preek aan die slaap geraak het. Deist pas dit op kerkgangers toe, en verklaar daarby dat “Gekonfronteer met God in die vlees kan jy nie maar insluimer

en slaap nie". Maar, gis hy voort, as mense dan tog in die teenwoordigheid van God insluimer, is die fout miskien by diegene wat te veel praat oor God. Dit kan selfs wees as die praters se "storie afgesaag" klink, of "derdehands" is (1996:27):

As mense God dan vandag oninteressant vind *en onder die kerklike gepraat insluimer* sonder om ooit 'n keuse te gedoen het om te bly of te gaan, moet daar iets met Christene verkeerd wees. (My kursivering).

In die derde deel van *Coram Deo* word nagedink oor "waardes en woorde" waarin die begrippe van "Waarheid" (68-69), "Versoening" (70-71), en "Wysheid" (72-73) behandel word. Dit word opgevolg deur twee stukkie oor "Sinloosheid" (74-75) en "Lewensin" (76-77). In sy meditasie oor sinloosheid kom hy by die verhaal van Job wat in sy lyding en vertwyfeling sy geboortedag vervloek het en kon vra waarom hy grootgemaak is net om later "te bly sou wees om in 'n graf te kom" (1996:74). Dié vraag word verder gevoer deur Job se stelling dat "God lag oor die wanhoop van die onskuldiges" wanneer 'n ramp skielik die dood bring (Job 9:23) — 'n "sinloosheid" wat mense steeds nie kan begryp nie.

Die laaste van die praatjies, of preke, in *Coram Deo* handel oor "Hervorming" (1996:94-95), wat Deist verbind met 'n stelling uit opposisie geleedere in die Suid-Afrikaanse politiek: "Jy kan apartheid nie hervorm nie, net afskaf". Toegepas op die Afrikaanse kerke van "die afgelope drie dekades" en veral die laaste agt of nege jaar, maan hy dat gelet moet word op kritiek en op lidmate wat die kerk verlaat. Dit was daarom duidelik dat "her-vorm" sal moet word waar nodig — wat mag beteken om af te breek wat verkeerd gedoen is en óór te maak. Met die aanskouingsles wat vir Nehemia (18:1-17) by 'n pottebakker voorsien is as een voorbeeld van wat hy met "her-vorm" bedoel, kom Deist by Amos, die profeet deur wie God met Samaria gepraat het (1996:95):

Daarom, sê Amos 4:12, is dit nou tyd dat die klei weer platgedruk word op die wiel en die vaas óór gemak word.

In die tweede van dié keur van "Meditasies", *Die Son het Vlerke* (1998), post-mortem saamgestel, skryf Deist oor Marcion wat nie kon aanvaar dat die wrede God van die Ou Testament die Vader van Jesus Christus kon wees nie (Deist 1998:9). Onder die vraag "Haat God mense?" verklaar hy dat daar 'n tyd was dat mense enigiets wat gebeur het

aan God of die gode toegeskryf het. Hy noem dan as voorbeeld hoe Jehu honderde mense tereggestel het en dat dit deur die skrywer van die verhaal aan God toegeskryf word — maar wys dan op tekste wat teenstrydig voorkom: In 2 Konings 9:1-3 en 10:16-17 word Jehu se wreedhede toegeskryf aan goddelike bevele, terwyl dit in Hosea 1:4 ontken word. Hy sien dan in Hosea 11:8 'n God sonder haat met 'n passie vir lydendes en *'n God wat nie brutale mag kan verduur nie* (Deist 1998:10). Dit mag die leser dwing om te vra hoe Dawid wat soveel bloed vergiet het, en selfs nie toegelaat is om die tempel te bou nie, dan verduur is, en dié man geword het waarby ander konings gemeet is. Daarby kan sekerlik gevra word of Deist nie geweet het van die haatuitsprake teenoor Esou en Edom in Maleagi nie (Mal. 1:3ev. vgl Rom. 9:11-13).

In nadenke oor “Mense wat mal is – of God wat glimlag” (1998:19), verwys Deist na Petrus se wonderbaarlike bevryding uit 'n tronk, net om by sy tuiskoms uit te vind dat die bidders dit nie kon glo nie (vgl Hand. 12:14-15). Vir Deist is dit “asof God dié komiese situasie geniet”, en glimlag — want hier moet Petrus voor 'n toe deur staan en moes besef het dat die manne wat om sy vryheid gebid het, nie verwag het om te kry waarvoor hulle gevra het nie. Vir sommige was die diensmeisie mal, want hoe kon sy kom sê dat die gevangene by die deur was. (1998:20):

Dit is asof dié mense sê: 'Ons bid vir 'n wonder, ja, want ons is tog gelowige mense. Maar jy is mal as jy dink dit kan gebeur. Om in gebedsverhoring te glo is baie soos om spoke te sien, jy weet?'

Dit lei Deist tot meer vrae en uiteindelik tot die “indringender” vrae oor lyding en onreg, moord en doodslag, en al die geweld wat toe in Suid-Afrika ondervind is: “Waarom laat 'n algoeie God dit toe? Waarom doen hy nie iets daaraan nie?” (1998:37). As aanloop tot sy antwoord op dié vrae, was dit noodwendig om weer by Job uit te kom, en kan met hom gevra word of dit wat met mense gebeur enige sin maak (1998:37). Hy vra dan of dit sin maak dat daar “daaglik duisende mense vir ellende gebore” word. Hy besluit daarop dat selfs Jesus nie noodwendig 'n “logies beredeneerde antwoord op papier is nie, maar een (is) wat jy alleen deur vereenselwiging en navolging ontvang” — waarop hy in eie postulaat vervolg (Deist 1998:38) —

Maar op 'n manier lig die Man aan die middelste kruis die sluier tog momenteel. Want Hy was die enigste een in die geskiedenis wat vooraf geweet het wat in sy

kort lewe van knap oor die dertig jaar met hom sou gebeur. En hy was die enigste een in die geskiedenis wat 'n keuse gehad het om gebore te word of nie.

Met sy “verlossingservaring”, soos hierbo uit sy *Credo* aangehaal in gedagte, kan sy “Meditasies oor menswees” saamgevat word in twee stellings (Deist 1998:47):

Om as mens sinvol voor God se aangesig (Coram Deo) te lewe, sou Deutoronomium 6 sê, moet jy sy wet oordink as jy in jou huis sit en as jy op pad is en as jy gaan lê en as jy opstaan.

Wat vandag se kitskultuur jou ookal wysmaak, daar is net een weg, en dit is nie 'n kortpad nie.

Van besondere belang is die aandag wat vervolgens gegee word aan vrae oor die plek van vroue in die Bybel. Deist wy vyf agtereenvolgende aflewings aan dié onderwerp, die laaste waarin hy nadruk plaas op die feit dat daar in die Nuwe Testamentiese geskifte, vir hulle tyd, sprake is van 'n “byna sosiaal-revolusionêre rol” wat deur vroue vervul is (Deist 1998:89). 'n Foutiewe vertaling in die Latynse Vulgaat wat vir meer as 'n duisend jaar die enigste erkende Bybel in die Westerse kerk was, het egter daartoe bygedra dat die miskennis van vroue, soos in die Joodse patriargale tradisie, in die kerk voortgesit is. As gevolg daarvan, meen hy, kon 'n Bybelvertaling “selfs die gang van die evangelie in die gemeenskap stuit” (Deist 1998:90).

In 'n “Bestekopname” teen die end, mymer Deist oor die naderende einde van die eeu met al die “*morbiede herinneringe*” wat dit aan 'n mens kan opdring (1998:121. My kursivering): In wyer verband was dit ook die einde van 'n duisend jaar in die geskiedenis van die Westerse Wêreld, waaroor hy in vorige aflewings aan sy lesers, “getob” het oor leë kerke (1998:51-52) en 'n krimpande Christendom (1998:57-58).

Deist probeer egter wegkom van die morbiede in eindes met verwysing na die perspektief van die Prediker in sy denke oor “die sin van die lewe en die menslike pogings om aan die verganklikheid te ontsnap” (1998:124, vgl Pred. 2:1-26). Hy kom egter tot die oortuiging dat die lewe 'n groot paradoks is — soos in die feit dat mense lewe, maar moet sterf, en dat selfs wanneer die mens sterf daar net 'n ligte plons van die erdekruik is as dit in die put val (Deist 1998:125). Dit kom dan neer op 'n groot enigma wat die Prediker sien in die “skynbaar sinlose herhaling van die kosmiese

algoritme” wat dit vir hom laat lyk het of alles niks is en 'n gejaag na wind is (Deist 1998:126) — totdat hy, die Prediker, uitgevind het dat die lewe 'n geskenk van God is.

In die laaste van dié meditasies lyk dit vir Deist of Paulus ook nie oor die begrip van “verganklikheid” kon kom nie. Dit mag dan lyk of sy woorde in Romeine 8:28 dat alles uiteindelik vir gelowiges ten goede sal dien, net trooswoorde is (Deist 1998:129). Die probleme van lyding en teenspoed word daarmee in 'n “kosmiese raamwerk” geplaas, wat, anders gestel, wil sê dat “die hele skepping aan doelloosheid prysgegee” is (Deist 1998:129). Dit bly egter nie daarby nie, want soos die Prediker praat Paulus ook oor hoop (Rom. 8:24-25) — wat die grond is vir die Christelike geloof en daarom, meen hy, meer is as goedkoop troos (Deist 1998:130).

6. Samevatting, nadenke en 'n blywende vraag.

Met *Die noodlottige band* (1976) het Deist daarin geslaag om lesers se aandag te vestig op die ramp waarop die verstrengeling van tempel en paleis, oftewel kerk en staat, in Israel uitgeloop het. Hy pas dit toe op die rol van die Afrikaanse Kerke in die vestiging van apartheid in Suid-Afrika wat uiteindelik soos by die gedruk van 'n knoppie ingeplof het (Deist 1993:76) — wat hom half wanhopig laat vra: “EN NOU?” (1993:85).

In 'n volgende werk, *Doen aan ander* (1977), gaan hy terug in die verlede en skryf hy oor die gebod om die vreemdeling lief te hê. Aan die ander kant egter, is die boek van Josua vol van geweld en haat teen vreemdelinge (Deist 1981:60-61, vgl Jos. 11:16-23). Lees mens verder, word daar in Psalm 11:5 gepraat van “wie geweld liefhet haat Hy”, terwyl daar in die boek Maleagi as 'n “Uitspraak van die Here” opgeteken staan: “... tog het Ek Jakob lief gehad en vir Esou gehaat” (Mal 1:3, vgl Rom. 9:11-13).

Dié gesindheid teenoor ander mense word met bitter satire uitgebeeld in *Die God van Jona* (1981) waarin Jona aan lesers voorgehou word as 'n “nasionalistiese Jood met God aan sy kant” (Deist 1981b:10-11). Dat Deist se vertolking van dié verhaal besware van 'n eng Gereformeerde soos Lion-Cachet ontlok het (Mrt.1984:48), is rede om te wonder of God die alleen Spreker in so 'n verhaal kon wees, wat sou beteken dat die Bybelskrywers niks uit hulleself tot hulle boeke bygedra het nie. Waar die Jonaverhaal reeds in Du Plessis se tyd vrae ontlok het en die onderwerp van 'n langdurige polemieek

was (HZ Jan. 1923:213), is dit dan ook redelik om die historisiteit daarvan te betwyfel.

In *Kan ons die Bybel dan nog glo?* (1986b), 'n boek vol vrae, bely Deist sy geloof in Christus as “ons enigste Middelaar” en dat die Bybel “ons leer om maar net oor Hom te praat” (1986b:24). Hy word egter gedwing om te erken dat ons “voor 'n dilemma sit” met die Nederlandse Geloofsbelydenis as ons bewus is van “empiriese gegewens” wat daarop dui dat die Bybel talle probleme bied (Deist 1986b:51). Hy gaan selfs verder en skryf dat mense wat die Woord van God en Heilige Skrif aan mekaar gelyk stel “van die Bybel 'n boek van orakels maak” (Deist 1986b:72). Hy verbind dit met die Middeleeuse begrip van die skrywer as 'n willose instrument wat net skryf wat aan hom voorgesê is. Alhoewel die sogenaamde meganiese of verbale inspirasieteorieë, onhoudbaar bewys is, is daar tot vandag toe mense wat daarby hou — wat, so lyk dit, een van die redes is vir sy stelling later dat “kansel en kateder soms haaks is” en dat daar inderwaarheid 'n kloof tussen hulle bestaan wat oorbrug moet word (Deist 1986b:109-110).

Wanneer dan terug gekyk word na *Van Eden tot Rome* (1981a) waar na elke hoofstuk plek ingeruim is vir die uitwys van probleme, word meer stof tot nadenke verskaf. Wat die boeke Josua en Rigters betref, word selfs gesê dat hulle “meer probleme as oplossings bied” (1981a:75) — met die waarskuwing daarby dat die erns van die Bybelse getuienis nie “skade ly onder onder die stortvloed van kritiese vrae” nie. Die feit dat daar diegene is wat die Bybel beskou as mensewerk, en as mensewerk gelees en uitgelê moet word (Deist 1982a:289), kan egter nie versmaai word nie.

Met die politieke veranderinge in Suid-Afrika net om die draai, kom Deist in 1988 na vore met 'n bydrae tot “die gesprek oor en in die Bevrydingsteologie”. Onder die titel *Laat my volk trek* (1988). gebruik hy die Eksodusverhaal soos wat dit deur skrywers en redaktors verwerk is om telkens in te pas by veranderende omstandighede. In dié sin wys hy dan ook op verwickelinge in Suid-Afrika waar Afrikaners eens die verdruktes was onder 'n gehate Britse “*empire*” (Deist 1998:7), maar met die beleid van apartheid die verdrukters geword het. Hy pas dit ook toe op die ontwikkeling van die liturgie in Israel wat uitgedruk word in sy stelling dat die natuurwonder wat in die basisverhaal oor die uittog beskryf is, 'n “Godswonder” word in die finale verwerking daarvan (1994:128).

Teen die einde van sy dienstermyn by UNISA, gee Deist uiting aan sy persoonlike

geloofsreis in wat hy 'n *Credo* noem. Hy beskryf dit as iets soos 'n Jobservaring, waarin aanvanklike sekerhede gewyk het voor “naakte skepsis”, maar oorkom is deur geloof wat aan die begin was soos 'n rasioneel-aanvaarde “arsenaal vol dogmas” (*Credo*:1). Die Bybel was daarop soos iets wat onder hom uitgepluk is, maar waarna hy terug gekom het as “die voorhandene” (*Credo*:2-3) — maar, maan hy, 'n voorhandene waarin gelowiges nie moet vaskyk nie. Om daarvan verlos te word het sy pad deur Jesus as die Christus geloop (*Credo*:5) en het hy uiteindelik geloof in God, as die groter Werklikheid, gevind.

Kort na sy vertrek uit Pretoria na Stellenbosch in 1992 en die verskyning van *Sorry, Sam* in 1993, het Deist as projekteier dit op hom geneem om die bevindinge van 'n studie oor verwickelinge in die proses van Skrifuitleg en -beskouings vir Ned. Geref. lidmate te verwerk. Uitgegee met die ondersteuning van die RGN as *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg* (1994), is dit 'n wetenskaplik gefundeerde en omvattende werk, en handel dit tot 'n groot mate oor gisting en verandering in Afrikaners se teologiese denke sedert die stigting van die Kweekskool in Stellenbosch in 1859 (Deist 1994:267). Met die oog op 'n volgende publikasie waarin Deist met Eugene Botha en Danie Veldsman antwoorde gee op “tergende vrae” in *Kan God spyt kry?* (1995), dien die feite van die proses van “gisting en verandering” tot nadenke. Maar, hoe die leser ook al daarvoor nadink, kan daar nie weg gekom word van die problematiese aard van die Bybelse teks wat in die gewone prediking, en dikwels uit Deist se eie opvattinge, eenvoudig gelyk gestel word aan Woord van God.

Om nou terug te kom by die vraag Du Plessis redivivus?, kan wel gesê word dat Deist, soos Du Plessis nie gehuiwer het om te wys op foute en teenstrydighede in verskeie Bybelse verhale nie (Vgl. bv. 1981a:121). Daarby het hy in sy antwoord op Lion-Cachet se kritiek in 'n sterk argument verklaar dat die Bybelskrywers nie willose instrumente was wat net neergeskryf het wat aan hulle gedikteer is nie (Cachet Mrt. 1984:2) — wat strook met Du Plessis se bevindinge dat nie alles wat in die Bybel staan aan God toegeskryf kan word nie (Du Plessis in HZ Mrt. 1926:82). Verder is dit van belang dat Du Plessis as vrome gelowige daarby gehou het dat die Bybel Gods Woord was ten spyte van die menslike vorm daarvan. Deist bedien hom van 'n soortgelyke teenspraak deur aan die een kant te verklaar dat Woord van God en die Heilige Skrif nie met 'n blote gelykteken aan mekaar verbind kan word nie (1986b:72), maar aan die ander kant

bly hy in meeste van sy boeke by die opvatting dat die Bybel die Woord van God is — soos veral uitgebeeld in sy *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg* (1994).

In die geval van *Coram Deo* (1996) en *Die Son het Vlerke* (1998) spreek Deist mense aan in die vorm van kort praatjies of prekieë wat onder die rubriek *Geestelike waardes* in *Die Burger* verskyn het, en waarin hy aan mense stof tot nadenke verskaf het. Hier kan maar weer gevra word of die afbeelding van 'n reuse Jesusbeeld in perspektief met mense in die voorgrond op die titelblad van *Coram Deo*, te versoen is met die begrip dat God 'n Werklikheid is wat bo alle beskrywing verhewe is.

In beide *Die Burger* en *Die Kerkbode* verskyn daar in Julie 1997 berigte oor die dood van “die bekende Stellenbosse teoloog (en) bekroonde skrywer” en word daar na huldeblyke oor hom verwys. In *Die Kerkbode* verskyn die berig onder die opskrif “Twee vorige wenner van Andrew Murray prys sterf”, met die dood van FA Venter op die ouderdom van 80 terselfdertyd in die nuus (KB 18 Julie 1997). *Die Burger* berig dat Deist voor sy dood besoekende professor aan die Universiteit van Heidelberg was waar hy navorsing oor die simboliek van die Ou Testament gedoen het (DB 14 Julie 1997). Die koerant vermeld onder andere dat die waarnemende rektor en vise-kanselier van die US, Christo Viljoen, Deist se onverwagse heengaan as 'n enorme skok bestempel het — wat dit inderwaarheid vir baie mense was.

Agter in *Die Son het Vlerke* vind die leser 'n boodskap deur Dirkie Smit by geleentheid van die roudiens wat op Deist se skielike dood gevolg het. Hy verwys daarin na die laaste aflewering van die reeks artikels oor *Geestelike waardes* in *Die Burger*, waarin Deist op grond van Psalm 139 kon getuig van sy geloof dat God altyd van ons weet, selfs van ons gedagtes voordat ons dit kan uitspreek (Smit 1998:133). Aan die ander kant, verklaar hy, was Deist terdeë bewus van al die vorms van onreg en boosheid in die wêreld van die verlede en die hede, en die waarom-vrae wat daarmee gepaard gaan (Smit 1998:134-135). Deist het egter volgehou dat God wéét — alles weet — “al wil ons nie geken word nie, nie regtig nie”.

In die slothoofstuk van hierdie tesis word weer na Deist gekyk en gewys op die feit dat hy wye bekendheid verwerf het met die stroom van boeke en artikels wat getuig van sy drang om dit wat hy te wete gekom het en waaroor hy besin het, bekend te maak. Dat

nie almal met wie hy te doen gehad het, dit altyd met hom eens was nie, is uit die aard van sy verskillende geskrifte verstaanbaar. Dit laat egter die lastige vraag of hy nie soos uitgedruk deur een van sy (enkel) Gereformeerde kritici, tog 'n “klap weg het van die moderne teologie” nie (J van V Du Plessis Des. 1983:46) — en dat daar terselfdertyd nie weggeredeneer kan word van die stelling dat hy, Deist, onder die invloed van die piëtisme nie van die humanisme as “stalmaat” daarvan kon loskom nie.

HOOFSTUK SEWE

WILLEM VORSTER: Op weg na 'n post-kritiese Nuwe Testamentiese wetenskap

1. Inleiding.

In *A Peoples' History of the World* vat Chris Harman die gebeure van die Tweede Wêreldoorlog saam in 'n hoofstuk onder die opskrif “Midnight in the century” waarin die magtiges van die tyd, Churchill, Roosevelt en Stalin, saamgespan het om 'n einde te maak aan Nazi ideale van 'n Duitse Ryk oorheers deur 'n suiwer Ariese “Herrenvolk” (Harman 2008:540-541). In beginsel was dié ideologiese begrip van rassesuiwerheid en -meerderwaardigheid gewortel in die Bybelse verhaal van 'n uitverkore volk wat, volgens goddelike verordeninge, geen vermenging met ander volke geduld het nie. Paradoksaal genoeg was dit ook gegrond op die anti-semitisme van die *Adversus Judaicos* en fanaties gerig op die uitwissing van die “moordenaars” van Christus (vgl Freeman 2011:141). In Nazi Duitsland was dié vete egter ook gerig teen evangeliese Christene, liberaliste, anargiste en kommuniste, en mense wat die wêreld sou “besoedel” het (Thompson 1972:729). Aan die ander kant was dit ook die Duitsland van Martin Luther en die Heidelbergse Kategismus, van Julius Wellhausen en van Rudolf Bultmann, en van die geskiedkundige Leopold van Ranke.

In Suid-Afrika sou Willem Vorster op Hoërskool gedurende die middel- en laat vyftigs wel kennis gemaak het met dié geskiedenis en die triomf van Afrikaner nasionalisme wat gevolg het op jare van onderlinge verdeeldheid tydens en na die oorlog. Met sy voorliefde vir tale en die letterkunde, sou hy seker ook deeglik kennis gemaak het met die “opstandige sestigers” wie se werke konserwatiewe gemoedere ontstel het. Van huis uit was hy blootgestel aan 'n teologiese klimaat waarin die Bybel gebruik is om apartheid van 'n Skriftuurlike basis te voorsien te midde van die euforia van Nasionale Party oorwinnings by die stembus. Hoe dit sy denke beïnvloed het, sou wel blyk uit sy bydrae tot die teologies-ideologiese debat wat na 'n tydperk van eng behoudende oorheersing deur teoloë van die Afrikaanse Kerke hervat is. Sy interessante bande met Hervormde teoloë ten spyte van sy afwysing van Artikel III van hulle kerkwet, was dan ook 'n kenmerk van die feit dat hy hom losgemaak het van tradisionele opvattings rakende die Bybel en die politieke ideologie van apartheid wat daardeur bevorder is.

Uit 'n versameling van dokumente deur Corrie Vorster beskikbaar gestel, kan 'n kort

geskiedenis van die families waaruit Willem Vorster gebore is, hier weergegee word. As kleinseun van Maria (Miemie) Reynecke en Willem Stefanus Vorster, moes die jong Vorster geweet het dat oupa Willem 'n grofsmid van beroep was, en daarby redelik welvarend was. Een van sy seuns, Willem se pa, Eddie, het hom in sy beroep opgevolg en hom met sy gesin in Roodepoort gevestig, waar Willem op 1 Desember 1941 gebore is, en grootgeword het. Uit 'n getuigskrif wat hy van sy predikant ontvang het, word vermeld dat Willem uit 'n goeie Christelike huisgesin stam, waarvan afgelei kan word dat hy 'n “mooi en gedissiplineerde lewe” aan hulle te danke het (CF Marais, NH of G Kerk, Roodepoort Noord. Ongedateerd, ca Des. 1959).

Willem het die beste van sy skooldae gemaak en het op agtienjarige leeftyd gematrikuleer nadat hy vir vyf agtereenvolgende jare deurgaans die hoogste gemiddeldes behaal het, en getuig kon word dat sy “hoë akademiese vermoë van hom 'n man maak wat met vrug verder sal kan studeer” (JWC Riekert, Hoërskool Roodepoort. 25 September 1959). Daarby is gesê dat hy 'n voorbeeldige en Christelik opgevoede seun was en beskik het oor “al die eienskappe van 'n mens met 'n besondere persoonlikheid”. By 'n groepfoto van die 1959 matriekklas word vermeld dat hy hoofseun was.

Sy ouers was in die bevoorregte posisie om hom aan die Universteit van Pretoria te laat inskryf as BA-student en het hy 'n tuiste gevind in Voortrekker, 'n koshuis onder beheer van die Hervormde Kerk vir studente wat hulle vir die amp van predikant wou bekwaam. Daarmee het sy verbintenis met lidmate, predikante en teoloë in dié Kerk beslag gekry en was hy tot aan die einde van sy lewe deel van gesonde interkerklike verhoudings (vgl Van der Merwe, DH 15 Jan. 1993). Dit sal dus in gedagte gehou moet word dat daar in Desember 1960, aan die einde van sy eerste jaar op Universteit, ernstige verskille tussen Afrikanerpredikante en -teoloë ontstaan het as gevolg van deelname aan die Cottesloeberaad. Met al die drama wat die verklaring wat daarop uitgereik is, in die Afrikanerpolitiek veroorsaak het, het dit ook geleentheid gebied vir studente om ernstig na te dink oor die verskille wat daar tussen Afrikaanse en Engelse kerklike denominasies bestaan het. In die Ned. Geref. Kerk was daar ook kommer oor die toekoms van dié Kerk se sendingaksie in die lig van die feit dat die reaksie op Cottesloe bygedra het tot wrywing met swart geloofsgenote wat hulle al hoe meer tot 'n nuwe bevrydingsteologie gewend het.

Soos die oorgrote meerderheid van die Afrikanerjeug van sy tyd, sou Vorster, veilig verskans in 'n blanke groepsgebied, min geweet het van die armoede en ellende wat deel was van die lewe van mense in die buitewyke waarheen swart mense destyds verskuif is — onder andere na Soweto, agter die rante ten suide van Roodepoort. Dit sou interessant wees om te weet of hy nie miskien in sy jare as skolier en student tog bewus gemaak is van toestande soos deur die Afrikaanse taalkundige LC Steyn beskryf is nie. Steyn haal onder andere aan uit GD Sholtz se *Ontwikkeling van Politieke denke in Suid-Afrika* (Deel 3, 1974) waarin hy verklaar dat daar maatskaplike toestande in die swart woongebiede van die Rand geheers het “wat waarskynlik slegs in die oorbevolkte stede van Indië aangetref is” (Steyn 1982:256).

2. Van student en lektor aan die Universiteit van Pretoria na UNISA. 1960 – 1975.

By al sy werk as voltydse student het Vorster ook tyd gevind om 'n studie te maak van Aramees en Ou Nabye Oosterse geskiedenis, wat ingepas het by sy akademiese skoling gedurende die jare 1960 tot 1966, en gelei het tot verkryging van die grade BA en BD — en daarmee ook toegang tot die status as 'n proponent in die Ned. Geref. Kerk. Hy was in staat om voort te gaan met studie en behaal so die graad MA in 1968 met Grieks as vak — soos die ander, met lof. Dit het aan hom die geleentheid besorg om terselfdertyd op tydelike basis te dien as Junior Lektor in Semitiese tale, en vanaf 1966 vir vier jaar as voltydse lektor. Gedurende die jare 1970-71 was hy in staat om vir navorsing onder AFJ Klijn navorsing te doen aan die Universiteit van Groningen (Van Aarde 1993:383-384). Hy kon dus met ywer begin werk aan 'n proefskrif getitel *Aischunomai en stamverwante woorde in die Nuwe Testament* vir die graad DD wat in 1974 aan hom toegeken is. Dit is opgevolg deur studie in Bonn waar hy met Erhardt Gütgemanns navorsing gedoen het oor vertelstrukture in die Evangelies. Hier kan ook genoem word dat Vorster met 'n beurs van die Raad van Geesteswetenskaplike Navorsing en steun uit die Alexander von Humboldt Stigting verskeie universiteite in Europa en Amerika besoek het, waartydens hy hom toegelê het op die tekssoort evangelie as genre in die Nuwe Testament (Craffert en Botha 1993:2ev).

Intussen het hy sy proponentstatus behou maar hom nie vir 'n beroep as predikant

beskikbaar gestel nie. Hy het egter graag uitnodigings aanvaar om op te tree as prediker in gemeentes van die Hervormde Kerk, en sodoende sy bande met lidmate van dié Kerk te versterk. Dit was onder dié omstandighede dat hy in 1975 aangestel is as waarnemende Direkteur van die nuut gestigte Instituut vir Teologiese Navorsing by UNISA (ThEv 1978:111), nadat hy vir drie jaar aldaar gedien het as Senior Lektor in die Departement van Ou- en Nuwe Testamentiese Studies. As eerste Direkteur van die Instituut, het hy opgetree as organiseerder van jaarlikse seminare oor verskillende onderwerpe van aktuele belang en as redakteur gedien vir publikasies wat daaruit voortgevloei het (Vorster Ed. 1992:ix-x). Daarbenewens het hy gereeld opgetree as projekteier van studiegroepe en was hy mede-verantwoordelik vir die opstel en publikasie in Afrikaans en Engels van die Suid-Afrikaanse Teologiese Bibliografie. Met sy bevordering tot professor in 1976 daarby, is hy op die voorpunt geplaas van navorsingsprojekte op die gebied van die Teologie in praktiese omstandighede. As lid van die Ou- en Nuwe Testamentiese Werkgemeenskappe, sowel as verskeie ander studiegroepe, het hy hom veral beywer vir diepere navorsing oor die Jesus van die Evangelies in vergelyking met wat bekend geword het as die Historiese Jesus (Van Aarde 1993:406ev).

Waar Vorster in die Inleiding tot die publikasie van sy proefskrif in 1979 verwys na die LXX, die Septuagint, kan gevra word of dit korrek is om te praat van die “moontlike invloed van die Ou Testament op die Nuwe Testament” (vgl Vorster 1979:xvi). Dit wat die vroegste skrywers van die nuwe stel boeke in hulle hande gehad het, was die Hebreeuse Bybel en ander ou Joodse Geskrifte, wat in Grieks vertaal is en as die Septuagint in gebruik was — wat beteken dat daar vir die vroeë Christene, soos vir die Joodse skrywers, nie so iets soos 'n Ou Testament bestaan het nie. Dit is daarom interessant om te wys op die feit dat Vorster se navorsing berus het op die Griekse begrip vir skaamte en skande wat met die tyd in verskillende kontekste nuwe betekenis verkry het. Dit het daartoe gelei dat 'n “veel breër ondersoek van die tipiese kontekste waarin die woorde in die Griekse literatuur voorkom” (Vorster 1979:3 en 5) die basis is waarop sy lywige proefskrif berus.

Aan die einde van die eerste hoofstuk help Vorster die leser wat self geen kennis van die semantiek het nie, om te verstaan wat die probleme is waarmee die taalkundige te doen het in sy/haar strewe om werklik te verstaan wat in 'n spesifieke Bybelboek gesê

word. Of, anders gestel: Wat die spreker *toe* aan sy/haar hoorders wou sê en hoe dit tot die huidige leser kan spreek en verstaan moet word. Hy vat dit saam in ses punte waarin hy nadruk lê op aspekte waaroor daar steeds onduidelikheid bestaan, en besluit daarop (Vorster 1979:10):

Hierdie stand van sake maak dit myns insiens noodsaaklik dat daar in die bestudering van die semantiek van die Nuwe Testament aandag geskenk word aan die bevindinge van die moderne linguïstiek.

Hy bou hierop voort deur daarop te wys hoe daar met die ontwikkeling van die grammaties-historiese metode van eksegeese begin is om meer en meer te werk met die taal van die teks. Dit het daartoe bygedra dat taalontleding 'n primêre deel geword het van die histories-kritiese benadering tot die Nuwe Testament, maar ook tot die Bybel as geheel. Dit was dus nodig om 'n duidelike uiteensetting te gee van die metode van ondersoek wat gebruik is, gevolg deur 'n reeks van notas met verdere verduidelikings en verwysings (Vorster 1979:18-25). Aan die begin van sy hoofstuk oor “Skaamte en Skande in die Ou Testament” verskaf Vorster haas ongelooflike syfers om aan te toon hoe dikwels dié terme deur die Joodse skrywers gebruik is, en hoe dit deur middel van die Septuagint in Grieks vertolk is (1979:28-34). Dit word opgevolg met 'n onderafdeling oor die betekenisveld van spesifieke woorde in wat hy met “die oog op die kartering” daarvan, met behulp van ritse van tekste belig — waaronder, om hier maar by 'n enkele voorbeeld te bly, uit Jesaja 65:13 (Vorster 1979:36. Met my beklemtoning):

Nou dan, so sê die Here JHWH:
 Kyk my knegte sal eet maar julle sal honger ly,
 let daarop, my knegte sal drink maar julle sal dors wees,
 voorwaar, my knegte sal bly wees *maar julle sal julle moet skaam.*

In sy behandeling van die gebruik van woorde wat met skaamte en naaktheid te doen het, vind Vorster dat daar volgens Genesis 3:7 'n verandering ingetree het “in die toestand tussen man en vrou” en word dit aan die sondeval verbind: “Waar hulle hulle vroeër nie geskaam het omdat hulle naak was nie, ondervind hulle naaktheid nou as 'n probleem” (Vorster 1979:49-50). Hy wys verder op die gebruik van die Griekse term vir skande deur te let op die voorkoms daarvan in 1 Samuel 20:30 waar Saul dit in 'n “smaadformule” gebruik om Jonatan te verneder (Vorster 1979:53). Volgens die OAV (1954) het Saul in toorn ontvlam en Jonatan verwyt dat hy 'n “ontaarde, wederstrewige,

seun” was (1979:53. Met my beklemtoning):

“Seun van 'n slavin wat weggeloop het!
 (Dink jy dat) ek nie weet dat jy met die seun van Isai heul nie!
 Skande op jou en op *die naaktheid* van jou ma!”

Met dié voorbeelde in gedagte, is dit genoeg om te noem dat Vorster in sy samevatting van die “betekenisveld” van die betrokke woorde en woorde wat stamverwant daaraan is, 'n voorstelling gee van moontlike gebruike daarvan: Dit strek van die werklikheid, “skaam wees, jouself (te) skaam”, tot wat dit beteken om “van heerlijkheid ontnem (te) wees”; óf, in abstrakte sin, “teleurgesteld (te) wees”; óf, van gedrag, “skandelik op(te)tree, skande (te) bedryf” (Vorster 1979:59).

Alhoewel Vorster dit nie noem nie kan interessantheidshalwe gekyk word na die inhoud van Jesaja 20 onder die opskrif “Die kaal profeet”. Daarop mag dan gevra word hoe van 'n man in die openbare oog verwag kon word om vir drie jaar sonder klere en skoene rond te loop, wat ook al die bedoeling daarvoor was. Lees mens dit in die sin van die “betekenisveld” waarin Vorster oor naaktheid skryf, kan wel gevra word of die profeet se gedrag nie dalk deur mense, en veral deur vroue en kinders, as “skandelige optrede” ondervind is nie. As dit bedoel was in die sin dat hy “van heerlijkheid ontnem (is)”, bly dit 'n vraag of die mense tussen wie die kaal profeet jaar na jaar beweeg het, die betekenis daarvan sou verstaan het — wat bydra tot die problematiek wat geskep word as so 'n teks gelees moet word as Gods Woord.

Om hier te volstaan met bogenoemde voorbeelde uit die Ou Testament, is in meer besonderhede gelet op Vorster se behandeling van die gebruik van die betrokke woorde in die Nuwe Testament. Dit, meen hy, kon “slegs na behore beskryf word nadat die semantiese aspek van hierdie Griekse woorde outonoom in die LXX vasgestel is” (Vorster 1979:66) — wat hy dan ook doen op grond van reekse van tekste en 'n tabel van betekenis waaruit hy aflei dat dit as “emosionele gebeure-woorde oorheersend (is)” en dat die psigologiese skaam wees, jouself skaam, daarin uitstaan (1979:70). Met verwysing na Paulus se gebruik van die woord “skaam” in 2 Korintiërs 10:8, haal hy aan uit die NEB, waarin dié woord nie eens voorkom nie (Vorster 1979:75):

Indeed, if I am somewhat over-boastful about our authority – an authority given by

the Lord to build you up, not to pull you down – I shall make my boast good.

En uit *Today's English Version*, wat struktureel anders vertaal is:

For I am not ashamed, even if I have boasted somewhat too much of the authority the Lord has given us – authority to build you up, not to tear you down.

Volgens Vorster se Afrikaanse aanhaling sou Paulus homself verdedig het teen praatjies in sommige gemeentes dat hy in sy briewe met meer gesag skryf as wat uit sy omgang met hulle op persoonlike vlak sou blyk. Uit die gebruik van die term in Grieks wys hy daarop dat dit eintlik “heel sterk” verstaan moet word, soos in die sin dat hy hom “definitief nie hoof te skaam nie” (Vorster 1979:76). In vergelyking lees die OAV van 1953/1954 minder sterk:

... want al sou ek ook meer roem oor ons gesag wat die Here ons gegee het om julle op te bou en nie neer te werp nie, sal ek nie beskaamd uitkom nie.

Hy sou egter toe nog nie kon weet hoe dié vers in 1983 vertaal is nie:

Al het ek my miskien 'n bietjie te veel beroem op daardie bevoegdheids wat die Here my gegee het, sal ek nie beskaamd daarvan afkom nie (My beklemtoning).

Sonder dat hy dit uitdruklik sê, of selfs bewustelik só bedoel het, het Vorster met sy studie uiting gegee aan die besef dat die Bybel inderwaarheid problematiese tekste bevat. Dit word dan ook vir die leser duidelik as hy in sy behandeling van Markus 8:38 telkens moes wys hoe een na die ander geleerde met stellings vorendag gekom het wat deur ander bevraagteken is. Wat Jesus as mens gesê het was egter eg menslik en daarom nie bo die rede en bo kritiek verhewe nie — om skaam te wees, of jou te skaam, was menslik-verstaanbare terme. In Markus 8:38 word dit gekoppel aan 'n geslag van mense wat om duidelik verstaanbare redes veroordeel staan:

Want elkeen wat hom vir my en my woorde skaam in hierdie owerspelige en sondige geslag, vir hom sal die Seun van die Mens Hom ook skaam wanneer hy kom in die heerlijkheid van sy Vader met die heilige Engele.

Daarom is dit van belang om te let op die feit dat Vorster in sy inleiding tot die betrokke hoofstuk verklaar dat dit 'n “eksegetiese beskouing” bevat en in hoofsaak bedoel was

om die teks soos dit daar staan as 'n skaamte-uitspraak te *verduidelik*, of, in die omgangstaal, uit te lê (1979:141. My beklemtoning):

Semanties gesproke is Mk. 8:38 een van die interessantste skaamte-uitsprake in die Nuwe Testament. Dit is in die eerste plek 'n logion wat op die naam van Jesus staan en as sodanig allerlei semantiese vrae oproep. Daarbenewens is dit 'n Seun van die Mens-uitspraak wat om hierdie rede dikwels 'n belangrike plek in die Seun van die Mens-problematiek inneem.

Met behulp van 'n reeks tabelle en vergelykings kom Vorster uit by die vraag of Markus 8:38 as 'n “egte Jesuslogion beskou moet word” (1979:164). Met inagneming van vrae of die begrip “Seun van die Mens” sonder meer met Jesus te versoene is, kon hy tentatief besluit dat hoewel dit nie eenvormig oorgelewer is nie, die egtheid van die logion goed betuig is (Vorster 1979:165). Op stuk van sake lyk dit dan of daar geen van die argumente wat deur ondersoekers aangevoer is daarop dui dat die egtheid van die logion in twyfel getrek word nie, maar dat daar ook geen rede is waarom gesê kan word dat dit bewys is nie (Vorster 1979:168). Sy bevinding kom dan daarop neer dat daar in die strukturele opbou van die sinoptiese evangelies in 'n groot mate gebruik gemaak is van oorgelewerde stof wat “beperkend” daarop kon ingewerk het (Vorster 1979:177). Dit is dan binne hierdie struktuur dat Markus 8:38 sy funksionele plek vind (1979:180):

Die navolging van Jesus word uitgewerk in terme van wat dit beteken om 'n dissipel (navolger) van Jesus te wees in die tyd toe Markus sy Evangelie geskryf het. Hy skryf vanuit 'n post-opstandingsituasie waarin die kruis en opstanding reeds bekend was en gemeentes praktiese leiding moes ontvang in verband met hulle lewe as navolgers van Christus.

Met hierdie stellings in gedagte, gaan Vorster voort deur aan te toon hoe deur gebruik van die term vir skaamte die teks net beteken wat daar staan: As daar mense is wat hulle skaam vir wat Jesus was en waarom hy gekruisig is, dan sal Jesus as Seun van die Mens Hom vir hulle skaam “wanneer Hy in die heerlijkheid van sy Vader kom saam met die heilige engele” (Vorster 1979:188). Maar, gelees in die konteks van die tyd toe Jesus die betrokke woorde gebesig het, laat Markus geen twyfel dat dit vir sy dissipels “*onaanvaarbaar was*”, in die sin dat dit hulle sou beskaam, dat Hy, die Christus, op 'n weg van lyding moes gaan (Vorster 1979:193. My beklemtoning). Daarom dat daar by navolgers van Jesus allerlei vrae opgekom het oor die sinvolheid daarvan om Hom na te volg — waarop Jesus dan antwoord dat Hy hom by sy wederkoms sou skaam vir

mense wat sy weg nie aanvaarbaar — of sinvol — gevind het nie (Vorster1979:194).

Vorster begin sy voorlaaste hoofstuk met 'n volledige weergawe van Romeine 1:16 in Grieks. Hy gee vervolgens aandag aan wat die skrywer daarmee bedoel het, en volgens die OAV (1953/1954) verklaar dat hy hom “nie skaam oor die evangelie van Christus nie”. Vorster is egter genoop om te daarop te wys dat ten spyte van al die aandag wat sedert die dae van die vroeë kerkvaders daaraan gegee is “daar vandag nog geen eenstemmigheid (bestaan) oor die bedoeling van Paulus met dié woorde nie” (Vorster 1979:205). As jong semantikus was dit nodig om met behulp van en in die lig van die geskiedenis van die uitleg van dié teks, te kyk na die probleme wat dit opgelewer het, en só 'n “poging aan te wend om die begrip wat Paulus wou oordra, vas te stel”. Hy behandel dan verskillende verklarings wat deur die geskiedenis heen aan dié teks gekoppel is voordat hy hom kon bepaal by “Beoordeling van huidige verklaringswyses” (Vorster 1979:211).

Dit is egter opvallend dat selfs met al die moderne hulpmiddels tot hulle beskikking, ondersoekers steeds nie uit een mond kan praat oor wat vir die gewone leser na 'n duidelike stelling klink nie — met die gevolglike vraag of Paulus se betoog sonder verduideliking dan van enige direkte nut vir die gewone Bybelleser kan wees. Vorster vind dit gevolglik nodig om “in die lig van die ontkenningpatroon by Paulus” te verklaar dat dit lyk of hy doelbewus die waarheid in verband met sy houding ten opsigte van die evangelie negatief gestel het om sodoende te beklemtoon met watter oortuiging hy dit verkondig het (Vorster 1979:237). Hy stel dit dan as argument dat as dié teks as litotes beskou word, daar eintlik “vir die eerste keer erns gemaak is met die *bedoeling* van die outeur met die hele uitspraak” — dit is, met die semantiek daarvan, wat beteken dat Romeine 1:16a niks te doen het met skaamte as “affek” nie. Hy gee dan 'n alternatiewe en meer aanvaarbare vertaling van Romeine 1:16-17 aan die hand (1979:239-240):

Ek hoef my immers nie te skaam vir die evangelie nie want dit is God se krag om mense wat glo te red; in die eerste plek die Jode maar ook die heidene. Want dit is in die evangelie dat God bekendmaak hoe Hy op grond van die geloof die verhouding tussen (H)hom en die mens regstel sodat hulle kan glo. So staan dit in die Skrif geskryf: Hy wat regverdig is op grond daarvan dat hy glo, sal lewe.

Om die “Slotbeskouing” wat hierop volg (Vorster 1979:247-260) verder saam te vat in 'n

onderdeel van net een hoofstuk, was onmoontlik. Wat wel gedoen kon word, was om te let op die drie hoofpunte daarin en hoe hy dit aan die hand van 'n reeks onderverdelings vir diepgaande bespreking uitgesonder het:

Eerstens, dat dit duidelik uit sy ondersoek geblyk het dat veel meer aandag gegee moet word aan die beginsels van die moderne linguistiek, veral met betrekking tot beskrywing van die semantiese aspek van die taalelemente van die Grieks van die Nuwe Testament, “naamlik die onderskeiding tussen diachronie en sinchronie” (Vorster 1979:248). Hy kon daarom verklaar dat dit vir hom duidelik geword het dat die verband wat tussen die tekste Markus 8:38 en Romeine 1:16 sou bestaan, in hoofsaak berus op foutiewe interpretasies van die woord vir “skaam” (1979:250).

Tweedens, dat gelet moet word op die verskillende betekenis wat aan dié woord en stamverwante woorde op verskillende plekke, en met betrekking tot verskillende gebeure, geheg word — waaronder veral: Emosioneel, “jouself skaam”, “skaam wees”; emosioneel verpligtend, “jouself moet skaam”; gebeure van impak, “(iets) tot skande maak”; en as 'n abstrak van gebeure, “teleurgesteld wees” (Vorster 1979:251-252).

Derdens, word verder klem gelê op die teologiese aspek in die gebruik van “skaamte”, wat dikwels met seksualiteit verbind is in besprekings van die betrokke woorde waar dit in verband staan met naaktheid, wat “meer en meer as iets onnatuurlik beskou (is) en negatief beoordeel” is (Vorster 1979:253). Dit was dus nodig om daarop te wys dat die Nuwe Testamentiese skrywers, soos ook mense wat die leiding op hulle geneem het in die vroeë kerk in dié opsig aansluiting gevind het by die Ou Testament — eintlik die Hebreeuse Bybel, soos wat dit in die Septuagint vertaal is en later as die Ou Testament as aanloop tot die Nuwe verstaan is. Vorster was egter van mening dat die tema skaamte-seksualiteit nie 'n belangrike rol in die Nuwe Testament gespeel het nie, maar dat dit tog van belang is in verwysing na die skande van die kruis en die feit dat Jesus volgens die evangelies nakend daaraan opgehang is. Alhoewel hy dit nie pertinent noem nie, kan daaruit afgelei word dat Jesus die skuld en skande van ons naaktheid (Vorster 1979:253) op hom geneem het en in dié sin van heerlikheid ontnem is (vgl 1979:59), of, soos hierbo, tot skande gemaak is.

Hier kan vermeld word dat Vorster toegerus met soveel kennis van die oorspronklike

tale van die Bybelboeke, intussen aandag gegee het aan 'n vraag wat aan die grond lê van die Christelike dogma van sondeval en verlossing, soos wat dit gebou is op die verhaal van Genesis 2:4b – 3:24. Met *The Messianic interpretation of Genesis 3:15: A Methodological Problem* (1974), 'n minder bekende opstel, kon hy aantoon dat die gesag wat verleen is aan die sogenaamde “moederbelofte” nie die toets van behoorlike semantiese analise geslaag het nie (1974:116). In teenstelling met die begrip van 'n “stryd tussen Slang en Seun gebore uit 'n vrou” soos vertolk deur AH Van Zyl, is daar die vertolkings van Von Rad en Loretz wat geen Messiaanse belofte in Genesis 3:15 gelees het nie (Vorster 1974:108).

Dit is daarom interessant dat Vorster dié bevinding vermeld in sy bydrae tot *Die Bybel leef* (1982), wat onder redaksie van Deist saamgestel is. As deel van die hoofstuk oor Bybelvertaling (1982:265-279), gee Vorster 'n kort uiteensetting van sy argument en stel dit duidelik dat die Statevertaling — en gevolglik ook die Afrikaanse vertaling — van Genesis 3:15 in botsing is met die Hebreuse grondteks (1982a:279). Dit is daarom net so vekeerd, meen hy, as die pogings van die Rooms Katolieke Kerk om “'n stukkie mariologie (daarin) te lees”.

Afgesien van die feit dat dié teks voorkom in die sogenaamde tuinverhaal, wat daadwerklik verskil van die skeppingsverhaal in Genesis 1:1 - 2:4b, skep dit die metodologiese probleem wat Vorster se taalkundige aandag vereis het — en verdien dit hier vermelding in die behandeling van die Bybel as problematiese teks. In hierdie geval het die leser te doen met teenstrydige verklarings wat spruit uit die klassieke metodes van uitleg wat 'n dieper betekenis in tekste gesoek het om vooropgesette gesigspunte te “bewys” (Vorster 1974:109). Alhoewel hy dit nie presies só aanbied nie, kan sy artikel gelees word in die gees van een van die jongste vertalings van die Joodse teks soos aangebied deur Adele Berlin en Marc Zvi Brettler in die *Jewish Study Bible* ([1985] 2004:17) —

Then the Lord God said to the serpent ...
 I wil put enmity
 Between you and the woman,
 And between your offspring and hers;
They shall strike at your head,
 And you shall strike at *their* heel (My beklemtonings).

In Afrikaans vertaal en volgens die 1954 uitgawe van die OAV, wat wel tot Vorster se beskikking was, word daar, opvallend genoeg, in die laaste twee reëls van die enkelvoud gebruik gemaak, wat 'n totaal verskillende betekenis daaraan gee (Weer met my beklemtonings):

Toe sê die Here God aan die slang ...
 En Ek sal vyandskap stel tussen jou en die vrou, en tussen jou saad en haar saad.
Hý sal jou die kop vermorsel, en *jý* sal *hom* in die hakskeen byt

In sy benadering van die probleem, begin Vorster om te antwoord op die vraag wat die teks aan die leser wil sê, en vind dit nodig om vooraf te kyk na twee vroeë messiaanse vertolkings van Genesis 3:15. Die eerste daarvan word gevind in die Septuagint waarin die vertaler die Hebreeuse terme só vertolk dat wat normaalweg in die meervoud gelees is, in die Grieks lees asof die betrokke voornaamwoorde vir die saad van die vrou en van slang op individue dui (1974:110-111). Daarmee het die vertaler 'n voor-Christelike uiting gegee aan sy messiaanse interpretasie van die teks en was dit vir Van Zyl 'n rede om met hoofletters te skryf van die Slang en die Seun (1964:53).

Vorster wys vervolgens op die probleme wat vertaling van verskeie tekste uit Hebreeus na Aramees opgelewer het en uiteindelik in die Palestynse Targums beslag gekry het. Dit blyk veral uit die bewoording van die Neofiti vertaling van die boek Genesis (Vorster 1974:111) waarin die teks van Genesis 3:15 eers in Aramees en daarna in Engels weergegee word (1974:112. Met my beklemtoning):

And enmities will I put between you and the woman and between your sons and her sons. And it shall be when her sons observe the law and put into practice the commandments they will aim at you and smite you on the head and kill you, but when they forsake the commandments of the law you will aim at and wound him on the heel and make him ill. *For her son, however, there will be a remedy, but for you, serpent, there will be no remedy, for they will make peace in the future, in the day of King Messiah.*

Waar dié tradisie teruggevind word in die Apokalips van Johannes (Vorster 1974:113) waarin na die slang verwys word as die Draak wat sal oorlog voer teen die saad van die vrou, word in hierdie vertolking van die teks die versekering gegee dat daar vir die afstammeling van die vrou 'n redmiddel voorberei word in die sin dat die "King Messiah" die Draak aan die einde sal vermorsel.

In teenstelling met die uitleg wat aan Genesis 3:15 geheg word in die bostaande, het 'n studie van die Rabbynse bronne aangetoon dat daar geen Messiaanse boodskap in ouer tekste te vind is nie. Daar is wel bewyse dat die Christelike interpretasie van die teks daarop dui dat die verstaan daarvan in die latere Judaïsme, waarmee Ireneaus bekend was, ingelees kon word (Vorster 1974:113):

Suffice it to say that according to Irenaeus the seed of the woman refers, in the first instance, to mankind (collectively) but in its fuller sense, to Christ, the *praedestinatum* and the *patrus Mariae* (Adv. Haer. III, 23,7). It was this interpretation which developed into theological tradition, both in Protestant and Roman Catholic Theology.

3. Van UP na UNISA: Die begin van 'n nuwe taak, 1976 – 1980.

In April 1976 met die eerste nommer van jaargang IX van *Theologia Evangelica*, verskyn daar van Vorster 'n interessante artikel oor die stigting van 'n Instituut vir Teologiese Navorsing aan UNISA, wat hy beskryf as deel van “a new era in theological research in South Africa” (1976:110). Hy gee daarin 'n oorsig oor die ontstaan van die Instituut en hoe dit kan beantwoord aan 'n lank gekoesterde behoefte aan 'n onafhanklike inrigting waarin akademici die geleentheid sal hê om voltyds navorsing binne die gebied van die Fakulteit van Teologie te doen. Daarby was dit die taak van die Direkteur met die nodige personeel tot sy beskikking, om voort te gaan met projekte waaraan reeds gewerk is, en die resultate daarvan te publiseer (Vorster 1976:111-112).

Onder die ander doelstellings van die inrigting was daar voortsetting van die werk van 'n projek met die samewerking van internasionale sendingkundiges en teoloë in die verspreiding van kennis deur die tydskrif *Missionalia*. Dit het die verdere taak meegebring om te voorsien in die behoeftes aan inligting oor Kerkgeskiedenis met die klem op gebeure in Afrika. Van meer belang hier was die vrae wat ontstaan het oor verdeeldheid in die kerk as “die liggaam van Christus”, nie net in soveel uiteenlopende denominasies nie, maar ook tussen lidmate onderling.

In samewerking met die Universiteit van Tel Aviv, is daar ook begin met werk in Israel as deel van die afdeling Bybelse Argeologie waarin beide personeel en studente kon

deelneem. Hy noem dan ook die feit dat ten spyte van wye belangstelling in die Argeologie, die spesifieke kursus slegs aan UNISA as vak aangebied is.

'n Groot taak wat op die nuwe span gewag het was die beplanning en opstelling van 'n Suid-Afrikaanse Teologiese Bibliografie waardeur navorsers van inligting voorsien sou word aangaande publikasies op die gebied van teologiese literatuur. Wat hy nie hier noem nie maar onder sy leiding begin is, was die organisasie van jaarlikse simposiums oor allerlei onderwerpe van aktuele belang en die publikasie van referate wat só gelewer is.

3.1 'n Prikkelende intreerede oor 'n Ou Boek in 'n nuwe wêreld.

Met die taak wat op hom gewag het, was die jong professor aan die begin van die jaar 1977 gereed om na sy aanvaarding van dié besondere betrekking 'n intreerede te lewer wat getuig van 'n eerlike en onverskrokke blik op die Bybel. Vorster se gebruik van die woorde 'n "Ou Boek in 'n nuwe wêreld" is opvallend, en moes sy gehoor en lesers herinner aan die feit dat dele van dié Ou Boek hulle oorsprong gehad het in ou Geskifte wat deur gebruik in die Joodse kultus as heilig en kanoniek aanvaar en bewaar is. Vir Vorster sou dit neerkom op die vraag of die Bybel as 'n Ou Boek nog met mense in 'n nuwe wêreld kan kommunikeer, met die klem in sy geval op die interpretasie van die Nuwe Testament waarvan dele nou reeds by die 2 000 jaar gelede geskryf is.

Afgesien van die feit dat dit uit 'n ander wêreld dateer, het al die oorspronklike geskifte verlore geraak en het ons slegs afskrifte van afskrifte tot ons beskikking. Daarom dat hy vooraf kon verklaar dat daar 'n krisis rondom die verstaan van die Bybel bestaan, wat vroe ontlok het in verband met die "relevansie, die kommunikeerbaarheid en die interpretasie van die Bybel" vir ons tyd (Vorster 1977:1). Met verwysing na die Jonaverhaal en die maagdelike geboorte van Jesus as voorbeelde, wys hy op die kerk se worsteling met die Bybelse weergawe van sulke verhale wat bygedra het tot 'n "herinterpretasie van die Ou Testament" in 'n poging om die tradisies daarvan "eietyds verstaanbaar te maak" (Vorster 1977:3). In dié opsig moes dan ook gelet word op gesprekke wat gevoer word oor die verhale in Genesis teenoor dit wat in die evolusieleer voorgestaan word (Vorster 1977:2). Hy wys dan daarop dat die Nuwe Testamentiese eksegeet nie buite hierdie probleme staan nie — wat die vraag laat of

hedendaagse eksegete wel in staat is om met die metodes wat aangewend word om die Bybel te interpreteer, die Bybel verstaanbaar te maak sodat dit effektief en geloofwaardig kan kommunikeer (Vorster 1977:4):

Van die kant van die geskiedeniswetenskap kom die verwyt dat die wyse waarop daar in die Bybelwetenskap met geskiedenis omgegaan word nie in ooreenstemming is met die wyse waarop historici geskiedenis beoordeel nie en van die kant van taal- en literatuur-wetenskaplikes dat die metodes van Bybelwetenskaplikes agterhaal en foutief is.

Om hierdie gedeelte van sy argument af te sluit, verwys Vorster na 'n stelling wat tot onlangs nog algemeen gegeld het, naamlik dat die Bybel “sy eie verstaanskodes het”, maar dat daar nou al hoe meer besef word dat dit as literatuur uit die oudheid behandel moet word. Die Nuwe Testament moet dus soos alle ander literatuur gelees en verstaan word — wat nie beteken dat tekort gedoen sal word aan die eie aard daarvan nie, maar wel dat “volle erns gemaak (word) met die feit dat hierdie tekste oor God, deur mense in menslike taal, vir mense geskryf is” (Vorster 1977:5).

In sy bespreking van “Historiese eksegese” gaan Vorster in die kerkgeskiedenis terug deur te wys op die feit van die kerklike optredes teen Colenso en Du Plessis, feite wat vir 'n lang tyd geen aandag in Suid-Afrika geniet het nie. Meer nog, hulle histories-kritiese bevindings is met afkeuring bejeën — “ondanks die feit dat dit by uitstek die wetenskaplike metode van Skrifinterpretasie in die wêreld geword het” (Vorster 1977:6). Dié toedrag van sake is egter besig om te verander en word daar deur eksegete in Suid-Afrika kennis geneem van verwickelinge in die buiteland, waar selfs die Rooms-Katolieke Kerk beoefening van die histories-kritiese metode as 'n plig by Bybelwetenskaplikes aanvaar het. Sy verwysing hier na die ensikliek van pous Pius XII, die *Dinino Aflante Spiritu* (1943), moet dan ook in die lig van die geskiedenis gelees word.

Wat Suid-Afrika betref, vestig Vorster die aandag daarop dat selfs in konserwatiewe kerklike kringe daar reeds erns gemaak word met die gebruik van die Historiese Kritiek. Daarby is besef dat die agtergrond daarvan in elk geval in die Hervorming te vind is toe daar weggedoen is met die Middel-eeuse begrip van 'n viervoudige betekenis in elke teks. Daar is ook kennis geneem van die bevindinge van Johann Semler (1725-1791), wat as vader van die Historiese Kritiek beskou kan word en vir wie dit duidelik was dat

die Bybel “sonder die indra van gedagtes” uitgelê moes word. Dit beteken dat die teks “konsekwent histories beskou moet word as 'n getuienis van die verre verlede wat primêr nie bestem (was) vir die huidige leser nie” (Vorster 1977:7). In klaarblyklike ooreenstemming met Du Plessis se stelling dat Heilige Skrif en Woord van God nie sinonieme terme is nie (vgl HZ April 1926:100-101), skryf hy, met my beklemtoning —

(dat) onderskei (moet) word tussen die Woord van God wat blywende waarde het en in die Skrif gevind kan word en die Skrif wat 'n historiese boek is.

Dit is op hierdie stelling wat Vorster sy argument bou met verwysing na verdere ontwikkelinge op die gebied van die histories-kritiese benadering, nie net tot die Bybel as geheel nie, maar in besonder ook tot die Nuwe Testament. In dié opsig wys hy op die feit dat daar mettertyd aangedring is op die vereiste dat tekste wat met die uitsprake van Jesus te doen het binne die verband waarin dit voorkom verstaan moet word — en dat rekening gehou sal word met die feit dat die evangeliste ook redaktors was, elk met sy eie bedoelings (Vorster 1977:8-9). Hy kon dus sê dat eksegetiese as interpretasie van historiese tekste 'n stuk historiese wetenskap is (Vorster 1977:10):

... gekonfronteer met in wese dieselfde probleem, het Bultmann, wat sekerlik in sy tyd die grootste bydrae gelewer het vir die histories-kritiese verstaan van die Nuwe Testament sy eksistensiële vertolking van die Nuwe Testament ontwerp, wat uitgeloop het op sy ontmitologiseringsprogram en sy navolgers E Fuchs en G Ebeling se Hermeneutiese Teologie.

In hierdie opsig kan dan ook verwys word na Vorster se artikel oor Bultmann as historikus wat in 1987 in die Hervormde Kerk se teologiese tydskrif gepubliseer is (HTS 43/1 & 2:138), en waarin hy wys op Bultmann se “doelbewuste en deurdagte en openlike gebruikmaking van 'n filosofiese onderbou vir sy teologiese arbeid” (Vorster 1987:139). Daarby het Bultmann as vooraanstaande Nuwe Testamentikus dié boeke konsekwent histories probeer verklaar, en juis daarom deur baie Suid-Afrikaners as “persona non grata” behandel is (Vorster 1987:140).

Vervolgens kom Vorster tot die besluit dat dit deels te wyte was aan die onvermoë van die Historiese Kritiek om dit wat die tekste oor God in die Nuwe Testament wil kommunikeer, te analiseer, dat daar begin is om na nuwe eksegetiese metodes te soek (Vorster 1977:11). Dit gesê, stel hy dit duidelik dat die Historiese Kritiek nie iets van die

verlede is nie, maar dat dit steeds 'n metode bly om antwoorde te vind op vrae wat nie opsygeskuif kan word nie.

Dit lyk egter of daar ná die oorheersende klem wat op die histories-kritiese metode geval het, daar gedurende die afgelope twee dekades met teksimmanente eksegetiese “meer erns gemaak is met die teks as teks soos dit daar staan” — maar dan nie in 'n fundamentalistiese positivistiese sin waarin aanvaar word dat alles wat daar staan as die waarheid geles word nie. Dit is daarom belangrik om daarop te let dat dit eers met die huidige ontwikkeling van die algemene taalwetenskap is dat daar van nuwe insigte in die uitlegkunde gepraat kan word — ontwikkelinge wat verreikende gevolge vir die interpretasie van die Nuwe Testament kan beteken (Vorster 1977:13). Ofskoon hy dit nie pertinent vermeld nie, kan hier terug gewys word op navorsing wat hy gedoen het vir die inhoud van sy doktorsale proefskrif met nadruk op die betekenis van woorde, en hoe die analise van woorde in hulle konteks hom terselfdertyd by sy uitleg van Genesis 3:15 gebring het.

Verder is net kortliks gelet op Vorster se stelling dat daar in die studie van die Nuwe Testament as teks 'n verskuiwing plaasgevind het ten opsigte van die verhouding tussen vorm en inhoud — wat “nie twee entiteite (is) wat toevallig saamgevoeg word nie” (1977:13). Vir hom was dit eerder so dat dié twee 'n eenheid vorm wat saam “betekeniskonstituerend is”. Hy was daarom van mening dat waar daar in die verlede meer gewerk is met entiteite buite die teks, hetsy teologies of histories, daar nou belangrike veranderinge gekom het. In dié opsig verwys hy na Johannes Anderegg, 'n Duitse literatuur-wetenskaplike — wie se sieninge vir behoudende vakgenote nie aanvaarbaar was nie, maar vir hom metodologies sinvol was (Vorster 1977:13):

(Daar is) in die jonger verlede met 'n teksopvatting begin werk waar die teks autosemanties is en intertekstueel refereer – 'n teks net soos wat dit is. Dit het die probleem van teks en werklikheid meer geïntegreer maar ten minste in fokus gebring.

Hy gaan verder en stel dit as 'n voorwaarde dat daar in die Diskoers Analise, waarop hy vervolgens konsentreer, by die leser 'n vaardigheid in die toepassing van linguïstiese beginsels veronderstel word (Vorster 1977:14). Alhoewel die detail van sy argument nie hier ter sprake is nie, is wel kennis geneem van wat hy bevind het, en in duidelike taal

saamgevat het:

Dit is voor die handliggend dat teks hier opgevat word as die teks soos wat dit daar letterlik in die Grieks staan, vooraf tekskrities vasgestel, en dat daar met behulp van hierdie metode gepoog word om in 'n moderne taal gekontroleerd, argumenterend te kommunikeer wat die teks in Grieks kommunikeer.

Hy wys dan op die feit dat dié metode met die model van Bybelvertaling saamhang en dat nog veel gedoen sal moet word om dit tot volle reg te laat kom. Só, meen hy, kan dit dien om as eksegetiese model 'n bydrae te lewer tot die kommunikeerbaarheid van die *geskrifte* van die Nuwe Testament in die moderne wêreld (Vorster 1977:15). Onder die opskrif "Teks en kommunikasie" (1977:18) vat hy dit saam in drie moontlike metodes van interpretasie: Eerstens, deurdat die teks direk as boodskap van 'n sender aan 'n ontvanger gelees word; óf, tweedens, deur die teks in die hede te plaas, in welke geval die outeur en dit wat hy geskryf het, of soos dit geword het, met behulp van die hermeneutiek teologies verstaanbaar gemaak word; óf, derdens, dat daar nuwe tekste geskep word uit bestaande tekste wat op dieselfde wyse in 'n nuwe konteks kommunikeer as die tekste waaruit dit ontstaan het.

Ná 'n kort bespreking van eksegetiese metodes wat tans aangewend word om die geskrifte van die Nuwe Testament as 'n ou Boek in 'n nuwe wêreld te interpreteer, en as literatuur daarop ingestel is om te kommunikeer, kom hy by die vraag hoe kommunikasie in literatuur geskied (Vorster 1977:18). Om dit te verduidelik verwys hy na Anderegg se *Fiction und Kommunikation* (1973) waarin die skrywer onderskei tussen saak- en fiktiewe tekste wat dit vir die leser nodig maak om vooraf vas te stel met watter soort teks hy/sy te make het. Wat saaktekste betref, soos byvoorbeeld in 'n koerantberig, is dit belangrik dat die leser en die skrywer van die berig mekaar sal verstaan. Dit is daarom van belang dat hulle binne dieselfde verwysingsraamwerk bevind en ook met mekaar ooreenstem in die taalgebruik waarin die berig aangebied word. Hy gaan egter verder en verklaar dat die berig vir die leser relevant en van aktuele waarde sal wees as dit later as die tydstip van opstelling, nog moet kommunikeer (Vorster 1977:19):

Volgens Anderegg is dit wel moontlik ... wanneer dieselfde kommunikasievoorwaardes op 'n latere tydstip in werking gestel word, naamlik ooreenstemming van verwysingsraamwerk, saakgerigte betekeniservaring, relevansie en aktualiteit

van die saak.

By fiktiewe tekste, aan die ander kant, vind kommunikasie anders plaas omdat die vertelling daarin 'n geslote teks skep met die werklikheid binne die teks self te vind — wat, maan hy, nie beteken dat sodanige tekste “uit die duim gesuig is nie”, of nie waar is nie (Vorster 1977:19):

'n Voorbeeld uit die evangelies sal die saak verduidelik. Jesus se vertelling van die 'Barmhartige Samaritaan' is 'n voorbeeld van so 'n geslote teks waar alle verwysings binne die teks self geskied en daar 'n werklikheid binne die teks geskep word, wat onafhanklik van verwysing na persone of gebeure buite die teks self, sinvol is.

In die gelykenis van die vader wat twee seuns gehad het, is dit nie nodig vir die leser om te weet wie die mense was waarom die vertelling gaan nie; dit is ook nie nodig om te weet waar hulle gebly het nie; of kennis te neem van enige “bordeursels” wat daarmee mag saamhang nie — want die werklikheid waarom dit gaan is in die teks genoegsaam voorsien. Selfs al sou so 'n vertelling “in historiese kleeed” aangebied word gaan dit nie om 'n omskrewe werklikheid nie, “maar om 'n werklikheid wat in die teks self geskep word” (Vorster 1977:20).

Per slot van sake is dit nodig vir die leser om oor die nodige betekeniservaring te beskik en bereid te wees om homself/haarself te laat ondervra deur die teks, wat dit dan aktueel maak en dit sodoende moontlik maak om te kommunikeer (Vorster 1977:20). Dit is egter geen uitgemaakte saak dat kommunikasie die verstaan van die teks sal meebring nie, en dit is daarom van ewe veel belang dat die leser kennis neem van die feit dat die Nuwe Testament uit verskeie literatuursoorte bestaan. Hy noem dan die vier vernaamste soorte: Evangelies, 'n historiese monografie, briewe en 'n apokalips, waarvan die Evangelies en die Handelingte vertelmateriaal bevat en die briewe as saketekste beskou kan word.

Die moderne leser mag dan vind dat dit wat die skrywer aan die lesers van sy tyd wou meedeel nie meer aktueel van aard is nie. Só kan gevra word of Paulus se stellings in Romeine 13 betreffende gehoorsaamheid aan die owerheid nog van krag kan wees, gegewe 'n owerheid soos dié in Suid-Afrika, of dié in Oos-Berlyn gedurende die sewentigerjare. Sy antwoord daarop is 'n besliste “Nee!” — want daar bestaan geen

gemeenskaplike verwysing nie, wat beteken dat dit nie vir die huidige leser relevant is nie. Hy bou hierop voort deur hom verder te bepaal by die Evangelies as verteltekste wat kennelik nie gelees kan word as letterlike beskrywings van gebeure in logiese volgorde nie. Met Jesus se reise en die verloop van sy lewe as voorbeelde word daarop gewys hoe dit verskillend deur die vier skrywers aangebied word (Vorster 1977:22):

'n Mens sou kon voortgaan om te wys op allerlei verskille en selfs 'inkonsekwentheid' in die evangelies. Dink maar aan die verskillende wyses waarop dieselfde verhaal in die afsonderlike evangelies aangebied word.

Die ingeligte leser mag hier dink aan George Eliot se vertaling van Strauss se *Leben Jesu* (1838/1873) waarin hy die verskille teenoor mekaar opweeg en besluit dat die evangelies op mites berus. Alhoewel Vorster nie in alles met Strauss sou saamstem nie, maan hy tog dat ons nie in die Evangelies met ware geskiedenisboeke te doen het nie. maar dat ons hier met 'n soort literatuur te doen het wat anders is as die saketekste wat in die briewe van Paulus aangetref word. Dit beteken dat die Jesus van die Evangelies 'n vertelde Jesus is met "baie gesigte" (Vorster 1977:22), en dat daaruit afgelei kan word dat dat dié tekste in Anderegg se sin van die woord, fiktiewe tekste is. Só gelees, kan die Bybel wel as Ou Boek in 'n nuwe wêreld kommunikeer met mense op soek na waarheid — of dit relatief is of nie — omdat dit duidelik is dat dit 'n menslike boek is wat deur mense vir mense van hulle tyd geskryf is. Dat sodanige kommunikasie aan die moderne leser bepaalde vereistes stel is verseker, en daarom kon Vorster sonder huiwering steun op stellings van 'n literatuurkundige soos Anderegg, en dit in eie idioom verder saamvat (Vorster 1977:22):

... op voorwaarde dat die leser bereid is om 'n betekeniservaring op te bou wat in ooreenstemming is met dié van die teks en sy eie verwysingsraamwerk te laat bevraagteken en eindeloos te laat ondervra deur dié van die vertelde figure in die tekste en in die geval van die evangelies, deur die protagonis van hierdie vertelling — Jesus.

Een van die eerste openbare reaksies op Vorster se *intreerede* het gekom van die kant van die Sondagnuusblad *Rapport*, op 3 Julie 1977, waarin Rykie van Reenen en Andries van Wyk in die rubriek "Dink Weer" 'n vol blad daaroor skryf. Onder die opskrif "Lees Bybel nes storieboek" lewer hulle verslag daaroor en bewys só die nuuswaardigheid van die geleentheid. Om lesers se aandag te trek verskaf hulle vooraf

'n samevatting, wat hier in hoofpunte opgesom kan word:

- Uit Vorster se rede is dit duidelik dat ons die Bybel verkeerd lees en daarom verstaan ons nie altyd wat die ou boeke daarin uit 'n verre tyd vir moderne mense te sê het nie.
- Die Bybel is nie 'n boek wat nageslaan kan word om reëls neer te lê vir alledaagse dinge soos vir 'n vrou om in 'n langbroek in die kerk te sit nie, en, of die koop van bonus-obligasies om tot die koste van die land se verdediging by te dra, sondig is al dan nie.
- Daar word te veel in preke op gesag van enkele teksverse gesê: So spreek die Here – wat beteken dat preke selfs sonder teksverse gelewer kan word.
- Dat dit nodig is om te begryp dat dit in die Bybel nie gaan om geskiedkundige of wetenskaplike waarhede nie, maar oor literatuur waarin waarhede op 'n ander met mense gekommunikeer kan word.
- In dié sin moet ook die evangelies as vertellings uit 'n ander tyd, as literatuur, gelees word – op dieselfde manier as, sê, Brink se *Kennis van die Aand*.
- Dat van die dissiplines van die taalwetenskappe en kommunikasiekunde gereedskap gevind moet word om dié ou Boek vir moderne mense relevant en verstaanbaar te maak.

Met so 'n voorstelling en die verslag wat daarop volg, asook 'n samevatting van die inhoud van 'n onderhoud met Vorster, was dit duidelik dat daar 'n klip in die dam gegooi is, waarvan die rimpels ver sou uitkring. 'n Aanhaling uit dié onderhoud wat tot die mens, veral die Bybelgelowige van ons tyd, duidelik behoort te spreek, moet dien tot ernstige nadenke (Van Reenen en van Wyk, 1977:15) —

Of kyk na die Genesis opdrag aan die mens om te vermenigvuldig en die aarde te vul. Kan ek, as verantwoordelike mens, bewus van die insigte van die Klub van Rome, my nog op daardie teks beroep?

Dat dié ou Boek wel nog veel vir die nuwe wêreld te sê het, word erken, maar dan moet dit reg gelees en as literatuur uit die betrokke tyd benader word — wat vir die student en die ondersoeker met 'n oop gemoed beteken dat dit heiligs kennis kan wees om God as Spreker van alles wat in die Bybel staan te wil voorhou — in stede daarvan om eerlik te aanvaar dat dit feilbare soekende mense was wat hulle oor 'n onbeskryflike Werklikheid soos die Godheid, of God, in menslike terme uitgelaat het.

Die volgende belangrike kommentaar op Vorster se rede kom van die kant van *Die Hervormer* waarin Van Aarde skryf oor “Die regte en die verkeerde Skrifgebruik” (DH Okt. 1977:14). In 'n opsigtelike blok bo-aan die artikel word na die Rapport verslag

verwys en gesê dat dit “na bewering in sommige kringe groot ontsteltenis uitgelok (het)”, en dat talle briewe daarvoor van ontstelde lesers ontvang is. Daarby, word berig, dat soveel as 300 lidmate van 'n gemeente in Pretoria saamgestaan het om aan die rektor te skryf. Soos uit vele ander oorde bevestig is, was daar inderdaad 'n geskarrel oor wat Vorster gesê het, of sou gesê het. Hier kan vermeld word dat uit die versameling dokumente in Me Vorster se besit, 'n insae verkry is in briewe wat indertyd aan Vorster persoonlik gerig is, waarvan baie van predikante en lidmate van die Ned. Geref. Kerk. Die algemene indruk wat dit skep getuig van die skrywers se letterlike, en selfs eng fundamentalistiese, sienings van die Bybel as Woord van God, en daarmee 'n beeld van onverdraagsaamheid teenoor 'n vakkundige wat dieper ondersoek ingestel het en eerlik genoeg was om openlik te sê wat sy bevindinge was.

In die artikel oor Vorster se intrede verwys Van Aarde pertinent na verskeie berigte in die Gereformeerde Kerk se weekblad, *Die Kerkblad*, waarin skerp kritiek op Vorster se rede uitgespreek is. Dit blyk veral uit 'n stuk deur Christie Coetzee, Potchefstroomse Nuwe Testamentikus, onder die titel “*Stryd op die drumpel*” (Van Aarde Okt. 1977:14):

Ons hoef nie meer net Holland toe te protesteer nie. Die groot *aanslag teen die Skrifgesag soos bely in ons Gereformeerde Belydenisskrifte*, het nou op ons drumpel gekom! By prof. Vorster pleit ons: In die naam van Jesus Christus, Koning van die Kerk, kom terug van hierdie verkeerde pad, broeder.

Hierop vra Van Aarde waarom daar soveel ontsteltenis is, maar stel dit duidelik dat hy nie in alle opsigte met Vorster saamstem nie, en noem onder andere die kwessie van historisiteit, wat vereis dat daar noodwendig soms op die inhoud van tekste as historiese feite gelet moet word. Waar die verhaal van Jona in die vis vir hom ook nie van historiese belang is nie, was Jesus 'n historiese figuur en was die maagdelike geboorte deel van dié verhaal en van sy evangelie, terwyl Vorster die feit van die gebeure nie so belangrik ag as die betekenis daarvan nie. Nodeloos om te sê, het van Aarde se artikel nie die volle goedkeuring van die redakteur geniet nie en is Vorster in 'n hoofartikel in dieselfde uitgawe van *Die Hervormer* skerp gekritiseer. Dat daar algemene ooreenstemming is met die beginsel dat die kerk in die hantering en uitleg van die Bybel vrugbaar gebruik kan en moet maak van die hulp van ander wetenskappe, word egter nie ontken nie. Daar word dan verwys na die hulp wat die taal- en natuurwetenskappe in dié opsig kan bied, om, waar dit ook al nodig is “alle vorme van verkeerde en

onverantwoordelike Skrifgebruik en uitleg (te) ontmasker” — maar, maan die skrywer, met voorbehoude (Red. DH Oktober 1977:12).

Interessantheidshalwe kan hier net genoem word dat daar naas dié artikel in *Die Hervormer* 'n huldeblyk aan SP Engelbrecht, die kerkgeskiedkundige, verskyn, waarin onder andere verwys word na geskille tussen hom en “die Spoelstra-skool” van die Gereformeerde Kerk. Die opmerking daarin dat Engelbrecht met sy fenomenale kennis sy teenstanders dikwels verleë gelaat het, is net nog 'n stelling wat heenwys op die problematiek van die Bybel soos dit tot uiting gekom het, en nog kom, in die onderlinge stryd tussen lidmate, predikante en teoloë — wat almal aanspraak daarop maak dat hulle, en dikwels hulle alleen, die Bybel reg verstaan, deur die Heilige Gees gelei word, en ware Hervormers of Gereformeerdes is.

Soos te wagte was daar klagtes wat optrede vereis het en is Vorster per brief verwittig dat 'n nadelige gerug oor sy leer by die Ring van Lyttleton ingedien is (15 Oktober 1977), en dat hy gevolglik opgeroep word om voor 'n Ringskommissie te verskyn om verantwoording te doen. Alhoewel daar nie direk na sy intreerede verwys word nie, is die klag duidelik uiteengesit:

1. Dat u nie die maagdelike geboorte van Jesus Christus in ooreenstemming met die belydenisskrifte bely nie.
2. Dat u nie reg laat geskied aan die Goddelike oorsprong van die Bybel nie, en sodoende in stryd kom met wat die belydenisskrifte oor die Bybel leer.
3. Dat u dit onbelangrik ag of die gebeure waarvan die Nuwe Testament vertel [met name ook aangaande Jesus] werklik plaasgevind het of nie, en sodoende in botsing kom met die belydenisskrifte.

Vorster is na dié ontmoeting skriftelik in kennis gestel dat die gerug teen hom weerlê is deur 'n verklaring van sy kant dat hy die maagdelike geboorte van Jesus en die Goddelike oorsprong van die Bybel, “*ooreenkomstig die belydenisskrifte*”, bely. Daarby het hy ook — *weer eens volgens die belydenisskrifte* — getuig dat hy “die gebeure van die Nuwe Testament as belangrik en waar bely” (Lyttleton, 31 Okt. 1977. My beklemtoning). Aanvaarding van sy verweer was egter onderworpe aan die voorwaarde dat hy “in oorleg met die Ringskommissie 'n verklaring aan die kerklike publiek” sou uitreik waarin hy sy standpunt duidelik uiteen sou sit — met dien verstande dat as hy dit nie doen nie, 'n buitengewone vergadering van die Ring byeen geroep sou word. Vir

sover vasgestel kon word is geen stappe teen Vorster gedoen nie, en het hy as lidmaat soveel aansien geniet het dat hy as ouderling aangebly het. Tussen sy dokumente is daar ook geen korrespondensie wat van besluite op so 'n Ringsvergadering getuig nie.

Of die betrokke bevindings en verklarings strook met wat uit Vorster se rede afgelei kon word, laat vrae wat verder dui op die problematiek waarmee die Bybel die ernstige ondersoeker belas as dit streng binne die raamwerk van die belydenisskrifte — wat na gelang van nuwe kennis aan hersiening onderworpe is — verstaan moet word.

Uit die vele briewe van afkeuring tussen die dokumente in Me Vorster se besit, kan hier verwys word na so 'n skrywe uit die pen van ene CJ Lombaard wat met verwysing na die *Rapport*-artikel skryf dat dit deurtrek is met ongeloof. By sy brief, wat getuig van sy geloof in die Bybel as die onfeilbare en gesaghebbende Woord van God, sluit Lombaard 'n afskrif in van 'n telegram aan Minister Piet Koornhoff (Scottburgh 7 VII 77):

As Christen en RSA burger eis ek dat ondersoek ingestel word hoedat 'n professor Willem Vorster van UNISA in sy hooggeplaasde posisie, uitlatings in verband met God se Woord kan maak soos in Rapport 3 Julie 1977 Bladsy 15.

Dit is van belang om net te noem dat Vorster vroeg in 1978 die geleentheid gekry het om hom teenoor die Pretoriase Broederkring van die Hervormde Kerk te verantwoord. In 'n voordrag waarin hy kon aantoon dat dit verkeerd is om te beweer en te aanvaar dat moderne eksegetiese noodwendig tot ondermyning van die gesag van die Skrif moet lei, het hy dan ook daarin geslaag om hom te verweer teen afbrekende kritiek.

3.2 Twee simposiums: Die plek van die kerk in die samelewing en probleme rakende eenheid en verdeeldheid.

Dit was kort na hierdie polemiekie dat die eerste simposium gereël deur die Instituut van Teologiese Navorsing, gehou is, en daarna in 'n publikasie vrygestel is, oor die onderwerp van *Kerk en Samelewing / Church and Society* (1978). In sy Voorwoord skryf Vorster dat daarop besluit is deur 'n uitvoerende komitee wat dit belangrik geag het om geleerdes uit verskillende denominasies en studieverdele te nooi om daaraan deel te neem — wat dan ook blyk uit die lys van referente, waaronder A Nolan van die *Dominican Order in Southern Africa* en CH Rautenbach, afgetrede Rektor van die

Universiteit van Pretoria.

Omdat Nolan vanuit die Rooms Katolieke Kerk namens 'n wye lidmaatskap kon praat, kan hier aangehaal word uit sy stelling dat die indruk geskep word dat werk wat deur die kerk gedoen is, en gedoen word, suksesvol is — maar dat dit nie altyd die geval is nie (Nolan 1978:61-62):

... but if we are honest with ourselves and we listen to the criticism of the people, we will have to admit that we generally fail. We fail to communicate, we fail to make an impact, we fail to be truly relevant. *On the whole, people are not changed by our sermons, society is not transformed by our rhetoric, and the values of the world rather than the values of the gospel continue to reign supreme in public and private life* (My beklemtoning).

The problem is even more acute in the sensitive area of politics and economics. All our preaching and teaching about love and justice falls upon deaf ears when it comes to political options and economic practice.

Met 'n verhaal uit 'n Franse biskopdom, kom hy by die afval van lidmate na aanvanklike aanvaarding van die boodskap van die kerk, wat vir die betrokke biskop en priesters gelei het tot 'n ondersoek met verreikende bevindings (Nolan 1978:65):

We must change our starting point. Instead of starting from a set of preconceived *ideas* we must start from *life* itself. Instead of starting with eternal truths, we must start from the historical circumstances in which we find ourselves. Instead of starting with religious concepts we must start with secular events.

Nolan se verwysing na Jesus, wie se harde woorde aan Fariseërs en Skrifgeleerdes (Matt. 23:13-33) en die rykes aan bewind in die Galilea van sy tyd, kan dan ook gelees word in die situasie waarin die kerk toe in Suid-Afrika verkeer het en nie by magte was om “die tekens van die tyd” te lees nie.

Rautenbach begin sy referaat met 'n reeks vertrekpunte wat hy “saamgeflans” het en sluit met sy enkele woorde vooraf, bewustelik of onbewustelik, by Nolan se stellings aan. Met verwysing na JAT Robinson se *Honest to God* (1963) vertel hy van die “ingrypende omwenteling” wat dit in die kerk tot gevolg gehad het. Dit het daarop neergekom dat begin is om meer aandag te gee aan sosiaal-etiese aspekte van die prediking van die profete en apostels (Rautenbach 1978:70) — wat, meen hy, ook

verbind kan word met die mens en die optrede van Jesus van Nasaret.

Die omvattende en feitlike wyse waarop Rautenbach die verhoudinge tussen die drie Afrikaanse susterkerke en hulle Nederlandse eweknieë behandel, kan nie hier saamgevat word nie — nog minder is dit moontlik om enigsins reg te laat geskied aan die eie idioom waarin hy gepraat het en dit vir publikasie versorg is. As voorbeeld kan net gewys word op sy vermelding van wat sedert 1947 deur akademici, sowel as “kerklike opiniemakers”, gedoen is om *Regverdige Rasseapartheid* te weeg te bring, waarop hy vervolg (Rautenbach 1978:80. My beklemtoning):

Net jammer dat, soos altevore ook, toentertyd weer van kante af 'n spesiale apartheidsteologie wat met 'n ongewettigde Bybelberoep beweer het dat die Skrif 'n geskeie lewensorde voorskrywe, bekookstoof is.

'n Aspek van Rautenbach se referaat wat hier spesiale vermelding verdien; is sy behandeling van die verslag van die Tomlinson Komissie wat in 1954 vrygestel is en deur kerklike bemiddeling verwerk is in 'n billike en werkbare dokument. Waar dit bedoel was om te lei tot wat hy *progressiewe dekolonisering* noem (1978:81), het dit 'n politieke konstellasië van state in die vooruitsig gestel, waarin gelyksoortige rassegroepe die hoofsegenskap sou hê. Van belang is veral die aksent op die samewerking tussen Kerke, en die redes wat hy daarvoor aanvoer (Rautenbach 1978:82):

Die Christendom in Suid-Afrika moet bewus gehou word van en gehou word aan sy roeping teenoor die res van Afrika ... Dit is immers die taak van die kerke en die staat om te sorg, vir sover dit in hulle vermoë is, dat die toekoms van die Christendom in Afrika verseker is.

Alhoewel Rautenbach nie daarop uitbrei nie, was die beginsel van wat hy “regdadigheid of ortopraksie” noem, van die grootste belang om weg te kom van diskriminasie op grond van kleur alleen (1978:82). Dit het vereis dat daar ook 'n meer regverdige verdeling van grondgebied moes wees soos uitgedruk in die term “konsolidasie” van die tuislande, 'n proses wat opofferinge van blanke kant gevra het (vgl Scholtz 1955:158-162). Dat die omvang daarvan nie op daardie stadium vir die regering aanvaarbaar was nie, was dan ook waarom die verslag nie tot daadwerklike optrede in dié opsig gelei het nie — en, moet hier bygevoeg word, dat Nolan reg was in sy stelling dat al die prediking rakende liefde en geregtigheid op dowe ore val en geen uitwerking het op mense se

politieke en ekonomiese voorkeure nie.

Met sy verwysing na die “prikkelende en grondige intreerede” wat Vorster as professor by UNISA gelewer het (Rautenbach 1978:88), gee hy sy instemming te kenne deur dit duidelik te stel dat daar nog nie klaar gepraat is oor die Bybel as Woord van God nie. Hy gaan selfs verder deur te verwys na stellings van G Heymans, wat, hoe hy ook al verder gelees en verstaan word, lesers moet dwing tot selfondersoek en ernstige nadenke (Rautenbach 1978:92):

Hierdie konsekwente, humanistiese vrydenker het die oortuiging uitgespreek: “wanneer die koninkryk van die hemele op aarde verskyn sal dit die werk van mensehande wees ... Kultuur is deur niks anders as Kultuur te genees nie.

— met, as eerste vereiste daarvoor, 'n diep gevoel van samehorigheid met die res van die wêreld, 'n besef van deel van 'n geheel te wees, waaraan eie doeleindes ondergeskik moet wees.

In sy bespreking van die omstandighede wat gelei het tot die stigting van die Vrye Universiteit van Amsterdam, waarheen baie Afrikaanse teoloë hulle destyds gewend het, kom Rautenbach by die “tweede skarnierplaat” van sy referaat. Gelees teen die agtergrond van die wyse waarop teoloë Skriftuurlike regverdiging vir apartheid aangebied het, kan dit saamgevat word in sy stelling dat dit 'n “skoolvoorbeeld (was) van die omgang van 'n behoudende kerk met die vraagstuk van die ou Boek in die nuwe mens en Bybel en wetenskap” (Rautenbach 1978:96-97). Hy kom daarop terug by sy waardering vir Vorster, wat juis vanuit sy vakperspektief in die Suid-Afrikaanse situasie 'n kernaspek van daardie problematiek deur sy rede na vore gebring het.

Waar daar van verskeie kante aangedring is op nouer samewerking in die Ned. Geref. Kerkefamilie, is dit nodig om hier kortliks te kyk na 'n berig in *Rapport* wat dui op verdeeldheid soos dit aan die lig gekom het tydens 'n sitting van die Federale Raad van Kerke. Onder 'n groot opskrif het dit te make met 'n berig in *Die Vaderland* waarin 'n naamlose woordvoerder die strewe na 'n hegte eenheidsstruktuur vir die vier Kerke “beskinder”. Daarvolgens word die strewe na eenheid bestempel as aanslae op die kerk deur Marxistiese elemente en lede van die “Black Theology Movement (sic)” — waarin die WRK en die SARK bewustelik betrokke sou wees (Rapport 4 Jun. 1978:4):

As die Black Theology Movement daarin sou 'slaag' om een oorkoepelende sinode op die NG Kerke 'af te dwing' is dit 'glo nie vergesog dat daar in die NG Kerke stellig stemme sal opgaan om 'n staatsvorm van een mens een stem te verkry nie'.

Gelees in samehang met verskeie artikels deur JD Vorster waarin hy teen eenheid te velde trek, dui dit weer eens op die erns van verskille tussen teoloë. In 'n brief aan die kerkblad skryf hy dat die eintlike doel van die nie-blanke kerkleiers daarin geleë is om kerklike integrasie teweeg te bring, wat, meen hy, strydig sou wees met “die patroon wat ons kerk dwarsdeur met soveel seën gevolg het” (KB 16 Mrt 1977:342). In teenstelling daarmee skryf E Brown dat verskille tussen sprekers op die vergadering van die Raad ooglopend uiteengeloop het. Wat hulle motiewe betref, voeg hy daaraan toe: “Sommige is suiwer, ander is bedenklik” (KB 9 Junie 1977:722). Waar Vorster skryf van die patroon wat die Kerk so lank gevolg het, is Brown van mening dat dié patroon sy doel gedien het, maar nou verby is.

Die begrip van eenheid in verskeidenheid het ook ter sprake gekom in referate gelewer tydens 'n UNISA simposium wat op 12 en 13 September 1979 tydens Willem Vorster se afwesigheid gehou is, en later gepubliseer is as *Church Unity and Diversity in the South African Context* (1979). In die Voorwoord by die publikasie skryf hy dat daar miskien te veel gepraat word oor dié saak terwyl daar te min gedoen word (1979:Preface). Hy vra dan wat verwag kan word vir die toekoms as in ag geneem word dat die beeld wat in die verlede geskep is, nie anders as negatief — “very negative” — beskryf kan word nie. Juis daarom was dit nodig om opnuut uit verskillende hoeke oor die saak te besin. Uit die aard van die besprekings was dit egter duidelik dat die pad na samewerking en eenheid binne die Christelike gemeenskap vol slaggate en draaie kan wees en dat enige vorm van eenheid nie maklik bereik sal kan word nie.

Vir Wm Nicol, wat eerste aan die woord was, was dit van belang om daarop te wys dat die twee begrippe van eenheid en diversiteit nie teen mekaar hoef te staan nie, maar dat die een die ander moet bevorder (1979:1) — wat dan ook die kern is waarop sy referaat gebou is. Uit die repliek wat daarop gelewer is deur AEC Pretorius word egter geraak aan die probleme wat vir gelowiges geskep word deur die verskillende interpretasies wat aan Bybelse tekste geheg kan word (Pretorius 1979:18-19):

Now before I create the impression that there are two New Testament scholars who are in agreement on a single topic — Gerhard Hasel says in his recent theology that of ten recent New Testament theologians, no two are in basic agreement with one another ...

Uit die opmerkings wat hierop volg, blyk dit dat daar in die Suid-Afrikaanse situasie meer gesê en geskryf word oor die gebrek aan eenheid tussen onversoenbare partye en groepe. Dit sou interessant gewees het om te weet wat Vorster se kommentaar op dié stelling moes wees, maar uit die inhoud van die referate wat gelewer is word die geldigheid daarvan oor en oor bevestig. Om 'n voorbeeld daarvan te gee, kan hier net genoem word wat AC Viljoen in sy referaat oor “Trends in the Ecumenical Movement and the South African Churches” oor Cottesloe gesê het (Viljoen 1979:39):

The reaction when the resolutions were made public, reaching from the prime minister to church councils, crushed the prospect for any meaningful ecumenical progress even on the limited level that it took place in the fifties.

Waar daar oor die algemeen gedink word dat daar geen verdeeldheid in die Rooms Katolieke Kerk is nie, word dit geloënstraf deur die beeld wat geskep word uit die “response” deur Bonaventure Hinwood op 'n referaat van BP Gaybba, 'n dosent in Systematiese Teologie aan UNISA. Hinwood, wat toe 'n professor was aan die Rooms Katolieke Seminarie in Pretoria, verwys daarin na 'n stelling deur sy Gereformeerde professor aan die Universiteit van Pretoria, wat daarop neerkom dat daar meer verskille tussen die verskeie geestelike ordes in die Roomse Kerk is as wat daar tussen die Protestantse Kerke bestaan (Hinwood 1979:64). Hy voeg daaraan toe dat mense buite die Roomse Kerk anders mag dink, maar dat daar gedurende die vorige twintig jaar ontwikkelinge in dié Kerk was wat beskryf kan word “as little short of a revolution”.

Uit die aard van die saak was dit nie moontlik om in te gaan op die inhoud van meer referate nie, maar was dit wel van belang om te wys op die diepgaande verskille wat daar bestaan tussen Christene: Aan die een kant gelowiges wat hulle hoofsaaklik beroep op die rol van die Heilige Gees in die godsdiens, en, aan die ander kant mense wat gesien word as die wêreldse Christendom. Dit kom veral na vore in die referaat wat deur FHJ Cronje gelewer is onder die opskrif “The influence of Pentecostalism on Church Unity and Diversity” (Cronje 1979:110-141). Sy uiteensetting van die beginsels waarop die Apostoliese Geloofsending berus met betrekking tot samewerking met ander

kerke, word bevraagteken in die repliek wat D Crafford daarop gelewer het en saamgevat kan word in 'n enkele stelling (Crafford 1979:142):

There can of course be no objection to a positive striving for sanctification; objection can, however, be made against trying to isolate the one true and holy church from the rest of the Christian Church.

3.3. In Gesprek met die Landmankommissie oor Skrifgebruik (1979).

In die laaste van 'n bundel van 14 opstelle opgedra aan Ben Marais, *Ekumene onder die Suiderkruis* (1979), skryf Vorster oor een van die vele kommissies op wie se werk die beleidstuk *Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudings in die lig van die Skrif* (1974) berus het. Waar dié kerklike dokument miskien meer as enige ander getuig van die problematiek verbonde aan 'n *Ou Boek in 'n nuwe wêreld* (vgl Vorster 1977), gaan dit om verskille in die interpretasie van tekste wat as Woord van God gelees word. In dié verband is dit nodig om hoofsaaklik te wys op Vorster se kritiese ontleding van die wyse waarop leidende teoloë Bybeltekste met vooropgesette motiewe vertolk het. Dit val dan op hoe teoloë van die Ned. Geref. Kerk bygestaan is uit Gereformeerde geleedere — wat hy beskryf as deel van 'n “Kaleidoskoop van inlegkunde en ideologie” (1979:183).

Onder die opskrif “Relevansie van die Bybel”, rakende die benadering tot volke en volkereverhoudinge in Suid-Afrika, behandel Vorster uitstaande aspekte van die “Selektiewe gebruik van die Bybel” deur verskillende teoloë, waaronder veral Groenewald en Du Preez (Vorster 1979:184-187). Ná 'n puntsgewyse uiteensetting van Groenewald se stellings oor wat die Skrif ons leer oor die eenheid van die menslike geslag, en die verdeling daarvan in rasse, volke en tale as 'n “bewuste daad van God”, wys Vorster op die onhoudbaarheid van so 'n beskouing. Hy plaas daarby 'n vraagteken oor die stelling dat die beleid van apartheid en voogdyskap soos voorgestaan deur die meerderheid van Afrikaners, belydende Christene, “teruggevoer kan word tot die Woord van God” (Vorster 1979:185). Om dan selfs te verklaar dat verontagsaming van die grondbeginsels van die Skrif sou lei tot gelykheid en die uitwissing van grense tussen mense, is vir hom genoeg om te wys op die “probleemloosheid” van so 'n benadering.

In reaksie op Du Preez se stellings aangaande die ‘*gesag*’ en ‘*algenoegsaamheid*’ van die Skrif waartoe Christene hulle kan wend vir oplossing van “al wat 'n probleem is”, is

sy antwoord ewe reguit en afwysend (Vorster 1979:185):

Hierdie opvatting van 'gesag' en 'algenoegsaamheid' is nie alleen problematies nie, maar ook ongeloofwaardig. Dit degradeer die Bybel tot 'n orakelboek en hou allerlei moontlikhede in om mense se gevoelens en oortuigings op die rekening van 'Woord van God' te plaas.

Met verdere verwysing na die aanvaarde dokument *Ras, Volk en Nasie en Volkere-verhoudings in die lig van die Skrif* (RVN), waarin vertolking van spesifieke tekste die basis was van die wyse waarop gebruik van die Skrif om skeiding te regverdig, berus het, voeg hy daaraan toe (Vorster 1979:188):

Hierdie tradisie van Skriftuurlike gronde op 'n selektiewe basis aan te dra vir 'n politieke stelsel en by name vir die beleid van 'afsonderlike ontwikkeling', lê diep gewortel in die verlede van die NGK. Die bloudruk word reeds by Groenewald (1947), du Preez (1955) en verskeie sinodale stukke en elders gevind.

Dit was egter nodig om daarby te vra of daar in beginsel 'n verskil was tussen hierdie *selektiewe* soeke na Skrifgronde vir die “heersende politieke denke” en die ewe “selektiewe eksodus-bevrydings-tipe denke in die Swart teologie van ons tyd” (Vorster 1979:189). Dit beteken dat ongeag vanuit watter hoek die saak bekyk word dié benadering “uiters problematies” bly, omdat besef moet word dat geen boek in die Bybel met die uitsprake daarin geskryf is met die oog op die situasie waarin ons ons nou bevind nie. So, byvoorbeeld, kan gewys word op die besef dat die bestaan van Israel in verhouding tot ander nasies nie, asof van pas, op die huidige volkeresituasie toegepas kan word nie — om dan, soos in die RVN, “analogies na 'n toepassing te soek, is gevaarlik en onbeholpe” (Vorster 1979:189).

Sy verdere opmerking dat wat hy as 'n “totale ombuiging van die Bybel se boodskap” beskou, *nie net nou nie maar ook soos wat die Bybel vroeër in die teologie van die Christendom gebruik is*, val op en kan sekerlik nie oorbeklemtoon word nie. Om 'n ou *cliché* te gebruik, spreek dit letterlik boekdele oor die grondslae van kerklike tradisies en die problematiek waarmee die ondersoeker deurgaans te doen het.

Met 'n artikel in die dokument aangaande sosio-ekonomiese ontwikkeling, het Vorster geen fout te vind nie, en ag hy dit boonop in pas met uitsprake van die Gereformeerde

Ekumeniese Sinode. Dit word egter op grond van Matteus 6:33 “*afgenou tot geestelike ontwikkeling* sonder om die materiële aspek te ontken” (Vorster 1970:190) — wat beteken dat die aksent weer terug kom op skeiding. In sy behandeling van “*Rap* (RVN. AC) se hermeneutiese beginsels”, vra Vorster wat nou eintlik bedoel word met 'n stelling gebaseer op Gereformeerde hermeneutiese beginsels — indien daar so iets bestaan (Vorster 1979:193). As in aanmerking geneem word dat die betekenis daarvan in Nederland anders kan wees as in Suid-Afrika, kan ook gevra word wat bedoel word met die eenheid van die Skrif, en of daar so iets is soos die eenheid van die Bybel met 'n sentrale tema waarop dit dan sou berus. Gelees deur die bril van minderbevoorregtes en vegters vir vryheid, waarvan baie Christene is, enersyds, of die Christen heersers wat die status quo wil handhaaf, andersyds, kan verder gevra word hoe beide met die bedoeling van die Skrif as Woord van God verbind kan word.

Om Genesis 11:1-9 te gebruik as basis van die argument om skeiding tussen rasse te begrond, dui reeds vir hom op 'n inkonsekwentheid in die dokument (Vorster 1979:193). Hy stel dit dan pertinent dat paragraaf 9 beoordeel vanuit die hermeneutiek met betrekking tot die gebruik van die Bybel, sekerlik “een van die mees problematiese paragrawe” is. Só, meen hy, word die hermeneutiese uitgangspunt met 'n beroep op wetenskaplikheid aan die begin, heeltemal tot niet maak (1979:195). Ná bespreking van voorbeelde van dergelike interpretasies van tekste — wat, meen hy eintlik neerkom op transformasie om in te pas by vooraf bepaalde opvattinge — kom hy by Genesis 1-11 as geheel. Hy wys dan daarop dat die verskillende verhale daarin, nie as feitelike gebeure, en daarom as geskiedenis, gelees kan word nie, maar dat dit teologiese interpretasies is van die *oergeskiedenis* van die mensdom en die wêreld as skepping van God, en te make het met tradisies wat oorgelewer is. “Juis daarom”, besluit hy, “is die motivering en verduideliking in par. 9 van die *Rap* so problematies” (Vorster 1979:195), en kan weer gevra word *of Genesis 11:1-9 kan dien as Skriftuurlike grondslag vir 'n beleid van eiesoortige ontwikkeling.*

Hy vervolg hierop met 'n deeglike ontleding van die argumente wat aangevoer is om die teks van Genesis 11:1-9 as geskiedenis voor te hou en te gebruik om skeiding tussen mense te interpreteer as die wil van God (Vorster 1979:198). Daaruit volg dat dit vir die opstellers van die dokument nodig was om Genesis 10 en 11 saam te lees as 'n “spieëlbeeld van hoe dit werklik was”, en in dié proses “die diskrepansies tussen

Genesis 10 en 11 (ten opsigte van een en baie tale)” uit die weg te ruim, en selfs sover te gaan as om Genesis 10 ná Genesis 11 te plaas (Vorster 1979:199) — wat hy bestempel as 'n taamlik radikale ingryp in die teks. Daarbenewens word dit as geskiedenis gelees sonder om rekening te hou met die tekssoort waartoe die twee hoofstukke behoort en wat die wordingsgeskiedenis daarvan was.

Dit was daarom nodig om te wys op meer probleme wat spruit uit die gebruik van die Bybel as geskiedenis, soos om tekste te laat “buikspreek”, wat die uitlegger in 'n doodloopstraat kan laat beland (Vorster 1979:201). Só gelees, word die Bybel 'n boek van reëls en regulasies, norme en beginsels wat nie net vir die kerk en maatskappy geld nie, maar deur dit te verbind met die begrip van die koninkryk van God as sentrale tema, word 'n “breër kosmiese betekenis” daaraan geheg (Vorster 1979:202). Dit sou dan ook beteken dat die Bybel met absolute gesag bekleed is, wat dit nodig maak om Verhoef en Heyns se onderskeiding tussen “periferaal” en “skopiese” vorms van gesag in die Bybel te bevraagteken (1979:203) — omdat dit, meen hy, die probleem net erger maak. In die Suid-Afrikaanse konteks kom dit daarop neer hoe gesag wat berus op die bo-historiese beginsels waarvan *Rap* praat, toegepas kan word in 'n situasie soos dié waarin Christene hulleself vandag bevind (Vorster 1979:205). Vir gelowiges is daar immers die boodskap dat die heil wat in Christus verkry is, dit vir mense moontlik maak om beslissings te neem wat nie gegrond is op bo-historiese norme wat iewers in die Bybel gevind moet word nie (1979:206):

In hierdie sin is dit verblydend om op te merk dat daar in *Rap* 'n sensitiwiteit vir die huidige situasie ten opsigte van byvoorbeeld maatskaplike geregtigheid is waarin die opstellers *self* beslissings geneem het – dikwels sonder 'n direkte, of met 'n irrelevante beroep op die Skrif.

Of dié beslissings enige heilsame uitwerking op die werklike situasie in Suid-Afrika gehad het, is egter te betwyfel. Dit was dan ook een van die onderwerpe wat in die referate oor *Kerk en Samelewing* hierbo bespreek is, en ten beste saamgevat kan word in die woorde van A Nolan in die stelling dat al die prediking van die kerk op dowe ore val “when it comes to political options and economic justice” (Nolan 1978:62).

3.4 “Evangelie” as onderskeibare tekssoort in die Nuwe Testament.

Ná al die ophef wat daar gemaak is oor sy intreerede, bevind Vorster hom tydelik in Göttingen vir verdere studie en gebruik hy die resultate daarvan om 'n artikel te skryf oor *Die tekssoort evangelie en verwysing* (1980). Hy verwys daarin na die inhoud van sy intreerede en stel dit as 'n uitgangspunt van sy artikel dat daar ten opsigte van die evangelies “sterker onderskeid gemaak (moet) word tussen vertelde wêreld en werklike wêreld met betrekking tot die probleem teks en werklikheid” (Vorster 1980:27). Hy vind dit dan ook nodig om krities te reageer op die inhoud van 'n professorale intreerede deur IJ du Plessis in September van die vorige jaar, waarin hy in hoofsaak uitgaan van die standpunt dat die oorgelewerde teks van die Nuwe Testament in noue verband staan met die historiese werklikheid — met geskiedenis. So 'n argument is vir Vorster onaanvaarbaar, en behalwe vir sy direkte reaksie daarop, wys hy op die feit dat Du Plessis se weergawe van die redes vir Johannes die Doper se gevangening soos in Markus berig, verskil van wat in Josefus daarvoor berig word. Die vraag ontstaan dus wie, Josefus of Markus, reg is (Vorster 1980:29):

Wat egter belangriker in verband met ons probleem is, is dat ten opsigte van hierdie aspek van Markus se teks, nie sonder meer gesê kan word dat daar 'n direkte verband tussen teks en werklikheid bestaan nie.

Wat “Verwysing” betref, wys Vorster op die gebruik daarvan in sowel die filosofie as die semantiek en wy 'n lang bespreking daaraan met die klem op die “verband tussen 'n teks en die sogenaamde *historiese* werklikheid waarna die teks verwys” — wat, meen hy, “hoogs spekulatief” geword het (Vorster 1980:33). Met genoeg voorbeelde van wat ook as “intentional fallacy” teenoor “referential fallacy” beskryf kan word, kom hy terug by Du Plessis se benadering waarin die teks “direk na die gebeure in die *werklike wêreld* verwys”. Dit, “terwyl ons in die evangelies in die eerste instansie met 'n *vertelde wêreld* te make het” (Vorster 1980:35) — wat menige leser mag noop om selfs te dink aan verskillende *vertelde wêreldes*.

Om sy standpunt verder te verduidelik, gebruik Vorster sy bevindinge oor die mondelinge tradisie waarop Markus sy evangelie saamgestel het en in dié proses beskou kan word as die skepper van die tekssoort evangelie (1980:38):

Markus het nie die materiaal wat hy in sy evangelie gebruik het uitgedink nie. Hy staan in 'n tradisiestroom. Dit is nie moeilik om dit aan te toon nie.

Die moment toe Markus sy tradisies in 'n vertelraamwerk neergeskryf het, het hy die tradisie 'n bepaalde kant laat opgaan. Lukas het die aksente anders gelê en Matteus nog anders – selfs al gaan hulle terug op gemeenskaplike mondelinge tekste.

Vanuit 'n ander oogpunt gesien, was Deist gereed met 'n “weerwoord” op Vorster se gevolgtrekkings, met verwysings, soos aangetoon, op die verskillende beskouings van Nuwe Testamentici. Hy het dit in die eerste plek teen die “baie eng definisie” wat Vorster aan die werklikheid gee en verwys dan na enkele punte in dié verband, waaronder sy afgrensing van die historiese verstaan van die teks van die “eksplisiete” verstaan daarvan (Deist 1980:49). Dit, meen Deist, sou neerkom op weiering om die historiese by die verstaan van 'n teks te verdiskonteer, wat saamhang met die onderskeid wat Vorster maak tussen sinchronie en diachronie. Só sou Vorster die sinchrone “sorgvuldig by teksinterpretasie vermy” wat op 'n radikale *ander* benadering sou neerkom, en lyk na 'n geval waar die kind met die badwater uitgegooi word (Deist 1980:50-51):

(a) Met die onderskeid vertelde wêreld en werklike wêreld word die werklike wêreld tot verwysing beperk en daarom van teksinterpretasie uitgesluit. Daarom sou 'n onderskeid tussen vertelde wêreld en vertelwêreld beter wees. Vertelwêreld (soos verteltyd) sluit dan die totale werklikheid van die teks en sy outeur in (ook sý omgang met die ‘werklike wêreld’).

(b) In reaksie op die prosedure van die histories-kritiese metode wat (in die *Formgeschichtliche* stap) oorwegend met 'n soort verwysingsbeginsel werk, word die hele historiese konteks (met outeur, gehoor, tema, genre en al) buite teksinterpretasie gehou en nou positief teen historiese verstaan gekies.

Hy, Deist, is daarom van mening dat die probleem van die algemene en die besondere net deur 'n konsekwent historiese benadering verstaan kan word en dat Vorster met vermyding van die sinchrone by teksinterpretasie probeer het om die probleem te sistap (Deist 1980:51).

Asof in reaksie op Deist se kritiek, kom Vorster in 1981 vorendag met wat hy 'n brosjure noem, waarin hy vir Afrikaanse lesers en Bybelstudente antwoorde gee op die vraag: *Wat is 'n Evangelie?* As motief verwys hy na die gebrek aan kennis wat daar in Suid-Afrika bestaan aangaande inligting oor die navorsingsgeskiedenis van teologiese

onderwerpe, waaronder veral oor die Nuwe Testament. Hy skryf dit toe aan hoofsaaklik twee faktore: Eerstens die ontoeganklikheid van vreemdtalige bronne, en tweedens, die betreklike kort tradisie van teologiese studie in ons land. Daarby noem hy die feit dat daar 'n belangrike probleem bestaan in verband met die interpretasie van die Nuwe Testament as 'n tekssoort wat verdere toeligting verdien (Vorster 1981:6). Hy identifiseer dan drie vrae waarop in die geval van Markus as die oudste evangelie antwoorde gegee moet word (Vorster 1981:7) —

1. Is die evangelievorm *sui generis* of het Markus by 'n bestaande literêre vorm aangesluit toe hy sy evangelie geskryf het?
2. Bestaan daar meer as een evangelie? en
3. Waarom het Markus juis hierdie vorm, en nie 'n ander nie, gekies?

Om by sy punt te kom, verklaar Vorster dat die benaming *evangelie* in Markus voorkom, en nie uit die Nuwe Testament as sodanig afkomstig is nie. Só is vasgestel dat die woord eers later in die argumente en geskrifte van die Apostoliese Kerkvaders gebruik is, en in meervoudsvorm op die eerste vier boeke in die kanon van toepassing gemaak is. Onder al die verskillende uitsprake oor dié stelling, noem hy die opvatting dat Markus van 'n Hellenistiese literatuursoort en Matteus van Hebreeuse, of Semitiese modelle gebruik gemaak het — wat nie bevredig het nie en weens geldige besware wat daarteen ingebring is, nie verder gevoer is nie (Vorster 1981:8-9). Hy wys egter op die moontlikheid dat elkeen van die vier Evangelies 'n ander soort teks verteenwoordig of dat daar glad nie so iets soos 'n tekssoort evangelie as literêre genre bestaan nie. Hy is egter van mening dat die resultate van verdere ondersoek van die evangelies as tekssoort in die algemeen, aan die hand van twee hooflyne beskryf kan word, die een evolusionisties van aard en die ander analogies (Vorster 1981:9) — wat hy vervolgens in detail behandel as “Twee verklaringsmodelle”.

Hy beskryf die werk van Schmidt (1923) onder die sub-hoof “'n Evolusionistiese model”, as epogmakend binne die literatuurgeskiedenis wat Markus met tydgenote gedeel het, en berus het op volkstradisies, wat volksboeke geword het. Dit kon dus nie aan 'n bepaalde individu as skepper toegeskryf word nie. Op dié wyse is dit oorvertel en het dit ontwikkel in 'n vorm van volksliteratuur wat nie as 'n biografie nie, maar eerder as 'n “kultuslegende” beskryf moet word (Vorster 1981:10. vgl Schmidt 1923:76). Só gesien, was die gemeente die skeppende krag wat “in diens van die christelike kultus as 'n kring

van vertellers voorgestel moet word” — daar het dus geen genealogieë vir die evangelievorm bestaan nie (Vorster 1981:10-11):

Die evangelies is die eindproduk van 'n ontwikkelingsproses. Verskillende tradisies het rondom die persoon van Jesus, sy dae en sy woorde ontwikkel. Hierdie tradisies is versamel, oorvertel en oorgelewer.

Uit dit wat as die grondgedagtes by Schmidt gesien kan word en *formgeschichtlich* geanaliseer is, moet daar tussen ten minste twee onderliggende teorieë in dié proses onderskei word: Eerste, dat die evangelievorm as 'n “bindingselement” gedien het waarmee Markus die afsonderlike tradisies binne 'n raamwerk geplaas het. Tweede, 'n stelling waarin die evangelievorm as 'n “immanente ontwikkeling van die evangeliestof self” ontstaan het (Vorster 1981:11-12, met verwysing na Bultmann 1970:419):

In die eerste plek staan die kultusmite of kultuslegende as grondstruktuur wat die stof in die evangelie saambind en aan die evangelievorm sy eenheid gee, voorop. Verder word die vroeg-christelike gemeente of oergemeente as kultus voorgestel waaruit die evangelievorm ontwikkel het.

Volgende op verwysings na die sienings van ander ondersoekers, is Vorster genoop om te vra of die evangelievorm enige literêre antesedente het, en antwoord daarop met 'n bespreking van wat hy 'n “Analogiemodel” noem (1981:13). Hy kyk dan na verskillende hellenistiese en semitiese tekssoorte wat reeds algemeen bekend was en waarop gebou kon word, wat beteken dat uniekheid daarvan bevestigte is. Só, meen hy, het die biografie as model uit die hellenistiese literatuur weer ter sprake gekom, veral as gevolg van die groter klem op die skrywers as individue, wat elk 'n eie karakter aan sy evangelie gegee het. Dit was dus nodig om weer te kyk na die Griekse vorms van “Tragedie en Tragikomedie” as moontlike tekssoorte waarop die evangelies uitgebou kon word (1981:19). Só gesien, lyk dit of al vier die kanoniese Evangelies beskou kan word as dramatiese vertellings met 'n tragiese grondtema, en daarom tot dieselfde tekssoort behoort (Vorster 1981:19. Barr 1977:169). In sy antwoord op die vraag of die Evangelies soos dit opgeteken is, op tragiese of komiese grondslae berus, kon gewys word op die gelukkige ontknoping van die verhaal daarin, wat beteken dat evangelie as 'n tekssoort as 'n *tragikomedie* getipeer kan word (Vorster 1981:20. Via 1975:98).

In sy kort “Summary” (1981:28-29) stel Vorster dit duidelik dat “In connection with the

genre of the gospels there is a great deal of confusion”, wat hom dwing om te vra: “Are all the texts called gospels really gospels?”

In die 1983 uitgawe van die internasionale joernaal van die *Studiorum Novi Testamenti Societas* verskyn daar uit die hand van Vorster 'n kort artikel onder die opskrif “Kerygma/History and the Gospel Genre”, wat as 'n referaat gelewer is tydens 'n SNTS vergadering in Rome. Daarin verklaar Vorster dat nóg kerugma nóg geskiedenis die onderskeidende faktor is in wat die genre van die evangelies genoem kan word (Vorster 1983:87). Hy gee vooraf 'n oorsig oor die ontwikkeling van die probleem sedert die koms van die Aufklärung toe daar vrae ontstaan het oor die rol van “miracles, angels and demons” in dié verhale. Hy wys dan daarop dat daar basies twee modelle ontwikkel is om die genre te verklaar, waarvan die eerste op kerugma berus — in teenstelling met die mitiese aard daarvan soos gesien deur DF Strauss (1973). Aan die ander kant is die Evangelie volgens Markus beskou as 'n geskiedenis van die optrede van Jesus as leermeester, wat selfs as 'n soort memoir gelees kon word. Dié beskouing is egter uit verskeie kampe bevraagteken, veral op grond van die feit dat die ontstaan van die vier Evangelies wat as kanon aanvaar is, gegrond is op die getuienins van onbekende en ongeletterde persone in primitiewe groepsverband — en dus eerder as “cult legends, not biographies” verstaan moet word (Vorster 1983:88).

It was now thought that only as a result of the existence of a kerygma which proclaimed as Lord a man who had lived on earth is it possible to explain the origin and form of the gospels. The gospel *Gattung* which came about by a way of a process of evolution and development was a unicum, *sui generis*.

Só dui dit op iets wat heeltemal uniek en sonder enige letterkundige parallele was:

As a result of an immanent process of growth, evolution and development the cultic myth or credo of the death and resurrection of Jesus became a gospel.

Dit is in die vroeë kerk as uniek geproklameer en is tot in die hede só as kerugma aan gelowiges voorgehou, weliswaar met die onderskeiding dat dit in die prediking van die apostels 'n historiese basis gekry en behou het — 'n opvatting wat veral na die Tweede Wêreldoorlog met hernude ywer bevestig is (Vorster 1983:89). In die geval van Markus is dit duidelik dat hy 'n verhaal geskep het deur gebruik te maak van oorgelewerde stories, wat hy met die verteltegniek van 'n kunstige verteller tot sy eie verwerk het. Só

slaag hy daarin om sy lesers te oortuig dat hy alles geweet het, selfs die gedagtes van sy karakters geken het — ook Jesus s'n — soveel so dat hulle gedink en gesê het wat hy hulle wou laat dink en sê: Hy maak hulle doen en sê wat hy verkies, en skep daarom 'n storiewêreld — sý storiewêreld — kompleet met al die vereistes daaraan verbonde (Vorster 1983:91).

Dit is dan ook wat Matteus en Lukas ná Markus gedoen het, en op hulle beurt 'n eie kleur aan die verhaal gegee het deur gebruik te maak van dieselfde oorleweringe, maar daarby meer stof bekom het en dit na hulle sienswyse bygevoeg het. Dit vereis dat die klem op die historiese in die genre hersien moet word, omdat dit 'n fout is om 'n verhaal te verstaan asof dit met die werklikheid moet klop — want verhaal en werklikheid hoef nie sinoniem te wees nie (Vorster 1983:92). Dit beteken nie dat daar geen bewyse bestaan vir die inhoud van die vertellings nie — of dat dit afbreuk doen aan die Christelike geloof nie — net dat die evangelies 'n verhalende vorm van aanbidding is. Selfs al sou daar 'n direkte verband tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus bestaan, bly dit verhale en bly die wêreld daarvan 'n vertelde wêreld.

4. 1982 – 1986. Met die Ned. Geref. Kerk op pad na 'n Rubicon.

Wat die Ned. Geref. Kerk betref is die jaar 1982 as 'n baken in die geskiedenis aangeteken: As gevolg van die *status confessionis* wat deur die Wêreldbond van Gereformeerde Kerke aanvaar is, is die NGSK in Suid-Afrika gelei tot 'n konsep-besluit wat vier jaar later as die *Belydenis van Belhar* amptelik aanvaar is (Smit 2002:212-213). Daarmee is daar in duidelike terme “bewys” dat apartheid verkeerd was en dat die Bybelse begroning daarvan vals was — uitsprake wat wyer aanvaar is en die Ned. Geref. Kerk in 1986 by 'n ‘Rubicon’ gebring het. Dat Belhar nou nog vir baie lidmate van die “moederkerk” 'n steen des aanstoots is, bly 'n deel van die problematiek rondom die Bybel — wat ernstige verskille ten spyte, vir albei Kerke die onfeilbare Woord van God is.

'n Tweede baken wat aan die jaar 1982 geknoop word, was die besluit van die Algemene Sinode dat vroue amptelik as diakens mag dien en só mede-seggenskap oor geldelike sake in die kerkrade van baie gemeentes bekom het. Daarmee is die weg voorberei vir vroue om ook as ouderlinge verkies te word, en uiteindelik in 1990 as gelykes toegang verkry het tot die amp van leraar (Landman 2002:214-215). Dit het

egter nie beteken dat dié weg vir hulle oop was nie omdat daar in die meeste gemeentes nog vasgeklou is aan Paulus se beslissings oor vroue en die waarde wat in die kerk daaraan geheg word. Hoe dit ook al sy, met die besluit in 1982 en daarna in 1990 is aangetoon dat dié gesag bevraagteken kan word.

4.1 Meer vrae oor Skrifbeskouinge, Skrifgesag en Skrifgebruik.

Intussen het 'n ander Suid-Afrikaanse teoloog, Wentzel van Huysteen, dit op hom geneem om vir Suid-Afrikaners 'n oorsig te gee oor 'n lang-verwagte verslag van die Nederlandse Gereformeerde Kerk rakende die “aard en gesag van die Bybel” (*God met ons*. 1982). Van besondere belang hier is die nadruk wat deurgaans daarin geplaas word op die problematiek rondom beskouinge rakende Skrifgesag wat nog steeds sonder voorbehoud aan gelowige Christene voorgehou word — wat met 'n ernstige teregwyding daarby meer aandag verdien (Van Huysteen 1982:1-2) —

(Maar) nie langer kan bekostig om 'n naiewe tipe immuniseringstaktiek toe te pas waardeur onkrities op groepvertroude en groepsbevestigende manier aanhou gepraat word asof ons die ‘Bybelse’ waarheid nog altyd in pag gehad het en daarom sou kon bekostig om die lastige probleme rondom die kritiese vraag na die herkoms van ons Skrifbeskouinge te ignoreer nie.

Van Huysteen gaan sover as om te verklaar dat 'n Skrifbeskouing — “selfs 'n ‘Bybelse’ Skrifbeskouing” — nie onaantasbaar is nie. Om dan aan te sluit by wat Du Plessis, Deist en Vorster reeds gesê het, wys hy daarop dat dit 'n menslike opvatting óór die Skrif is en oop moet wees vir korreksie. Ná verdere opmerkings oor die problematiek rondom dié saak, maan hy dat daar nie op die belydenisse terug geval kan word nie, want ook dit is die vrug van menslike denke uit die betrokke tye. Hy kom dan terug by die Bybel waarop die belydenisse gebaseer is, en stel hy sy punt sonder omhaal van woorde (Van Huysteen 1982:3):

Die Bybel is nie 'n bundel kant en klaar geformuleerde geloofswaarhede nie. In die Bybel is mense aan die woord in die taal en denkwêreld van hulle eie tyd, en hierdie ‘eie tyd’ is só ver terug, so ingrypend anders dat dit onmoontlik geword het om ter wille van 'n ‘Bybelse’ standpunt 'n bepaalde teks of teksgedeelte as towerformule na vore te haal.

Wat Skrifgebruik betref, is dit opvallend dat daar gedurende dieselfde jaar 'n ope brief in

Die Kerkbode (9 Jun.1982) verskyn het, waarin die Bybelse begroning van die beleid van apartheid bevraagteken is. Onderteken deur 123 predikante, lidmate en teoloë verbonde aan die drie Afrikaanse kerke, was dit van soveel belang dat dit 'n vloed van reaksies uitgelok het en is kommentaar op die inhoud daarvan saamgevat in die boek *Perspektief op die Ope Brief* (1982). Om die verskille wat daar in die kerk bestaan het ten beste te belig, moet veral gelet word op König se antwoord op FJM Potgieter se verdediging van die Kerk se amptelike standpunt (König 1982:114-122) — wat, bygesê, reeds begin verkrummel het en verdere spanning in die geledere van gelowiges teweegbring het.

Hier kan aangehaal word uit Wm Nicol se ontleding van die openbare reaksie wat op die brief gevolg het — meestal van mense wat telkens met verwysings na tekste uit die Bybel as briewe in uitgawes van *Die Kerkbode* verskyn het (Nicol 1982:76):

By die ontleding van die antwoorde val dit dadelik op dat die menings van die leidende figure in die Ned. Geref. Kerk op die Ope Brief wyd uiteenloop. Die meeste van hulle het oorwegend positief op die inhoud van die brief gereageer. Daar was selfs enkele wat sterk positief gereageer het, terwyl enkele fel negatief was.

'n Enkele paragraaf uit König se bydrae dui weer eens op verskille in Skrifbeskouings tussen teoloë, wat geen ondersoeker koud kan laat nie (1982:122. My beklemtoning):

Met iemand soos prof. Potgieter kan 'n mens verder kom, omdat hy eerbied vir die Skrif het. *As 'n mens hom kan oortuig dat die Skrif anders leer as wat hy altyd gemeen het, sal hy met vreugde sy beskouinge verander.* Daarom is 'n gesprek met hom so sinvol en vreugdevol – al verskil ek ook teologies op belangrike punte baie sterk van hom.

Wat die kwessie van verdeeldheid in die kerk betref en verder spreek van die problematiese teks wat die Bybel is, is dit nodig om hier, soos wat hierbo beklemtoon is, te wys op die feit dat 'n Skrifgeleerde soos Potgieter oortuig moes word *dat die Skrif anders leer as wat hy altyd gemeen het*, en wat hy as professor aan studente voorgehou het. Daarby het hy met sy nadruk op die begrip van pluriformiteit gestaan op skeiding tussen volkere as 'n Skriftuurlike basis waarop Apartheid geregverdig is (vgl Kinghorn 1986:121) — een van die belangrikste punte waarop König, 'n uitgesproke Skrifgeleerde in dieselfde kerkverband, sterk van hom verskil het.

Dit is van belang om te vermeld dat Vorster nie die brief onderteken het nie, deels uit sy oortuiging dat geen een van die partye in die dispuut die Bybel as bewysplaas kon gebruik nie. Vir hom was die beleid van apartheid nie op etiese gronde verdedigbaar nie en was dit per slot van sake “a matter of common sense” om dit teen te staan. Dit word bevestig in 'n stelling uit sy bespreking van die ‘beginsels’ neergelê in die verslag van die Landman-kommissie, naamlik dat ons nie die Bybel nodig het vir 'n beslissing oor regverdige rasseverhoudings nie — “eerder goeie gesonde verstand om te beoordeel of ons beslissings kontemporêr korrek is” (In Viljoen 1979:190).

4.2. 'n Verskuiwing van waardes of 'n veranderende paradigma?

In *The use of Scripture and the NG Kerk: a shift of paradigm or of values?* (1984) bepaal Vorster hom by uitsprake van 'n sinode van die Wes-Kaap met betrekking tot verhoudinge tussen die Moederkerk en Dogterkerke in die Nederduits Gereformeerde familie. Uit die aard van die saak is dan ook gelet op die rol wat die kerk vervul het in die vestiging van apartheid in Suid-Afrika — met 'n terugblik op veertig jaar van neo-Calvinistiese reaksie op die teologiese debat wat deur Du Plessis met *Het Zoeklicht* aan die gang gesit is — en in Deist se idioom 'n fris wind was wat toe nie verder gewaai het nie (vgl Deist 1986:62).

In sy bespreking gaan Vorster terug na die jaar 1974 toe die Algemene Sinode 'n voorstel waarin kerkrade gemaak word om hulle kerkdeure oop te maak vir gelowiges ongeag ras of kleur, van die hand gewys het (Vorster 1984:204-205). Daar is egter as toegewing besluit dat kerkrade op plaaslike vlak verantwoordelik was vir reëlins in verband met die toelating van mense by eredienste en self moes beslis oor die kwessie van gesamentlike aanbidding. Wat vir Vorster van belang is, is die feit dat die Wes-Kaapse Sinode van 1983, slegs nege jaar later, besluit het dat gesamentlike aanbidding as teken van 'n ope kerk in die lig van die Skrif, *die norm moet wees* — waarop hy dit onomwonde stel dat, logies gesproke, twee sulke teenstrydige besluite tog nie albei volgens die Skrif kon wees nie (Vorster 1984:205. My beklemtoning).

Na 'n kort oorsig oor verdere besluite wat van die Wes-Kaapse sinodesitting 'n ware baken in die geskiedenis van die Ned. Geref. Kerk gemaak het, stel Vorster dit as 'n feit

dat die verskillende besluite wat deur twee sinodes in 1982 en 1983 geneem is, wesentlike veranderinge in gesigspunte meegebring het. Hy is daarom van mening dat “it will not be far-fetched to assert that these (WCS 1983) resolutions are a contradiction and refutation of the GS 1982” — waar WCS staan vir die Wes-Kaapse Sinode en GS vir die Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk (Vorster 1984:206). Hy vra dan of dit die gevolg was van 'n verskuiwing van paradigma of van waardes — of wat anders?

In antwoord hierop is dit weer eens opmerklik hoe teoloë van mekaar kan verskil en wys hy op 'n poging van Verhoef om die verandering in die gesigspunte oor menslike verhoudinge te verduidelik as “the willingness of the NGK to reconsider its views”. Heel anders was die mening uitgespreek deur Durand (Vorster 1984:207) —

who asserts that although people might regard WCS as a reaction to political development in Afrikaner circles, one should rather keep in mind that many delegates present at the WCS were convinced by ‘theological arguments’ (cf Durand 1984:132). He also argues (128) that resolutions passed by WCS are a reflection of feelings of a minority group present at the GS of 1982, and the most direct answer to Belhar 1982 and its confession.

Dit word afgesluit met 'n definitiewe stelling, waarop Vorster 'n ingrypende vraag het:

Without the shock of Belhar, disappointment in resolutions of GS 1982, and draft resolutions submitted for discussions by congregations of the Western Cape, the passing of the said resolutions at WCS are inconceivable.

Again one has to ask: what is (was) the role of the Bible in this process of deconstruction of apartheid and separate development?

In sy beredenering van die teologiese verband waarin die Wes-Kaapse besluite geneem is, maan Vorster dat gelet moet word op die feit dat die anti-apartheid teologie van die Bevrydingsbeweging op dieselfde Bybel as Woord van God gebaseer was. Daar kan dus met reg gesê word dat die Bybel aan beide kante gedien het as kapstok om legitimasië aan hulle argumente te verskaf (Vorster 1984:208). Aan die ander kant moet onthou word dat daar van die begin af teen dergelike misbruike gemaak is. Só kon hy wys op die pleidooi vir geregtigheid deur agt teoloë op Hervormingsdag in 1980, die publikasie van *Stormkompas* in 1981 en die plasing van die *Ope Brief* in *Die Kerkbode* van 9 Junie 1982. Sy kommentaar daarop spreek vanself (Vorster 1984:211) —

... namely that the Bible is used in anti-apartheid theology in the same selective way, as a book of norms without sensitivity for the fact that Biblical texts are ancient texts and without taking into account the 'garstige Graben' of Lessing.

En, saamgevat aan die einde van dié argument, op dieselfde bladsy:

In this respect there is no difference between the use of the Bible or appeal to it by apartheid or anti-apartheid theologians. The Bible serves one purpose: it has to afford authority to a person's viewpoint. As soon as the meaning of terms like 'gospel' and 'Scriptural' are analysed in these writings they often appear to have an 'unbiblical' meaning.

Vorster gee ook aandag aan die kwessie van armoede en die hulpeloosheid van mense wat daarin vasgevang sit, en verklaar dat daar in die Bybel 'n verskeidenheid van teologiese perspektiewe oor armoede en rykdom te vind is (Vorster 1984:212) — én, maan hy, dit beteken dat daar nie eenstemmigheid oor die onderwerp is nie en 'n of een standpunt oor God en armoede bestaan nie. Selfs in die Evangelies is daar geen vaste riglyne oor hoe die kerk met die probleem moet handel nie: "That is exactly why Matthew and Luke for instance present different views on the poor" (Vorster 1984:212).

Om die problematiek verbonde aan die lot van armes in Bybelse tye te beklemtoon is dit gepas om hier weer te wys op Amos se beeld van onreg en uitbuiting — veral omdat dit so was in 'n tyd van welvaart in Israel tydens die regering van Jerobeam II. In dié opsig is veral gelet op wat Pieter De Vos, destyds as hoof van die Departement van Sosiologie en Maatskaplike Werk daarvoor skryf (De Vos en Oosthuizen 1978:250):

Hierdie tydperk is gekenmerk deur ekonomiese herlewing; die volk het ryk geword; die handelaars, howelinge en geestelikes is begunstig; belasting was hoog, die armes se laste het swaarder geword as gevolg van die hoë rente op verbande en daarbenewens was die regstelsel korrup.

Selfs groter word dié vraag vir die leser wat kennis geneem het van die referate gelewer tydens die sewende simposium van die Instituut van Teologiese Navorsing, en onder die titel *Church and Industry* (1983) gepubliseer is. In sy Voorwoord skryf Vorster hoe die nywerheidsomwenteling van die afgelope dekades die gesig van die Suid-Afrikaanse samelewing verander het en stel dit as 'n feit dat die kerk nog nie behoorlik werk gemaak het met die situasie nie — en dat dit verdere besinning vereis (Vorster 1983:vii). In dié verband is dit ook nodig om te wys op 'n stelling deur Klaus Nürnberger

na aanleiding van bestaande “economic discrepancies” en toestande “where misery contrasts with superabundance” (In Vorster Red. 1983:34).

Met die veranderinge wat toe in Suid-Afrika aan die gang was as agtergrond, kan met Vorster gelet word op die “Godsdienstige taal” wat aan die orde van die dag was by die Wes-Kaapse Sinode van 1983 (Vorster 1984:213). Ná 'n kort uiteensetting van die krag van 'n stelling soos “Jesus is the Lord”, wys hy op die gebruik van taal waarin elke punt in die voorstel van die Stellenbosse moedergemeente by die sinode ingelei is: “In accordance with Scripture ... we confess ...”, in die aanhef daarvan — “Synod therefore declares ...”, in die tweede afdeling — en daarop: “Furthermore Synod declares it necessary ...” (Vorster 1984:214-215).

Oppervlakkig gelees kan die afsonderlike punte teruggevoer word na vorige stellings, maar, met aandag gelees, kom dit neer op 'n ommekeer in die interpretasie van die betrokke teks. Vorster stel dit dan kategoriees dat deur gebruik van dieselfde ou woorde dit duidelik gemaak is dat die voorstelle op die Skrif berus en daarom gesag sal dra, nie net as verwysings nie, maar oorredend — met die doel om te oortuig. Hy verklaar daarop *dat die Bybel as't ware een van die sprekers was*, en vir die anti-apartheid teoloë *“een van ons”* was (Vorster 1984:216. My beklemtoning):

I cannot imagine any of my fellow New Testament scholars who were co-responsible to be unaware of the very selective way Ephesians 2:18-19 was being used. No serious reader of the Bible would not notice how the author of Ephesians is manipulated by selective omission and inclusion of material to say what he did not say!

Asof dit nie reeds genoeg was om daarop te wys hoe met die Bybel gekonkel kan word nie, gaan Vorster voort en wys op die feit hoe politieke, ekonomiese, opvoedkundige en ander verwickelinge kan inwerk op godsdienstige beskouings (1984:216). Dit was gevolglik opvallend hoe 'n groot groep apartheidsteoloë 'n “bekering” ondergaan het omdat dit veilig en aanvaarbaar geword het om die evangelie anders te verstaan — en, bygesê, anders toegepas kon word. Hy gee toe dat dit 'n menslike verskynsel is maar vra dan 'n pertinente vraag: “but is it credible to appeal to Scripture in the same old way?” — sonder om aan te toon waarom die Bybel skielik duideliker geword het, en gebruik is om vir verandering te stem. Hy kon dus besluit dat die antwoord op sy vraag

aan die begin van sy betoog 'n duidelike “Ja” moet wees (1984:217):

It was a shift of values and not a shift of paradigm in the use of Scripture which was responsible for the success of Stellenbosch to cause the church to be open as it should be.

Hy vind dit egter nodig om op 'n noot van ernstige vermaning te druk:

The risk of making theological decisions in your own name is less dangerous than making them in the name and on behalf of the living God.

In Africa new wine is unfortunately very often poured into used wineskins.

5. Omwentelinge in Bybelstudie met 'n nuwe bedeling in sig, 1986–1990.

In sy artikel oor die dokument *Kerk en Samelewing* wat in 1986 aanvaar is, skryf Pieter Potgieter dat dit 'n “onbetwisbare keerpunt” was in besluite wat in dié verband geneem is (NGK 350 2002:216) — 'n gebeurtenis wat Frits Gaum later in *Reis met Apartheid* sou beskryf as die Kerk se “afskeid van apartheid” (1997:45). Aanvaarding van die dokument het egter verbete protes uitgelok en was ook 'n rede waarom 'n “beduidende aantal” lidmate en predikante die Kerk verlaat het met die stigting van die Afrikaanse Protestantse Kerk, waarin lidmaatskap tot blankes beperk is (Potgieter 2002:217. Gaum 1997:41). Dit het nie verhinder dat daar van staatsweë begin is om weg te beweeg van apartheid nie, en die weg gebaan is vir die ontbanning van die ANC en saam daarmee die vrylating van Nelson Mandela in 1992 — 'n ommekeer in die politieke en sosiale verwickelinge daaraan verbonde.

Wat die stigting van die APK betref, kan hier vinnig terug gekyk word op gebeure skaars 'n honderd jaar tevore, toe Du Plessis in sy boek oor die lewe van Andrew Murray (1920) 'n oorsig gee oor leergeskille in Suid-Afrika. Hy wy 'n hele hoofstuk aan “De stryd met het Liberalisme” wat sedert 1860 gevoer is en lidmate van mekaar vervreem is (1920:219ev) en, alhoewel hy dit nie noem nie, daar 'n nuwe Kerk in die Transvaal gestig is. Hy vertel egter in 'n volgende hoofstuk hoe Murray hom beywer het vir nouer bande met die Engelse gemeenskap, maar gestuit het op die Anglikaanse Kerk se standpunt rakende die Episkopaat en die verskeurde toestand van die Protestantisme in Europa — onder andere in Holland waar “1400 uit de 1500 predikanten Unitariërs of

Socinianen zijn” (Du Plessis 1920:266), wat herinner aan die bewondering wat 'n man soos Nico Hofmeyr vir Channing en ander Unitariërs gehad het.

Met die stigting van *Het Zoeklicht* in 1923 was Du Plessis oortuig dat lig gewerp moet word op dinge wat steeds in die duisternis van onkunde gehul was (HZ Jan. 1923:2), en het hy 'n kanaal geskep waarin gelowiges met vrae oor die Bybel na vore kon kom. Tot en met die verskyning van *Die Ou Paaie* in 1926 het dit gedien tot gesonde debat wat hoofsaaklik gegaan het om die vraag of “die hele Skrif deur God ingegee is” (Vgl. 2 Tim. 3:16, vgl. HZ Okt. 1926:294). Dat dit in 'n twisgeskryf ontaard het en tot 'n krisis in die Kerk gelei het, het bewys gelewer van diepgaande verskille tussen gelowiges oor aspekte van die Bybel as Gods Woord.

Waar daarin geslaag is om Du Plessis op klagtes van dwaling van sy pos as hoogleraar te onthef, en die Afrikaanse Kerke skeiding tussen mense op grond van ras en kleur as die wil van God uit die Bybel kon regverdig, was Willem Vorster oortuig daarvan dat daar steeds vrae was wat diepgaande ondersoek vereis het — en daarmee sou bydra tot omwenteling in die Nuwe Testamentiese wetenskap.

5.1 Oorgang na 'n post-kritiese paradigma met behoud van die Hoër Kritiek.

In 'n kort terugblik oor verwickelinge oor die dekade sedert sy intreerede by UNISA in 1977, skryf Vorster dat dit nie vreemd was om toe al vakliteratuur raak te loop wat uit verskillende oorde, onder andere ook uit feministiese en materialistiese oogpunt, op die Nuwe Testament gerig was nie. Hy wil dan weet hoe dié verskynsel beskou moet word en of dit verklaar moet word in die lig van wat 'n prikkelende stelling van sy bevindinge was: *Op weg na 'n post-kritiese Nuwe Testamentiese Wetenskap* (Vorster 1987:374). In die *Abstract* daarby beskryf hy dit as “an attempt to explain the underlying currents in contemporary developments in New Testament scholarship”. Hy noem dan die name van verskeie wetenskaplikes, onder wie Van Huysteen, na wie hy kon verwys as vakgenote wat bygedra het tot formulering van sy eie standpunt — en, daarby, die naam van 'n uitgesproke feminis van wie kennis geneem moet word, Elizabeth Schüssler Fiorenza.

In wat hy as 'n “Bestekopname” aanbied, begin Vorster met 'n verduideliking van wat

verstaan moet word onder die terme “Pre-krities, krities en post-krities” (1987:375). Die pre-kritiese fase van Bybel uitleg was vir bykans sewentien eeue oorheersend en was grootliks beperk tot die simboliese verklaring van tekste, en is eers met die Verligting van die agtiende eeu ernstig bevraagteken. Die kritiese fase daarenteen is aan die begin daarvan oorheers deur die analitiese vorm van interpretasie wat kenmerkend was van die meganistiese paradigma van die tyd met, en net na, die Verligting. Om dan tot die post-kritiese te kom, is Vorster van mening dat dit volg op 'n tyd waarin die histories-kritiese metode van ondersoek die wetenskap oorheers het, en in vele opsigte nog steeds oorheers.

Hy hou hoofsaaklik by Kuhn wat met die begrip van 'n “paradigma” die pad geopen het vir die skepping en vestiging van 'n “teoretiese raamwerk waarbinne probleemoplossings gesoek (kon) word” (Vorster 1987:376. Kuhn 1970:182). Daarby het Kuhn die moontlikheid van verskuiwings voorsien wanneer “anomalieë ontstaan wat nie binne 'n aanvaarde paradigma verklaar kon word nie”, en 'n nuwe benadering tot probleme noodsaaklik sou maak. Met die metafoer van revolusie verbind, is betoog dat veranderinge in wetenskapbeskouings gewoonlik plaasgevind het op grond van nuwe insigte wat ou tradisies bevraagteken het, en gelei het tot 'n ommekeer in mense se wêreldbeskouings (Vorster 1987:377. Kuhn 1970:111ev). In dié opsig kon dan veral verwys word na vroeë wat meegbring is deur die bevindinge van geleerdes soos Galileo, Einstein en Newton, om maar net drie te noem, wat met nuwe verklarings vir gevestigde verskynsels vorendag gekom het — wat berus het op waarneming eerder as op aanvaarding. Toegepas op navorsing op die gebied van die teologie, veral wat die Nuwe Testament betref, kon Vorster dus besluit (1987:378):

Met die oog op wat in die Nuwe Testamentiese Wetenskap aan die gang is, is die waarnemings van Kuhn nie onbelangrik nie. Dit bied trouens 'n interessante raamwerk waarbinne die verskuiwings wat tans aan die gang is, bekyk kan word.

Om dit te kan doen, meen hy, sal daar eers gelet moet word op die algemene tipering van die histories-kritiese benadering tot die Nuwe Testament omdat ondersoekers dit vir baie lank, veral gedurende die afgelope eeu, as dominante paradigma gebruik het. Sy bedoeling is egter nie om dit te kritiseer nie, maar eerder om dit as “dissiplinêre matriks” aan die orde te stel en te wys op die belangrike rol wat dit vir so lank in die Nuwe Testamentiese Wetenskap gespeel het (Vorster 1987:378). Hy wys egter daarop dat dit

in sommige kringe steeds beskou word as die enigste manier waarop daar gewerk kan word om probleme aan te spreek, maar wys dan op wat hy sien as ernstige beperkings by dergelike metodes van ondersoek (Vorster 1987:379-380):

Kennis word bereik deurdat die Nuwe Testament uitmekaar gehaal word in dele wat afsonderlik en nie in samehang met die geheel nie, bestudeer word. Hierdie atomistiese benadering het betrekking op die meeste aspekte van ondersoek.

Hierdie benadering is krities in soverre dit redes aanvoer waarom daar tot sekere gevolgtrekkings geraak word. Dit is objektief in soverre die wetenskaplike gemeenskap die metodes en resultate intersubjektief aanvaar. Dit is meganisties in soverre die dele die geheel oorheers en soos 'n masjien inmekaar pas.

Hier kan sekerlik gevra word of alle histories-kritiese ondersoekers sou aanvaar dat die Hoër Kritiek onderworpe is aan beperkings soos hierdie. Daarenteen is dit duidelik dat Vorster wel positief staan teenoor aspekte van die histories-kritiese metode, maar dan tog van mening is dat dit nie altyd beantwoord aan nuwe vereistes nie (1987:380):

Só gesien lyk dit vir hom of daar behoefte aan 'n nuwe denkraamwerk ontstaan het wat as 'n post-kritiese paradigma beskryf kan word, met die vraag daarby of dit dan op "Rewolusie of Restourasie" sal uitloop (Vorster 1987:381). Hy vind dit egter nodig om eers te wys op die feit dat alle wetenskappe per slot van sake berus op waarnemings wat aan teorieë gebonde is en dat daar teoreties besin sal moet word oor wat 'n teks is en hoe dit betekenis het. Hy beklemtoon dit deur te verklaar dat die "fenomeen teks en sy betekenis derhalwe altyd in verband gebring (is) met wording" (1987:381). Dit beteken dat 'n teks iets is wat 'n bestaansgeskiedenis gehad het "wat nagevors moet word in sy pre-literêre fase" om die betekenis wat die outeur daaraan geheg het vas te stel. Die klem is so verskuif vanaf die outeur na die teks, maar ook na die leser daarvan "as die instansie wat betekenis aan die teks gee" — 'n benadering tot die teks wat radikale veranderings ondergaan het (Vorster 1987:382).

Dit het aanleiding gegee tot herbesinning, en is daar opnuut begin kyk na die rol van die leser, en is meer nadruk geplaas op die besef dat die leser nie net ingestel is op "ontdekking van die betekenis van die teks nie", maar dat lees 'n "aktiewe proses van betekenis-toekenning (is)". Dat dit wel tot groter onsekerheid kan lei, word erken, en verklaar dat dit daarom ook nie die einde van die uitdagings aan ondersoekers is nie

(Vorster 1987:384). Inteendeel, voeg hy by, die veranderinge in “die epistemiese status van die fenomeen teks” is deel van hierdie uitdagings.

Soos meermale vermeld, loop Vorster se argument uit op die nadruk wat geplaas moet word op die belang van taalgebruik en kon hy wys op nuwe insigte wat op dié gebied gekom het en bygedra het tot die verskuiwing van paradigma in die Nuwe Testamentiese Wetenskap. Dit was daarom nodig om weer te wys op die belang van woordgebruik in ou tekste wat vir die moderne mens soms totaal vreemd mag klink (Vorster 1987:385). Daarby is besef dat tekste nie in die eerste instansie geskryf is om vir lesers inligting deur te gee nie, maar om mense te oorreed om iets te doen, soos om 'n bepaalde siening oor 'n saak te aanvaar.

Die hedendaagse Nuwe Testamentikus moes dus kennis neem van die feit dat taal-teorieë aansienlik verander het sedert die begin van die twintigste eeu en dat kennis daarvan die wyse sal bepaal hoe mense 'n teks lees en probeer verstaan. In samehang hiermee is dit dan nodig om te begryp wat bedoel word met die uitdrukking “historiese verstaan en historiese verklaring” — waarop in 'n lang relaas riglyne verskaf word. In dié verband is 'n aanhaling uit 'n verduideliking wat hy gee, met verwysing na 'n artikel deur WR Herzog (1983:112 ev), van pas (Vorster 1987:386):

Om iets histories te verstaan beteken op sy eenvoudigste om 'n poging aan te wend om 'n fenomeen binne die tyd en omstandighede waaruit dit afkomstig is, te interpreteer. Hierdie interpretasie geskied altyd aan die hand van een of ander teorie en is onderworpe aan die konteks waarbinne die interpreut self verkeer.

Om sy beskouings oor die verskuiwing van 'n kritiese na 'n post-kritiese paradigma waarheen die Bybelwetenskappe op pad mag wees, af te rond, vind Vorster dit gepas om die aandag van lesers te vestig op wat hy beskryf as “Die sosiale dimensie van Nuwe Testamentiese Wetenskap” (Vorster 1987:388-392). Dit, meen hy, is 'n verdere bewys van die verskuiwing van paradigmas — wat tans selfs meer te make het met die opkoms van 'n Derdewêreldteologie waarin die Nuwe Testament vanuit 'n konkrete situasie van armoede en politieke posisie bekyk word (Vorster 1987:389).

Hy gee verder erkenning aan die nuwe rigting waarin feministe soos Elizabeth Schüssler Fiorenza beweeg en “tot 'n groot mate reeds daarin geslaag het om ons oë te

open vir die manier waarmee eensydige manlike visies die Nuwe Testament en Nuwe Testamentiese Wetenskap in die verlede gedomineer het” (Vorster 1987:389-390). In hierdie verband kan genoem word dat die *Jewish Study Bible* (2004) 'n onderafdeling wy aan “Jewish Women’s Scholarly Writings on the Bible”, waarin verklaar word dat vroue in al hoe groter getalle begin deelneem het aan besprekings oor die Bybel en dat feministe reeds 'n diepgaande impak daarop uitgeoefen het (Berlin 2004:2000).

Dit is opmerklik dat Vorster in die res van sy artikel nie wegstroom van die uitspraak van 'n eksegeet wat materialisties te werk gaan nie, en met 'n aanhaling uit M Clévenot se werk in dié verband veel stof tot nadenke verskaf. Aan die begin daarvan word duidelik gesê dat dit geen ruimte laat vir “abstrakte idees” nie (1987:390. Clévenot 1985:ix) —

The materialist approach means that a basic assumption about methods of historical understanding has been made, consisting of the attempt to discern how *power* is used overtly or subtly to *dominate, brainwash, or exploit* classes of people (My kursivering)

Vorster ag dit egter nie sy plig om dit wat uit 'n “praxis-gerigte of materialistiese, feministiese of watter interpretasie ookal wat uit hierdie paradigma afkomstig is”, 'n waardebeoordeling te maak nie (Vorster 1987:391). Aan die ander kant stel hy dit tog duidelik dat dit van belang is om ernstig te kyk na die “grondoortuigings” van die verskillende partye — maar maan dat redes vir grondige kritiek teen sommige daarvan aangevoer kan word.

Asof hy nie kan wegkom van dié probleem nie, sluit Vorster sy betoog af met verdere grepe uit die werk van Schüssler Fiorenza (1983), waarin sy die terme “archtype” en “prototype” gebruik vir twee oorspronklike modelle vir 'n paradigma waarvolgens gewerk kan word. Sy stel dit dan as vertrekpunt dat die Nuwe Testament eerder as 'n prototipe verstaan moet word in dié sin dat die paradigma waarbinne gewerk word oop is vir verandering wat op 'n nuwe paradigma kan uitloop — wat vir haar neerkom op 'n ontwikkeling uit die oue, “as its own transformation” (Vorster 1987:392. Schüssler Fiorenza 1983:33-34).

Alhoewel hy hierop met 'n aantal “Slotopmerkings” afsluit, kan net terug gekyk word op wat as 'n simpatieke reaksie op Schüssler Fiorenza se feministiese uitdaging aan

Bybelgeleerdes gelees moet word — met al die implikasies van 'n post-kritiese paradigma daaraan verbonde (Vorster 1987:392. Met my beklemtoning):

Die aanvaarding van die historiese aard van die boodskap van die Nuwe Testament en die andersheid van die boodskap kan alleen maar aanleiding gee tot *'n meer verantwoorde kontemporêre teologie.*

5.2 Die Paradigms and progress in theology Kongres (1988).

In die “Editorial Preface” tot publikasie van referate gelewer by wat as 'n groot kongres beskou is, val die aksent veral op Vorster se begrip van verandering wat daar in die Nuwe Testamentiese wetenskap gekom het, en besig was om te beweeg na 'n post-kritiese paradigma. Van Aarde daarenteen, was van mening dat die verandering wat wel te bespeur is nie gesien moet word in terme van 'n definitiewe paradigma skuif nie, en pleit daarom vir verdraagsaamheid onder geleerdes in die stelling van verskillende gesigspunte (Van Aarde 1988:4). Hy is egter bereid om toe te gee dat dit nie altyd maklik is nie — veral nie waar kritici met fundamentaliste te doen kry nie.

Vorster begin sy bydrae deur te verklaar dat Nuwe Testamentiese geleerdes reeds in die rigting van 'n nuwe paradigma begin beweeg het, en dat hy in die lig van Kuhn se werk (1970) oor gebruik van die term “paradigma” kan wys op die gespesialiseerde aard van die taak wat op Nuwe Testamentici rus (Vorster 1988:34). Met verwysing na sy vroeëre artikel in dié verband (HTS 43/3 1987), bepaal hy hom spesifiek tot vrae betreffende dit wat vir hom reeds binne 'n post-kritiese paradigma gedoen word. As voorbeeld van probleme met 'n raamwerk waarin voorheen gewerk moes word, noem hy die paradigma verskuiwings wat met die bekendstel van wetenskaplike teorieë soos dié van Kopernikus, Einstein en Newton gekom het (Vorster 1988:33).

Soos in sy HTS artikel, vind hy dit nodig om die feit van afstand te beklemtoon en noem dan spesifiek die afstand tussen Christene van ons tyd en die tyd waarin die Christendom ontstaan het. Om die veranderinge in die wêreldbeeld wat sedertdien ingetree het te verstaan en te verduidelik, is gebruik gemaak van nuwe metodes van ondersoek wat uit die aard van die saak krities was en dikwels op 'n revolusie uitgeloop het. Vir die hedendaagse navorser was dit daarom nodig om te let op die wetenskaplike

beginsel dat ondersoek op grond van 'n bepaalde teorie aangepak word, wat hy met 'n aanhaling uit McFague (1983:79) illustreer (Vorster 1988:36):

Scientists today are well aware that “facts” are theory-dependent, that there are no literal facts, that all exist within interpretive frameworks, and that these frameworks or paradigms can (be) and have changed over centuries.

Wat die studie van die Nuwe Testament betref, vind Vorster dit nodig om by herhaling te wys op die feit dat daar veranderinge gekom het in gesigspunte oor wat 'n teks is en hoe dit verstaan word. Só kom hy terug by die Nuwe Testamentikus van ons dag vir wie dit van die uiterste belang is om kennis te hê van nuwe teksteorieë wat, meen hy, aan die fenomeen “teks” 'n totaal nuwe “*epistemologiese status*” gee – met al die implikasies daaraan verbonde (Vorster 1988:18).

Met verwysing na die wyse waarop wetenskaplikes dikwels in groepe, en op die basis van outydse guldes, georganiseer is, noem hy drie sulke organisasies wat vir hom van besondere belang is: Eerstens, die geslote internasionale *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS); tweedens, die meer ope vereniging bekend as die *Society of Biblical Literature* (SBL); en, derdens die tweetalige Suid-Afrikaanse Nuwe Testamentiese Werksgemeenskap. Wat die VSA betref, noem hy veral die meer tradisionele aard van werk wat aan die “divinity schools” gedoen word, wat daarop neerkom dat ondersoek aldaar bepaal word deur ideologiese voorkeure en “power structures, including economic concerns” (Vorster 1988:43. Met verwysing na Herzog 1983:112).

Dit is egter van verdere belang om te let op die feit dat Vorster aanhalings uit Clévenot (1985:ix) en Schüssler Fiorenza (1983:33-34) wat in sy artikel in die HTS verskyn het, met beklemtoning herhaal. Daarmee wil hy dus weer eens wys op die belang van die menings van geleerdes wat uit materialistiese en feministiese gesigspunte bygedra het tot wat hy sien as hoopvolle tekens in die rigting van “a more responsible contemporary theology (Vorster 1988:45).

Om hierdie kort oorsig af te sluit kan vermeld word dat Vorster terugkom by die vraag of daar reeds in die sin van Kuhn se stellings van 'n post-kritiese paradigma gepraat kan word — met die opmerking dat dit meer daarna lyk of daar tans op 'n oorgangsfase weg van die histories-kritiese paradigma gewerk word. Met verwysing daarby na die idee,

verreikend soos dit mag klink, dat daar reeds beweeg word na 'n “post-industrialized world view”, gee hy 'n eie mening (Vorster 1988:46):

In the first place we are thinking of a new form of critical science in which the validity of statements with regard to contemporary views on text, history, research and so on, is highly valued. Secondly, it is accepted that objectivity and truth are not static terms which have to condone eternal truths.

Van Aarde se referaat wat hierop volg, *Historical Criticism and Holism: Heading toward a new Paradigm?* (1988), was bedoel om te dien as 'n respons op Vorster se artikel wat die vorige jaar in *Hervormde Teologiese Studies* gepubliseer is (HTS 43/3 1987) en, soos aangetoon, die basis was waarop Vorster se referaat berus het. Hy stem saam dat die huidige stadium in die proses van Bybeluitleg gepaard gaan met 'n paradigma verskuiwing wat ewe revolusionêr is as wat die verskuiwing na die histories-kritiese metode van ondersoek was (Van Aarde 1988:49). Hy is dit daarom eens met die neiging tot 'n multi-dissiplinêre en meer holistiese benadering tot die onderwerp van ondersoek by wetenskaplikes, wat beskou kan word as die mees progressiewe verwickeling van ons tyd. Hy voeg daarby dat holisme 'n ou filosofie is en dat die verskuiwing van paradigma in daardie rigting deur baie as 'n stap vooruit geag word, maar maan dat daar terselfdertyd 'n gevaar bestaan dat dit vooruitgang in teologiese denke kan benadeel, selfs kan omkeer (Van Aarde 1988:50-51):

If holism would become the end result of the recent developments in Biblical scholarship and theology, it would to my mind be exactly the same as a choice for relativism which would not constitute progress but regression.

Relativism ... rules out plurality and thus makes toleration impossible. Absolutising viewpoints cannot mean advance.

Ná 'n kort uiteensetting van wat hy as 'n “paradigm-switch” beskou, wys van Aarde op sommige teoloë se bedenkinge aangaande wetenskaplike benaderings tot Christelike “waarhedede. Vir ander, egter, is dit 'n uitdaging is om aan te pas by wat geleerdes soos Küng en Van Huysteen beskou as enorme sosio-kulturele veranderinge (Van Aarde 1988:51). Daarom moet daar deeglik rekening gehou word met wat gesien kan word as 'n proses van “globalization” waarin die groot godsdienste van die wêreld deel het. Só gesien is daar reeds op internasionale gebied duidelike patrone van 'n holistiese eenheidstrewe wat spruit uit nouer bande tussen wat bekend geword het as die Eerste-,

Tweede- en Derdewêreld (1988:53).

Na aanleiding van 'n storie oor ou en nuwe forte, waarsku hy dat die nuwe nie altyd sterker of beter is nie, maar wys dan op die feit dat Vorster nie verwag dat die bestaande histories-kritiese raamwerk gou, indien ooit, verwerp sal word nie. Dit, ten spyte van sy stelling dat daar 'n duidelike verskil is tussen die moderne sosio-historiese studie van Bybelse verhale, met meer klem op die pragmatiese, aan die een kant, en die tradisioneel-historiese benadering — met nadruk op die belang van die dele waarop die geheel berus — aan die ander kant (Van Aarde 1988:56). Dit vereis dat rekening gehou word met die feit dat daar 'n verskuiwing na 'n post-kritiese paradigma aan die gang is om antwoorde te vind op vrae waarop die histories-kritiese metode van ondersoek nie meer bevredigende antwoorde kan verskaf nie. Dit beteken ook dat daar meer nadruk gelê sal moet word op die geheel as op die dele waaruit dit bestaan, wat verder dui op die belang van 'n holistiese benadering, wat hy kortliks verduidelik. Van belang hier is sy stelling dat dit in ooreenstemming met Vorster se bevinding is, en daarby wys op wat hy sien as 'n oorgang na 'n nuwe wêreldbeskouing wat radikaal van die huidige mag verskil (Van Aarde 1988:57):

We are probably moving through one of the most radical shifts in the history of science. Wittingly or unwittingly our world view is changing from a mechanistic to a holistic world view. In short: both epistemologically and ontologically we are going through a change of what we perceive as reality (Vorster 1987b:v).

Uit sy bespreking van dié onderwerp is dit egter duidelik dat Van Aarde nie in alle opsigte met die voorstanders daarvan saamstem nie. Hy noem dan ook 'n stelling van Capra (In Hölzle & Janowski, 1987:519) wat beteken dat holisme sou neerkom op panteïsme, as rede daarvoor. Dit, meen hy, kan lei tot 'n paradigmaskuif wat nie op vooruitgang dui nie, maar eerder gesien moet word as teologiese selfmoord (Van Aarde 1988:58-59). Hy is daarom nie bereid om die verskuiwings in eksegetiese metodologie te aanvaar as tekens van 'n verskuiwing weg van die bestaande begrip van 'n “two-term part-whole” na 'n holistiese wêreldbeskouing nie. Hy verwys daarop na Smuts se *Holism and evolution* ([1926] 1987) waarin dit duidelik gestel word dat die sintese van die geheel en dele weerspieël word in die holistiese begrip van die funksies van beide die dele en die geheel (Van Aarde 1988:59. Smuts 1987:86, 104). Van besondere belang hier is Smuts se nadruk op die feit van voortdurende verandering soos in die

proses van evolusie — wat nie beperk is tot die biologiese nie, maar dat dit ook te doen het met ontwikkeling van die menslike denke — en tot uiting kom in wat hy beskryf as “the highest manifestations of the human spirit” (1987:86).

6. Vorster se betrokkenheid by *The Third Quest*, 1991 – 1993.

Met die Christelike leer dat Jesus as Seun van God self ook God is, in gedagte, is gelet op twee van Vorster se laaste bydraes tot die Nuwe Testamentiese debat: Eerste, dat Jesus as mens 'n gewone Galliese Jood was; tweede, dat hy vir 'n jaar, of twee, of drie, opgetree het as eskatologiese profeet, en/of 'n wysheidsleermeester. In die eerste hiervan word lesers op reis geneem met die mens, *Jesus the Galilean* (1991a), 'n plattelandse Jood van 'n landstreek wat onder die Jode bekend gestaan het as “Galilee of the Gentiles” (1 Makk. 5:15). In die artikel tweede hier ter sprake, gaan Vorster verder in op die vraag oor wie en wat Jesus eintlik was (1991b) — 'n vraag wat die historikus kan terug voer na die geredekawel oor die “substance” van 'n mens wat ook God was, wat geslagte van kerkvaders oor eeue heen besig gehou het: “Debating the Nature of God” (Freeman 2011:238ev. Latourette 1964:153ev).

6.1 Jesus die mens, 'n Jood uit Galilea.

Met die oog op verwysings in die bespreking wat hieronder volg, is dit nodig om vooraf daarop te wys dat gebruik gemaak is van J Eugene Botha se *Speaking of Jesus* (1999), 'n bundel bestaande uit 'n keur van Vorster se *Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus*. Die artikel oor die Jesus van Galilea, waarom dit hier gaan, is oorspronklik gepubliseer in die *Hervormde Teologiese Tydskrif* (HTS 47 1991) en soos ander stukke as geredigeerde weergawes, in Engels, deur Botha internasionaal bekend gestel.

In sy studie aangaande Jesus van Nasaret, 'n mens tussen mense, gaan dit vir Vorster om die vraag in Markus waarin Jesus van die dissipels, gewone mense wat hulle was, wou weet wat die mense sê wie hy was, en verskillende antwoorde op dié vraag gekry het. Daarop het hy hulle met 'n uitdagende vraag gekonfronteer: “‘Maar julle’, vra Hy hulle, ‘Wie sê julle is Ek?’” (NAV Mark. 8:27-29). Dit val op dat daar in die Afrikaanse vertaling van Markus in hoofletters na Jesus verwys word, terwyl Vorster se aanhaling

uit die TEV anders klink: “‘What about you’, *he* asked them, ‘Who do you say I am?’” (1991a in Botha 1999:285). Jesus se reaksie op Petrus se geloofsontboeseming was dan ook een rede vir Vorster om meer te wete te kom oor dié Jesus, die mens, wat daarop beveel dat die dissipels dit wat Petrus namens hulle verklaar het aan niemand anders sal vertel nie. Daarom dan dat gesê kon word dat selfs Petrus nie behoorlik begryp het wat gesê is nie — waarop Vorster met 'n opmerking oor alles wat al oor dié onderwerp geskryf is, Petrus se vraag herhaal (In Botha 1999:285):

After almost twenty centuries of worship, historical study and admiration of Jesus of Nazareth, Christian believers and New Testament scholars alike, still grapple with the question: ‘Who was Jesus?’.

Vorster se gebruik van die woord “grapple” in die aanhaling hierbo, is sekerlik gepas en is dan ook beskrywend van die probleme waarmee in hierdie studie te doen gekry is, onder andere na aanleiding van Latourette se uiteensetting van die verskillende opvattinge oor wie en wat Jesus was (Hoofstuk VI 1964:112-192): “Christianity takes shape in Organization and Doctrine”. Dit gesê, kan hier aangehaal word uit Vorster se samevatting van die verskeidenheid van antwoorde wat hy verwag het om te kry as hy Jesus se vraag vandag aan enige gewone gelowige (“any lay person”) sou stel (Vorster in Botha 1999:286):

A number of these possible answers presuppose church dogma and are formulated from the perspective of the time after the resurrection, while others tend to focus on the time before his death. Or to put it differently: some of these answers relate to his significance for certain people while others focus on who he was when he was on earth.

Vorster vervolg hierop met 'n verwysing na 'n opspraakwekkende historiese geleentheid in 1778 toe 'n geleerde ondersoeker, GE Lessing, die moed gehad het om verby al die lae van dogma weer te kyk na 'n geskrif van Reimarus waarin die doelstellings van Jesus en sy dissipels bevraagteken is (Vorster 1999:287). So is Reimarus se werk eers na sy dood gepubliseer en het dit groot teenstand verwek — en aanleiding gegee tot wat as die histories-kritiese metode van Bybelondersoek bekend geword het, en daarmee ook die sogenaamde “quest for the historical Jesus”. Alhoewel Lessing dit nie noem nie, is Reimarus se gewraakte uitsprake verder gevoer deur DF Strauss wie se omvattende studie deur George Eliot in Engels beskikbaar gestel is. Op dié punt

verklaar Vorster dat hy verplig was om 'n “kortpad” te volg deur die resultate van eeue van historiese ondersoek na die lewe van Jesus as mens — om, soos in die titel van sy artikel vervat, meer te wete te kom oor *Jesus the Galilean*.

Na aanvanklike belang in wat met Schweitzer as *The Quest of the Historical Jesus* (1910) bekend geword het, was daar 'n periode van stilte, 'n *No Quest*. Dit is in 1953 opgevolg deur 'n *New Quest*, waarin veral gekonsentreer is op die lewe van Jesus as 'n Jood. Saamgevat, het dit uitgeloop op 'n wye verskeidenheid van beelde, waaronder: “an eschatological prophet, a political revolutionary, a magician, a Hillelite or proto-Pharisee, an Essene, a Galilean charismatic or a Galilean rabbi” (Vorster 1999:288). Hierby kom dan ook standpunte wat Joodse geleerdes oor die Jesus van Galilea gehuldig het en waarin daar geen erkenning is van enige van die goddelike eienskappe wat die vroeë Christendom aan hom toegeskryf het nie — wat op kardinale punte verskillend vertolk is en tot heftige onderlinge stryd gelei het. Vorster vind dit daarom ook nodig om te wys op die feit dat die vier Evangelies as basis van die Christelike geloof in belangrike opsigte van mekaar verskil en daarom 'n onderwerp is waaroor steeds indringende vrae bestaan (Vorster 1999:289).

Om verdere probleme rakende vertolking uit te lig, noem Vorster die verskillende aksente op die Christelike leer van versoening in 'n veelvolkige land soos Suid-Afrika waar die tradisionele interpretasie van die blanke bevolkingsgroep radikaal verskil van ander groepe (1999:290):

Depending on where one puts the emphasis one would have a different theology and a different image of Jesus. Liberation theologians seem to be interested in a Christ who suffers with the oppressed and knows their agonies and fears, not in a Christ who only offers eternal salvation. They emphasize the incarnation of Jesus.

The influence of all these different views on the question of who Jesus was, and his significance, is obvious. Unless there is tolerance for other views and a willingness to be corrected, Christians will continue to misunderstand each other.

Wat Vorster hieraan toevoeg, spreek van die dringendheid van wat as 'n *Quest* aan die gang gesit is — en voortgesit moet word — 'n soektog na die Jesus wat as mens in Galilea geleef het en mense kon aanspreek oor wat vir hulle belangrik was in hulle omstandighede (Vorster 1999:290):

The quest for the historical Jesus concerns our interest in the past and the attempt to understand those who lived in remote times. It also concerns what we think and believe and one would not too easily say that historical problems such as Jesus' identity do not concern us. On the contrary, we are wittingly and unwittingly informed by the past by all sorts of sources that we simply presuppose.

Volgende op 'n kort bespreking van Jesus se woorde aan die broers Petrus en Andreas waar hulle besig was om vis te vang en hy verklaar dat hy hulle kon leer om mense te vang, kom Vorster by die beroering wat Jesus by die tempel veroorsaak het (Vorster 1999:291). Op pad, so word vertel, kom hy te midde van groot eerbetoon in Jerusalem aan, waar hy later, volgens 'n opskrif in Matteus (By 21:12-13), betrokke is by “Die reiniging van die tempel” — wat die vraag laat waarom dit nodig was en waarom dit op gewelddadige wyse gedoen is. Onder al die antwoorde wat daarop gegee kon word, is die bespiegeling dat hy daarmee sy goddelike mag vertoon het, of dat hy só sy afsku in die Joodse kultus bewys het, en dat dit slegs 'n poging was om die Joodse godsdienste van misbruike te suiwer en te hervorm — of dat hy daarop uit was om gevange geneem te word en tereggestel te word. Of, meen Vorster, dat dit 'n simboliese betekenis kon hê vir mense wat Jesus as eskatologiese profeet gesien het, en dat dit daarom kon dui op die koms van 'n koninkryk van geregtigheid (1999:291-292).

Om dié voorval en ander handeling en uitsprake van die Jesus van die evangelies te verstaan en met die historiese Jesus te verbind, vra Vorster begrip vir die feit dat die moderne mens moet besef dat ons te doen het met geskrifte uit 'n ander tyd en wat onder ander omstandighede saamgestel is (Vorster 1999:292). Dit is dus nodig om te verstaan waarom hy hom wil bepaal by die mens wat Jesus die Galileër was — en as inwoner van dié gebied ingeskakel was by 'n besondere gemeenskap woonagtig in 'n deel van die ou Palestina wat as Galilea uitgestaan het.

Hier kan net weer genoem word dat Galilea in menige opsig 'n florerende gebied was, maar dat die landelike bevolking gebuk gegaan het onder swaar belastings. Vir die Jode was daar boonop verpligte betalings aan die tempel in Jerusalem waarheen hulle met feestye moes reis om mee te doen aan die vereistes van die kultus — soos wat dit inderwaarheid blyk uit Jesus se besoek — of besoeke — aan die tempel. Wat veral opval in dié opsig, is Vorster se beeld van die Galilese gebied en van die mense

rondom die Jesus in hulle midde (Vorster 1999:293) — soos wat dit bekend geword het aan Christene oor die wêreld heen:

The general picture of Jesus and his first followers is one of a group of rural illiterate people who travelled around in Galilee while Jesus preached and healed people.

Minder bekend, miskien, is wat hy daarby voeg:

Since the geographical environment of people helps to shape their destiny, it is necessary to know what Galilee refers to and who inhabited the area.

Vorster se beskrywing van dié gebied maak prikkelende leesstof en getuig van kennis opgedoen tydens persoonlike besoeke. Geleë aan weerskante van die See van Galilea, 'n groot en uitgestrekte meer, en dele van die Jordaan gebied met vrugbare valleie en heuwellande na die weste, was dit 'n land wat die leser herinner aan die melk en heuning verslae van Moses se verkenners (Num. 13:27). Met die kusgebied langs die Groot See en die Fenisiese stede Tirus en Sidon binne bereik, en eie stede soos Caesarea en Sepphoris en 'n menigte klein dorpie, waarvan Kana, Nasaret en Kapernaum wyd bekend is, skep dit 'n realistiese beeld van menslike bedrywigheid (Vorster 1999:293-297). Onder dié omstandighede was die kleinboere in die omstreke, wat normaalweg op 'n goeie reënval kon reken, verseker van markte vir hulle produkte.

Dié beeld van vreedzaamheid en gelukkige betrekkinge tussen mense, het egter ook 'n skadukant gehad — daarin dat die meerderheid van die bevolking as landbouers en beroepslui, soos die timmerman in Nasaret, 'n groot gedeelte van die vrug van hulle arbeid moes afstaan aan 'n klein maar skatryk klas van grondbesitters, werkgewers en regeerders. Vorster gee dan ook 'n somber beeld van die politieke stelsel waarin mense uitgebuit is deur regerings- en godsdiensteleiers met 'n gediensige "*retainer class*" ter ondersteuning of om bevele uit te voer (1999:297-298) — meestal goed besoldigde mense soos die tollenaars, burokrate, soldate en howelinge waarvan die Bybelse verhale vertel. Daarby was daar die Fariseërs en Skrifgeleerdes van wie dikwels melding gemaak word, maar van wie ondersoekers nog min weet, behalwe vir die feit dat hulle geskoolde kenners van die Wet en die Joodse Geskrifte was.

Omdat aanvaar kan word dat daar baie mense was wat nie tevrede was met dié stelsel nie, is dit moontlik dat die Jesus wat tussen hulle geleef het en in die kort periode waarin hy as prediker en wonderwerker deur die gebied rondgegaan het, self aan opstand gedink het. Sy uitsprake oor rykes en mense wat nou lekker leef maar op wie ellende wag, soos verwoord in Lukas (6:24), klink opruiend genoeg om dit te bevestig — om nie eens weer te praat van sy optrede by die tempel nie. Vorster is egter nie geneë om hom uit te laat oor die moontlikheid van Jesus se aandeel in 'n klassekonflik nie, maar sluit tog af met 'n beskrywing van menslike verhoudinge wat spreek van onreg, en redes vir onrus, waarvan Jesus bewus moes gewees het (Vorster 1999:299):

Being a member of the lower class of a society who had to labour for their daily bread in the most beautiful part of Palestine, somebody who had an openness towards the suffering of the majority of the people, and a religious Jew with a message, he could have been interpreted from many different perspectives by his followers and his contemporaries, as well as by members of the upper class and the retainer class when they became aware of his activities and what he had to say.

Vir die ondersoeker wat só met Vorster 'n beter beeld van Jesus as gewone Joodse burger woonagtig tussen medemense gekry het, en telkens na 'n Bybel moes reik om dié beeld aan te vul, skep die opmerkings in Lukas 9:58-62 'n lastige vraag: As Galilese Jood wat meestal goed ontvang is op sy omwandeling tussen mense soos hy, verklaar Jesus dat jakkalse gate het en voëls neste het, “maar die Seun van die mens het nie eers 'n rusplek vir sy kop nie” — wat hy ook al daarmee bedoel het. By die lees van sy vertrek uit Kapernaum (Luk. 4:42) lyk dit of die mense hom wou oorreed het om by hulle te bly, alhoewel dit lyk of hy nie dieselfde agting in Nasaret geniet het nie (Mark. 6:1-6). Daarby word vertel hoe hy in 'n dorp gekom het waar ene Marta hom as gas ontvang het en “baie bedrywig was om alles klaar te maak” terwyl haar suster, Maria, nie haar deel gedoen het om die besondere gas van die nodige te voorsien nie (Luk. 10:38-42).

Gelees soos dit daar staan, is die Jesusverhaal 'n verhaal van 'n mens tussen mense in die taal en idioom van dié tyd en omgewing, en kan gevra word of daar dan werklik nêrens 'n rusplek vir hom was nie. Lukas vertel immers dat Jesus die land deurkruis het en dat 'n aantal vroue wat hy genees het hom gevolg het, en “uit eie middele vir (hom) en die twaalf gesorg” het (Luk. 8:1-3) — wat die indruk laat dat hy tog in die vele dorpe wat hy besoek het 'n “rusplek vir sy kop” moes gehad het. Daarby word die probleem

ver groot met die vraag wat dan verstaan moet word uit Markus se opmerking dat Jesus in Kapernaum “by die huis” was (Mark. 2:1).

6.2 Eschatological prophet and/or wisdom teacher? (1991b).

Met 'n gevestigde beeld van Jesus as Galileër en 'n gewone Jood, bly daar vir Vorster drie vrae wat wetenskaplike ondersoekers al sedert die Verligting vra: Was die mens Jesus 'n profeet met sy oog op die eindtyd — “an eschatological prophet” — of 'n leermeester in die sin van die wysheidsgeskrifte van die Hebreeuse Bybel — “a wisdom teacher” — of albei?

Om 'n antwoord hierop te vind kyk Vorster na Matteus se aanbieding van die “saligsprekinge” en vra daarop: Hoe moet hierdie uitsprake wat aan Jesus toegedig word, verstaan word? (Vorster 1991b:530-531). Gelees in die sin van Lukas se beeld van rolle wat omgekeer sal word, soos in die stelling dat diegene wat nou gelukkig is dan sal treur (Luk. 6:20-25), kan dit verstaan word as iets soos algemene reëls waarop mense die hemelse koninkryk sou beërf, en dus as eskatologies en apokalipties beskou moet word. Maar dit kan ook verstaan word in die sin van 'n waardestelsel gegrond op die beginsels wat deur 'n regerende klas bepaal is en waarvolgens die magtiges die botoon gevoer het (Vorster 1991b:538). Só gelees, kan die uitsprake verstaan word in die sin van die destydse Joodse *kethuvim*, vir Christene vandag die Ou Testamentiese wysheidsboeke — en kan Jesus moontlik as wysheidsleraar getipeer word.

Vorster verkies om eers te antwoord op die vraag of Jesus 'n eskatologiese profeet was, en begin deur te wys op die gebruik van die woord *preach* in die Engelse vertaling van Markus 1:14 — waar die Afrikaanse woord *preek* sou wees, of soos dit in die OAV met die woord *verkondig* vertaal is (My beklemtonings). Hy ag dit van primêre belang om te wys op die feit dat eskatologiese en apokaliptiese verwagtinge deel was van die Joodse denke van dié tyd en dat Jesus met sy prediking daarby aangesluit het. Só gesien kan dit verstaan word as eskatologies, en kan hy daarom as eskatologiese profeet beskryf word (Vorster 1991b:531-532) — met 'n spesifieke verduideliking waarom die woord “profeet” in dié verband gebruik word:

‘Prophet’ is used in the sense of somebody who is regarded or who sees

him/herself as a person who serves as a means of communication between the divine and human worlds (Wilson 1985:826). Prophetism concerns the past, present and the future, and prophets express themselves about all three of these aspects of time.

Die wyse waarop Schweitzer (1910) hom tot 'n mate hiermee vereenselwig het, blyk daaruit dat hy kon verklaar dat die hele lewe, werke en onderrig wat aan Jesus toegeskryf word, daarop dui dat hy die einde van die teenswoordige wêreld in die leeftyd van sommige van sy dissipels verwag het (Vorster 1991b:532, met verwysing na Matt. 10). Dit het egter nie gebeur nie, en daarom was dit nodig dat die skrywer van dié Evangelie 'n verandering moes aanbring wat daarop dui dat Jesus se “teaching” meer van 'n etiese karakter verkry het. Daarby was Schweitzer van mening dat Jesus se tog na Jerusalem soos dit in Lukas vertel word, daarop gemik was om die owerhede uit te tart en sy dood te verhaas: “so that he could be transformed into the eschatological Son of man by the intervention of God” (Vorster 1991b:532. Perrin 1963:31). Alhoewel daar nie algemene instemming met Schweitzer se *Quest* was nie, kan aanvaar word dat sy argumente gedien het as model vir die opvatting dat Jesus wel 'n eskatologiese of apokaliptiese profeet was — eerder as 'n leermeester in die godsdienstige sin van die woord soos uitgedruk in die Joodse gebruik van die woord *rabbi*.

Om te antwoord op vele vrae wat hierop kan volg, word Vorster eintlik gedwing om dieper na dié moontlikheid te kyk, en oorweging te skenk aan die opvatting dat Jesus 'n wysheidsleermeester was — in sy woorde: “the possibility of viewing Jesus as a sage or a teacher of wisdom in first-century Palestine” (Vorster 1991b:534). Hy bou hierop voort deur eers te konsentreer op die woord leer (“teach”) soos dit op talle plekke in die Evangelies gebruik word, en in samehang daarmee die woord leermeester (“teacher”) — wat paslik is in die sin van iemand wat aan ander kennis oordra en oor 'n vorm van wysheid beskik. In Jesus se geval kon dit 'n inherente menslike wysheid wees wat hy deur middel van uitsprake (“sayings”) aan mense oorgedra het, wat belangrik genoeg was om in die volksmond oorgelewer te word en later in verskillende geskrifte as evangelies opgeteken is. Uit die spesifieke voorbeelde van dergelike uitsprake wat verskaf word (Vorster 1991b:355-356), is dit dan ook duidelik dat Jesus se leer of onderwysing anders was:

They give the impression that they were given by somebody who was able to offer

instruction about practical skills to cope with different situations in life. The sayings of Jesus often contain values for ethical conduct and the pursuit of a lifestyle which is worth following.

Na aanleiding van die magdom van literatuur oor die Jesus van die vele evangelies, stel Vorster dit duidelik dat die Evangelies wat in die Nuwe Testament opgeneem is, nie op gesigswaarde beoordeel moet word nie. Dit was daarom nodig om ook te let op die nuut ontdekte *Evangelie van Thomas* en die sogenaamde Q-bron — laasgenoemde waarvan die skrywers van die drie sinoptiese Evangelies bewus moes gewees het. Hy vind daarin verdere bevestiging van die idee dat Jesus 'n leermeester was, maar dan nie net iemand wat ander met kennis onderrig het nie, maar iemand met wysheid wat as wysheidsleraar opgetree het (Vorster 1991b:537). Dit is daarom opvallend dat Jesus in dié hoedanigheid in Galilea opgetree het waar daar toe al 'n meer kosmopolitiese samestelling van die gemeenskap was. Soos reeds aangetoon, word dit veral goed uitgedruk in die benaming “Galilee of the Gentiles” (Vorster in Botha 1999:293ev), in teenstelling met Jerusalem, waar die tempel en die kultus oorheersend was en die bevolking meer “suiwer” Joods gebly het.

Dat daar op grond van die heiligheid van die Dawidstad soos uitgedruk deur die Kronis (2 Kron. 8:11) neergesien is op vreemdelinge, mag lesers herinner aan die wyse waarop Esra en Nehemia Joodse mans verplig het om van hulle vreemde vroue en kinders ontslae te raak. Of dié verordening ook buite die grense van Jerusalem gegeld het, is nie duidelik nie — waarop gevra kan word of die Galileërs as naaste bure van die Samariatane “suiwer” Jode was.

Verwysings na die Koninkryk van God in Jesus se lering laat Vorster met die vraag of dergelike uitsprake dan nie eskatologies bedoel was nie. By dieper ondersoek kon dit egter bevestig word en lyk dit of die oorwegende antwoord daarop dui dat Jesus dié verwysing as 'n metafoor gebruik het. Sy gebruik van “Koninkryk van God” het dus te make gehad met die beginsels van soewereiniteit, majesteit, regering en mag, eie aan 'n koninkryk soos wat dit bekend was (Vorster 1991b:538):

If Jesus were a sage he could have used the term ‘kingdom of God’ to underscore the sovereignty and rule of God in wisdom terms. The idea that God was ruling was common to traditional Jewish thought although it was not often expressed in terms of the ‘kingdom of God’.

Hy stel dit dan pertinent (1991b:538-539):

To my mind it stands for the rule of God and it was used by Jesus as one of the leading symbols in his instruction. One should see it as part of the conviction of Jesus that one should acquire the skill of becoming wise.

Vorster sluit sy beredenering van die probleem af met oortuigende argumente wat daarop neerkom dat daar nog geen sekerheid bestaan oor wie Jesus werklik was nie. Hy stel dit dan as 'n uitdaging aan kundiges om meer navorsing oor die onderwerp te doen, en dat dit daarom te vroeg is om 'n finale antwoord te gee op die vrae wat hy aan die orde gestel het — en, bygesê, op vele ander vrae wat moderne mense wat die Bybel nie meer selektief lees nie, vra, en kán vra.

7. Verdere Simposiums gereël en aangebied onder Vorster se leiding.

In gesprekke met Jansie Kilian wat as senior beampte op die personeel van die Instituut van Teologiese Navorsing gedien het, en met waardering vir Vorster praat, kry mens begrip vir die omvang van organisatoriese werk wat daaraan verbonde was. Sy is veral vol lof vir die wyse waarop Vorster op gepaste temas besluit het, en met die keuse van sprekers wat genooi is, bewys gelewer het van sy kontak met kundiges op verskillende terreine van die samelewing. Daarby kon sy bevestig dat Vorster die volle samewerking van elke lid van sy span gehad het en as Direkteur leiding gegee het sonder om inbreuk te maak op die individuele insette waartoe elk van hulle in staat was.

Dit was daarom nodig om kennis te neem van die reeks van publikasies in dié verband, en sou dit van pas gewees het om meer daaroor te sê. As gevolg van gebrek aan ruimte was dit nie moontlik nie en kan hier slegs vlugtig na enkele van die betrokke referate gekyk word. Waar daar reeds na Klaus Nürnberger se bydrae in *Church and Industry* (1983) verwys is, kan hier verder gelet word op sy behandeling van “the structure of economic society in South Africa”. Ter inleiding verduidelik hy hoe verskillende magte of kragte 'n invloed uitoefen op die sosiale en materiële omgewing waarin mense hulle bevind, met nadruk op die proses van verandering. Hy kon vervolgens deur middel van grafiese voorstellings wys op wat hy beskryf het as “the structural distribution of power” (Vorster Ed. 1983:2) wat die verdeling van rykdom

bepaal. Daaruit kan afgelei word dat die gaping tussen die inkomste van 'n swart bestaansboer in Suid-Afrika en dié van 'n uitvoerende direkteur van 'n maatskappy soveel as 1:100 was, en selfs groter kon wees — wat die mees ongelyke syfer was uit 'n opname wat in 90 lande gedoen is (Vorster Ed. 1983:4).

Na bespreking van die situasie met behulp van toepaslike voorstellings en modelle kom Nürnberger by wat hy beskryf as die “unfortunate truths which we have to contend with” (Vorster Ed. 1983:9), waarvan twee hier uitgelig kan word om te dien as voorbeelde van probleme waarmee kerke te kampe het. Eerstens, die byna skrikwekkende groei van die armste deel van die bevolking wat noodwendig 'n uitwerking het op die vooruitsigte van die bevolking as geheel, en, tweedens, die oormatige verbruik van goedere deur 'n klein gegoede minderheid, met die uitputting van natuurlike hulpbronne en besoedeling van die omgewing wat daarmee gepaard gaan. Nürnberger wy daarop 'n groot deel van sy referaat aan wat hy beskou as “structural” en “volitional” oorsake van die ekonomiese ongelykhede in Suid-Afrika, wat hy verbind met Bybelse paradigmas waarbinne die gebruik van mag verduidelik kan word. Vir hom kom dit neer op drie historiese variasies rakende oorlewing, geregtigheid en “concern” (Vorster Ed. 1983:24). Hy sluit sy bespreking daarvan af met twee diepsnydende stellings wat verstaan moet word in die konteks van sy referaat as geheel — en hier net beklemtoon kan word —

Only where justice breaks down do people fall back on the struggle for survival, a struggle of all against all. A person or group geared to concern will rather sacrifice what is his by right than look on cheerfully while another perishes because he has no right to resources necessary for his survival.

Dit was egter nodig om ook te let op twee van die referate waarin die fokus meer op teologiese en kerklike aspekte van die saak geval het: Eerste, “A theological appraisal of urban/industrial mission” deur LD Hulley, 'n lektor in Sistematiese Teologie en Teologiese Etiek, wat sy bespreking begin deur te wys op die wyduiteenlopende doelstellings en werkmodes verbonde aan die begrip “industrial mission (IM)”. Hy gee dan blyke van sy streng Christologiese uitgangspunt gebaseer op die stelling “Jesus is the Lord”, wat opdrag gee aan sy navolgers om uit te gaan en sy evangelie te predik. In die geval van die IM is egter gou gevind dat die taak van die “missioner” nie so eenvoudig is nie (Vorster Ed. 1983:79). Ná bespreking van die vraag wat die belangrikste is “Kerygma or Diaconia” wys hy op die feit dat die “missioner” nie soos 'n

hedendaagse Amos kan instorm en wys op alles wat verkeerd geloop het nie — maar moet aanvaar dat probleme net opgelos kan word deur samewerking en 'n gesindheid waar die een van die ander kan leer. Hy wys daarop dat die beginsel van diaconia aanvanklik deur kerke van minder belang geag is, maar dat gaandeweg besef is dat dit van die uiterste belang was om te let op die omgewing en omstandighede waarin mense moet oorleef (Vorster Ed. 1983:82-83):

... many IM practitioners believe that it is imperative to work at cleansing up the fishpond as well. There is abundant evidence that restricting one's ministry to calling people to repentance, usually on a personal and private level, may bring people into a church but does little to change social structures.

By meeste van die publikasies van die referate wat tydens simposiums wat deur die Instituut vir Teologiese Navorsing gereël is, gelewer is, is daar 'n Voorwoord waarin Vorster die belang daarvan beklemtoon. Hier is dit gepas om 'n deel van sy Voorwoord tot *On being Unemployed and Religious* (1992), aan te haal (Vorster 1992:ix):

Although unemployment is a global problem, in South Africa it has its own peculiar characteristics. Because of the political history of the country and the legacy of apartheid, the population structure, the economic and military policies of the past decade, the drought, as well as the current tempo of urbanisation, many people have been retrenched and lost jobs during the past few years.

Op 'n persoonlike noot betuig Vorster waardering vir die werk wat deur sy personeel gedoen is en skryf dat die boek wat nou aan lesers gebied word die vrug van spanwerk is — “which has become one of the characteristics of the Institute”.

Uit een van die dokumente wat aandag verdien, lyk dit of BD Wilkinson so seker is van sý saak dat sy referaat begin met 'n stelling dat daar geen rede bestaan waarom daar werkloosheid moet wees nie (Vorster Ed. 1992:107). Hy wyt die voorkoms daarvan aan 'n blinde geloof in 'n ekonomiese “wet” wat, meen hy, nie werklik bestaan nie. maar deur die Christendom aanvaar is as onafwendbaar. Sonder om dit só te stel, kom dit neer op aanvaarding van die kapitalistiese stelsel, en, meen hy, nie net op oorgawe (“capitulation”) neerkom nie — want, “Worse, Christians ‘believe’ in the market” (Vorster Ed. 1992:108). Dit is daarom nodig, verklaar hy, dat daar weer “soul” teruggesit moet word in die mark-ekonomie.

Wilkinson gaan op dié toon voort in sy behandeling van modelle wat vir Christene — oftewel die kerk — kan werk, met die klem veral op koöperatiewe bewegings in Spanje en Engeland, sommige waarvan suksesvol was en nog is, en ander wat nie gewerk het nie. Hy spreek hom daarna met nadruk uit op “our peculiarly South African situation”, 'n stelsel waarin mense in twee groepe verdeel is — asof hulle in aparte lande gevestig is, en waarvan die een groep wit is maar baie swartes insluit, terwyl die ander groep oorwegend swart is maar mense van alle kleure insluit (Vorster Ed. 1992:110-111):

Whites reject alternative economic models. The mere mention of ‘cooperatives’ has nostrils flaring and words like ‘Communists!’ are uttered by one faction of this economically conservative group but matched by another more liberal group who have disdain for anything agricultural, confusing the worker-owned cooperative with the farmers’ cooperative.

Dit is vir hom duidelik dat die beplanning van koöperatiewe ondernemings in Suid-Afrika deur kundige mense vanuit die groter groep van benadeeldes, van wie baie reeds aktief is in die sogenaamde informele sektor, moet geskied. Wat ook al die besware teen, of kritiek hierop, mag wees, bly dit 'n feit dat Christen gemeenskappe en die regerings wat met hulle stemme aan bewind geplaas is, nog nooit daarin geslaag het, of selfs die wil daartoe gekoester het, om die ontwikkeling van koöperatiewe ondernemings as beleidsdokument aan kiesers voor te lê nie.

Die referaat wat hierop volg, “An experience of a poor church among the poor”, deur ECD Bruwer, hoof van 'n organisasie om hulp te verleen onder beskerming van die Ned. Geref. Kerke, gee aan lesers 'n blik op 'n tipiese “township”. Hy begin deur te verwys hy na 'n aspek van apartheid waaronder swart mense nie veronderstel was om permanent in wit Suid-Afrika gevestig te raak en iets blywend tot stand te bring nie. Die gevolg was dat mense selfs nie toegelaat is om huise te bou nie, en só ook ontnem is van werkgeleenthede. Bruwer stel dit in koue werklike terme, wat dit nodig maak om hier beklemtoon te word: *“For more than twenty five years no new houses had been allowed in Mamelodi”* (Vorster Ed. 1992:119).

Met statistieke tot sy beskikking, en uit eie ondervinding, kon Bruwer ook wys op 'n interessante aspek van wat onder werkloosheid verstaan word toe hy gesien het hoe 'n arm ou man wat sonder werk was “hard aan die werk was” (Vorster Ed, 1992:121):

He was pushing a wheelbarrow filled with waste iron past our centre at Mamelodi to the other side of the railway line in order to sell his 'harvest' to somebody who made good money out of the same waste.

Vir dié ou man soos vir duisende ander mense, mans, vroue en kinders wat huisvesting met mekaar moes deel, was dit 'n manier om te oorleef, maar, vra Bruwer daarop, "Is lack of work the problem?" — 'n punt waarmee hier volstaan moet word (1992:122):

Remuneration for work (employment) is not what satisfies; it is better to celebrate the participation of both work and its fruits. Concepts of employer and employee become relativised. Even unemployment takes on another meaning. Participation is the issue. You may be employed but without meaningful participation you remain — like the unemployed — an outsider and poor and in 'the struggle'.

8. 'n Terugblik, Dood en Nalatenskap.

Willem Vorster het met sy doktorale proefskrif bewys dat deeglike kennis van die tale waarin die Bybelboeke oor lang tydperke ontstaan het, verwerk is en uiteindelik as kanon saamgestel is, die sleutel was tot 'n kritiese uitleg en verstaan van die inhoud en boodskap daarvan. Dit beteken nie dat alle ander metodes afgeskryf kan word nie, maar meer dat geleerdes as gevolg van 'n snel-veranderende wêreld op die gebied van die teologie met die oorgang na 'n nuwe paradigma te make gekry het. Vir die gewone leser en Bybelstudent kan die nadruk wat op taalgebruik en die hulp wat eksegete van geleerdes in die taalwetenskappe verkry kan word, beteken dat juis dit verder kan bydra tot die ontleding en die verstaan van tekste.

Die behendigheid waarmee Vorster as taalkenner 'n enkele teks kon ontleed, spreek veral uit die wyse waarop hy kon aantoon dat Genesis 3:15 verkeerdelik deur Christelike teoloë en in die prediking as 'n "moederbelofte" aan gelowiges voorgehou word. Hy voer sy argument terug na foutiewe vertalings in die Septuagint en die Palestynse Targums waar daar in vertalings en vertolkings van dié teks sprake is van 'n Messias wat as *Saad* van die vrou die *Slang* se kop sou vermorsel (Vorster 1974:110-111. My beklemtonings). Aan die ander kant kon hy wys op die feit dat daar geen dergelike vertolkings van die teks in Rabbyne bronne te vind is nie.

Met sy aanvaarding van 'n professoraat aan UNISA in 1976 en sy intrede in Junie 1977, betree Vorster 'n fase in sy loopbaan as semantikus en teoloog. Met die Bybel as *'n Ou Boek in 'n nuwe wêreld* (1977) met al die probleme van kommunikasie daaraan verbonde, kon hy met gesag verklaar dat die Bybel nie sondermeer die Woord van God is nie, maar dat dit wel tekste oor God bevat wat “deur mense, in menslike taal, vir mense geskryf is” (Vorster 1977:5). Daarby het hy gewys op die feit dat studie van die Bybel 'n literêre aangeleentheid is, wat aanleiding gegee het tot 'n artikel in *Rapport* (3 Julie 1977) onder die opskrif: “Lees Bybel nes storieboek” — en ná 'n onderhoud met Vorster verder kon skryf oor die Bybel as literatuur, en daarom as literatuur gelees moet word — waarop daar uit verskeie oorde heftig op die berig gereageer is. Alhoewel daar genoeg getuienis is dat Vorster “seer gemaak is” in die konflik wat so ontstaan het, het hy onverpoosd met sy werk voortgegaan en tydens studie in die buiteland gewerk het aan 'n artikel oor *Die Teksoort Evangelie* (1980), opgevolg deur 'n studie in antwoord op die vraag, *Wat is 'n Evangelie?* (1981). Só kon hy met sy kennis van taal en die letterkunde wys op studies wat in dié verband onderneem is, waaarop besluit is dat dit as 'n *genre sui generis* beskou kan word. Dié vraag is verder gevoer in wat as 'n “short paper” beskryf word, en in die internasionale joernaal van die *Studiorum Novi Testamenti Societas* gepubliseer is (Vorster 1983:87-95).

Met die Markus Evangelie as uitgangspunt verskaf hy 'n oorsig oor ontwikkeling van insigte rakende die probleme waarmee Nuwe Testamentici te kampe het in hulle benadering tot die begrip “evangelie” en gaan daarin so ver terug as die werk van Reimarus, wat gelei het tot studies deur moderne geleerdes soos Schmidt, Bultmann en Dibelius (Vorster 1983:87-88). In 'n tweede deel van die betrokke artikel konsentreer hy op die vertelkarakter as 'n aspek van die evangelies as genre en kon daarmee wys op die bydraes van die eksponente van wat as *Redaktiongeschichte* en *Formgeschichte* bekend geword het, en nadruk geplaas het op die verband tussen kerugma en geskiedenis (Vorster 1983:91-92). Hy kom só tot die slotsom dat dit 'n fout is om die vertellinge in die vier kanonieke Evangelies in direkte verband met die werklike wêreld te vertolk en dit as bewys van 'n historiese basis aan te voer — selfs as sou daar 'n direkte verbintenis tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus bestaan.

Teen die agtergrond van tekens van verandering in die politieke denke van sommige

Afrikanerleiers, begeef Vorster hom ook op die terrein van eenheid en nouer bande tussen die sogenaamde susterkerke in die familie van Ned. Geref. Kerke onderling — sowel as tussen verskillende Kerke in die algemeen. Onder sy leiding as Direkteur van die Instituut vir Teologiese Navorsing is daar in September 1979 'n simposium gereël oor die kwessie van *Church unity and diversity in the South African context* (1979) waarin veral die referaat gelewer deur Wm Nicol en 'n respondent, Bonaventure Hinwood, uitgestaan het omdat in beide gevalle nadruk geplaas is op die vereistes van eenheid, maar dan telkens gewys is op die werklikheid van diversiteit.

Dit is van belang om hier te beklemtoon dat Vorster hom sterk uitgespreek het oor die nadruk op aparte Kerke in die Ned. Geref. familie, en saam daarmee die polemieë oor toelating van anderskleuriges by eredienste van die Moederkerk. Hy bepaal hom dan by die vraag of daar in dié opsig 'n verandering van waardes, of 'n verskuiwing van paradigma, plaasgevind het, en behandel dié vraag in die lig van besluite wat in 1983 by die Wes-Kaapse Sinode geneem is (1983:205ev). Hy beskryf die skielike verandering in sienings by baie van die afgevaardigdes as 'n soort “bekering”, maar waarsku dat mense nie ligtelik van standpunt kan verander net om by nuwe verwickelinge aan te pas nie — en in dié proses ander betekenis aan dieselfde tekste te heg — soos om nuwe wyn in ou sakke te probeer gooi (Vorster 1984:217).

Wat veranderinge van paradigmas waarin die Bybel sedert die dae van die Vroeë Kerk vertolk is, betref, kon Vorster verklaar dat daar tot die koms van die Verligting binne 'n pre-kritiese raamwerk gedink en gewerk is. Só is alles wat in die Bybel staan sonder enige vrae as van God ingegee aanvaar. Tydens die Verligting het die menslike rede die oorhand oor geloof begin verkry en kon binne 'n nuwe paradigma krities na tekste gekyk word, en is deur middel van die histories-kritiese metode van Skrifondersoek ook gefokus op die menslike aspek van die Bybelse teks en boodskap (Vorster 1987:375). Hy is egter van mening dat 'n nuwe post-kritiese fase ingetree het wat Nuwe Testamentici dwing om nuwe vrae te vra — wat op 'n revolusie in die wetenskap mag dui. Hy is egter versigtig in die gebruik van die term revolusie en wys daarop dat dit eerder mag beteken dat daar 'n proses van “restourasie” ingetree het (Vorster 1987:381ev). Daarby het dit al hoe meer duidelik geword dat ook die leser 'n rol het om te vervul in die verstaan en uitleg van tekste — wat dit nodig maak dat daar meer deeglik kennis geneem sal word van “Die sosiale dimensie van Nuwe Testamentiese

Wetenskap” (1987:388).

Van besondere belang in hierdie verband is Vorster se beroep op WR Herzog wat in 'n Baptiste joernaal skryf oor “the removal of Churchly strictures” in Bybelse studies. Hy huiwer ook nie om 'n navorser soos M Clévenot wat ingestel was op 'n materialistiese benadering van mag wat mense op verskeie maniere kan beïnvloed, aan te haal nie (1987:389-390). Hy gee ook aandag aan 'n uitgesproke feminis, Elizabeth Schüssler Fiorenza, wat geleerdes uitdaag om 'n paradigma te ontwikkel waarin die Nuwe Testament nie langer as 'n “archetype” nie maar as 'n prototipe behandel word — oop vir 'n proses van transformasie vanuit sigself (Vorster 1987:392).

Met die oog op Vorster se bevindinge aangaande Jesus die mens, 'n Jood uit Galilea, is verder gebruik gemaak van 'n insiggewende studie deur Van Aarde (HTS 43/3. 1993) waarin hy nuwe verwickelinge in navorsing oor die historiese Jesus, *Van Andrie du Toit tot Willem Vorster*, behandel. Ná beoordeling van Du Toit se nadruk op die uitdaging aan gelowiges “to ‘accept God’s singular revelation that was granted once and for all’ ... in the Jesus of history” (Van Aarde 1993:400), kom hy by Vorster se bydrae tot wat as *The Third Quest* gesien kan word (1993:408). Uit 'n lang lys van 39 “Assumptions”, is daar veral gelet op algemene aanvaarding van die stelling dat Jesus sy dissipels mondeling onderrig het, dat mondelinge onderrig nie vasgepen kan word nie — “fluid” is — en dat selfs Markus as eerste skrywer, veertig jaar later, nie 'n ooggetuie was nie (Van Aarde 1993:410-412). Daarby is dit van belang om te weet dat die oorspronklike geskifte verlore geraak het en lesers aangewese is op afskrifte van afskrifte. Tot 26 vernou, is dit opvallend dat Vorster begin met die veronderstelling dat die kanonieke Evangelies nie noodwendig meer betroubaar is as die ander evangelies nie, en dat hy daarom ook waarde heg aan die Evangelie van Thomas (Van Aarde 1993:412, *1 -*5).

Opvallend in wat hierop volg, is die nadruk wat geplaas is op die historiese probleme waarmee daar, met erkenning aan Schweitzer, gewerk is aan wat as die verskillende stadia van die *Quest* beskou kan word. Gevolglik is daar met erns begin om meer te wete te kom aangaande die sosiale konteks waarbinne Jesus as mens beweeg het — en, omdat hy 'n Jood was, besef is dat daar ook van Joodse geleerdes veel te leer is.

Dit was van besondere belang vir Vorster om te let op die feit dat baie van die uitsprake

wat aan Jesus toegedig word, geskep is na aanleiding van volksvertellings, waarvan 'n deel van buite die Joodse gemeenskap ontleen is (Van Aarde 1993:413, *25). Daarby was dit ook nodig dat rekening gehou moes word met nuwe insigte wat berus het op die interpretasie van tekste deur Derde-Wêreldse teoloë met die nadruk wat hulle op die bevrydingsteologie plaas — wat nie net op politieke vryheid ingestel was nie, maar veral ook op God as die God van armes en onderdrukte.

Omdat Van Aarde se referaat ná Vorster se vroeë dood in Januarie 1993 gepubliseer is, was dit vir hom ook die geleentheid om daarna te verwys en hulde te bring aan 'n ontslape vriend, *Doctorvater*, en bekwame vakgenoot (Van Aarde 1993:383–384).

Dit val op dat daar geen berig oor Vorster se dood in *Die Kerkbode* verskyn het nie, maar dat Danie Kilian, 'n afgetrede predikant, dit op hom geneem het om hulde te bring aan 'n man, 'n mens, wat “nie in 'n paar woorde beskryf kan word nie” (KB 26 Feb. 1993:10). Na aanleiding van die boekie *Games people play* deur Eric Berne, kon Kilian wys op een van Vorster se belangrike eienskappe: “Hy het nie speletjies gespeel nie”. Sy verhouding met mense was eg en daarom kon gesê word dat geen mens wat werklik met hom te doene gekry het daarna weer dieselfde was nie — want hy het mense aan die dink gesit oor dinge wat nog altyd tradisioneel aanvaar is. Dat dit hom in botsing gebring het met sommige mense en dikwels tot konflik gelei het, het hom seergemaak — maar dan het hy altyd met 'n onbetwiste integriteit probeer om verhoudings reg te stel. Dit word beaam deur 'n huldeblyk waarin agting en bewondering deur die personeel van die CB Powell Bybelsentrum uitgespreek is, en gewag gemaak word van die feit dat Vorster op die voorpunt van Bybelnavorsing gewerk het — en ten spyte van kritiek en aanslae wat hy verduur het, voortgegaan het om nuwe weë te open.

Vanuit die kring van kollegas en vakgenote ny UNISA kom 'n huldeblyk voor in 'n artikel oor Vorster in *Theologia Evangelica* (Maart 1993) waarin Pieter Craffert en Pieter Botha getuig van die leemte wat deur sy dood gelaat is. Hulle verskaf 'n kort agtergrond waarin net genoem word dat hy in Roodepoort gebore is en na matriek sy opleiding aan die Universiteit van Pretoria voltooi het, maar dit ook aangevul het met nagraadse studies in Nederland en Duitsland. Vir hulle was sy studie in die geselskap van Erhardt Güttgemanns 'n uitstaande aspek in sy vorming as Nuwe Testamentikus — in 'n “intellektuele reis” wat geloop het vanaf “Suid-Afrikaanse Skrifgeslotenheid oor

histories-kritiese interesse na literêre hermeneutiek” (Craffert en Botha 1993:2). Wat Vorster se werk as akademikus betref word nadruk geplaas op sy aktiewe deelname aan beide die Nuwe- en Ou Testamentiese Werkgemeenskappe in Suid-Afrika, sowel as verskeie ander vakverenigings, wat hom internasionaal bekend gemaak het.

Volgende op die stelling dat hy 'n akademikus in eie reg was, is dit vir Craffert en Botha, soos vir vele ander van Vorster se vakgenote, van belang om te beklemtoon dat hy regdeur sy loopbaan 'n baanbreker was en só “op die voorpunt van nuwe ontwikkelinge gestaan (het)” (1993:3). In dié verband noem hulle dan ook sy bydraes tot Bybelnavorsing met behulp van die moderne linguistiek, en die wyse waarop sy kennis van tale hom in staat gestel het om tekste beter te verstaan en sy bevindinge op skrif te stel. Afgesien van 'n oorsig oor die akademiese invloed wat Vorster deur sy eie styl van bydraes tot verskillende publikasies uitgeoefen het, word verwys na sy afkeer in die gebruik van die Bybel vir politieke gewin deur beide die voorstanders en die teenstanders van apartheid. Dit is ook van belang om met Craffert en Botha daarop te let dat Vorster ook kon wys op die “misbruik” van Bybelse tekste om konfessionele standpunte te begrond (Craffert en Botha 1993:4):

Sy bydraes oor die komplekse probleem van werklikheid en verwysing in die Nuwe Testamentiese geskrifte tesame met sy pogings om onwetenskaplike en onverantwoordelike Skrifgebruik teen te staan is sekerlik een van die monumente van sy nalatenskap.

Om af te sluit kan hier gewys word op die huldebetuiging van Eugene Botha as Voorwoord in die bundel *Speaking of Jesus* (1998/1999), waarop in die samevatting van hierdie studie teruggekom sal word. As 'n versameling van Vorster se artikels en referate is dié boek inderwaarheid 'n monument wat tot sy gedagtenis sal bly bestaan.

HOOFSTUK AGT

SAMEVATTING, BESINNING EN BESLUIT

1. Inleidend.

Waar daar in die vorige ses hoofstukke van hierdie studie half onpersoonlik nadruk gelê is op die bevindings en gevolgtrekkings van die leser, die navorser, of die ondersoeker, was dit nodig om in hierdie slothoofstuk dit vooraf te stel hoe die studie *myself* geraak het. As voorbeeld noem ek dan die feit dat ek as 'n geskiedkundige wat veral op gebeure in die Westerse Wêreld toegespits was, terdeë kennis gemaak het met die rol wat die Christelike Kerk as instelling gehad het op die sosio-ekonomiese en politieke ontwikkeling van verskillende state wat na die verval van die Romeinse Ryk in Europa ontstaan het.

Vir die geskiedkundige is die jaar 1918, nou 100 jaar gelede, 'n datum wat onthou sal word as die jaar waarin die “Groot Oorlog”, oftewel Die Eerste Wêreldoorlog beëindig is, en die Volkerebond tot stand gekom het. Daarmee is geglo dat daar deur samewerking tussen die volkere van die wêreld nooit weer so 'n slagting van mense en verwoesting van infrastruktuur sou plaasvind nie. Dit was egter nie die geval nie, en is daar na 'n selfs meer verwoestende Tweede Wêreldoorlog 'n nuwe internasionale organisasie gestig. Bekend as UNO, die *United Nations Organization*, het dit tot op hede 'n derde groot oorlog, wat die moontlikheid van die einde van die mensdom inhou, verhoed.

'n Ewe belangrike datum wat geen geskiedkundige kan vergeet nie, was die jaar van die Russiese Revolusie van 1917 wat gelei het tot die opkoms van 'n Soviet Kommunistiese staatsbestel — wat gedurende Oktober 2017 die onderwerp was van 'n uitstalling in die voorportaal van UNISA se Biblioteek. Dit is in November opgevolg deur 'n soortgelyke uitstalling ter herdenking aan die Hervorming wat op die gebied van die godsdiens 500 jaar gelede begin is. Met Martin Luther se stelling teen die Rooms Katolieke Kerk se verkoop van aflaatbriewe waarmee mense wat in Bybelse terme van sonde en oordeel oortuig is, van skuld vrygestel kon word, is die Christendom verder verdeel. Daarmee is verdere bewys gelewer hoe die Bybel as Boek van die Kerk misbruik is om aan te pas by vooropgestelde idees en menslike instellings — wat die vertrekpunt is waarop hierdie studie oor die Bybel as problematiese teks berus.

Die strekking van die uitstallings by UNISA het egter veel verder gegaan deur die begrip van hervorming deur te trek tot ander veranderinge in die geskiedenis. Vir Suid-Afrika het dit uitgeloop op hervormings op politieke gebied en 'n ommekeer in Skrifbeskouings. Dit het gelei tot die verwerping van Apartheid as 'n ideologie en die instelling van 'n nie-rassige demokrasie waarmee blanke heerskappy tot 'n einde gekom het.

By die lees van een van GBA Gerdener se vroegste werke, in medewerking met LM Kriel, destyds predikant van 'n buurgemeente in die Ring van Utrecht, het vele ontstellende vrae na vore gekom. Een daarvan is die stryd in die vroeë Christelike Kerk oor opvattinge wat later as absolute “waarhede” verkondig is, te wete oor die wese van God as 'n Drie-eenheid, en daarmee saam die begrip van die twee nature van Jesus as mens en as Christus. Voorop in dié stryd staan die figuur van die Romeinse keiser Konstantyn wat die Konsilie van Nicea byeengeroep het om 'n einde te maak aan die geredekawel onder kerklike leiers wat, na sy mening, die vrede in die staat versteur het (Gerdener en Kriel 1924:14-15, vgl Freeman 2011:225-231). Dit was nie die einde van verdeeldheid in die Kerk nie, en het uiteindelik gelei tot die groot verdelings wat nog steeds bestaan: Die eerste tussen die Rooms Katolieke en die Grieks Ortodokse in 1054; die tweede wat ingelui is met die Hervorming en die koms van Protestantisme gedurende die sestiende eeu — met al die verskillende denominasies en onderlinge stryd wat dit tot gevolg gehad het (Gerdener 1924:66-72).

As gevolg van die rasionalisme van die Verligting is gelowiges verder verdeel op grond van bevindinge van die histories-kritiese metode van ondersoek wat kon wys op die menslike karakter van die Bybel as 'n versameling van ou geskrifte wat deur mense geskryf is vir mense van hulle tyd. Daar is selfs begin om vrae te vra of die Jesus van die geskiedenis net 'n besondere mens was, en nie die Seun van God nie. Dit het aanleiding gegee tot Albert Schweitzer se *Quest of the Historical Jesus* (Montgomery 1910) en is opgevolg deur *The New Quest* en *The Third Quest* — ernstige soektogte na waarheid wat steeds aan gang is.

Om terug te kyk op gebeure in Suid-Afrika wat gelei het tot die afsetting van Johannes du Plessis, 'n professor aan die Kweekskool vir predikante van die Ned. Geref. Kerk, was vir my die begin van 'n meer kritiese benadering tot die Bybel wat voorheen net

selektief gelees en aanvaar is — met al die implikasies wat voortspruit uit stellings dat nie alles in die Bybel aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word nie (Du Plessis HZ Apr.1926:100-106), met vele vrae oor die behoudende reaksie wat daarop gevolg het. By terugblik op dié gebeure is veral gelet op die doktorale proefskrifte van Erasmus en Olivier, wat die rol wat Du Plessis daarin vervul het wetenskaplik nagevors het.

Omdat meermale daarna verwys word, is dit nodig om te noem dat Olivier verantwoordelik was vir die bydrae oor Du Plessis in die gedenkalbum wat in 2002 gepubliseer is as NG Kerk 350 — met nadruk op die feit dat veroordeling van Du Plessis die weg gebaan het vir Skrifbeskouings waarop die beleid van Apartheid Bybels begrond is (NGK 350 2002:173). By nadere ondersoek was dit duidelik dat daar met oormatige ywer gesoek is na tekste wat dui op skeiding tussen rasse en volkere as die wil van God om menslike verwaandheid en opstand te beteuel, en is daar veral gesteun op die Babelverhaal (Kinghorn 1986:122-123). Dat verskillende vertolkings van tekste deur beide voorstanders as teenstanders van Apartheid op die leiding van die Heilige Gees en dogma kon steun, was vir die denkende lidmaat van die kerk erg verwarrend (vgl NGK 350 2002:196). Mees opvallend was die klem van konserwatiewes op erkenning van die Bybel in al sy dele as Woord van God — wat veral sedert die Hervorming verhef is as 'n Boek bo alle menslike denke en kritiek verhewe (Hanekom 1951:168-172), geskryf en saamgestel deur uitverkore goddelik geïnspireerde mense — waaronder Moses as outeur van die eerste vyf boeke daarvan (Heyns 1983:18-19).

Met die aksent op die Bybel as rigsnoer, bly dit steeds 'n basiese vraag aan Afrikaanse Bybelgelowiges hoe studiestukke wat oor 40 jaar deur kommissie na kommissie, en sinode na sinode, saamgestel en gekeur is, uiteindelik tog verwerp is (Potgieter 2002:217). Dit was egter genoeg om 'n nuwe geslag gelowiges daartoe te beweeg om weer in die openbaar meer klem te lê op die Bybel as 'n menslike boek wat tekste oor God bevat.(Vorster 1977:5). Dit was ook waarom Deist skaars veertig jaar nadat die demper geplaas is op Du Plessis se pleidooi om 'n vernuwing van denke oor vrae rondom die begrip van inspirasie, die skyf was van kritiek deur behoudende geleedere in die kerk, en 'n klag teen hom aanhangig gemaak is. Daar kon niks wat strydig met die leer van die kerk was, teen hom bewys word nie en was hy later in staat om 'n vakgenoot en mede-professor aan UNISA, Willem Vorster, met sukses by te staan in sy verdediging van standpunte wat 'n “nadelige gerug” ontlok het.

Uit eie ondersoek was dit ontstellend om te bevind dat die geloof in 'n Verlosser, met die sondeval as die mensdom se opstand teen God as tema, gebaseer is op die verhaal van Genesis 2 en 3 — sonder inagneming van die inhoud van Genesis 1. Só word die Psalmis as gesaghebbende ingeroep om te verklaar dat die mens se beste werke netso nutteloos is as 'n kleed wat weggegooi moet word; in Psalm 94 word selfs gesê dat die Here die gedagtes van die mens ken en “Hy weet dit beteken niks”. 'n Probleem wat hieruit voortspruit is dan dat die menslike rede geen waarde het nie en dat enige studie, enige soeke na kennis, nutteloos is. Dat die mens se gedagtes niks beteken nie, skep vir die denkende mens 'n dilemma en is een van daardie problematiese tekste wat nie weggepraat kan word nie. Bowendien druis dit in teen die begrip van wesens wat na die beeld van God geskape is (Gen. 1:26-28) — en in 'n ander Psalm (8:6-7) besing word as “net 'n bietjie minder as 'n hemelwese”, aan wie alles op die aarde onderwerp is.

Daarby is dit problematies dat gedigte uit die hart en verstand van mense op soek na antwoorde op knellende lewensvrae as gesaghebbende uitsprake geïnterpreteer word. Waar Dawid in Psalm 10 kla oor die “magsgreep van die goddelose” en die “gesmeek van die hulpeloses”, kom hy uit by die Here wat gebede verhoor — net om in Psalm 13 weer te kla. As daar dan uiteindelik uitkoms kom, juig hy, maar in Psalm 26 moet hy maar weer pleit dat hy onskuldig is en op redding wag. Waar hy in Psalm 37 vol moed is dat die Here vertrou kan word en reg sal laat geskied, word hy in Psalm 38 herinner aan sy sondes en word sy klag 'n lang gekerm oor vyande wat hom sonder rede haat. In Psalm 44 dink die digter terug aan die dae toe die God van die vaders groot dade gedoen het en nasies se mag verbreek is — net om God te verwyt dat Hy sy volk weggegee het vir niks (Ps. 44:10).

Die vraag bly egter of dié klaagliedere as Woord van God gelees kan word, wat sou beteken dat God eintlik die Spreker is terwyl die mens as skrywer of digter niks uit homself voortgebring het nie (vgl Lion-Cachet 1984:42). Daarby kom die problematiek van Calvyn se leer van goddelike voorbeskikking, wat, op alle gebeure toegepas, tot “allerlei absurditeite” kan lei (vgl König 2002:85). Daar moet egter onthou word dat Calvyn deur miljoene Gereformeerdes as 'n outoriteit beskou word en dat sy stellings op letterlike interpretasies van Bybelse uitsprake berus het — waarvan die belangrikste 'n aspek van Jesus se prediking was (Matt. 10:29-30):

Is twee mossies nie vir 'n sent te koop nie? En tog sal nie een van hulle op die grond val sonder die wil van julle Vader nie. Van julle is selfs die hare op julle hoof almal getel.

2. Johannes Du Plessis as herout van die Hoër Kritiek in Suid-Afrika.

Vir die jong en ywerige Du Plessis, as eerste predikant van Zastron in die Vrystaat, was dit kommerwekkend dat daar by lidmate van die kerk 'n gebrek was aan innerlike meelewing en daadwerklike bekering. So kon hy kla dat na vier jaar in die gemeente daar nog so baie mense was — boeremense — wat nog “sonder God en sonder Christus geleef het”, en, soos sy vader, besorg was oor “die tienduisende wat nóg van 'n kort tyd, nóg van bekering kennis gedra het” (Erasmus 2009:86-87 en 73-74). In dié verband is dan ook gewys op Du Plessis se boek *Het Leven van Andrew Murray* (1920), waarin hy aanhaal uit 'n brief gedateer 11 Augustus 1864 van die seun aan sy vader. Op besoek aan Hanover om verslag te doen tydens die stryd teen Kotzé en Burgers, is Murray nie toegelaat om in die gemeente te preek nie, en spreek hy sy ergernis en kommer uit oor wat hy daar ondervind het (Du Plessis 1920:249):

Ik ben in lange tyd zoo verontwaardigd niet geweest over het gedrag van een onderveldse kerkeraad. Het bewijst hoe weinig onafhanklike godsdienstige beginselen er by de massa van ons volk te vinden zijn, en hoe de Liberalisme langzamerhand in kracht toeneemt.

Saamgevat beteken dit dat die meerderheid van lidmate nog geensins voldoen het aan die verwagtinge van hulle predikante nie en dat kennis van die Bybel eerder op misverstand as ware geloof berus het. Dit was dan ook die ondervinding van Willie Jonker in 1955, 'n honderd jaar later, toe hy kon skryf oor die gebrek aan kennis en meelewing in sy eerste gemeente (1998:26). Murray se gebruik van die woorde “onafhanklike godsdienstige beginselen”, spreek egter van wrange ironie, want met die klem wat daar was op 'n foutlose en onfeilbare Bybel as Woord van God, was daar in elk geval geen ruimte vir onafhanklike denke nie. Juis daarom was daar die vete teen alles wat as rasioneel en liberaal beskou is.

Ten spyte van 'n klag teen hom toe hy as redakteur van *De Kerkbode* gepleit het vir aanpassing van die prediking by nuwe verwickelinge in die wetenskap waarvan meer

ontwikkelde lidmate, en veral jongmense, kennis geneem het, is Du Plessis beroep as hoogleraar aan die Kweekskool in Stellenbosch. Dit was in 1915 na 'n lang reis deur Afrika waarvan hy behoorlik verslag gedoen het deur middel van artikels in *De Kerkbode*, en later as *Een Toer door Afrika* (1917) te boek gestel is.

Skaars 'n jaar na sy aankoms by die Kweekskool is Du Plessis genader om met Marais 'n biografie oor die lewe van Andrew Murray, seun van die Graaff-Reinetse Skotse prediker, te skryf. As gevolg van sy ouderdom en swak gesondheid kon Marais nie aan die versoek voldoen nie en is Du Plessis met dié taak, “die wel afschrikken mocht”, vertrou. In sy “*Voorbericht*” tot dié boek onder die titel *Het Leven van Andrew Murray* (1920), betuig hy egter sy dank aan Marais wat tot sy dood in Augustus 1919 'n lewendige belangstelling in dié werk getoon het. In Kampen gedruk en deur die Zuid Afrikaanse Bijbel Vereniging uit Kaapstad versprei, is dit 'n pragtige en waardevolle werk, ryklik versier met afdrucke van ou foto's en sketse.

As Inleiding verskaf Du Plessis 'n kort, maar hoogs interessante oorsig oor die vroeë geskiedenis van die Kaap, eers as 'n Hollandse verversingspos en later as 'n Britse kolonie. Sy klem is egter op die rol van die kerk en die probleme wat met die snelle uitbreiding van grondgebied gepaard gegaan het. Daarby wy hy ruimte aan wat uit die geskiedenis van die Kolonie bekend geword het as die taalstryd (Du Plessis 1920:13):

Doch, ofschoon de taal in de Staat was onderdrukt geworden, was zij nog in de Kerk in zwang. De veertig duizend kolonisten die in 1820 het gebruik van de Hollandse taal behielden, waren zonder uitzondering leden van de Nederduits Gereformeerde Kerk.

Hy benadruk die feit dat dié kerk gedurende “feitelik de gehele negentiende eeu, een eigenaardige en invloedrijke positie in Zuid-Afrika” bekleed het. Dit is daarom van belang om te let op die feit dat die kerk vir “langen tijd” ondersteuning van die staat geniet het en dat predikante óf geheel óf gedeeltelik uit die “publieke schatkist gesalarieerd (werden)” (Du Plessis 1920:13). Dit het nie verhoed dat die kerk as bewaarder van die tradisies van die Hollands-sprekende koloniste gedien het nie en so 'n invloed uitgeoefen het op die nasionale en politieke strewe van die volk.

Dit word dan ook vermeld dat Murray, as seun van 'n gebore Skot getroud met 'n

Kaapse nooi, Maria Stegmann, wie se ouers van Duitse afkoms was (Du Plessis 1920:29), 'n belangrike rol vervul het in die verstewiging van die verhouding tussen die Hollandse en Engelse groepe aan die Kaap (1920:13):

In die aderen van Andrew Murray vloei die bloed van beide deze rassen, en hy was in werklike zin die belichaming van die hoogste idealen, zowel van die oudere Hollandse als van nuiewere Britse bestanddele. Het was zijn gedurig streven, een betere verstandhouding tussen de twee klassen van kolonisten te bevorderen.

Daar word veral aandag gewy aan Murray se bediening in Worcester wat saamgeval het met “de grote opwekking” van die jare 1860 tot 1870. Uit die getuigenis van 'n man wat as katekisant met dié vurige prediker kennis gemaak het, het die opwekking sy begin gehad in 'n gebed van Murray tydens 'n Konferensie van April 1860 — wat hy beskryf as “zo krachtig en aandoenlik” dat mense terstond van hulle sondes oortuig is en tot bekering gekom het (Du Plessis 1920:210). Daarby vertel hy van die “zeer opgewondene, om niet te zeggen geweldadige, wijze” van prediking “met veel vuisslagen”, waarmee Murray kerkgangers aangespreek het. Vir hulle was hy soos 'n profeet van ouds wat uit die dode opgestaan het — met al die oordele wat die meeste van hulle profesieë gekenmerk het.

Du Plessis wys daarop dat daar bedenkinge uitgespreek is oor die emosionele wanorde wat dikwels kenmerkend was van mense wat by bidure kom pleit het om genade en vergifnis van sonde. In dié opsig haal hy aan uit 'n verslag van 'n ooggetuie by so'n geleentheid toe 'n vreemdeling Murray gemaak het om versigtig te wees — omdat dit “de Geest der Heeren is, die hier werkt”, en hom verseker het dat dit presies is wat hy in Amerika gesien het (Du Plessis 1920:206). Tragies genoeg was dit by so 'n byeenkoms waar 'n oorstelpte jong vrou en bekende onderwyseres, Hessie Bosman, met haar gebed en geestelike ekstase die hele skare in beroering gebring het — Paulus se swyggebod ten spyte. Sy is kort daarna met Alexander McKidd, wat pas uit Skotland na die Kaap gekom het, getroud. Dat hulle skaars 'n jaar na hulle aankoms as sendingpaar in die verre Soutpansberg aan koers beswyk het (Du Plessis 1920:203, 205), moes vele vrae by die Bosman familie en hulle vriende ontlok het, en bly 'n vraag waarop baie gelowiges nog steeds 'n antwoord soek.

Intussen is van allerweë getuig van die bekwame wyse waarop Du Plessis sy taak aan

die Kweekskool vervul het. Alhoewel hy vir die onderrig van Nuwe Testament en Sendingkunde verantwoordelik was, het hy hom begin toespits op die bevindinge van die Hoër Kritiek rakende die bronne en inhoud van die boeke van die Ou Testament. Dit het gelei tot die stigting van *Het Zoeklicht*, 'n teologiese blad onafhanklik van die Kerk, waarvan die eerste uitgawe in Januarie 1923 verskyn het — met die uitdruklike doel om te dien as 'n lig op "dingen die in de duisternis verscholen liggen . . ." (HZ Jan. 1923:2). In sy terugblik op die jaar 1922, skryf Du Plessis as redakteur oor die wyse waarop die Transvaalse Kerk tot stand gekom het in 'n gees van agterdog teenoor die Kaapse Kerk, en noem hy dat daar selfs toe al 'n voorstel was om 'n eie Kweekskool te stig (HZ Jan. 1923:4). Dit, meen hy, sou beteken dat die band wat toe nog tussen predikante van oor die hele Unie en Rhodesië bestaan het verbreek kan word. Waar daar in die Noorde besware was teen verengelsing in die Kaapse Kerk, en veral gewys kon word op die invloed van Skotse predikante, word 'n lang artikel in hier voege deur Moorrees, in dieselfde blad geplaas.

In 'n terugblik op die kerkstryd van die jare twintig kan die jaar 1926 beskou word as die datum waarop gesonde debat in 'n twisgeskryf ontaard het. In 'n artikel deur DG Malan in *Het Zoeklicht* van Maart 1926 vra hy "In welke Rigting vloeï die Stroom?" en gee daarmee te kenne dat die aansprake van die wetenskap en die Hoër Kritiek nie op vaste gronde berus nie en dat die teologiese stroom weer in die regte rigting begin vloeï (Malan HZ Mrt. 1926:80). Du Plessis se antwoord daarop was dat diegene wat hulle in dié tyd verset teen die bevindinge van die wetenskap in 'n beroep op die "oude en afgeleefde, en op konfessies" van die sewentiende eeu, nie ware kinders van die Hervorming was nie (HZ Jun. 1926:163). Met afwysing van die standpunte van HP van der Merwe, 'n lid van die kuratorium en 'n sterk ondersteuner van Du Plessis, skryf Malan dat Snyman die stigting van 'n nuwe blad aangekondig het om repliek te lewer op stellings wat in *Het Zoeklicht* gemaak word.

Soos later uitgedruk deur Gerdener in sy boek oor Du Plessis, kan die verskyning van *Die Ou Paaie* gesien word as 'n *cassis belli* in die verloop van die gesonde debat wat met *Het Zoeklicht* aan die gang gekom het (1943:221). Terwyl Snyman, en met hom veral DG Malan en EE van Rooyen, hulle geloof gebaseer het op 'n onfeilbare Bybel as Woord van God, het Du Plessis daarop gestaan dat die rede 'n gawe van God is, en dat deur eerlike studie gewys kon word op foute en teenstrydighede wat in die Bybel

voorkom (Du Plessis HZ Mrt. 1926:84-87). Dit was daarom nodig om te aanvaar dat die Skrif dele bevat wat nie aan goddelike inspirasie toegeskryf kan word nie, en dat dit nie ondermyning van gesag was om dit aan die lig te bring nie. Om sy standpunt te staaf kon hy openlik getuig dat hy die metodes van die Hoër Kritiek met beide hande aangegryp het (Du Plessis HZ Okt. 1927:313), maar dit ook duidelik gestel het dat hy nie al die resultate daarvan aanvaar het nie.

Omdat daar van verskeie kante klagtes teen Du Plessis ingebring is, was die kuratorium verplig om ná onderhandelinge met 'n deputasie wat hom besoek het, aan te dring op 'n skriftelike verduideliking (HZ Mrt. 1928:66). In sy antwoord daarop ontken Du Plessis dat hy 'n inspirasieleer voorstaan wat die Heilige Skrif ondermyn en in botsing was met die belydenisskrifte van die Kerk. Hy beroep hom onder andere op Bavinck wat bewus was van die bevindinge van kritici teen die opvatting dat die Bybel in al sy dele eg en geloofwaardig was. Sy opmerking daarop dat dit "een ijdele poging" was om besware weg te praat, of om te maak asof dit nie bestaan nie, moes vir Du Plessis soos 'n riem onder die hart gewees het (HZ Mrt. 1928:69, vgl Bavinck 1906 I:465).

Ten spyte van sy versekering dat hy die kerk se belydenisskrifte in geloof aanvaar, is Du Plessis se bevindings deur 'n meerderheid in die kuratorium verwerp en is die klag verder gevoer, eers na die Ring van Stellenbosch wat die aangeklaagde met 'n ernstige vermaning vrygespreek het. Daar is egter besluit om appél aan te teken, en is die saak deur die gewone Sinode van 1928 verwys na 'n buitengewone sinode wat in 1930 byeen geroep is. In dié proses is Du Plessis skuldig bevind aan dwaling en van sy pos onthef ten spyte van die feit dat dié beslissing in die Kaapse Hooggeregshof nietig verklaar is. Du Plessis het daarna, op aandrang van Smuts, 'n staatsdiensbetrekking aanvaar, maar is in 1935 oorlede. 'n Dubbele "In Memoriam-nommer" van *Die Soeklig* vir Maart en April (DS 15 Apr. 1935), vol huldebetuigings is daarop aan hom gewy.

In dié opsig moet ook vermeld word dat daar van die kant van *Die Burger* 'n stroom van artikels en huldebetuigings gekom het, wat, oor die algemeen beoordeel, bewys gelewer het van die feit dat Du Plessis 'n wye basis van ondersteuning geniet het.

As dit moontlik was vir enige persoon om onder die omstandighede, menslik gesproke, onpartydig terug te kyk op wat as die kerkstryd bekend geword het, kan daar in hierdie

terugblik gewys word op die huldeblyk van 'n joernalis, naamloos en sonder opgawe van enige verbintnisse, behalwe vir die feit dat hy — dit kon nie 'n vrou gewees het nie — van mening was dat sommige Engelse blaaië openlik kant gekies het en Du Plessis se teenstanders as “bekrompenes” voorgehou het (DS Apr. 1935:89). Wat homself betref, vat hy die gebeure saam in 'n paragraaf wat tot nadenke moes stem:

Die kerkstryd het nie beperk gebly tot teoloë en predikante nie. Die hele volk was daarin betrokke. Wrywing en tydelike vervreemding het tussen vriende en familiebetrekkinge ontstaan, al het meeste mense nie goed begryp wat die stryd eintlik oor gegaan het nie.

3. Apartheid gevestig as Bybels-gefundeerde beleid van rassessekiding.

Toe GD Scholtz met die skrywe van *Het die Afrikaanse volk 'n toekoms?* (1953), 'n boek wat in 1955 reeds 'n vierde druk beleef het, nog kon hoop op 'n oplossing van die rasseprobleem in Suid-Afrika deur middel van totale skeiding, was die skrif reeds aan die muur omdat min Afrikaners bereid sou wees om die opofferings ten opsigte van ekonomiese welvaart en grondgebied te maak wat daarvoor nodig was (Scholtz 1955:160-162). Daarvan getuig die wyse waarop vereistes soos vervat in die Tomlinson Verslag wat 'n jaar later bekend gestel is, verwerp is en daar met kleiner toegewings gehou is by die bepalinge van die wette rakende grondverdeling en politieke regte van 1913 en 1936. Daarby spreek Scholtz sy kommer uit oor die feit dat daar by die Afrikaanse volk, soos in die geval van ander Westerse volke 'n proses van “vermindere eerbied vir morele waardes” ingetree het, en verbind dit met die feit dat baie Afrikaners in die stad nie meer die kerk bywoon nie (1955:79-80). Boonop was dit vir hom betreurenswaardig dat daar nie groter eenheid tussen die drie Afrikaanse Kerke bestaan nie, en dat daar dus geen gesamentlike front teen die euwels van materialisme en puerialisme gevorm kon word nie. Dit val egter op dat hy melding maak van die Bybel waar dit gaan oor bevele en voorskrifte wat Afrikaners weerhou het “om tot dieselfde peil as die nie-blanke af te sak (1955:79). Sy nadruk val dan op die leidende rol van die Kerk as instelling in die algemeen, en die oorgelewerde waardes van Calvinisme in besonder, as rigsgoere vir die volk.

Met DF Malan se bewindsaanvaarding in 1948 en groter Afrikanerwinste by die stembus

in 1953, is uitvoering gegee aan die verklaarde beleid van Apartheid, grootliks gebaseer op die weg wat die Ned. Geref. Kerk in 1857 ingeslaan het (Geldenhuis 1982:27-31). Binne die bestek van tien jaar is 'n reeks van wette, die eerste waarvan die verbod op gemengde huwelike in 1949, aanvaar, om skeiding op haas elke gebied van die samelewing af te dwing (Coetzer 1986:278). Dit het aanleiding gegee tot ernstige teenstand en oproer, en saam daarmee tot onenigheid in die kerk oor die deelname van Afrikaanse teoloë en predikante by die Cottesloe Kerkeberaad in Desember 1960. In dié gees van onverdraagsaamheid teenoor andersdenkendes, is weer eens bewys gelewer van diepgaande verskille in die interpretasie van Bybelse tekste wat vir al die betrokkenes die onfeilbare Woord van God was.

Insteede van ernstige besinning en selfondersoek by die meerderheid in die Kerk, is voortgegaan met gebruik van die Bybel om apartheid van Skriftuurlike begroning te voorsien, en is daar na vele studieverlae besluit op *Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudinge in die lig van die Skrif* (1974). Dié dokument is uit verskeie oorde bevaagteken en veroordeel, maar desondanks aanvaar as model in ooreenstemming met die wil van God om die sondige drang na eenheid onder mense soos by Babel in die Bybelverhaal te verhoed.

Uit die wye verskeidenheid van dokumente, tydskrif- en koerantartikels, en boeke wat oor dié onderwerp handel, is hoofsaaklik gelet op studies wat onder die redakteurskap van Johann Kinghorn saamgevoeg is in *Die NG Kerk en Apartheid* (1986). In een van sy eie bydrae behandel hy die gebruik van die Bybel in die Skriftuurlike begroning van skeiding tussen volkere en nasies, nie net in Suid-Afrika nie maar ook deur die geskiedenis heen. Saamgevat kan dit uitgedruk word in wat hy beskryf as die groei van 'n "verskeidenheidsteolgie" met al die vrae wat dit meegebring het (1986:86).

Wat Suid-Afrika betref word daarop gewys dat die beginsel van rasse-apartheid sy oorsprong gehad het in die Ned. Geref. Kerk se sendingbeleid wat ontstaan het as gevolg van wat gewyt kon word aan "die swakheid van sommige" (vgl Borchardt 1986:76). Hoe goed en prakties skeiding aan die begin ook al bedoel was, het dit neergekom op "die *de-facto* erkenning van die ongelykwaardigheid van mense" (Kinghorn 1986:96) en het dit ten spyte van die beginsel van "gun aan ander" op rassediskriminasie uitgeloop. Dit blyk veral uit die feit dat al die besluite wat geneem is

sonder effektiewe deelname van, of raadpleging met, nie-blanke leiers geskied het.

Wat die argumente vir skeiding betref, is dit van belang dat gewys word op die waarde wat geheg is aan wat Kinghorn “die onaanvaarbare alternatief” noem (1986:106). In dié opsig behandel hy JD Vorster se siening van die Kommunisme as “sigbare teenpool” vir volkereverskeidenheid as 'n “skeppingsgegewe en -doel” (Kinghorn 1986:107). Só vind Vorster in die spraakverwarring by Babel rede vir die ontstaan van rasse, en grond sy vertolking van dié teks op aanvegbare stellings, naamlik dat God rekening gehou het “met die geslagte en met die familiebande” van mense (Kinghorn 1986:107). Daaruit is dit duidelik dat die teenstrydige verhale in Genesis 10 en 11 in samehang met mekaar gelees is en daar geen ag geslaan is op die ooglopende inkonsekwentheid wat daar tussen Genesis 10:32 en Genesis 11:1 bestaan nie. Dit val dan ook op dat die toringverhaal as historiese gebeure aanvaar is en dat dit soos die daaropvolgende verhale oor Israel se geskiedenis gedien het as 'n “aanskouingsles ... van die betekenis en waarde van rasse-apartheid” (Kinghorn 1986:108).

Om verder te verstaan hoe die Bybel gebruik is in die Skriftuurlike fundering van 'n beleid van skeiding, is ook gelet op JA Loubser se boek oor wat hy beskryf as *The Apartheid Bible* (1987). Sy beeld van 'n Bybel waarin sekere dele dik ondersteep is, getuig van die selektiewe wyse waarop tekste gevind en vertolk is om skeiding tussen volkere te regverdig. Dit blyk veral uit sy siening van die “Cottesloe Debacle” en 'n aanhaling waarin die internasionale reaksie op die furore wat dit uitgelok het, as 'n boodskap aan die mense van Suid-Afrika saamgevat is (Loubser 1987:88-89). Sy kommentaar op die dokument oor Volkereverhoudings in die lig van die Skrif wat deur die Kerk aanvaar is ten spyte van wêreldwye afkeer, word bondig opgesom in 'n “Overall impression” (1987:100-101) — waaronder veral die stelling dat dit nie wetenskaplik verantwoord is nie en dat daar soveel nadruk geplaas is op 'n teks soos Genesis 11:1-6, die Babelverhaal, om skeiding “te rasionaliseer, te dogmatiseer” en voor te hou as in pas met die skepping.

By al die kritiek wat uitgespreek is teen die Ned. Geref. Kerk se gebruik van die Bybel om apartheid Skriftuurlik te begrond moet kennis geneem word van DS Bax van die Presbiteriaanse Kerk se *Critique of the Theology behind Apartheid* (1980). Hy verklaar daarmee dat Apartheid as beleid, en die kerk se fundering daarvan uit die Bybel, en

soos vervat in *Ras, Volk en Nasie . . .* (1974), op valse gronde berus het — veral met betrekking tot interpretasie van die Babelverhaal (Bax 1980:43):

Leaving aside the question whether this text should be regarded as literal history in the way the Report seems to take it, we must insist that the Report's exegesis is again a misrepresentation of the text that depends on incorrect assumptions.

In 'n verslag van Fritz Gaum opgestel in opdrag van die Algemene Sinodale Kommissie van die Ned. Geref. Kerk word die periode 1960–1994 behandel as die verhaal van die *Kerk se Reis met Apartheid* (1997). Van belang hier is veral die hoofstuk onder die opskrif “Die reis ná Cottesloe”, wat volg op 'n hoofstuk waarin hy Cottesloe as 'n belangrike halte op dié reis beskryf (1997:12). Hy gee dan 'n oorsig oor die verdeeldheid wat ontstaan het na die bekendstelling van die uitsprake van die Kerkeberaad met klem veral op die totstandkoming van die blad *Pro Veritate* in 1962 en die stigting van die *Christelike Instituut* in 1963 — met kommentaar daarby dat kerklike eenheid in albei gevalle oorbeklemtoon is (1997:21). Sonder om enige besonderhede te gee van die geweldige klem wat daar op die Babelverhaal geplaas is, kom hy by die voorlegging van agt rapporte van kommissies, waarvan een in 1974 deur die Algemene Sinode aanvaar is as *Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudings in die lig van die Skrif*. Met verwysing na punt 11 in dié dokument noem hy dat daar tot die gevolgtrekking gekom is dat die Kerk deur die Ou Testament gelei is om die “moderne neiging te vermy om ongekwalfiseerd alle verskeidenheid tussen volke uit te wis” (Gaum 1997:24). Daarmee is die oortuiging uitgespreek dat die beleid van die regering “Skriftuurlik geregverdig” kon word, met dien verstande dat die gebod van naasteliefde in die toepassing daarvan in ag geneem sal word. Dit was egter waar dat daar nie “indringende aandag gegee is aan die ellende wat die toepassing van die beleid” tot gevolg gehad het nie (Gaum 1997:24-26) — daarom was dit nodig dat die Kerk hom duidelik teen rassediskriminasie sou uitspreek.

Dat *Ras, Volk en Nasie ...* na agt jaar later hersien is en dat daar in 1986 erken is dat dit 'n fout was om voorskrifte uit die Bybel af te lees as regverdiging van 'n beleid van gedwonge skeiding van volke (Gaum 1997:42-43), getuig van 'n ommekeer wat lidmate verwar het. Dit het verder bygedra tot teenstrydige verklarings oor uitsprake in die Skrif, en uiteindelik tot skulderkenning by 'n deel van die leierskorps (Jonker 1998:192-205). Sodoende was dit weer eens duidelik dat die Bybel verskillend gelees kan word — met

al die problematiek verbonde aan die begrip dat dit die onfeilbare Woord van God is.

4. Botsende Skrifbeskouings: Verskuiwing van waardes of paradigmas?

Met die aanbreek van die negentiende eeu was dit vir vele navorsers nie meer genoeg om net kommentare op Bybeltekste te lewer nie, maar was dit duidelik dat knellende vrae oor die goddelike oorsprong van die Bybel ernstige besinning geverg het. Dit het dikwels gelei tot algehele verwerping van die Bybel as Woord God, en kon Kenneth Latourette selfs skryf oor wat hy as 'n bedreiging vir die Christendom gesien het in die ontkenning en verwerping daarvan in Wes-Europa (Latourette 1941:6). Aan die ander kant was hy van mening dat ten spyte van groeiende teenstand teen die kerk, daar ook voordele vir die Christendom was in materiële vooruitgang en die vermeerdering van rykdom as gevolg van die Industriële Omwenteling, omdat 'n deel van die winste daaruit, persentasiegewys eintlik gering, bygedra het tot befondsing van sendingwerk (Latourette 1941:14). Hy wys dan daarop hoe die uitbreiding van Europese invloed deur kolonisasie en imperialisme gelei het tot die beveiliging van reis- en woongeriewe vir sendelinge in hulle ywer om Christus te verkondig (vgl Mat. 28:19).

As gevolg van die impak wat kritiese studies van die Bybel op die mense van Europa gehad het, was dit nodig vir teoloë om te antwoord op kritiek wat nie geïgnoreer kon word nie. Met sy boek *The Problem of the Old Testament* (1906), was James Orr die wenner van die Bross Prys in 1905 en daarmee erken is as grootste Sistematiese Teoloog en ywerige bevorderaar van die Christelike geloof. Hy gee erkenning aan die feit dat daar vir gelowiges probleme met betrekking tot die Ou Testament bestaan, waaronder vrae verbonde aan die opvatting dat Moses die skrywer was van die boeke van die Pentateug. Hy erken die bestaan van die besware, maar verskaf 'n lang lys van teenargumente om sy punt te staaf dat die Ou Testament self genoegsame getuienis lewer om te aanvaar dat Moses verantwoordelik kon wees vir die samestelling van dié boeke (Orr 1906:v). Daarmee word dan gesê dat die inhoud daarvan deur God aan hom openbaar is — wat die kern was van Du Plessis se besware teen die begrip van 'n onfeilbare, foutlose, “inerrant”, Bybel.

In die geloof dat die hooftema van die Bybel, die koms van 'n magtige Redder, volkome Priester, Profeet en Koning, “such as Christ alone of all men can be supposed to have

been”, was Orr oortuig dat dit geensins deur die bevindinge van kritici aangetas is nie (Orr 1906:460). Bewus van kritiek gebaseer op die feit dat beloftes dikwels nie letterlik vervul is nie, wys hy op die voorwaardelike aard van dergelike beloftes — soos dat God van strawwe oor die volk kon afsien onder veranderde omstandighede. Hy maak dit dan van toepassing op die wederkoms wat nie binne die leeftyd van die betrokke geslag plaasgevind het soos mense dit verstaan het nie (Orr 1906:464-465). Daar word nou nog gewag, meen hy, omdat die kerk nie getrou was nie, en nog nie gereed is nie.

Op die gebied van die etiek word erken dat daar aspekte van die Ou Testamentiese openbaring is wat, teen later standarde gemeet, nie aanvaarbaar is nie en skokkend voorkom. In dié verband wys Orr op misdrywe soos slawerny, poligamie, haat teen vyande, seksuele vergrype, en die genadelose oorlogvoering teen die kanaänitiese bevolkings (Orr 1906:465-467). Wat die probleem vir hedendaagse mens vererger, kom by die feit dat baie van die wreedhede op bevel van God geskied het en dat God by implikasie self daarin betrokke was. Dit laat hom dan met die vraag: “How, on the assumption of the reality of the revelation, can we vindicate the divine action?” (Orr 1906:467). Om by dié probleem verby te kom verduidelik hy dat daar vir ander tye ander norme gegeld het — 'n stelling wat immers daarop dui dat daar 'n verskuiwing van waardes was, wat dan aan God toegeskryf moet word.

Hier kan ook gewys word op 'n aspek van Delitzsch se lesing waarin hy praat van 'n *woedende en bloedbevlekte God* soos beskryf in Jesaja 63:1-6. Met die vraag of dié teks nie eerder klink na 'n Bedoeïne oorlogskreet nie, meld hy dat dit deel is van die profetiese boeke in die Bybel — gevul met “unquenchable hatred directed against surrounding peoples” (Johns/Delitzsch 1903:148).

Met die hulp van 'n gesonde verstand en wyer kennis van die Bybel, is dit vir die hedendaagse mens duidelik dat die Eksodusverhaal 'n tipiese volksepos is, met Moses as die held daarin. Geen mens wat iets van die natuur weet, kan glo in die *Jahwe* van dié verhaal nie: Waar Hy by geleentheid met Moses uit 'n doringbos praat, is Hy elders 'n skrikwekkende God (Eks. 19:17-18):

Die hele Sinaiberg het begin rook toe die Here in vuur daarheen afkom; die rook het opgetrek soos die rook van 'n oond. Die hele berg het ook geweldig geskud, en die geluid van die ramshoring het al hoe harder en harder geword. Moses het

gepraat en God het hom in donderslae geantwoord.

Op 'n ander vlak en met die dogmatiese sekerheid van 'n Christen-gelowige, skryf Marcus Dods in *The Book of Genesis* (MCMI/1901) dat die verhale in Genesis 1- 3 nie gelees kan word om inligting oor die fisiese aspekte van die skepping te bekom nie. Die doel van die skrywer van dié verhale was slegs om 'n verstaanbare verslag te gee van die verhouding van die Skepper tot die wêreld en die mensdom, wat, meen hy, hoogs suksesvol was (1901:2-3). Hy onderskei wel tussen die twee verhale wat geensins met mekaar strook sover dit detail betref nie, maar beklemtoon dan sy punt dat die skrywer net een doel voor oë gehad het, naamlik om die mens se verhouding tot God en God se verhouding tot die mens te beskryf. Hy stel dit dan kategoriees dat as die skrywer enige wetenskaplike feite vermeng het met die boodskap wat hy wou oordra, sy gehoor hom nie sou verstaan het nie (Dods 1901:5-6). Sy argument kom verder daarop neer dat Israel toe nog soos kinders was en daarom met eenvoudige inligting gevoed moes word omdat die volle waarheid oor openbaring nog nie begryp sou word nie (Dods 1901:12).

Of die moderne wetenskaplik ontwikkelde mens die “eenvoudige inligting” in Genesis 2-3 waarop Dods se betoog rus, kan aanvaar, is die kern van die problematiek waarom dit hier gaan. Orr se stelling hierbo rakende Christus as Redder berus immers op die sondeval waarom dit in Genesis 2:4b-3:24 gaan. Met betrekking tot die soenverdienste van Christus, moet egter gelet word op wat Jowett in 1860 kon skryf na aanleiding van Paulus se leer van plaasvervangende straf (Reardon 1971:335. My beklemtoning):

On this belief (of original sin) whole systems of theology had been erected. But what in truth was its own foundation? When looked at critically its New Testament grounds – a couple of not unobscure passages in St. Paul – would be seen to be insufficient to bear the immense doctrinal superstructure built upon them.

In aansluiting hierby het Jowett voortgegaan en aangetoon dat daar geen Bybelse gronde was vir bloed wat vergiet moes word soos wat in die antieke rite van 'n skuldoffer gedoen is nie — wat daarop neergekom het dat 'n menslike opvatting van versoening deur middel van offerandes op die goddelike van toepassing gemaak is (Reardon 1971:334).

Tussen die vele werke in Du Plessis se boekery wat as private versameling in die

biblioteek van die Universiteit van Pretoria beskikbaar is vir studie, is daar 'n vertaling van die Ou Testament wat deur Abraham Kuenen begin is en in 1899 onder leiding van Herman Oort gepubliseer is. Na 14 jaar van toegewyde studie kon met sekerheid gewys word op teenstrydighede, onnoukeurighede en foute in die bestaande Statevertaling, wat die oorsaak was van onjuiste opvattinge, en dit nodig gemaak het om meer lig te bring oor die skrywers en die tye waarin die boeke ontstaan het (Oort 1899:10).

Daarnaas is daar 'n Engelse vertaling deur CWH Johns van Friedrich Delitzsch se twee lesings oor *Babel und Bibel* (1903), die eerste daarvan in die teenwoordigheid van die Duitse Keiser, wat op versoek herhaal is, deels in reaksie op venynige kritiek van die kant van ontstoke teoloë. Om te begin, gee Delitzsch aan sy gehoor 'n skrikbeeld van 'n storm en vloed wat die gebied om die Baai van Bengale in 1876 getref het en 'n area van 141 vierkante myl oorstrom het. Hy sluit daarby aan en vertel van 'n Weense geoloog, Eduard Suess, wat bewyse gevind het van 'n soortgelyke storm wat beskryf word op 'n kleitablet oor 'n Babeloniese vloedverhaal (Johns 1903:43-45). Dié gebeurtenis is sekerlik nie vergeet nie, en kon deel geword het van volksverhale wat uiteindelik in geskryfte vasgelê is. Delitzsch gaan verder en vertel hoe 'n man, Xisuthros, van die seegod instruksies ontvang het om 'n skip te bou waarin hy en sy familie “and all living seed” gered kon word, en gered is (Johns 1903:44-45). Nadat sy skip op 'n berg gestrand het, het Xisuthros 'n duif en later 'n swael uitgestuur om die omgewing te verken. Hulle het egter gou teruggekom, wat dit nodig gemaak om 'n kraai uit te stuur, wat nie teruggekom het nie.

Waar die meerderheid van kerkgangers in Suid-Afrika, nie van ou tradisies kon loskom nie, is Colenso, Biskop van Natal, deur 'n Zulu — vry van dergelike tradisies en oorlewinge — oortuig van die logistieke onmoontlikheid van die Noagverhaal (Rees 1958:69-70). Colenso was egter reeds die skyf van venynige aanvalle uit kerklike gelede en is verder veroordeel na verskyning van *The Pentateuch and the Book of Joshua critically examined* (1862). Dat dit in dieselfde tydsgewrig was waarin Lyell en Darwin se werke oor die ontstaan van, en die evolusie van lewe in ons wêreld, verskyn het, het hom des te meer die voorwerp van verguising en vervolging gemaak. Dit het egter daartoe bygedra dat dié boek 'n wye leserskring bereik het en daarmee veel gedoen het om gangbare opvattinge af te breek (Rees 1958:73) —

By a devastating and detailed analysis of the statistical exaggerations and contradictions in the Genesis and Exodus narratives, the Bishop aimed at reducing the popular superstition concerning the literal inspiration of the Bible, to a patent absurdity ...

Buitendien het ons in die vloedverhaal met Noag as die enigste regverdige uit 'n bose mensdom, twee “getuies” wat op verskeie punte van mekaar verskil (Johns/Delitzsh 1903:44-46). Tog is daar uit die regverdige en opregte Noag 'n nageslag voortgebring wat volgens Genesis 11 op een plek saamgebly het. Dit het hulle die toorn van *Jahwe* op die hals gehaal en is hulle volgens Afrikaanse teoloë uit die apartheidsjare “uitmekaar gejaag” (Vorster in GV Aug. 1947:vyf) — sonder inagneming van die ander verhaal waarin Noag se seuns en hulle kinders nie na die vloed bymekaar gebly het nie, maar in verskillende rigtings versprei het (Gen. 10) — 'n inkonsekwentheid wat Deist as een van die vele probleme met die boek Genesis kon identifiseer (Deist 1981:8).

Interessantheidshalwe kan hier weer gekyk word na 'n aanhaling uit Du Plessis se boek oor Murray (1920:266-267), waarin Biskop Gray van Kaapstad te midde van die stryd rondom Colenso in die Anglikaanse Kerk, kon wys op die toestand in Europa :

– op Frankryk ‘een kooi van onreine vogels, de woonplaats van iedere vuile geest’,
 – op Holland, en zijn ‘betreurenswaardige godsdienstige toestand, waar 1400 uit de 1500 predikanten Unitariërs of Socinianen zijn’, – en op Duitsland van waar ‘elke vorm van het ongeloof, dat Engeland bereikt heeft, zijn ontstaan heeft’.

Met Johan Heyns se boek *Sterwende Christendom?* (1969) en Ben Marais se artikel oor die terugkeer van “heidense” kulture en gelowe in haas alle dele van die Oosterse wêreld, kom meer vrae sterk na vore — een daarvan, oor “eksklusiwiteit op godsdienstige gebied”, wat, meen Marais, “al hoe meer fataal word” (NGTT Des. 1959:30-39). Wat Suid-Afrika betref, het hy reeds in 1959 sy stem verhef teen die feit dat ondanks die ontwikkeling van inheemse kerke onder “die heidene, die meerderheid van blanke kerke se deure nog gesluit was vir nie-blankes:

Indien die kerk van Jesus Christus in die twintigste eeu om hierdie rede verwerp word deur die massas van Afrika en Asië, sal hy alleen homself kan blameer, want so 'n optrede stry met sy eie karakter as die “liggaam van Christus” en die “gemeenskap van die gelowiges”.

Met 'n artikel oor *Lukas en die Buddisme* deur Eben Scheffler word die argument oor

eksklusiwiteit verder gevoer deur daarop te wys dat Paul Tillich kort voor sy dood kennis gemaak het met Boeddhisme. Hy het egter nie tyd gehad om breedvoerig verslag te doen oor sy bevindinge nie, maar dit duidelik gestel dat hy in die lig van sy besoek “sy hele teologie sal moet herdink en oorskryf” (Scheffler 1995:54). Dit blyk dan ook dat Scheffler besluit het om self weer na te dink oor eksklusiwiteit met verwysing veral na tekste soos Johannes 4:16 en Handeling 4:12. Hy noem dan verskeie faktore wat dié posisie onhoudbaar maak en daarmee 'n vraag plaas op gebruik van die term “heidendom” vir almal wat nie tot een weg bekeer is nie.

As voorbeeld van die verdoemende oordeel wat Christene onderling teenoor mekaar huldig, kan hier genoem word dat Scheffler wys op 'n artikel in die Heidelbergse Kategismus waarin aspekte van Rooms Katolisisme as “vervloekte afgodery” veroordeel word — 'n “oogklappigheid” wat hy liever daar wil laat (Scheffler 1995:55). Dit is egter bekend dat die betrokke artikel (Sondag 30. Vraag 80) gaan oor die liggaam en bloed van Jesus in die sakrament van die Mis, en berus op die letterlike vertolking van die betrokke tekste in Markus en Matteus.

Met die oog op die onderwerp van hierdie tesis, naamlik dat die Bybel vir moderne lesers 'n problematiese teks is, is verder gelet op 'n werk deur Wentzel van Huyssteen rakende 'n rapport van die Nederlandse Gereformeerde Kerk oor die gesag van die Bybel. Daarmee word aanvaar dat die Bybel 'n versameling van boeke is waarin verskillende mense aan die woord is — dat dié mense in die taal en denkwêreld van hulle eie tyd, ver terug in die verlede, gepraat en geskryf het, en dat dit vir ons onmoontlik is om daaruit tekste te haal om 'n Bybelse standpunt te stel (Van Huyssteen 1982:3). Hy gee dan 'n oorsig oor veranderinge in mense se waarheidsbegrip, en as gevolg ook in “Skryfbeskouings in die geskiedenis van die Gereformeerde Kerke” (1982:7-9). Met 'n vraag oor die verhouding tussen *geloof* en *Skryfgesag*, wat daarmee gepaard gaan, vind hy dit nodig om daarop te wys dat uitsprake oor geloof eintlik neerkom op *geloofsopvattinge*, en per slot van sake *standpunte* óór geloofsake is:

Wat ons dus uiteindelik oor die aard van die gesag van die Bybel sal sê, hou dus direk verband met opinievorming en daarmee met 'n verteoretisering wat reeds met die mees naïewe en direkte geloofsbeleving meegee is.

Van Huyssteen se vrae oor “*historiese sekerheid/historiese betroubaarheid*” in die Bybel

(1982:17), word verder behandel in 'n hoofstuk deur Ben du Toit waarin nadruk weer eens val op die menslike karakter van die Bybel, met die vraag daarby waarom aan “sulke mensewerk ... goddelike gesag toegeken moet word” (Du Toit 1982:22). In dié verband wys hy spesifiek op 'n “sweem van 'n meganiese inspirasieleer” waarvolgens uitsprake soos wat dikwels in die geskrifte van Paulus gevind word as gesaghebbend aanvaar word — en eenvoudig voortgegaan word om hom aan te haal sonder om ag te slaan op vrae wat ontstaan het uit die formule *sacra scriptura sui ipsius interpres* (Du Toit 1982:22). Bespreking van wat dan waar is en in die verlede as waar aanvaar is, word afgesluit met die stelling dat ons nie klaar gepraat en gedink het oor God en die waarheid nie, en ook nie oor voldoende kennis daarvoor beskik nie (Du Toit 1982:26-27).

Met sy *Perspektiewe op die Bybel* (1998) vestig Spangenberg aandag op die feit dat daar verskillende sienings oor die Bybel bestaan. Dit was daarom nodig dat in die lees van die Bybel rekening gehou moet word met omwentelinge in die mens se kennis van die natuur, die wetenskap en die geskiedenis. Met verwysing na die werk van Thomas Kühn, *The structure of scientific revolutions* (1970), verduidelik hy hoe veranderinge van insigte in die natuurwetenskappe bygedra het tot wat verstaan word onder die begrip van paradigmas en “paradigmaveranderinge” (Spangenberg 1998:3, 29). Soos Kühn kon hy dus ook wys op die invloed wat dit meegebring het in die verstaan van die Bybel as 'n versameling van boeke uit 'n vervloë tydperk, geskryf binne die raamwerk van 'n verouderde paradigma .

Dit was ook van belang om verder aan te let op Spangenberg se bespreking van die plek van die boek *Daniel* in die Christelike kanon en dit te vergelyk met kommentaar in die *Jewish Study Bible* ([1998] 2004). Uit beide besprekings blyk dit dat Daniel nie 'n profetiese boek is nie en nie tussen die Profete pas nie, maar eintlik by die Geskrifte hoort. Dit is duidelik dat dié boek die werk was van 'n latere verteller wat dit wat reeds in sy tyd aan hom bekend was, aan sy Joodse lesers as profeties voorgehou het: “Wat na 'n vooruitblik lyk, is in werklikheid 'n terugblik” (Spangenberg 1998:86-87). Die feit dat Matteus na Daniel verwys in die sin dat dit 'n profesie is, is nog 'n voorbeeld van Nuwe Testamentiese skrywers se vertolking van die Joodse Geskrifte wat op sig as heilige waarhede aanvaar is.

By al die teologiese argumente vir die Christelike dogma wat op die sondeval soos dit in Genesis 2:4b-3:24 aangeteken staan, kan gewys word op die wyse waarop die

gelowige Nederlandse digter en dramaturg, Joost van den Vondel, Bybelverhale verwerk het. In AP Grové se Inleiding tot aanbieding van *Lucifer* vir Afrikaanse lesers, word vertel hoe 'n groep engele in die hemel met afguns vervul is teenoor die eerste mensepaar en hoe die aartsengel in 'n opstand teen God betrokke geraak het (Grové 1968:18-19). Dit sou lei tot die tragiese val van Lucifer, wie se trawante daarin slaag om die mens as kroon van God se skepping tot 'n val te bring, maar uitgeloop het op die belofte van 'n Verlosser (Grové 1968:122, *Lucifer* verse 2180-2183).

Dat so 'n dramatiese voorstelling van wat in die hemel kon gebeur het, kritiek ontlok het, was te wagte, soos blyk uit die feit dat opvoering van dié drama na slegs twee sessies gestaak moes word as gevolg van besware van predikante. Die twisgeskryf wat daarna ontstaan het, het soveel belangstelling gaande gemaak dat die boek agt keer tydens Vondel se lewe herdruk moes word. Daarna is dit in etlike tale vertaal en wyd bekend gestel, alhoewel opvoerings daarvan eers laat in 19e eeu weer hervat is (Grové 1968:35-36) — wat dui op 'n meer kritiese en eerlike uitkyk op die Bybel en die Christelike godsdiens wat later posgevat het.

In die apologetiek word gewoonlik gewys op 'n misvatting by kritici wat die verhale in letterlik lees terwyl die vertellers nie probeer het om geskiedenis aan mense voor te hou nie. Hulle sou daarmee slegs verduidelikings wou gee vir dit wat bestaan het, of gebeur het, en wat God daarmee ten doel gehad het (Deist 1981:7-8). In weerwil van al die inkonsekwenhede daarin word van gelowiges verwag om alles in die Bybel as Gods Woord, en daarom as waarhede en werklike gebeure te aanvaar. Langenhoven, so 'n gelowige, het daarom getuig dat hy die Jona-verhaal as geskiedenis moes aanvaar, want as hy dit nie kon doen nie, kon hy ook nie die Noagverhaal as 'n ware gebeurtenis aanvaar nie. En, as hy dit nie as geskiedenis kon aanvaar nie, kon hy ook nie die tuinverhaal as waarheid aanvaar nie — en daarmee saam ook nie die verhaal van die “menseval” en 'n Verlosser nie (DB 17 Mrt. 1930). Hy het dus geglo wat die Bybel sê.

Die stryd oor die dogma van die sondeval en die belofte van 'n Verlosser het deur die verloop van die sogenaamde Donker Eeue in die Europese geskiedenis voortgeduur en was, onder andere, die onderwerp van 'n satiriese boek deur Desiderius Erasmus. In Afrikaans vertaal onder die veelseggende titel *Tot lof van Dwaasheid* (De Villiers 1968), kom dit daarop neer dat daar oor eeue heen geredekawel is oor die oorerflikheid van die sondesmet deur teoloë — 'n “uiters liggeraakte spesies” — wat 'n “Haarklowery op

sy beste” was (1968:98). Daarby getuig Erasmus in sy bytende kommentaar oor Biskoppe, Kardinale en Pouse van die misdrywe waaraan die Rooms Katolieke Kerk gedurende die latere Middeleeue skuldig was (De Villiers 1968:112):

Lande, stede, belastings, tolgeld en heerskappy word alles Petrus se besittings genoem, ten spyte van die woorde in die Evangelie: “Ons het alles verlaat en U gevolg”. Ywer vir Christus sal hulle met vuur en swaard vir hierdie besittings laat veg en Christene se bloed vryelik laat vloei

Waar die miskenning van vroue toe reeds gevesig was in dié Kerk, is dit gepas om hier terug te kyk op 'n artikel in *Koers in die Krisis I* (1935) oor "Die Posisie van die Vrou" deur 'n Rereformeerde predikant, GNP Cloete (1935:214-221). Soos menige ander eksponent van die begrip dat die vrou as hulp van die man as hoof van die huisgesin daarmee in 'n ereposisie geplaas is, berus sy standpunt op sy interpretasie van Genesis 2 – 3. Hy verklaar daarop dat die vrou haar posisie misbruik en bederf het "deur die sonde deur Adam te verlei" (Cloete 1935:215 en 218) — wat beteken dat sy nie net die gebod van die Maker oortree het nie, maar daarby 'n verleidster was. In dié opsig is Cloete dit eens met Paulus dat dit deur die vrou is dat die sonde in die wêreld gekom het en dat sy nie toegelaat mag word om in die gemeente te leer nie maar in onderdanigheid moet swyg (Cloete 1935:217) — nie net in die kerk nie, maar ook in die politiek. Dit was daarom 'n kwade dag toe die stemreg aan vroue toegeken is, wat hy wyt aan die ideë van die Franse Rewolusie. Hy hou daarby dat die huisgesin die vrou se terrein is waar sy haar “seënryke invloed kan laat geld” (Cloete 1935:220):

Ook in ander opsigte wil die moderne vrou haar eie posisie verloën, wil sy gelyk wees aan die man, en die man na-aap. Sy wil mannewerk, kantoorwerk, fabriekwerk oorneem; sy wil as vliegster bo die man uitblink, en so meer.

Hier kan aangehaal word uit 'n vertroulike brief van Johannes Du Plessis aan 'n vriend, waarin hy skryf: “you know how little I think of women in general, with the exception of a few choice spirits”, waarop hy 'n enkele naam noem (Erasmus 1986:81). Al kan die jong dominee se opmerking sonder meer afgekeur word, kan ter verdediging aangevoer word dat hy 'n kind van sy tyd was. Dit mag dus beskou word as 'n misvatting wat op daardie stadium van sy lewe berus het op sy aanvaarding van Paulus se uitsprake oor vroue in die gemeente wat nie toegelaat was om te leer nie en onderdanig moes wees — en oor twee duisend jaar heen in die Kerk, Rooms Katolek sowel as Protestants, as

“Liggaam van Christus” letterlik vertok is

In haar boek *The image of God in Man – Is Woman included?* (1979) — waar die term *Man* kan staan vir *Mens(e)* — word dié vraag deur Maryanne Cline Horowitz uit vroulike oogpunt benader. 'n Professor aan die Harvard Divinity School, skryf sy uit 'n agtergrond van kennis van die Bybeltale en die verskeidenheid van kommentare oor die inhoud en betekenis van Genesis 1:26-27. Haar antwoord op die vraag in die titel van haar werk is positief en sy grond haar argument op die verklaring in Genesis 5:2-3, maar haal aan uit Genesis 5:1 (Horowitz 1979:175):

“When God created humankind, he made him in the likeness of God. Male and female he created them, and he blessed them and named them humankind when they were created”.

In die NAV vorm Genesis 5:1-2 'n eenheid wat die indruk skep dat dit 'n sameflansing is van die betrokke tekste in Genesis 1 en 2, waarin die terme *gemaak* en *geskep* — in Engels *made* en *created* — verskillend verstaan kan word:

Toe God die mense geskep het, het Hy hulle *gemaak* as beeld van Homself. Man en vrou het Hy hulle *geskep* en Hy het hulle geseën en hulle “mens” genoem toe hulle *geskep* is (My kursivering).

5. Ferdinand Deist: Du Plessis redivivus?

Gebore en getoë in die westelike deel van wat nou die Wes-Kaap is, is Deist vir verdere studie na Stellenbosch waar hy met Grieks en Hebreeus as vakgebied aan die Kweekskool opleiding as predikant deurloop het. Na voltooiing van sy MA-graad het hy in 1969 'n pos aan die Universiteit van Port Elizabeth aanvaar, waar hy hom verder bekwaam het in die onderrig van Semitiese tale. Met behulp van 'n Alexander von Humboldt Stipendium is hy vir 'n jaar na Marburg waar hy gewerk het aan sy doktorsale proefskrif. Terug in Port Elizabeth, het hy hom nie beroepbaar gestel nie maar waar nodig as hulpprediker en ouderlihg gedien, waartydens 'n klag teen sy leer ingedien is — waarvan niks gekom het nie.

Dit was nodig om in hierdie terugblik en besinning weer te kyk na een van sy mees uitgesproke werke, *Die noodlottige band* (1975). Soos aangetoon het dit verskyn nadat

'n uitgelese groep van Afrikaanse predikante en teoloë met ywer gewerk het aan die studiestuk wat in 1974 deur die Ned. Geref. Kerk aanvaar is om Skriftuurlike begroning te verskaf vir die regering se beleid van Afsonderlike Ontwikkeling.

Aan die begin van 'n hoofstuk oor Dawid, gee Deist geen rede om te glo dat dié “man na Gods hart” hom op die leiding van *Jahwe* laat wag het nie. Heel vroeg in sy verhouding met Saul as eerste koning word hy as 'n bedreiging vir die koningshuis gesien en word hy 'n “permanente vlugteling tussen die kalkheuwels van Palestina” (1975:31). Hy is egter nie net op die vlug nie, maar is besig om vir homself 'n klein leër op te bou en goeie verhoudinge met die Filistyne, Israel se vyande, aan te kweek. In sy omswerwinge maak hy kennis met die vrou van 'n skatryk man wat geweier het om hom van voorrade te voorsien. Sy het daarin geslaag om sy guns te wen en hom so verhoed om al die manspersone in haar man se huis om die lewe te bring. Daarby word vertel dat die Here haar man met 'n hartaanval getref het en hy gesterf het, wat haar vry gelaat het om Dawid se vrou te word — op die ou end een van vele.

Met die steun en seën van die priester-profeet Samuel, word Dawid koning oor Israel en slaag hy met 'n reeks bloedige veildtogte daarin om 'n koninkryk met Jerusalem as sy stad op te bou. Hy stel self nuwe priesters aan en, skryf Deist, waar God Koning was gedurende die Rigters periode, “geld nou die wil van die koning” (1975:37). Hy eien hom die reg toe om 'n seun van sy eie as opvolger te benoem en so 'n hiërargie tot stand te bring. Dié verenigde staat wat uit verowerings opgebou is en onder Salomo voortgesit is, het egter tot 'n einde gekom toe Rehabeam, 'n seun van Salomo, die raad van die ouer mense om die juk op die volk te verlig, verwerp het — en verklaar het dat waar sy pa hulle met swepe geslaan het, hy hulle met gesels sal laat slaan (1 Kon. 12:8-16). Dit laat die leser vertrou met dié geskiedenis, met vele vrae, waaronder oor Deist se beeld van die stryd wat tussen konings en profete, tussen kerk en staat, ontstaan he — met die opmerking daarby dat slegs enkele konings nog gehou het by die verordeninge van die God van Dawid. Hulle is daarom oorgegee aan hulle vyande, en is Kerk en Staat “in een asem betrek” (1975:66) — en is die vonnis wat oor hulle gehang het, voltrek, en, skryf hy, was daar vir die volk “Skrik rondom” (1975:70-103).

In *Van Eden tot Rome* (1981) kon Deist met die medewerking van vakgenote die Bybelverhale in maklike taal vir moderne lesers oortel, wat telkens daartoe gelei het

dat “probleme” uitgewys moes word (1981:7-8, 26-27, 57, ea. Daarby was dit vir die skrywers nodig om in elke hoofstuk die aandag te vestig op wat hulle “Die gesigshoek van die verteller” noem, wat van verteller tot verteller kon verskil (vgl 1981:6-7, 24-26 ea). Dit val egter op dat Deist in die geval van die verhale in Genesis 1 – 11 bly praat van 'n verteller terwyl hy in die rubriek oor “Historiese probleme” wys op opvallende “inkonsekwentheid”, waarop hy 'n pertinente vraag stel: “*Die vraag is sou één verteller sulke inkonsekwentheid in sy verhaal inbou?*” (Deist 1981:8. My beklemtoning). In sy behandeling van “Historiese probleme in Konings en Kronieke” (1981:120), wys hy op “talle verskille” wat hom noop om te vra hoe die historikus moet beslis oor die betroubaarheid van die skrywers. Waar dié probleem reeds deur Du Plessis aan lesers voorgehou is (HZ Aug.1926:233-239) kan weer gevra word of boeke wat wemel van probleme, dan as Gods Woord gelees moet word.

In medewerking met 'n span uitstaande jong teoloë, waaronder Willem Vorster, skryf Deist 'n hoofstuk oor “Uitleg en interpretasie” in die boek *Die Bybel leet* (1982). Van belang is veral sy stelling dat die Bybel telkens op verskillende maniere uitgelê is. Dit beteken dat die metodes wat vir die Nuwe Testamentiese skrywers die metodes van hulle tyd was, vir mense met vandag se nuwe kennis en insigte onvanpas en ontoereikend mag wees (Deist 1982a:282). Selfs meer ontstellend was die gebruik dat daar in die vroeë kerk verskillende betekenis aan tekste geheg is, met die gevolg dat daar 'n mengelmoes van willekeurige uitlegte in omloop was (1982a:284).

Met die aanbreek van die Hervorming is daar meer verantwoordelik te werk gegaan met die Bybel. Met die groter klem wat geplaas is op wat die Bybel sê eerder as op wat die kerk sê, is die weg geopen tot 'n diepere studie van die Ou Testament as 'n versameling van boeke wat sou heenwys op Jesus as die Christus — wat dit weer eens nodig gemaak het om tekste uit te lê wat daarby inpas en uiting gevind het in 'n reeks van belydenisskrifte. Omdat daar geen eenstemmigheid oor kardinale leerstellings was nie het dit gelei tot die opstel van verskillende dogmas en het die Bybel al hoe meer 'n boek van teoloë geword (Deist 1982a:286).

Dit was eers met die opkoms van die humanisme en die beklemtoning van die rede gedurende die tydperk bekend as die Verligting, dat daar begin is met werklik eerlike wetenskaplike ondersoek van die Bybel. Met behulp van die histories-kritiese metode

van ondersoek is bevind dat die verskillende boeke deur en deur mensewerk uit verskillende tye met verskillende wêreldbeelde is, en dat foute en teenstrydighede daarin nie aan God toegeskryf kan word nie (Deist 1982a:289).

In die boekie *Sorry Sam* (1993) gee Deist vir Afrikaanse lesers 'n beeld van die sy van die lewe van mense sonder seggenskap in 'n wit Suid-Afrika. Hy vertel hoe 'n bruin vriend in die hande van die veiligheidspolisie kon vra waarom God dit wat aan hom gedoen is kon toelaat. Aan die ander kant het Sam hom herinner aan wat hy in *Die noodlottige band* geskryf het, wat vir hom en baie ander die pad gewys het om die Bybel te verstaan (1993:65). Hy, Sam, was egter erg ontsteld oor die feit dat Deist dit in sy boek *Sê God so?* (1982b) nodig gevind het om daarop te sinspeel dat albei kante in die Suid-Afrikaanse politiek tekste uit die Bybel gebruik om hulle kant van die debat te rugsteun. Dit was vir hom geheel en al onaanvaarbaar dat Deist terwille van 'n sweem van onpartydigheid die twee kampe wat misbruik van die Bybel betref, oor een kam kon skeer (1982b:28-34). Deist se argument dat hy ook moes ag gee op die Afrikaner se geskiedenis en ideale, het Sam laat lag en hom beweeg om hardop uiting te gee aan sy gevoelens — wat ook die gevoelens van sy vriende was (*Sorry Sam*, 1993:66):

“Maar dis daai mense wat die bokkerop van die land gemaak het. Nou wil hulle hulle goed vat en eenkant loop sit nes die spul ‘colonials’ met die hele Afrika gemaak het? Alles uitgesuig en ‘home’ toe geneuk.”

In 'n uitgawe van die Gereformeerde Teologies Vereniging se tydskrif, *In die Skriflig*, het J van V du Plessis, 'n predikant van Welkom, krities gereageer op Deist se “*protes* teen die manier waarop die Bybel ‘misbruik’ word” in die argumente vir of teen apartheid (Des.1983:43). Hy sinspeel op die feit dat iemand wat so baie skrywe, duidelik sal aantoon wat sy Skrifbeskouing is. Dit is dan ook, na sy mening, wat Deist gedoen het in *Sê God so?* (1982b:23): Dat die Skrif 'n getuienisboek is waarin die geloofsoortuigings en geloofsuitinge van mense oor meer as duisend jaar opgeteken is — waarin alles nie konstant en stabiel gebly het nie, maar waarin sienings van God verander het, en mense nader aan die lig beweeg het. Dit is daarom duidelik, meen hy, dat Deist “die Skrif nivelleer en geen oog knip om dit aan Skrifkritiek te onderwerp nie” (Des.1983:45). Op grond van sy geloof in 'n onfeilbare Bybel bo alle kritiek verhewe, vind hy dit “voor die handliggend dat Deist 'n klap van die moderne teologie weg het waarin van die mens en die situasie na die Skrif geredeneer word”. Hy is daarom van mening dat die

“vermenging van modernisme en die oue piëtisme in die denke van Deist nie geïgnoreer (kan) word nie” (Des. 1983:46-47).

Waar Deist se reaksie op kritiek van die kant van Lion-Cachet, soos vervat in *In die Skriflig*, aandag geniet het, is dit nodig om hier net kortliks te wys op wat lyk na onoorkomelike verskille tussen twee teoloë, beide geskool in die tradisie van die Hervorming. Cachet het dit veral teen 'n *ABC van Bybeluitleg* (1983) en vra of Deist en Burden “ons kan leer om die Skrif te verklaar en te verstaan”, wat hy in 'n omvattende “probleemstelling” behandel (Cachet Mrt. 1883:38-41). Hy stel sy saak in 'n reeks opmerkings en kom dan tot die slotsom dat die Bybel vir Deist “brokstukke (is) van menslike getuienis”, met die vraag daarby of die Bybel dan nog beskou kan word as die Woord van God. Hy gaan verder en haal Deist aan om te toon dat die Bybel vir hom “net 'n rigtingwyser” is wat “jou terugstuur om jou huiswerk te gaan doen” (Deist 1982b:52) — wat Cachet die vraag laat of dergelike “uitsprake ooreenkom met ons belydenisskrifte” (Mrt. 1983:43)

Saamgevat, kan gewys word op Cachet se stelling dat God die Spreker is in die Bybel en dat die mense wat as skrywers gedien het niks van hulleself tot die inhoud van die teks bygebring nie (Mrt. 1984:42). Vir Deist, aan die ander kant, was dié mense nie net redelose instrumente in die hande van God nie maar mense van hulle tyd wat elkeen uit sy eie hoek 'n bydrae gelewer het tot die boeke waaruit die kanon van die Bybel saamgestel is (vgl. *Sê God so?* 1982B:47-49) — maar, glo hy, onder leiding van die Heilige Gees. Daarom kon hy hom op Calvyn beroep: “(Hy) het gesê dat daardie boeke sal swyg totdat die Gees van God hulle oopmaak. En so is dit” (Deist 1982b:51).

Cachet se antwoord hierop raak per slot van sake die kern van die hele argument, en is die grond van die problematiek waarom dit hier gaan, te wete dat Deist die indruk laat dat die Heilige Gees “nie *volkome* in die Bybel spreek nie” (Mrt 1984:44). Dit, omdat hy verder aan tog terugkom op wat die mens te doen staan (Deist 1982b:53. Met my beklemtoning hierbo sowel as die geheel hieronder) —

Die besluit wat daar geneem moet word is my verantwoordelikheid. Ek sal by wyse van spreke, nie eendag voor God kan staan nie, en sê nie, Here, maar ek het die Bybel verkeerd verstaan op die punt.

Uit grepe van Deist se vele boeke en ander publikasies, kan sy bydrae tot die teologiese debat in twee stadia verdeel word: Gedurende die eerste het hy gevorder van 'n fundamentalistiese gelowige vir wie die Bybel byna 'n *fetisj* was, tot die oortuiging dat dit deur mense geskryf is (Deist 1986:22-23). Daarop volg wat as 'n tweede stadium beskou kan word, want, skryf hy verder, “juis toe ek die Bybel wou begrawe”, het dit as die “lewende Woord van God” te voorskyn getree (1986:23). Dit, voeg hy daaraan toe, was slegs moontlik deur die getuienis van die Heilige Gees waarsonder Jesus van Nasaret 'n gewone Jood sou bly, terwyl die Bybel 'n interessante, maar nietemin gewone Oosterse geskrif sou wees.

Dit is daarom van belang dat Deist 'n volgende deel van dié boek, *Kan ons die Bybel dan nog glo?* wy aan die vraag of “die Bybel dan geïnspireerde Woord van God” is (1986:67) — wat die ingeligte ondersoeker terug neem na twee lang artikels wat Du Plessis daarvoor geskryf het (HZ Mrt. en Apr. 1926), met al die korrespondensie en verduidelikings wat daarop gevolg het. Deist se fokus op dié probleem begin met 'n stelling oor die menslikheid van die betrokke boeke, gevolg deur 'n reeks vrae wat daaruit na vore kom. Sy vertrekpunt is dan dat die kerk se belydenis oor die inspirasie van die geskrifte berus op “*die ervaring dat God deur hierdie geskrifte aan die woord kom*” (Deist 1986:67. My beklemtoning), maar dat daar “waarskynlik meer as 500 jaar gewerk en geskaaf” is aan die vyf boeke van die Pentateug (Deist 1986:75).

Dit bring twee lastige vrae na vore: Eerste, hoe sy vertrekpunt rym met sy reaksie op Lion-Cachet se stelling dat God die Spreker is (Cachet Mrt. 1984:42), waarop hy, Deist, gestaan het by sy oortuiging dat die skrywers nie willlose instrumente was nie. Tweede, waarom dit nodig was om dit wat vroeër geskryf is, en van God ingegee was, te verwerk en daaraan te skaaf soos wat dit latere geslagte gepas het.

In aansluiting hierby is gelet op Paulus se betoog oor slawe en seuns, wat uitloop op sy vergelyking van Hagar en Sara in sy brief aan die Galasiërs. Vir hom is Hagar se seun “volgens die loop van die natuur verwek” en as 'n slaaf gebore, terwyl Sara se seun “deur die Gees in die wêreld gekom het” (Gal 4:29). Hagar en haar seun moes daarom weggejaag word en is hy nie toegelaat om met die “vrygeborene” te erf nie — hy, Paulus, vermeld egter niks oor wat die Skrif te sê het oor die ontferming wat daar oor Hagar was nie en die belofte wat aan haar gemaak is nie (Gen. 16). Daar kan dus weer

eens gevra word of Paulus die gesag gehad het om te sê wat hy gesê het — of, in die sin van Deist se stelling hierbo, ervaar het dat God in die betrokke “*geskifte aan die woord was*”.

Terug by *Kan ons die Bybel dan nog glo?* (1986), is dit van belang om daarop te wys dat Deist van die kateder af 'n boodskap vir die kansel het. Hy begin deur te wys op verskille tussen 'n lesing en 'n preek, tussen teoloë en predikante, wat in hulle omgang met die Bybel spanning in die kerk teweeggebring het (1986:109). Só kon hy wys op die feit dat Universiteite daarop ingestel is om navorsing te doen en die resultate daarvan bekend te maak — maar dan sonder om studente so te peper met die bevindinge van kritici dat hulle nie meer sal weet “hoe om met die Bybel as betroubare Woord van God om te gaan nie” (Deist 1986:110). Aan die ander kant, meen hy, lyk dit of prediking in die kerk “geneig is om tred te verloor met die ontwikkeling van die wêreld waarin dit werksaam is”. Weer by die kateder, kap hy na dosente wat “wetenskap terwille van die wetenskap” beoefen en daarom sal moet besef dat hulle “nie net 'n akademiese tradisie het om oor te dra en uit te bou nie” maar ook diens aan 'n gemeenskap verskuldig is (Deist 1986:112 ev). Hy kla egter dat daar te veel “dogmas” gedoseer word en te min “argumentatiewe teologie”, want só, meen hy, word studente nie geleer om Skriftuurlik te argumenteer nie.

In *Laat my volk trek* (1988) gee Deist aandag aan 'n boek in die Bybel wat ernstige historiese probleme oplewer (1981a:57). Volgende op die verhale van Genesis wat as 'n inleiding tot die geskiedenis van die volk Israel beskou kan word, begin die boek Eksodus met die “vermeerdering van Israel in Egipte”, en vir Deist saamgevat is in die “Josefsikus” — wat, behalwe vir die onderbreking van Genesis 38 met die verhaal van Juda en Tamar as tema, strek van Genesis 37 tot 50 (1981a:12) — met Jakob se trek na Egipte en die lang verblyf van die volk in die land langs die Nyl as deel daarvan. Só gesien, dien dit as voorspel tot die uittog, wat vir Deist 'n *Verhaal van bevryding* is, en, skryf hy, 'n bydrae is tot “die gesprek oor en in die Bevrydingsteologie” (1988: Voorwoord). Om 'n lang storie kort te maak, kan dan net weer gekyk word na sy stelling dat “'n gemeente van Christus” in Suid-Afrika nie kan ontkom van die “uittogverhaal en sy bevrydingsmomente met allerlei politieke implikasies” nie (1988:142).

Wat die inname van Kanaän betref, moet gewys word op bevindinge deur Rudolf

Smend, 'n tydgenoot van Deist, en bekend as 'n uitstaande Ou Testamentikus van die moderne tyd. In 'n lesing, *The Unconquered Land* (Ball and Barker 2013:99), wys hy op 'n weergawe van die verowering en vernietiging van al die stede van die Kanaäniete deur die Israëliete (Josua 11:16-20, 23), wat nie rym met die latere verhale van die Rigters waaruit dit blyk dat dit nie die geval was nie. Boonop, verklaar Smend, was slegs enkele stamme van Israel in Egipte, en was die meerderheid deel van die bevolking van die ou Palestina (Ball en Barker 2013:23) — wat ernstige vrae laat hang oor aspekte van die verhaal soos wat dit deur verskillende outeurs verwerk is.

Deist se behandeling van die uittogverhaal verskaf egter 'n goeie voorbeeld van wat dikwels in die Bybel voorkom, naamlik dat later geslagte wat anders gedink het ouer verhale verwerk het om by hulle beskouings en tyd in te pas. Só, skryf Deist, is dit wat aan die begin van die uittog net 'n natuurwonder was, uiteindelik aan die volk — en oor eeue heen aan gelowiges uit drie godsdienste — voorgehou is as 'n “Godswonder” (1988:128). Of mense geïnspireer is om die ou verhale te verwerk, is egter 'n verdere vraag, wat hom laat vra watter een die regte interpretasie vir ons tyd is (1988:135) — veral waar soveel van die Eksodusverhaal in die boek Deuteronomium weer verwerk is.

Met die 65e verjaardag van Cas Labuschagne, 'n Afrikaanse geleerde wat tydens die apartheidjare na Nederland verhuis het, het Deist 'n artikel bygedra tot 'n versameling van studies oor die boek Deuteronomium. Bondig, eerlik en sonder om doekies om te draai, is dit 'n verdoemende kommentaar oor die vertolking van Bybelse tekste wat later ingespan kon word om 'n volksideologie te begrond. Vir baie ouer Afrikaners was die geskiedkundige trek weg uit die Kaap soos 'n eksodus, in die geloof dat Suid-Afrika vir hulle die beloofde land was (Deist 1994:16-17). Hy noem dan die argumente wat Afrikaners soos Du Toit (Totius) en Venter as Bybelse begronding van Apartheid aangevoer het (1994:22-23). Daarby noem hy spesifiek die wyse waarop AB Du Preez daarop gestaan het dat wat die Bybel ook al voorskryf absolute gehoorsaamheid vereis (KB 15 Mrt 1953:502) — en kon verklaar word dat apartheid eties begrond kan word, 'n stelling waarin die boek Deuteronomium 'n groot rol vervul het.

Asof in 'n terugblik op sy eie bydrae tot die debat oor die Bybel wat deur sy toedoen weer na die oppervlak gekom het, skryf Deist in *Coram Deo oor Lewe voor die aangesig van God* (1996) — 'n insiggewende versameling van “meditasies” waarvan

meer na sy dood gepubliseer is in *Die Son het Vlerke/vlerke* (1998)). Op die titelblad van *Coram Deo* verskyn 'n afdruk van 'n skildery waarin 'n Jesusbeeld bokant 'n skare mense op die voorgrond uittoon. Dit skep die indruk van wat as 'n “afbeelding” in die sin van Eksodus 20:4 beskou kan word, en daarom indruis teen die betrokke gebod. Deist se gebruik van die Jesusbeeld kan egter verstaan word in die lig van die Nuwe Testamentiese begrip dat die Wet, of dele daarvan, nie meer geld nie — en, soos in die geval van die owerspelige vrou, dat 'n wetsoortreder nie, soos in die Wet voorgeskryf, met klippe doodgegooi moet word nie — sonder enige bepaling rakende diegene wat die straf moes voltrek het (vgl. Joh. 8:5, 7 en 10).

In sy meditasie oor “Reëls”, gaan dit vir Deist oor wat Jesus in die Joodse Talmoed moes gevind het, naamlik Rabbi Hillel se samevatting van die Wet (Deist 1996:32-33): Wat jy nie wil hê ander mense moet aan jou doen nie, moet jy ook nie aan hulle doen nie. “Dit is die hele Tora. Die res is kommentaar daarop” — maar, dit was nie al nie, want dit het vereis dat uitvoering aan dié reël gegee sal word, of, soos Hillel dit gestel het en hier beklemtoon kan word: *“Gaan oefen dit”*.

6. Met Willem Vorster: Herout op pad na 'n nuwe millennium.

Met die noue bande tussen die Nasionale Party en die Afrikaanse Kerke na 1948, is daar op grond van vooropgestelde beskouings gebruik gemaak van Bybelse tekste om 'n Skriftuurlike fondament vir Apartheid te verskaf. Dit was teen hierdie agtergrond dat Willem Vorster as stadskind aan die Witwatersrand opgegroeï het en vandaar in 1960 aan die Universiteit van Pretoria met sy studies begin het. Dat hy hom hoofsaaklik toegelê het op die tale waarin die Bybel in die Ou Nabye Ooste ontstaan het, was die basis vir die wyse waarmee hy na verwerwing van BA-, BD- en MA grade dié “ou Boek” aan dieper ondersoek kon onderwerp. Só het hy daarin geslaag om in 1973 die graad DD te behaal met 'n proefskrif, in 1979 deur UNISA gepubliseer, oor die Bybelse gebruik van die woorde “skaam”, “skaamte”, en aanverwante terme — met die klem veral oor Jesus se gebruik daarvan (Mark 8:38)

Ná enkele jare as dosent aan die Universiteit van Pretoria het hy 'n betrekking aanvaar as Direkteur van die nuut gestigte Instituut vir Teologiese Navorsing by UNISA, waar hy hom onderskei het as onafhanklike navorser en organiseerder. Met sy intreerede as

professor in 1977 het hy dit duidelik uitgespel waar hy met die Bybel staan as 'n *Ou Boek in 'n nuwe wêreld* met al die kommunikasieprobleme daaraan verbonde. Sy basiese standpunt kan dan in gewone taal saamgevat word in die stelling dat die Bybel nie die Woord van God is nie maar wel tekste oor God bevat (Vorster 1977:5). In sy eie woorde (1977:7. My beklemtoning):

Daar moet onderskei word tussen Woord van God wat blywende waarde het en in die Skrif gevind kan word en die Skrif wat 'n historiese boek is.

Dit het groot beroering in akademiese en kerklike kringe veroorsaak en is in die Afrikaanse koerant *Rapport* bespreek onder die sensasionele opskrif: “Lees Bybel nes storieboek” (3 Julie 1977) — opgevolg deur 'n verdere artikel twee weke later onder die opskrif: “Bybel besondere storieboek”. Dit was nie die einde van die polemieke nie, want op 2 Oktober is daar in dieselfde koerant berig dat die “Teologie-strydbyle nog steeds (kap)”. Soos aangetoon, was die oordeel van 'n gesaghebbende soos JL de Villiers van die Kweekskool in Stellenbosch veel meer beredeneerd as die stroom van kwetsende briewe wat aan Vorster gerig was. Daarby kan die mening van die Rektor aan die Universiteit van Pretoria, CH Rautenbach, opgesom word in twee woorde: “prikkelend en grondig” (Rapport, 2 Okt. 1977:12).

Soos te wagte het dié rede ook gelei tot 'n kerklike ondersoek gebaseer op drie ernstige klagte wat daarop neerkom dat dit gelees kan word as 'n ontkenning van die Kerk se belydenisskrifte. Só, sou Vorster nie die maagdelike geboorte van Jesus bely het nie, nie reg laat geskiet het aangaande die Goddelike oorsprong van die Bybel nie; en sou hy dit nie van belang geag het of die gebeure wat in die Nuwe Testament behandel word met die werklikheid te versoen was of nie (Ring van Lyttleton, 15 Okt. 1977). Met die hulp van Ferdinand Deist kon Vorster die gerug teen hom weerlê en aantoon dat sy bevindings nie in stryd was met die belydenisskrifte nie, en is hy in die voege deur die Scriba van Ring in kennis gestel (Lyttleton, 31 Okt. 1977). Met die ondersteuning van Andries van Aarde van die Hervormde Kerk, is Vorster se rede met enkele voorbehoude geloof en was dit opvallend dat hy uit daardie oord nie aan afbrekende kritiek onderworpe was nie.

Intussen het daar egter 'n opstel uit sy pen verskyn wat verdere kritiek uitgelok het. Met sy kennis van tale en die semantiek het hy 'n deeglike studie gemaak van Genesis 3:15

en kon hy verklaar dat dit nie 'n “moederbelofte” van 'n messias of *cristos* bevat het nie. Só kon aangetoon word dat daar geen gronde bestaan vir die opvatting dat die woord “saad” in beide gevalle van die vrou en die slang in sommige geskrifte as “Saad” vertaal is nie, en daarom sou dui op twee individue, naamlik Christus en die Satan (Vorster 1974:115) — 'n opvatting wat hoofsaaklik berus het op foutiewe vertalings uit Hebreeus in die Septuagint en die Palestynse Targums. Daarby is daar in die Rabbynse geskrifte geen bewys dat Genesis 3:15 deur die Jode as belofte van 'n Messias verstaan is nie.

Na verdere studie aan die Universiteit van Göttingen, vind Vorster hom weer aan die voorpunt van Nuwe Testamentiese studie met twee opstelle oor die *Tekssoort Evangelie* en *Wat is 'n Evangelie?* (1980 en 1981). Hy bepaal homself hoofsaaklik by die letterkundige aspekte van dié geskrifte waarin die outeurs gebruik gemaak het van verhale wat in Galilea in omloop was na die kruisiging van Jesus, wat verwerk is in die vorm van evangelies, maar eienskappe bevat het wat met die Griekse Tragedies vergelyk kon word. Vorster bevind die bewyse daarvoor egter nie genoegsaam nie en na oorweging van die verhale oor “wonderwerkers” vind hy die bes moontlike antwoord op sy vraag in die Schmidt-Bultmann hipotese van *sui generis*. Só gesien, het 'n verskeidenheid van evangelies gespruit uit die kerugma van die Vroeë Kerk en kon dit as kultuslegendes of -mites ontstaan het (Vorster 1981:12).

In 'n “Weerwoord” op Vorster se siening van *Die tekssoort evangelie*, was dit vir Deist nodig om te wys op geskilpunte wat daarop neerkom dat Vorster op 'n “eng definisie” van die werklikheid gewerk het. Die historiese verstaan van die teks sou dan afgegrens wees van die eksplisiete, en is dus nie behoorlik verdiskonteer nie — wat lyk of Vorster “die kind met die badwater uitgegooi het” (Deist 1980:49).

Asof in reaksie op Deist se kritiek vind Vorster 'n voorste plek in die internasionale joernaal van die *Studiorum Novi Testamenti Societas* waarin hy met verwysing na talle kundiges, onder andere Schmidt en Bultmann, terugkom by sienings oor kultuslegendes wat deur die outeurs verwerk is, en só as Evangelies in die Nuwe Testament opgeneem is (Vorster 1983:88). Daarom dan dat dié tekssoort in noue verband staan met wat as *Formgeschichte* of *Redaktiongeschichte* bekend geword het. Met 'n verwysing na sy *Wat is 'n Evangelie* (1981), wil Vorster dan sê dat die Evangelies verhale oor Jesus vertel uit die gesigspunt van die vertellers, wat ernstige vrae meebring oor beide

geskiedenis en kerugma as aspekte daarvan (Vorster1983:91). Om dit saam te vat is hy daarvan oortuig dat al sou daar 'n direkte verband bestaan tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus, bly die Nuwe Testamentiese Evangelies verhale wat volgens die maatstaf van die werklikheid beoordeel kan word (Vorster 1983:92).

Dit is van pas om hier te verwys na die publikasie van *Speaking of Jesus* (1999) as 'n bylaag tot die internasionale *NOVUM TESTAMENTUM*. Onder die redakteurskap van Eugene Botha, destyds verbonde aan die “Institute for Ecumenical and Cultural Research” aan die St. John’s Universiteit in Minnesota, is dit 'n waardevolle bundel van Vorster se *Essays on Biblical Language, Gospel Narratives and the Historical Jesus*. As geheel getuig dit van die waardering wat daar was vir die bydrae wat Vorster gelewer het tot die eerlike en wetenskaplike ondersoek oor die mens wat Jesus was. Die skaarste aan bronne buite die vier Evangelies ten spyte, het hy daarin geslaag om teen die agtergrond van die plek en die tyd waarvan Jesus deel was, 'n beeld te skep van die Jood op wie se doen en late die Nuwe Testament van die Christlike Bybel gebou is. Na aanleiding van 'n aanhaling uit JH Le Roux se opstel getitel *A brief description of an intellectual journey. On Willem Vorster’s quest for understanding* (1994), skryf Botha op 'n heel persoonlike noot (1999: xi- xii):

I consider myself fortunate to have had Willem Vorster both as colleague and friend at the University of South Africa. This volume is therefore dedicated to the memory of a great scholar and wonderful human being: Willem Vorster.

In vier onderafdelings verdeel, bevat dié boek 28 van Vorster se opstelle en artikels waarna hier slegs na enkeles verwys kan word as die mees toepaslike om aan te toon waarom die Bybel 'n problematiese teks is, maar beter verstaan en waardeer kan word as dit nie gelyk gestel word aan Woord van God nie. Soos in dié verband gestel met verwysing na die intreerede van Keet as professor aan die Kweekskool in Stellenbosch, moes daar onderskeid gemaak word tussen Woord van God en die Skrif (vgl Olivier 1990:86), of, in Deist se idioom, dat dié terme nie met 'n blote gelykteken aan mekaar verbind kan word nie (1986:72).

Só kan veral gewys word op Vorster se bevindinge rakende dit wat hy as *The Function of the use of the Old Testament in Mark* behandel (Botha 1999:149). Van besondere belang is sy standpunt dat die Ou Testament 'n boek in eie reg is, en nie soos in die

Christologie vertolk, 'n voorbereiding vir die Nuwe is nie. Dié opvatting, meen hy, was die gevolg van Jesus en die apostels se gebruik van tekste uit die Joodse geskrifte as verwysingspunte waarop die aanspraak berus dat die profesieë in hom vervul is. Dit bring Vorster dan by Markus wat in sy vertolking van die Joodse Heilige Skrif van Matteus en Lukas verskil in die sin dat die Oue nie in die Nuwe vervul is nie (Botha 1999:153) — nog 'n aspek van die Christologie waarvoor daar wyd-uiteenlopende beskouings bestaan.

Met verwysing na die werk van verskeie eksegete, onder hulle Scholes en Kellogg (1986:240) en sy eie bevindinge in vroeër artikels, plaas Vorster nadruk op die verhalende karakter van Markus as *Gattung* (Botha 1999:156):

A Gospel is a narrative concerning the life and work of Jesus. It is a story with its own narrative world, characterization and point of view. It is undoubtedly based on events which happened and persons who lived in the real world but that is of minor importance as the genre itself is concerned.

Vorster bou voort op hierdie begrip in 'n opstel getitel *The New Testament and Narratology* (1986), en doen dit as 'n kritiese ondersoeker wat daarop ingestel was om die boeke van die Bybel as vorms van letterkunde uit die tye waarin hulle ontstaan het te lees en te waardeer. Wat die kanonieke Evangelies betref, wys hy op die feit dat dit sedert die baanbrekerswerk wat deur Schmidt gedoen is, as *Kleinliteratur* geklassifiseer moes word — veral omdat dit in die Vroeë Kerk finale beslag gekry het uit die verwerking van verhale wat onder mense in omloop was (Botha 1999:438). Daaruit was dit dan ook duidelik dat Jesus self van stories gebruik gemaak het om sy boodskap aan mense tuis te bring en dat dié stories deur sy volgelinge oorvertel is en noodwendig soms verskillend verstaan en vertolk is.

Só is, as voorbeeld, na die gelykenisse gekyk as “metaphorical narratives” — verhale wat vertel is met die aksent op spesifieke aspekte van wat Jesus se leer en lewe behels het. Dit word ten beste aangetoon deur die gelykenis van die barmhartige Samaritaan — wat woordeliks aangehaal word soos dit in die NEB en net in Lukas voorkom (Botha 1999:444-445). In konteks gelees was dié gelykenis bedoel om nadruk te plaas op menseverhoudinge in 'n verdeelde samelewing waarin daar met minagting op die Samaritane neergesien is, maar kan ook van toepassing gemaak word op simpatie met

veronregtes en gevoelens van mededeelsaamheid. Die gevolg hiervan was dat dieselfde storie dikwels anders vertel is en verskillend vertolk is, wat dit vir ondersoekers nodig gemaak het om deur middel van letterkundige studie by die betekenis daarvan uit te kom (Botha 1999:445).

Om sy opstel af te sluit wys Vorster op die feit dat die vier kanonieke Evangelies in hulle geskrewe vorm die basis is waarop die Christelike geloof in die Vroeë Kerk gevestig is, wat dit belangrik maak dat die vertellende karakter daarvan meer aandag geniet (Botha 1999:446). Hy wys egter daarop dat dit vir die navorser wat dit met geskiedenis verbind probleme skep, wat verdere studie met metodes nou tot ons beskikking des te meer noodsaaklik maak.

In 'n artikel wat Botha inpas onder *New Testament Interpretation*, skryf Vorster onder die opskrif *Through the eyes of a Historian* (1991) oor die wyse waarop geskiedkundiges die Nuwe Testament benader. Hy begin deur dit as 'n feit te stel dat die geskrifte van die Nuwe Testament as 'n versameling van antieke boeke uit verskillende tye en deur verskillende skrywers historiese interpretasie noodsaaklik maak (Botha 1999:63). Onder andere wys hy daarop dat die oorsprong, inhoud, oorlewering, samestelling en uiteindelijke kanonisering deel is van 'n lang proses wat die vrug is van menslike denke en aktiwiteite, wat vir die geskiedkundige 'n veld van ondersoek is. Wat die Nuwe Testament — en die Bybel as geheel — betref, het dit aanleiding gegee tot verskillende metodes van ondersoek waarvan die histories-kritiese vir baie lank al in gebruik is (Botha Red. 1999:64). Dat die resultate daarvan deur dogmatiese teoloë as negatief beskou is, doen geen afbreuk aan die feit dat die Nuwe Testament, soos die Oue, getuig van wat mense oor eeue heen oor God gedink en geskryf het

Vorster wy 'n deel van sy bespreking aan wat deur die historiese interpretasie van tekste aan die lig gekom het. Hy maan egter dat ag geslaan word op die feit dat metodes kan verskil en dat die “gebeure” wat in die Nuwe Testament ter sprake is nie onderworpe kan wees aan al die eise van moderne metodes van geskiedskrywing nie (Botha 1999:66-67). In die lig van wat onder geskiedskrywing en geskiedenis verstaan word, en per slot van sake neerkom op menslike konstruksies van wat gebeur het, of kon gebeur het, sou dit in elk geval nie volledig kan wees nie. Om dan so na as moontlik by die “waarheid” van die Bybelse verhale uit te kom, is van wetenskaplike

metodes gebruik gemaak om geskifte te dateer en in konteks met mekaar te plaas — wat veral van toepassing is op die verband waarin die drie sinoptiese Evangelies teenoor mekaar staan (Botha 1999:72):

Suffice it to say that the synoptic problem is one of the most intriguing problems of New Testament scholarship and that it has certainly not been resolved.

Om die proses van historiese ondersoek te verduidelik, is aandag gegee aan die verskillende aspekte van ondersoek wat uitloop op behandeling van die Nuwe Testament as werklike geskiedenis, of as 'n bron van geskiedenis — maar dan weer eens met inagneming van verskille in die benadering van vertellings wat nie histories-krities verklaarbaar is nie. Om dit te illustreer was dit vir Vorster nodig om daarop te wys dat selfs Lukas wat verklaar dat hy ondersoek ingestel het na die “gebeure” waarop vertellings oor Jesus gebaseer was, nie 'n geskiedkundige was in die sin van dié woord soos dit na die Verligting verstaan is nie (Botha 1999:86-87). Dit was dus nie sy doel, netso min as by die ander evangeliste, om die werklikheid feitelik weer te gee nie.

Saamgevat, beteken dit dat vrae rondom die historisiteit van die Jesusverhaal bydra tot die feit dat die Bybel 'n problematiese teks word wanneer dit as geïnspireerde Woord van God aan mense voorgehou word. Om dit andersom te stel, kan die Bybel sonder probleme aanvaar word as 'n versameling van menslike geskifte uit die verre verlede, wat geskryf en saamgestel is deur mense wat antwoorde gesoek het op vrae wat denkende mense nog steeds vra. Dit is dan ook nie die enigste versameling van sulke geskifte nie, want uit die geskiedenis weet ons dat daar 'n groot verskeidenheid van antwoorde was op die vrae wat mense vra. Die blote feit dat uit die Bybelse verhaal van Abraham ten minste drie godsdienste ontwikkel het, beteken dat elkeen antwoorde van sy eie op kardinale lewensvrae moes vind — wat van mekaar verskil, met aanspraak daarop dat daar géén ander waarheid as die eie is nie.

Met die oog op gebeure in Suid-Afrika gedurende die jaar 1982, behandel Vorster die vraag of daar in die Ned. Geref. Kerk 'n verskuiwing van waardes ten opsigte van die Bybelse fundering van apartheid was. Hy verklaar daarop dat daar wel 'n verandering van standpunte was — en dat dit nie op 'n verskuiwing van paradigma berus het nie. Wat gebeur het, het dus gedui op 'n verandering in die begrip van waardes by 'n

aansienlike groep van predikante en ouderlinge wat sitting gehad het op die Wes-Kaapse sinode van 1983 (Vorster 1984:217). Volgende op sy stelling dat dit opvallend was hoeveel van dié teoloë 'n “bekering” ondergaan het, kan dan gevra word of dit eerlik was om onder nuwe en gunstiger omstandighede voor te gee dat hulle meer helderheid oor tekste bekom het (Vorster 1984:216-217). Dit sou beteken dat hulle toe sonder enige blyke van ernstige selfondersoek en verootmoediging besluite geneem het “in the name and on behalf of the living God” — wat gevaarlik was.

Asof om sy werk af te sluit, het daar uit Vorster se pen 'n kort artikel verskyn wat vorentoe kyk en in Botha se werk opgeneem is: *The relevance of Jesus research for the 'new' South Africa* (1993). In opvolging van 'n referaat deur Van Aarde, kan dit sekerlik beskryf word as 'n openlike teregwyding aan akademici wat by die tradisionele vertolking van die Nuwe Testament gebly het, maar ook aan die voorstanders van die Bevrydingsteologie: Aan die een kant geleerdes wat steeds weier om te erken dat die Evangelies op belangrike punte van mekaar verskil en dat die soeke na die historiese Jesus dringend nodig was — aan die ander kant, dat daar in die Bevrydingsteologie haas geen plek is vir die feit dat wat Jesus, 'n Jood en deel van die Joodse kultuur van sy tyd, byna tweeduisend jaar gelede gesê en gedoen het, nie netso op die hede toegepas kan word nie.

Alhoewel Jesus hom met die armes en onderdrukte vereenselwig het, het hy nie gemene saak gemaak met oproermakers nie, maar as prediker met die Koninkryk van God as tema, verklaar het dat dit naby gekom het en dat mense hulle daarvoor gereed moes maak. Daarby het hy nadruk geplaas op die begrip van liefde vir medemense — selfs vir vyande — en dat weggekom moes word van die wet wat 'n oog vir 'n oog en 'n tand vir 'n tand vereis het. Insteede daarvan was dit nodig om die ander wang te draai en nie terug te slaan as jy geslaan word nie, en, met al die implikasies daaraan verbonde, jou onderkleed ook af te staan as jou bokleed deur iemand opgeëis word — vereistes waaraan min Christene oor die geskiedenis heen gehoor gegee het.

Met verwysing na wat Albert Schweitzer as “the Quest of the Historical Jesus” beskryf het, en die “New Quest” wat gevolg het op 'n periode van “No Quest”, wys Vorster op die hernude belangstelling in die soeke na die historiese Jesus, die mens van “vlees en bloed”, die Jesus van Galilea (Botha 1999:321-322). Só is bevind dat daar verskille

bestaan tussen die Jesus van die Evangelies — “the Gospel tradition” (1999:324-325) — en die Jesus van die geskiedenis, maar dat daar wel eenstemmigheid was oor gegewens wat as feitlik aanvaar kan word: Dat Jesus deur Johannes die Doper gedoop is; 'n Galileër en prediker was wat mense op wonderbaarlike wyse gesond gemaak het; gemoeid was in 'n geskil rakende die Tempel in Jerusalem; buite dié stad op aandrang van die Joodse owerheid gekruisig is; en dat sy volgelinge na sy dood as 'n herkenbare beweging saamgestaan en voortbestaan het.

Hierop verskaf Vorster 'n kortlys van gebeure — “so-called salvation events” — waarop die Christologie in die Suid-Afrikaanse konteks berus (Botha 1999:327-328): Die menswording van God in Christus; sy dood aan die kruis, sy opstanding en hemelvaart; die uitstorting van die Heilige Gees tydens 'n pinksterfees; en die belofte van sy wederkoms. Hieraan moet dan toegevoeg word dat daar in die Swart Teologie vanuit hulle omstandighede na Jesus gekyk word — met nadruk veral op sy vereenselwiging met armes en verdruktes, en daarom in die politieke situasie van die twintigste eeu as *Bevryder* gepredik kan word. Dié opvatting was egter in botsing met die tradisionele vertolking van, en met die klem op, Jesus se verdienste as Verlosser van die sondige mens, en daarom, meen Vorster, tot polarisasie gelei het (Botha 1999:329-320). Dit was dus vir beide partye nodig om opnuut te besin oor wie en wat Jesus werklik was

7. Bevinding en Besluit.

Met die hipotese waarop gewerk is, is bevind dat Johannes Du Plessis, Ferdinand Deist en Willem Vorster onafhanklik van mekaar, maar tog gesamentlik, bygedra het tot die begrip dat die Bybel inderdaad 'n problematiese teks is, as alles wat daarin staan aan Goddelike ingewing toegeskryf word.

Du Plessis se vertolking van 2 Timoteus 3:16 dui daarop dat die Afrikaanse vertaling, soos die Hollandse Statevertaling, foutief is, en het hy daarop gestaan dat nie alles in die Bybel stigtelik is en tot die mens se saligheid dien nie (HZ Mrt. 1926:82ev en Apr. 1926:119). Oortuig van onteenseglike bevindings teen die stelling dat die “hele Skrif deur God geïnspireer is” en dat alles daarin waarde het om in waarheid te onderrig, het hy nie gedwaal nie. In dié opsig het hy veral gewys op teenstrydighede tussen die Konings en Kronieke boeke, wat nie aan God gewyt kan word nie. Daar kon dus in 'n

kerklike publikasie soos NG Kerk 350 openlik verklaar word dat die meeste van Du Plessis se beskouings vandag aanvaar word en dat hy 'n waardevolle bydrae gelewer het om die intellektuele debat oor die Bybel en die belydenisskrifte te stimuleer (Olivier 2002:173). Dit word bevestig deur 'n jonger geslag teoloë wat 50 jaar na Du Plessis se afsetting en dood uit verskillende hoeke kon getuig dat hy, grondig saamgevat in 'n enkele stelling, “daarin geslaag het om 'n kritiese Bybelwetenskap met die beste vroomheidstradisie in die NG Kerk te paar” (Le Roux 1986:15).

Die heftige veroordeling van teenstanders wat Du Plessis se vertolking van sy bevindinge as ondermyning van die gesag van die Bybel as onfeilbare Woord van God, afgemaak het, het bygedra tot 'n onkritiese gebruik van selektiewe tekste waardeur Apartheid as beleid geregtig is. Na al die klem wat gelê is op skeiding en vertolking van die Babelverhaal (Gen. 11:1-9) as Goddelike ingryping om dit af te dwing, is die dokument *Ras, Volk en Nasie ...* hersien en onhoudbaar bevind — en het dit gelei tot 'n ommekeer in die kerklike standpunt ten opsigte van skeiding (vgl Gaum 1999:42) — met al die implikasies verbonde aan die vraag wat die Bybel dan sê.

Met sy stelling dat die nuwe gees wat Du Plessis onder die Afrikanervolk wou sien waai, maar toe nie verder gewaai het nie, het Deist uiting gegee aan sy standpunt teenoor wat hy die “neo-Calvinistiese roepingsteologie” noem (Deist 1986:62). Sy siening van die problematiek wat spreek uit die tweede deel van die hipotese waarop in hierdie studie verder gewerk is, spreek reeds uit publikasie van wat hy gesien het as *Die noodlottige band* (1975) tussen die tempel en die paleis in Israel — wat in Suid-Afrika, soos in Europa voor die Verligting en die opkoms van demokratiese state, gelei het tot die verstremeling van staat en kerk. Verder gevoer met die vraag *Sê God só?* (1982), verklaar hy dat die Bybel 'n rigtingwyser is, en nie aangewend kan word “as 'n legitimasie van ons ondeugde en denksisteme nie” (1982b:52).

Ná 'n stelling dat wie met God wil kontak maak, hom nie tot 'n boek kan wend nie (1982b:51), kom hy tog tot die gevolgtrekking dat ons kan sê dat die Bybel die Woord van God is — waarop dan gevra kan word hoe dit aansluit by sy beskrywing van wat die Bybel in wese is (1982b:48):

Ons het dus hier te make met 'n baie fragmentariese bundel getuienis van mense

wat in hulle omstandighede gesoek het na die waarheid omtrent hulle lewe en omtrent God.

As hy dan in *Kan ons die Bybel dan nog glo?* (1986) dit duidelik stel dat Woord van God en Heilige Skrif nie met 'n blote gelykteen aan mekaar verbind kan word nie (Deist 1986b:72), raak hy aan die ernstige problematiek wat daaruit spruit as die Bybel gelees en verstaan moet word soos verwoord in die Afrikaanse vertaling van 2 Timoteus 3:16 — en so in die Kerk se belydenisskrifte opgeneem is.

Wat die derde aspek van die hipotese waarop gewerk is, betref, kan met Willem Vorster saamgestem word dat daar 'n krisis bestaan rondom die interpretasie van die Bybel as *'n ou Boek in 'n nuwe wêreld* (1977). Om aan te sluit by Du Plessis en Deist, wys hy op die gebruik van die Historiese Kritiek as aanvaarde metode van ondersoek, wat gelei het tot die bevinding dat, histories beskou, die Bybel 'n getuienis uit die verre verlede is wat bestem was vir mense van daardie tyd, en nie vir huidige lesers nie. Dit was dus nodig om te besef dat die Bybel 'n boek is met tekste oor God wat deur mense in mensetaal vir mense geskryf is (Vorster 1977:6) — bondig saamgevat, moet daar “onderskei word tussen Woord van God wat blywende waarde het en in die Skrif gevind kan word en die Skrif wat 'n historiese boek is” (Vorster 1977:7).

Ofskoon Vorster hoofsaaklik uitgestaan het as semantikus en kon aantoon hoe die Evangelies uit die kultus van die vroeë kerk ontstaan het, het hy veel gedoen om Jesus as leermeester en apokaliptiese profeet voor te stel. As deel van sy bydrae tot dit wat Schweitzer as *The Quest of the historical Jesus* (1910) begin het, het Vorster in sy *Jesus the Galilian* (1991) 'n oortuigende beeld geskep van die mens wat tussen die mense van sy tyd rondgegaan het en die koms van die Koninkryk van God binne die leeftyd van sommige in die vooruitsig gestel het. Dat dit nie gebeur het nie, kan dan as rede aangevoer word waarom daar in die Evangelies van Matteus en Lukas aanpassings gemaak moes word om die klem te verskuif na 'n verwagte wederkoms, die *parousia*.

In sy *Gesprek met die Landmankommissie* (1979) wys Vorster op die gebruik van Bybelstekste deur vermaarde teoloë soos Groenewald en Du Preez, waarin hy die “probleemloosheid” van dié soort Skrifbeskouing sien as degradering van die Bybel tot 'n orakelboek (Vorster 1979:184-185). Waar daar toe reeds tekens was van wat hy as 'n

verskuiwing van waardes, eerder as 'n verskuiwing van paradigma, beskryf (Vorster 1984:217), gaan Vorster verder en maan dat die skielike verandering van insig by sommige teoloë op 'n gevaarlike risiko sou neerkom as dit sonder verduideliking, en verootmoediging, gedoen is in die naam van “the living God”.

Met Vorster se dood op die ouderdom van 52 in 1993, het 'n vakuum ontstaan wat krities-wetenskaplike studie van die Nuwe Testament in die algemeen en van die lewe van Jesus as mens, profeet en leermeester tydelik gedemp het. Anders as die aandag en wye erkenning wat Du Plessis en Deist in Suid-Afrika geniet het, was hy in die Ned. Geref. Kerk inderwaarheid 'n *persona non grata*. Met die aksent op belydenisskrifte uit die sestiende- en sewentiende eeue, wat nog nooit ernstig aan hersiening onderwerp is nie staan die Kerk steeds daarop dat die hele Bybel van God ingegee is en dat alles wat daarin opgeteken is nuttig is tot lering en onderrig — soos selfs die gruverhaal van die Leviet en sy byvrou in die boek Rigters, wat uitgeloop het op 'n burgeroorlog waarin sowat 'n honderd duisend vegters gesneuwel het (19-21) — of, erger, die ophemeling van 'n koning soos Salomo, 'n man met 'n duisend vroue tot sy beskikking, wat duisende dwangarbeiders met swepe laat slaan het terwyl hy die uitverkorene was aan wie dit opgedra was om die Tempel te bou (vgl 1 Kon. 5:13 en 12:12-14).

Met apologie aan 'n teoloog na wie in ander verband verwys is, kom aanvaarding van alles in die Bybel as heilig en bo die rede verhewe, neer op 'n “oogklappigheid” wat sonder aansien des persoons aan die kaak gestel sal moet word.

Dit gesê, was dit in my persoonlike ontmoeting met verskeie teoloë en predikante, duidelik dat mense steeds dom gehou word (vgl Nel 2003:118ev) omtrent die inhoud van Bybelverhale wat teenstrydighede bevat, en nie aan God as die Spreker verbind kan word nie. Daarby is die koue eksklusiwiteit waarop in Christosentriese prediking aangedring word, 'n ontkenning van die feit dat daar ook ander weë kan wees.

Soos wat prediking oor ewige straf in 'n plek van ewige pyniging soos wat Jesaja (66:24) dit beskryf, al hoe meer onder die demper geplaas word, sal daar ook met meer erkenning rekening gehou moet word met mense met vrae oor 'n beperkte verlossing. En, daarby met 'n nuwe geslag geleerdes wat soos Vorster, wat dit op hom geneem het om Jesus, as mens van sy tyd in die geskiedenis, op te soek en bekend te stel, bereid

is om probleme rondom die leer van die inkarnasie, vierkant in die oë te kyk — in die besef dat God, of die Godheid nie in dogma vasgevang kan word nie.

Met die vermeerdering van kennis deur wetenskaplike ondersoek, en gebruik van die rede, het dit vir die moderne ondersoeker moontlik geword om vreesloos te wys op foute en teenstrydighede in die Bybel — wat nie weggeredeneer kan word nie, en ook nie aan God toegeskryf kan word nie. Só het die Bybel vir Du Plessis, Deist en Vorster, en vir my, 'n ou Boek/boek geword wat roep “om voortgesette studie, navorsing en wetenskaplike beoordeling” (vgl Hofmeyr 1986:13). Só het elkeen uit eie ervaring te doen gekry met die problematiek daaraan verbonde as dié versameling van boeke — geskryf, verwerk en saamgestel deur mense uit die verre verlede binne die raamwerk van 'n uitgediende wêreldbeeld — gelykgestel word aan *Die Woord van God*, en daarom onfeilbaar, heilig en bo alle kritiek verhewe moet wees.

BIBLIOGRAFIE.

- Acta Synodi van die Ned. Geref. Kerk, 1930, 1962 - 1974, 1986. Stellenbosch: Kerkargief.
- Adonis, Hannes. 2002. Sien *NG Kerk 350* (2002)
- Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk. [1974] 1977. *Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudinge in die Lig van die Skrif*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk. 1986. *Kerk en Samelewing. 'n Getuienis van die Ned. Geref. Kerk*. Bloemfontein: Pro Christ-Publikasies.
- Alhadeff, Vic. 1976. *A Newspaper History of South Africa*. Kaapstad: Cape and Transvaal Printers.
- Archer, Gleason. 1982. *Encyclopedia of Bible Difficulties*. Grand Rapids: Zondervan.
- Armstrong, Karen. 1999. *A History of God: From Abraham to the Present: The 4000-year Quest for God*. London SWIV: Random House, Vintage Books.
- Armstrong, Karen. 2001. *ISLAM A short History*. London: Orion, Phoenix.
- Armstrong, Karen. 2008. *The Bible: The Biography*. London: Atlantic Books.
- Armstrong, Karen. 2009. *The Case for God: What Religion really means*. London SWIV: Bodley Head, Random House.
- Ash, Paul. 1999. *David, Solomon and Egypt: A Reassessment*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Badenhorst, CA. 1961. *Die huidige Rassesituasie getoets aan die Skrif*. Stellenbosch: Deel I van 'n ongepubliseerde Memorandum.
- Ball, Edward and Margaret Barker, Eds. 2013. *'The Unconquered Land' and other Old Testament Essays. Selected Studies by Rudolf Smend*. Farnham: Ashgate.
- Barnard, Attie. 2002. Sien Hofmeyr, George Red. *NG Kerk 350*. 2002.
- Barr, DL. 1977. *Toward a definition of the gospel genre: a generic analysis and comparisson of the synoptic gospels and the Socratic dialogues by means of Aristotle's theory of tragedy*. Michigan: Ann Arbor. [vgl Botha 1999:491, Hoofletters ??].
- Barr, James. 1973. *The Bible in the Modern World*. London: SCM.
- Barr, James. 1977. *Fundamentalism*. London: SCM.
- Barr, James. 1984. *Escaping from Fundamentalism*. London: SCM.
- Bavinck, H. 1901. *Schepping of Ontwikkeling*. Kampen: JH Kok. Merensky Bib., UP.

- Bavinck, H. [1906] 1928. *Gereformeerde Dogmatiek*, Eerste Deel. Kampen: JH Kok.
- Bax, DS. 1980. *A Different Gospel. A Critique of the Theology behind Apartheid*. Johannesburg: The Presbyterian Church of Southern Africa.
- Berkouwer, GC. 1969. *Verontrusting en verantwoordelikheid*. Kampen: JH de Kok.
- Berlin, Adele. 2004. *Sien Jewish Study Bible*.
Bibel. Duitse vertaling. D. Martin Luther, *Die gantze Heilige Schriff Deutsch*.
Bible. Engelse vertalings. Sien Holy Bible, New International Version; Holy Bible, The Authorized and Revised Versions; Jewish Study Bible; Catholic Edition.
Bijbel. Hollandse vertalings. Sien Bijbel Statenvertaling en Ou Testament, Kuenen/Oort vertaling.
- Bosch, David J, Adrio König en Wm Nicol. 1982. *Perspektief op die Ope Brief*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- Boshoff, CWH. 1980. *Swart Teologie. Van Amerika tot in Suid-Afrika*. Kaapstad / Pretoria: NG Kerkboekhandel
- Boshoff, CWH, PES Smith en D Crafford. 1972. *Swart Teologie?* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Boshoff, Willem, Eben Scheffler en Izak Spangenberg. 2008. *Geskiedenis en geskifte. Die Literatuur van ou Israel*. Pretoria: Protea.
- Bosman, HL, IGP Gous en IJJ Spangenberg. 1991. *Purper en Flenterlap. Rykdom en armoede in die Ou Testament*. Pretoria: JL van Schaik,
- Bosman, Hendrik. 2009. *Professor Johannes du Plessis: Impak as Bybelwetenskaplike*. Stellenbosch: Ongepubliseerde Referaat, US.
- Botes, Johan. 2002. Sien Hofmeyr, George, Hoofredakteur NG Kerk 350.
- Botha, DP. 1960. *Die opkoms van ons Derde Stand*. Verwysing in LC Steyn, 1982.
- Botha, CJ. 1979. *Ben Marais se stryd in die Sinodes teen die "Bybelse fundering van Apartheid"*. Sien Viljoen, AC. Redakteur.
- Botha en Craffert. 1993. *Theologia Evangelica* Maart 1993.
- Botha, Eugene, Ferdinand Deist en Danie Veldsman. 1995. *Kan GOD spyt kry? Kaleidoskoop van tergende Bybelvrae*. Halfway House: Orion.
- Botha, Eugene. Red. 1999. *Speaking of Jesus. Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus*. Willem S Vorster. Supplements to Novum Testamentum. Leiden: Brill.
- Botha, Pieter en Eben Scheffler, Reds. 1995. *Eksperimentele Teologie*. UNISA: Pretoria.

- Botha, Pieter JJ. 1998. *History Scripture and Revelation: A conversation with Ferdinand Deist*. Old Testament Essays 11/3 UNISA: Pretoria.
- Bowler, Peter. 1988. *The Non-Darwinian Revolution. Reinterpreting a Historical Myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bowler, Peter. 1990. *Charles Darwin. The man and his Influence*. Oxford: Basil Blackwell.
- Brett, Mark G. 2008. *Decolonizing God The Bible in the Tides of Empire*. Sheffield: Phoenix.
- Brown, E. 1979. Sien Verhoef, PA. *Huldigingsbundel opgedra aan ...*
- Burden, JJ en JH le Roux, Ed. 1986. *Old Testament Essays Volume 4*. Pretoria: UNISA.
- Burden, Deist en Klopper. 1992. Sien Deist.
- Bybel*. Afrikaans. Sien Die Bybel, OAV, Hersiene Uitgawe 1954; Die Bybel, NV, 1983.
- Cachet. 1984. Sien Lion-Cachet.
- Calvinistiese Studente-verenigings. Sien *Koers in die Krisis*.
- Cameron, Trewhella. 1986. Red. *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika in Woord en beeld*. Kaapstad en Pretoria: Human en Rousseau.
- Carroll, Robert P. 1981. *Wolf in the Sheepfold. The Bible as a problem for Christianity*. London: SPCK Holy Trinity Church.
- Chikane, F. 1985. *The Incarnation in the Life of the People in Southern Africa*. JTSA 51.
- Clements, Ronald. 1976. *A Century of Old Testament Study*. Guildford: Lutterworth.
- Clévenot, M 1985. *Materialist approaches to the Bible*. New York: Maryknoll.
- Clifford, WK. 2003. VII A 2. *The Ethics of Belief* in Pojman, Louis and Michael Rea, Eds. *Theology and Philosophy: An Anthology*. Boston: Wadworth.
- Coetzee, J. 2004. *Ek en die Bybel – op soek na die waarheid*. Stellenbosch: J Coetzee.
- Coetzee, Murray. 2010. *Eertydse Nederduits Gereformeerde teologiese denkstrome ten grondslag van Beyers Naudé se kritiek op apartheid* in NGTT Deel 54, 2013.
- Coetzee, MH. 2010. *Die "Kritiese stem" teen apartheidsteologie in die Ned Geref Kerk (1905-74). 'n Analise van die bydraes van Ben Marais en Beyers Naudé*. Ph. D - proefskrif: UWK.
- Coetser, PW. 1986. Sien Cameron en Spies. 1986.
- Cohn-Sherbok, Don. 1990. *Rabbinic Perspectives on the New Testament*. Lampeter: Edwin Mellen.

- Colenso, John. 1862. *The Pentateuch and the Book of Joshua critically examined*. Du Plessis Versameling, UP Africana.
- Colenso, Bishop of Natal . . . *Letters*. Sien Rees, Wyn.
- Cottesloe Consultation. The Report of the Consultation among South African Member Churches of the WCC 7-14 December 1960 at Cottesloe, Johannesburg.* 1961.
- Craffert D. 1979. Sien Vorster Red. *Church Unity and Diversity in the South African context*.
- Cragg, GR. 1962. *The Church and the Age of Reason 1648 – 1789*. Bristol: Hodder & S.
- Cronjé, Geoff. 1945. *'n Tuiste vir die Nageslag – Die blywende Oplossing van Suid-Afrika se Rassevraagstukke*. Stellenbosch: Pro-Ecclesia / Johannesburg: Publicité.
- Cronjé, Geoff. 1947. *Regverdige Rasse-apartheid*. Stellenbosch: CSV.
- Cronje, FHJ. 1979. Sien Vorster Red. *Church Unity and Diversity in the S African Context*.
- Cronje, Henno. 2002. Sien NG Kerk 350.
- Cronjé, JM. 1984. *Vroue met Nardusparfuum. Aandeel van die vrou in die sendingwerk van die Nederduitse Gereformeerde Kerk*. Pretoria:NG Kerkboekhandel.
- Crossan, John Dominic. 1993. *The Historical Jesus The Life of an Mediterranean Peasant*. Edinburgh: T & T Clark.
- Crossan, John Dominic. 2015. *How to read the Bible and still be a Christian. Struggling with Divine Violence from Genesis through Revelation*. New York:Harper Collins.
- Davidson, Richard M. 1988. *The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2*. Berrien Springs: Andrews University.
- Davies, Paul. 1984. *God and the New Physics*. Sien Dawkins, Richard.
- Davies, T. 2004. *Shifting Sands The Rise and Fall of Biblical Archaeology*. Oxford OUP.
- Day, John. 2002. *YAHWEH and the Gods and Goddesses of Canaan (2002)*. London: Sheffield.
- Deist, Ferdinand. 1975. *Die Noodlottige Band. Die verhouding tussen Kerk en Staat in Oud-Israel*. Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, FE. 1976. *Historiese Heuristiek, Teologiese Hermeneutiek en Skrifgesag*. Port Elisabeth: UPE
- Deist, Ferdinand. 1977. *Doen aan ander. Meditasies oor die Evangelie van Jesus Christus*. Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, Ferdinand. *By die kruispad. Gedagtes rondom die geloof in God*. Kaapstad:

Tafelberg.

Deist, Vosloo, Pretorius en du Plessis. 1981. *Van Eden tot Rome: Verhaal, samestelling, en skrywers-perspektiewe van die vakliteratuur van die Bybel*. Pretoria: Van Schaik.

Deist, Ferdinand. 1981. *Die God van Jona*. Kaapstad: Tafelberg.

Deist, Ferdinand. Red. 1982a. *Die Bybel leef*. Pretoria: JL van Schaik.

Deist, Ferdinand. 1982b. *Sê God So ?* Kaapstad: Tafelberg.

Deist, FE en JJ Burden. 1983. *'n ABC van Bybeluitleg*. Pretoria: JL van Schaik.

Deist, Ferdinand. 1986. *Kan ons die Bybel dan nog glo? Onderweg na 'n Geref. Skrifbeskouing*. Pretoria: JL van Schaik.

Deist, Ferdinand. 1988. *Laat my volk trek! 'n Verhaal van bevryding Eksodus 1 - 14*. Kaapstad: Tafelberg.

Deist, Ferdinand. 1989a. *Klippe in my Kerkskoen*. Kaapstad: Tafelberg.

Deist, Ferdinand. 1989b. *Mosaic of Moses*. Goodwood: NGK boekhandel, National Book Printers.

Deist, FE et al. 1992. *Kom ons doen Bybelstudie 2 (ou Testament)*. Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.

Deist, Ferdinand. 1992. Sien Burden.

Deist, Ferdinand. 1993. *Sorry, Sam*. Pretoria: JL van Schaik.

Deist FE en JH le Roux. 1994. *Revolution and Reinterpretation: The Literature of the Old Testament. Volume 4*. Kaapstad: Tafelberg.

Deist, Ferdinand, Danie Veldsman 1995. Sien Botha, Eugene

Deist FE. Projekleier. 1994. *Ervaring, Rede en Metode in Skrifuitleg. 'n Wetenskapshistoriese ondersoek na Skrifuitleg in die Ned. Geref. Kerk 1840 -1990*. Pretoria: RGN Uitgewers.

Deist, Ferdinand. 1996. *Coram Deo. Lewe voor die aangesig van God*. Kaapstad: Lux Verbi.

Deist, Ferdinand. 1998 (Postuum). *Die Son het Vlerke: Meditasies oor God en Menswees*. Kaapstad: Tafelberg.

De Gereformeerde Maandblad. Sien Gerdener.

De/Die Kerkbode. 1910 tot 1975. Verenigde Maandblad van die vier Ned. Geref. Kerke.

De Klerk, WJ. 1972. *Tussen Twee Pole. 'n Dialoog met die Jeug*. Kaapstad: Tafelberg.

De Heilige Schrift. Volgens de Staten-overzetting. Met 800 Platen. 1880. Amsterdam.

- Delitzsch, Friedrich. 1903. Sien Johns.
- De Villiers, Etienne. 1986. Sien Kinghorn 1986.
- De Villiers, JL. 2002. *Tot lof van Dwaasheid. Afrikaanse vertaling met aantekeninge.* Hatfield, Pretoria: Protea Boekhuis.
- De Vos, PJ en JS Oosthuizen. 1978. *Die Sosiale Denke van die Antieke Nabye Ooste.* RGN Pretoria: Remata Uitgewers.
- De Wet, CJH. 1935. Sien *Koers in die Krisis (1935).*
- Dictionary of Theological terms (1996).* Westminster. Sien McKim, Donald K.
- Die Bybel. Eerste Uitgawe 1933, Hersiene Uitgawe 1954.* Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika, 1972.
- Die Bybel: Nuwe Vertaling (met herformulerings) 1983.* Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika. Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.
- Die Ekumene,* 1964. Sien Landman, Durand, et al.
- Die Gereformeerde Vaandel.* 1932 tot 1959. Maandblad onder redaksie van D Lategan en EE van Rooyen. Stellenbosch: Pro Ecclesia Drukkery.
- Die Huisgenoot Aug.* 1938. JMH Viljoen, Red. Kaapstad: Nasionale pers.
- Die Ou Paaie. Teologiese Tydskrif,* 1926-1932. Onder redaksie van DR Snyman. Paarl: Paarlse Drukwerk.
- Dods, Marcus. 1901 (11?). *The Book of Genesis.* London: Hodder & Stoughton. Du Plessis Versameling, UP.
- Du Plessis, J. 1905. *A thousand miles in the heart of Africa. Record of a visit to the Mission field of the Boer Church in Central Africa.* Edinburgh: Anderson & Ferrier.
- Du Plessis J. 1916. *Thrice through the Dark Continent. A Record of Joureyings across Africa during the years 1913 - 1916.* London: Longmans Green.
- Du Plessis, J. 1917. *Een Toer door Afrika.* Kaapstad: Publicatie-Commissie van de ZA Bijbel-vereniging, Amsterdam Swets & Zeitliger.
- Du Plessis, J. 1920. *Het Leven van Andrew Murray.* Kaapstad / Kampen: Uitgawe van de Zuid Afrikaanse Bijbelvereniging.
- Du Plessis, J. 1932. *Wie sal gaan? Die Sending in teorie en praktyk.* Kaapstad: SABV.
- Du Plessis, J. 1923 –1935. *Het Zoeklicht. Die Soeklig: Maandblad voor Kerk en Theologie.* Stellenbosch: Pro Ecclesia Drukpers.
- Du Preez, AB. 1959. Sien NGTT.
- Du Preez, AB. 1960. Sien Geyser, AS.

- Du Preez, J. 1988. *Die aantrekkingskrag van die Marxisme vir die Derde Wêreld*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers / Fakulteit van Teologie, US.
- Durand, JJ. 1961. Artikel in NGTT, Junie 1961.
- Du Toit, Ben. Sien Van Huysteen.
- Du Toit, HDA. 1952. Sien Hanekom, Redakteur van die 1952 Gedenkboek.
- Eberstadt, Mary. 2013. *How the West Really Lost God. A New Theory of Secularization*. West Conshohocken PA: Templeton.
- Ehrman, Bart. 2012. *Did Jesus exist? The historical argument for Jesus of Nazareth*. New York: Harper Collins.
- Engelbrecht, Ben. 1967. In *Pro Veritate* Mei 1967.
- Engelbrecht, Ben. 1986. In *Pro Veritate* 15 November 1986.
- Engelbrecht, SP. 1977. Huldebetuiging in *HTS*, Oktober 1977
- Engelsman, Joan. 1994. *The Feminine Dimension of the Divine: A Study of Sophia and Feminine Images in Religion*. Wilmette Illinois: Chiron Publications.
- Erasmus, AS. 1986. *Die Bediening van Johannes Du Plessis in die Ned. Geref. Kerk*. Stellenbosch: Ongepubliseerde Doktorale Proefskrif.
- Erasmus, AS. 2009. *Prof. Johannes du Plessis 1868-1935. Baanbreker, verbreker van die gereformeerde geloof ?* Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat/
- Erasmus, Desiderius. 1511. Sien de Villiers JL. 2002.
- Esterhuyse, W. 2009. *God en die Gode van Egipte: In die voetspore van die onsienlike*. Wellington: Lux Verbi.
- Esterhuyse, W. 2010. *Die God van Genesis: Drama in die amfiteater van die onsienlike*. Durbanville: Christelike Media Publikasies.
- Eybers, IH. 1978. *Gods Woord in Mensetaal Deel III. Die ontstaan, inhoud en boodskap van die "Geskrifte" in die Hebreeuse Kánon*. Durban: Butterworths.
- Fensham, FC. Sien Keller, Werner, *Die Bybel is tog reg. Nuwe Hersiene Uitgawe*.
- Fensham, FC. 1964. *Wetenskap en Bybelkunde*. Kaapstad / Pretoria: Human & Rousseau.
- Fosdick, HE. 1956. *A Guide to understanding the Bible. The development of ideas within the Old and New Testament*. New York: Harper & Brothers.
- Frankel, Ellen. 1996. *The Five Books of Miriam. A Woman's Commentary on the Torah*. New York: Grosset / Putnam.
- Freeman, Charles. 2011. *A new History of early Christianity*. New Haven: Yale University

- Freyne, Sean. 2004. *Jesus, A Jewish Galilean. A new reading of the Jesus-story*. London: T & T Clark International.
- Froude, James Anthony. 1906/1964. *Short Studies on Great Subjects*. London: Dent, Everyman.
- Gaffin, Richard B. Ed. Sien Lillbach, Peter.
- Garbini, Giovanni. 1981. *History and Ideology in Ancient Israel*. London: SCM Press.
- Garbini, Giovanni. 2003. Translated by Chiari Peri. *Myth and History in the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Garvie, Alfred. 1925. *The Christian Doctrine of the Godhead*. London: Hodder and Stoughton.
- Gastor, Theodor. 1969. *Myth, Legend and Custom in the Old Testament. A comparative study with Chapters from Sir James G Frazer's Folklore in the Old Testament*. New York and Evaston.
- Gaum, Frits. 1997. *Die verhaal van die NG Kerk se Reis met Apartheid. 1960-1994 — 'n getuienis en 'n belydenis*. Opgestel in opdrag van die Algemene Sinodale Kommissie van die NG Kerk
- Gaum, Frits. 2002. Sien Hofmeyr, George. Red, NGK 350.
- Gedenkboek by ons derde Eeufees 1952*. Red. TN Hanekom. Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Geldenhuis, FE O'B. 1982. *In die stroomversnellings. Vyftig jaar van die NG Kerk*. Kaapstad: Tafelberg.
- Gerdener, GBA. 1943. *Die Boodskap van 'n Man: Lewenskets van Prof. Johannes Du Plessis*. Stellenbosch: CSV.
- Gerdener, GBA. 1951. *Bouers van Weleer. Lewensketse van enkele groot figure uit die geskiedenis van die NG Kerk in Suid-Afrika*. Kaapstad: NG Kerk-uitgewers.
- Gereformeerde Maandblad, De*. 1910 tot 1920. Sien De ...
- Gereformeerde Vaandel, Die*. 1939 tot 1959. Sien Die ...
- Geyser, AS. 1960. *Christelike Godsdiens en Eiesoortige Volksdiens. 'n Beoordeling van AB du Preez se Eiesoortige Ontwikkeling tot Volksdiens*. Uit DH, April 1960.
- Geyser, AS. 1960. Sien *Vertraagde Aksie*.
- Cragg, GR. 1962. *The Church and the Age of Reason*. Bristol: Hodder & Stoughton.
- Gray, John. 1962. *Archaeology and the Old Testament World*. London: Thomas Nelson.
- Grobler, JH. Brief in *Die Transvaler*. 25 November 1960 nav *Vertraagde Aksie*.

- Grobler, JH. Sien Lückhoff, *Cottesloe* (1978).
- Groenewald, EP. 1932. *Koinonia (Gemeenskap) by Paulus. Doktorale Proefskrif aan die Vrije Universiteit te Amsterdam*. Delft: Naamlose Vennootskap WD Weinema.
- Groenewald, EP. 1974. *Hier en daar 'n teks*. Kaapstad: NG Kerk-uitgewers.
- Grové, AP. 1968. *Lucifer. Treurspel. Met inleiding en aantekeninge*. Pretoria: Van Schaik.
- Handbook to the Bible. See Lion.
- Hanekom, TN. 1951. *Die liberale rigting in Suid-Afrika*. Stellenbosch:
- Hanekom, TN. Redakteur. 1952. *Ons Nederduitse Gereformeerde Kerk. Gedenkboek by ons Derde Eeufees*. Kaapstad: NG Kerk-uitgewers.
- Harman, Chris. 2008. *A People's History of the World*. London WIF OEG: Verso.
- Herzog, WR. 1983. "Interpretation as discovery and creation" in *American Baptist Quarterly* 2. Sien Vorster 1987.
- Het Oude Testament. Opnieuw uit den Grondtekst ovegezet en van Inleidingen en Aanteckeningen voorzien*. Sien Oort H. 1899.
- Het Zoeklicht. Die Soeklig. 1923 tot 1935*. Sien Du Plessis.
- Heyns, JA. 1969. *Sterwende Christendom ? 'n Teologie in die greep van die Tydgees*. Kaapstad: Tafelberg.
- Heyns, JA. 1975. *Teologie van die Revolusie*. Kaapstad: Tafelberg.
- Heyns, JA. 1983. *Brug tussen God en mens. Oor die Bybel*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Hoffmeier, James K. 2008. *The Archaeology of the Bible*. Oxford. Lion Hudson.
- Hofmeyr, George, Hoofredakteur. 2002. *NG Kerk 350: Eenhonderd bakens in die geskiedenis van die Ned. Geref. Kerk, 1652 – 2002*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Hofmeyr, GW. 1986. Sien *Theologia Evangelica* XIX-1 Maart 1986.
- Holy Bible: New International Version*. 1984. Colorado Springs: International Bible Society.
- Holy Bible. The Pronouncing Edition of the Authorized and Revised Versions Of the Old and New Testaments, etc. etc.* Saint John, NB: The Earle Publishing House.
- Hourani, Albert. 1992. *A History of the Arab Peoples*. New York: Warner.
- HSRC 1988. *Paradigms and progress in theology*. Pretoria: Human Sciences Research Council.
- Hume, David. [1779] 2012. Sien Pojman and Rea, en Peterson, Michael.

In die Skriflig. Kwartaalike Tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging, 1966-1975.

Jesson, Allan F and Mario Cignoni, Eds. 2000. *The Impact of the Word on the World: The Bible from print to computer*. Reading RGI: United Bible Societies.

Jewish Study Bible. The Tanakh Translation 2004. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, Editors. Jewish Publication Society. New York: Oxford University Press.

Johns, CHW. Ed. 1903. *Babel and Bible. Two Lectures by Friedrich Delitzsch*. New York: Putnams

Johnson, Elizabeth. 1984. *Theological Studies 45 The incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*. The Catholic University of America: Proquest.

Johnson, Paul. 1996. *The Quest for God*. London: Weidenfeld and Nicolsen.

Johnstone, William, Ed. 1995. *William Robertson Smith: Essays in reassessment*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Jonker, AH en Sholtz, JJJ. 1956. *Die Klippe het dit uitgeroep*. Sien Keller, Werner.

Jonker, WD. 1976. *Die Woord as Opdrag. Gedagtes oor die prediking*. Pretoria: NG Kerk-boekhandel.

Jonker, Willie. 1998. *Selfs die Kerk kan verander*. Kaapstad: Tafelberg.

Joodse Bybel. Sien *Jewish Study Bible*.

Kairos 1992. Paul Grant and Raj Patel, ed. *Evangelical Christians for Justice*. Nottingham: Russel.

Kee, Howard Clarke, Ed. 1993. *The Bible in the Twenty-first Century: Symposium Papers*. Philadelphia: American Bible Society, Trinity Press.

Keet, BB. 1955. *Suid-Afrika — Waarheen? 'n Bydrae tot die bespreking van ons Rasseprobleem*. Stellenbosch: Universiteitsuitgewers.

Keet, BB. 1959. Sien *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 1959, NGTT 1.

Keet, BB. 1960. Sien *Vertraagde Aksie* (1960).

Keller, Werner. 1956. *Die Klippe het dit uitgeroep*. Afrikaanse vertaling deur AH Jonker en JJJ Sholtz. Kaapstad: Uitgewery Culemborg.

Keller, Werner. 1980. *The Bible as History. Archaeology confirms the Book of Books. Revised and with a postscript by Joachim Rehork*. London: Hodder and Stoughton.

Keller, Werner. 1982. *Die Bybel is tog reg. Die Wetenskap bewys die geskiedkundige juistheid van die Bybel. Nuwe, hersiene en uitgebreide uitgawe in oorleg met FC Fensham*. Kaapstad: Human & Rousseau, 1982.

- Keller, Werner. 1989. *The Bible as History. Archaeologists show the Truth of the Old Testament*. Oxford. Lion Publishing.
- Kenyon, Kathleen. 1987. *The BIBLE and recent Archaeology. Revised edition by PRS Moorey*. London: British Museum Publications.
- Kerk en Samelewing, 'n Getuienis van die Ned Geref Kerk* (1986). Bloemfontein: NG Sendingpers.
- Kilian, Jansie. 1989. *Form and style in theological texts*. Pretoria: UNISA.
- Kinghorn, Johann. 1986. *Die NG Kerk en Apartheid*. Johannesburg: Macmillan Suid-Afrika.
- Koers in die Krisis. 1935. Artikels versamel deur die Federasie van Calvinistiese Studente-verenigings in Suid-Afrika*. Stellenbosch: Pro-Ecclesia.
- Koers in die Krisis. III. 1941. Artikels versamel deur die Fed. van Calvinistiese Studenteverenigings in Suid-Afrika*. Stellenbosch: Pro Ecclesia.
- Koers in die Krisis. 1939 en 1941. Sien Stoker, HG en Vorster, JD*.
- König, Adrio. 1982. *Sien Kommentaar op die Ope Brief* (1982).
- König, Adrio. 2000a. *Ek glo DIE BYBEL – ondanks al die vrae*. Wellington: Lux Verbi.
- König, Adrio. 2000b. *God. Waarom lyk die Wêreld so? Kan ons sê God is in beheer?* Wellington: Lux-Verbi.
- König, Adrio. 2012. *Wie is God? Kan ons regtig nog in Hom glo?* Vereeniging: CUM.
- König, Adrio. 2016. *GOD Waarom lyk die Wêreld so? Wat dit beteken om te sê God is in beheer*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy. [Opgedra aan die wêreld wat sinloos ly].
- Kotzé, CR. 1935. *Die Dwaling in ons Kerk*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- Kriel, DM. Vertaler uit Latyn. 1967. *René Descartes se Bespiegeling oor die Eerste Filosofie*. Pretoria : Kaapstad: Academica
- Kritzinger, JH. 1939. *Die Skeppingsdae in Genesis. Rede by die aanvaarding van die Professoraat n OT Eksegese en Teologie aan die Universiteit van Pretoria*. Pretoria: Publikasies van die Universiteit, IV.17.
- Kritzinger, JH. 1947. *Sien Op die Horison*, Mrt. 1947.
- Kritzinger, JJ. 1988. *Die onvoltooide Sendingtaak in Suid-Afrika*. Pretoria: Universiteit van Pretoria
- Kruger, DW. 1962. Van der Walt, Wiid en Geyser: *Geskiedenis van Suid-Afrika*. Kaapstad: Nasau.

- Kruger, Kobus. 1972. Sien *Pro Veritate* Mei 1971 en Januarie 1972.
- Kuenen, A. Vertaling van die Bybel met kommentaar, Eerste Deel. Sien Oort.
- Küng, Hans. 1970. *Onfeilbaar?* Roermond: Paul Brand / JJ Roman & Zonen.
- Labuschagne, CJ. 1991. *Hoe heilzaam is de Bijbelwetenschap?* Nijkerk: Callenbach BV.
- Lambrechts, HC en Erika Theron. 1969. *Vroue Volksdiens, Die werk van die Afrikaanse Christelike Vrouevereniging.* Kaapstad: HAUM.
- Landman, Christina. 2002. In *NG Kerk* 350 (2002). Wellington: Lux Verbi.
- Landman, WA, JJF Durand, et al. 1964. *Die Ekumene. 'n Besinning oor Interkerklike Verhoudings.* Stellenbosch: Kosmo Uitgewery.
- Lategan en van Rooyen, Red. Sien *Die Gereformeerde Vaandel.*
- Latourette, Kenneth Scott. 1964. *A History of Christianity.* London: Eyre and Spottiswoode.
- Latourette, Kenneth Scott. 1970. *The Great Century. In America, Australasia and Africa.* Vol. V of 'The Expansion of Christianity'. Grand Rapids: Zondervan.
- Le Roux, JH. 1986. Sien *Theologia Evangelica* 11/3 1986:15-35.
- Le Roux, JH. 1993. *A Story of two Ways Thirty Years of Old Testament Scholarship in South Africa.* Pretoria: Verba Vitae.
- Lessing, GF. 1778. Sien Cragg. 1962 en Botha 1999:287.
- Lillbach, Peter A and Gastor, Richard B. Eds. 2013. *Thy Word is still Truth. Writings on the Doctrine of Scripture from the Reformation to Today.* Philadelphia: R & R.
- Lion-Cachet, FN. 1984. In die *Skriflig Tydskrif van die Geref. Teol Vereniging* Maart 1984.
- Loader, JA. 1982. Sien Deist Red. 1982a. *Die Bybel leef.*
- Loader, James A. 1984. *Prediker: Een praktische bijbelverklaring.* Kampen: JH Kok.
- Loader, JA, Ed. Red. Maart 1986. *Theologia Evangelica: Volume XIX 1.* Pretoria: UNISA, Fakulteit Teologie.
- Loubser, JA. 1987. *The Apartheid Bible. A Critical Review of Racial Theology in South Africa.* Kaapstad: Maskew Miller Longman.
- Lombard, RJT. Ongedateerd. *Die Nederduits Gereformeerde Kerke en Rassepolitiek – met spesiale verwysing na die jare 1948 – 1961.*
- Lion Handbook of the Bible, The.* 1992. First Edition 1973. Oxford: Lion Paper back.
- Lückhoff, AH. 1978. *Cottesloe.* Kaapstad: Tafelberg.

- Mackie, John. [1971/1996] 2014. Sien Peterson.
- Malan, FS. 1933. *Ons Kerk en Prof. Du Plessis*. Kaapstad: Nasionale Pers.
- Maparyan, Layli. 2012. *The Womanist Idea*. New York: Routledge.
- Marais, BJ. 1952. Sien Hanekom, Redakteur, 1952 Gedenkboek.
- Marais, BJ. 1979. Sien Viljoen Red. *Ekumene onder die Suiderkruis*.
- Marais, BJ (Ben). 1986. Sien Kinghorn.
- Massie, Robert K. 1968. *Nicholas and Alexandra*. London: Victor Gollancz.
- Martin, JP. 1986. *Toward a post-critical paradigm*. Paper read at the SNTS meeting, Atlanta.
- McCallum, Dennis, Gen. Ed. 1996. *The Death of Truth*. Minneapolis: Bethany House.
- McFague, S. 1983. *Metaphorical theology: Models of God in religious language*. London: SCM.
- McKim, Donald K. 1996. *Westminster Dictionary of Theological terms*. Louisville: John Knox..
- Meiring, Piet. 1973. *My buurman se Kerk. In gesprek met individuele verteenwoordigers van rwaalf verskillende kerke*. Kaapstad: Tafelberg.
- Meiring, Piet. 1977. *Kronieke van 'n Kerk*. Pretoria: PMP. Koöperasiepers.
- Meiring, PGJ. 1979. "No Regrets"— 'n Vraaggesprek met Ben Marais. Sien Viljoen, Red.
- Meiring, Piet. 2001. Red. *So Glo Ons. Gelowig nagedink oor God, die Bybel en ons leefwêreld*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Miller, J Maxwell. 1976. *The Old Testament and the Historian*. Philadelphia: Fortress.
- Montgomery, W. 1910. Translator. *The Quest of the Historical Jesus. A critical study of its progress from Reimarus to Wrede*. London: Adam and Charles Black.
- Moorey, PRS. 1987. *A Century of Biblical Archaeology*. Louisville, Kentucky: John Knox.
- Morvillo, Nancy. 2010. *Science and Religion. Understanding the issues*. Oxford: Blackwell.
- Mott, John R. 1908. *The Future Leadership of the Church*. New York: YMCA.
- Mouton, Johann, Van Aarde AG en Vorster WS. 1988. Sien HSRC / RGN.
- Muller, CFJ. Red. 1990. *500 Jaar Suid-Afrikaanse Geskiedenis*. Derde hersiene en geïllustreerde uitgawe. Pretoria: Academica.

- Muller, JJ. 1931. *Die Kenosisleer in die Kristologie sedert die Reformasie. Akademies Proefschrift ter verkryging van Doctor in die Heilige Godgeleerdheid ...* Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Muller, JJ. 1978. *Die Brieweskate van Paulus Saaklike Inleiding tot die Briewe van Paulus.* Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Murray, BK. 1986. Sien Cameron en Spies (1986).
- Naudé, CF Beyers en D Sölle. 1985. *Hoop voor Geloof. Een gesprek.* Baarn: Ten Have.
- Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* (NGTT) 1960 – 1974. Stellenbosch /Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.
- Ned. Geref Kerk. 1997. *Die verhaal van die Ned. Geref. Kerk se Reis met Apartheid. 1960 – 1994. 'n Getuigenis en 'n Belydenis.* Sien Gaum. Wellington: Hugenate Uitgewers.
- Nicol, Wm. 1958. *Met Toga en Troffel. Die Lewe van 'n Stadspredikant.* Kaapstad: NGK-Uitgewers
- Nicol, Wm. 1979. Sien Vorster Red. *Church Unity and Diversity in the S African context.*
- Nicol, W. 1982. Sien *Die Ope Brief* en *Kommentaar op die Ope Brief.*
- Nolan, A. 1978. In *Kerk en Samelewing / Church and Society* (1978). Pretoria: UNISA.
- Old Testament Studies. Papers read at the tenth meeting of OTWSA.* Sien van Zyl, AH.
- Olivier, André René. 1990. *Die Kerk en die Du Plessis saak: met besondere verwysing na die ekkliologiese situasie.* Stellenbosch: Doktorale Proefskrif.
- Oort, H. A Kuenen et al. 1899. *Het Oude Testament. Opnieuw uit den grondtekst overgezet en van Inleidingen en Aanteekeningen voorzien.* Leiden: EJ Brill. Du Plessis Versameling, Merensky Biblioteek Africana, UP
- Op die Horison. Ned. Geref. Sendingblad
- Orr, James. 1906. The Bross Prize 1905. *The Problem of the Old Testament. Considered with reference to recent Criticism.* London: James Nisbet.
- Pauw, S. 2010. Sien *Kerkbode* 16 April 2010.
- Parker, Joseph. 1877. *The Priesthood of Christ. A Re-statement of Vital Truth.* London: Dickinson.
- Parker, Joseph. 1894. *None Like It. A plea for the old sword.* London: Nisbett
- Partridge, Christopher. Gen. Ed. 2003. *The World's Religions: Revised and expanded.* Oxford : Lion Hudson.

- Peterson, Michael et al, Editors/Selectors. 2014. *Philosophy of Religion. Selected Readings*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. [1977] 2014. Sien Peterson.
- Pojman, Louis, and Rea, Michael. [2003] 2012. *Philosophy of Religion. An Anthology*. Boston: Wadsworth.
- Potgieter, FJM. 1958. Sien Kinghorn 1986.
- Potgieter, PC. 1990. *Skrif, Dogma en Verkondiging*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Potgieter, Pieter. 2002. Sien NG Kerk 350 (2002).
- Powell, The CB Bible Institute. 1990. *Jesus the Galilean: Eschatological Prophet and / or Wisdom Teacher*. Pretoria: Unisa.
- Powell, MA. 1998. *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee*. London: Westminster John Knox Press.
- Pro Veritate*. Maandblad van Die Christelike Instituut / The Christian Institute. 1962 – 1969.
- Rautenbach, FC. 1973. In *Gedenkalbum. 50 Van der Hoff Teologiese Vereniging* (1974).
- Rautenbach, FC. 1975. *Versamelde Geskrifte*. Dreyer, PS. Red. Kaapstad: Hollandsch Afrikaansche Uitgevers.
- Rautenbach, FC. 1977. Sien *Die Hervormer* April 1977 en *Rapport* 2 Oktober 1977.
- Rautenbach, FC. 1978. In *Kerk en Samelewing / Church and Society* (1978). UNISA.
- Reardon, BMG. 1971. *From Coleridge to Gore. A Century of Religious Thought in Britain*. London: Longman Group.
- Rees, Wyn. 1958. *Colenso. Letters from Natal*. Pietermaritzburg: Shuter and Shooter.
- Rhymer, Joseph. Ed. 1975. *The Bible in Order. Jerusalem Bible Version*. London: Darton, Longman & Todd.
- RGN. Sien HSRC.
- Robinson, David. 1985. *The Unitarians and the Universalists*. London: Greenwood.
- Robinson, JAT. 1964. *Honest to God*. London: SCM Press.
- Sayce, J [1894] 1923. *Higher Criticism and the Verdict of the Monuments*. Du Plessis Versameling. Africana, Merensky Biblioteek, UP.
- Sæbø, Magne. 1998. *On the Way to Canon: Creative tradition history in the Old Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Scheffler, Eben, Red. Sien Botha, Pieter.

- Schellack, W en Spies SB. 1991. *Europe since 1948*. Pretoria: Academica.
- Schmidt, KL. 1923. In H Schmidt se *EUCCHARISTERION. H Gunkel-Festschrift*.. Vol 2 50-134. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholtz, GD. 1955. *Het die Afrikaanse Volk 'n Toekoms?* Johannesburg: Vootrekkerpers.
- Schüssler Fiorenza, E. 1983. *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroads.
- Schweitzer, Albert. 1906. *The Quest for the historical Jesus*. Du Plessis Versameling, Merensky Biblioteek UP. Sien Montgomery, Engelse vertaling.
- Serfontein, JHP. 1982. *Apartheid, Change and the NG Kerk*. Pretoria: Sigma Press.
- Silver, Daniel Jeremy. 1990. *The Story of Scripture: From Oral Tradition to the Written Word*. New York: Basic Books.
- Smit, Dirkie. 1998. In *Die Son het vlerke* (1998).
- Smit, DJ, Dirkie. 2002. In *NG Kerk 350* (2002). Wellington: Lux Verbi.
- Smith, Christian. 2011. *The Bible made impossible. Why Biblicism is not a true Reading of Scripture*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Smith, W Robertson. 1885. *A History of Israel*. Sien Wellhausen.
- Smuts, JC. [1926] 1897. *Holism and evolution*. Kaapstad: N & S Drukkery.
- Snyman, DR. 1926 – 1932. Sien *Die Ou Paaie*.
- Snyman, DR. 1935. Sien *Koers in die Krisis* (1935)..
- Spangenberg, Sakkie (Met Maretha Jacobs en Pieter Botha). 2009. *Jesus van Nazareth*. Kaapstad: Griffel Media.
- Spangenberg, Izak JJ. 1998. "Op pad na 2000 – oftewel oor al die dinge wat gebeur het". *Old Testament Essays* 1998:534-566, UNISA. Pretoria: UNISA.
- Spangenberg, Izak. 2008. Sien Boshoff, Willem en Scheffler, Eben..
- Spies, SB. 1986. In Cameron en Spies se *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika* (1986)..
- Spoelstra, B. 1970. Sien *In die Skriflig* Mrt. 1970.
- Stadler, A. 1986. Sien Cameron en Spies.
- Staten-Bybels*. NGK Argief. Stellenbosch. Du Plessis Versameling, UP Africana.
- Steyn, LC. 1982. *Tuiste in eie taal. Die behoud en verstaan van Afrikaans*. Kaapstad: Tafelberg.
- Stoker, HG. 1935. *Die Evolusieleer*. In *Koers in die Krisis* 1935, 1939 en 1941.

- Stott, John. 1984. *Issues facing Christianity Today*. London: Marshall Morgan & Scott.
- Strauss, David Friedrich, Translation by George Eliot (Mary Evans). 1973. *The Life of Jesus Critically Examined*. London: SCM Press.
- Strydom, JG. 1941. *Sien Koers in die Krisis III* (1941). Te onderskei van Strijdom, JG. *Studiorum Novi Testamenti Societas*. XXIX 1983. Sien Vorster, WS. 1983.
- Sweetman, Brendan. 2015. *Evolution, Chance, and God Understanding the Relationship between Evolution and Religion*. New York: Bloomsbury.
- Talbert, CH. 1977. *What is a Gospel? The genre of the canonical gospels*. Philadelphia: Fortress.
- Taylor, AJP. [1967 etc.] 1991. *Europe: Grandeur and Decline*. Hammondsworth: Penguin.
- Theologia Evangelica*. Tydskrif van die Fakultiet Teologie, UNISA.
- Thompson, David. 1972. *Europe since Napoleon*. Hammondsworth: Penguin.
- Towner, W Sibley. 2005. *Clones of God. Genesis 1:26-28 and the Image of God in the Hebrew Bible*. Union-PSCE
- Toynbee, Arnold. 1977. *A Study of History: a new edition revised by the author and Jane Caplan*. London: Thames and Hudson.
- Treurnicht, AP. 1978. Sien, Lückhoff, *Cottesloe* (1978)
- Trevor-Roper, Hugh. 1965. *The Rise of Christian Europe*. London: Thames and Hudson.
- Unwin, Derek W. 1981. *Western Europe since 1945 A short political history*. London: Longman.
- Urquhart, J. No Date. *What are we to Believe ? Or The Testimony of fulfilled Prophecy*. London: Marshall Brothers.
- Van der Merwe, PJ. 1993. Sien *Die Hervormer* 15 Januarie 1993.
- Van der Walt et al. *Venster op die Kerk: 20 Lidmate oor Reformasie van die Kerk. 1980*. Potchefstroom: Potchefstroom Universiteit vir CHO.
- Van der Walt, Wiid en Geyser. 1961. Sien Kruger, DW.
- Van der Westhuizen, HG. 1981. *Volkskerk en Sending*. Pretoria: HAUM.
- Van der Woude, AS. Sien Vriezen.
- Van Dyk, Diek, C Nolte en L Atterbury, Red. 2011. *Hier staan ek . . .* Kaapstad: Griffel.
- Van Huysteen, Wentzel. 1982. *Geloof en Skrifgesag. 'n Analise van die skrifgesag-probleem na aanleiding van die rapport, "God met ons"*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

- Van Jaarsveld, FA. 1976. *Van Van Riebeeck tot Vorster 1652 – 1974. 'n Inleiding tot die Geskiedenis van die Republiek van Suid-Afrika*. Johannesburg: Perskor.
- Van Loon, Hendrik. 1923. *De Geschiedenis der Mensheid. Voor Nederland bewerkt door Dr CP Gunning*. Rector van die Lyceum, Amsterdam.
- Van Rooyen, EE. 1923-1932. Sien *Het Zoeklicht* en *Die Ou Paaie*.
- Van Schalkwyk, Helena. 2003. *Om nie die baba met die badwater uit te gooi nie: Die Geboorte en Groei van 'n kritiese Bybelleser*. Pretoria: Doktorale Tesis, UNISA.
- Van Selms, A. 1952. *Lig uit Lig. Die Christelike Geloof volgens die Belydenis van Nicea*. Kaapstad: H.A.U.M.
- Van Wyk Louw. Sien Steyn
- Van Zyl, AH. 1964. *Kyk, Hy Kom!* Pretoria:
- Van Zyl, AH. Ed. 1967. *Old Testament Studies. Papers read at tenth meeting of OTWSA*. UNISA.
- Van Zyl, Eybers, le Roux, Prinsloo, et al. *Israel en sy Bure*. Durban: Butterworths.
- Venter, EA. 1950. Sien *Die Gereformeerde Vaandel*. Feb. 1950.
- Verhoef, PA. 1967. *Israel in die Krisis*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Verhoef, PA. 1979. *Die Ou Testament vandag. 'n Huldigingsbundel opgedra aan prof PA Verhoef*.
- Verhoef, PA. 1981. *Ou-Testamentiese Teologie in Perspektief*. Stellenbosch: NG Kerkuitgewers.
- Verhoef, PA. 2002. Sien NG Kerk 350.
- Vermes, Geza. 1981. *The Gospel of Jesus the Jew*. Newcastle upon Tyne: University Press.
- Vermes, Geza. 1993. *The Religion of Jesus the Jew*. London: SCM Press.
- Vermes, Geza. 2004. *The authentic Gospel of Jesus*. London: Penquin Books.
- Vermes, Geza. 2006. *Who's Who in the age of Jesus*. London: Penquin Books.
- Vermes, Geza. 2008. *Jesus. Nativity – Passion – Resurrection*. London: Penquin Books.
- Vertraagde Aksie* 1960. 'n Boekie uitgegee en versprei deur elf teoloë, onder wie AS Geyser.
- Via, DO. 1975. *Kerygma and Comedy in the New Testament: A structuralist approach to hermeneutic*. Philadelphia: Fortress.
- Viljoen, AC. Red. 1979. *Ekumene onder die Suiderkruis*. Pretoria: UNISA.

- Viljoen, AC. 1979. Referaat gepubliseer in *Church Unity and Diversity in the SA Context*. UNISA.
- Viljoen, JMH, Red. Sien *Die Huisgenoot*.
- Vondel, Joost van den. 1654. Sien Grové, AP.
- Vorster, Corrie. Privaat versameling van briewe en uitknipsels uit koerante en tydskrifte ter insae verkry deur bemiddeling van Jansie Kilian.
- Vorster, John. Eerste Minister. Sien Engelbrecht, Ben in *Pro Veritate* Nov. 1986.
- Vorster, JD. 1947. Sien *Die Gereformeerde Vaandel*, Aug. 1947.
- Vorster, JD. 1952. *Soos 'n Stad op 'n Berg*. Sien *Gedenkboek by ons derde eeufees*. Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Vorster, JD. 1952. Sien Hanekom, Red. *Gedenkboek by ons derde eeufees*, 1952.
- Vorster, WS. 1974. *The Messianic interpretation of Genesis 3:15: A methodological problem*. Pretoria: UNISA..
- Vorster, Willem S. 1977. Intreerede. *'n Ou Boek in 'n nuwe Wêreld: gedagtes rondom die interpretasie van die Nuwe Testament*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, WS. Ed./Red. 1977. *Church and Society/Kerk en Samelewing*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, WS. 1979. *In gesprek met die Landmankommissie: Oor Skrifgebruik*. Sien Viljoen.
- Vorster, WS. Redakteur. 1980. *Church Unity and Diversity in the South African Context Symposium Papers*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, WS. 1980. *Die tekssoort evangelie en verwysing*. Sien *Theologia Evangelica*.
- Vorster, WS. 1981. *Wat is 'n Evangelie? -- die plek van die tekssoort evangelie in die literatuurgeskiedenis*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel.
- Vorster, WS. 1982. Sien Deist Red. *Die Bybel leef (1982a)*
- Vorster, WS. 1983. *Kerygma/History and the gospel genre in New Testament Studies* Vol. XXIX 1983. Eds. R McL Wilson and GN Stanton. Cambridge University Press.
- Vorster, WS. Redakteur. 1983. *Church and Industry. Symposium Papers*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, WS. 1984. *The use of Scripture and the NG Kerk: a shift of paradigms or of values?* In *Essays in honour of Barend Jacobus Marais*. Pretoria: UNISA.
- Vorster, WS. 1987. *Op weg na 'n post-kritiese Nuwe Testamentiese wetenskap*. Artikel in *Hervormde Teologiese Studies*, HTS 43:374-94.
- Vorster, WS. 1987b. Red. *Are we killing God's earth? Ecology and Theology*. UNISA.

- Vorster, WS. 1988. *Paradigms and progress in theology*. Sien Mouton en RGN / HSRC.
- Vorster, WS. 1991a. *Jesus the Galilean*. Sien Botha, Eugene, 1999.
- Vorster, WS. Red. 1992. *On being unemployed and religious. Symposium Papers*. UNISA.
- Vorster, WS. 1993. Sien Van Aarde in *Die Hervormer*, Januarie 1993.
- Vorster, Willem. Versameling opstelle, referate en artikels. Sien Botha, Eugene. 1999.
- Vorster, Willem. Briewe aan, en uitknipsels uit koerante en tydskrifte. Privaat gehou en bewaar deur sy vrou, Corrie, 283B, Indusstraat, Waterkloof Rif.
- Vos, Geerhardus. 1963. *Biblical Theology: The Old and New Testaments*. Grand Rapids Michigan: WM Eerdmans.
- Vosloo, Wil. 1981. Sien Deist et al in *Van Eden tot Rome*.
- Vriezen, Th. C. 1973. *De Literatuur van Oud-Israel*. Servire / Wassenaar.
- Walker, Eric A. 1968. *A History of Southern Africa*. London: Longmans Green.
- Weber, Gunther. 1998. *I Believe, I Doubt. Notes on Christian Experience*. London: SCM.
- Weiss, PFD. 1990. *Feite en Foute. Oor Bybeltekste en Bybelvertalings*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Wellhausen, Julius. [1885]1964. *Prolegomena to the History of Israel. With a reprint of the article 'Israel' from the Encyclopaedia Britannica*. Atlanta: Scholars Press.
- Woord en Daad*. Calvinistiese maandblad. April 1971. Sien *Pro Veritate* Mei 1971.
- YAHWEH and the Gods and Goddesses of Canaan* (2002). Sien Day, John.

