DOGMA EN ETOS

DIE EENHEID VAN DIE BYBELSE LEER EN LEWE AS BEGRONDING VIR DIE CHRISTELIKE ETIEK IN DIE MODERNE SAMELEWINGSKONTEKS

deur

D. Saaiman M.Th.

Proefskrif voorgelê vir die graad Philosphiae Doctor in Etiek

aan die Noordwes-Universiteit

Promotor: PROF. DR. J.M. VORSTER

Mei 2005

Potchefstroomkampus

VOORWOORD

Die Woord van die HERE leer ons dat alles wat ons ontvang 'n genadegawe van die HERE is, ja dat alles genade is. Dit is in hierdie gewisse kennis en vaste vertroue dat ek hierdie studie aangepak het. Hierdie studie is 'n beskeie menslike poging om die Woord van God soos Hy dit goed gedink het om dit vir ons in die Skrif te laat opteken, ook in die moderne samelewingskonteks sigbaar, hoorbaar, tasbaar en konkreet te vergestalt. My bede is dat die HERE ook hierdie studie mag gebruik om sy koninkryk te dien. Sonder die leiding van die HERE wat my in my swakheid bygestaan het, sou dit nie kon geskied nie. My dank en lof kom in die eerste plek Hom toe.

Daar is ook ander persone aan wie ek hartlike dank verskuldig is: my promotor, prof. dr. J.M. Vorster, wat my deur die proses van wetenskaplike navorsing begelei en ondersteun het. Baie dankie vir al u gesprekke en woorde van bemoediging wat met so 'n studie 'n onmisbare deel vorm. Ek waardeer u moeite én insigte opreg.

Ek is innig dankbaar vir die Teologiese Skool van Potchefstroom en daarmee saam die kuratorium van die GKSA wat my die geleentheid gegun het om met my nagraadse studies voort te gaan. 'n Mens besef opnuut, as jy luister na die stemme in die wêreld daarbuite, dat dit absoluut 'n voorreg is om jou in te grawe in studies en dat dit nie 'n reg is soos wat baie daarop aanspraak wil maak nie.

'n Besondere woord van dank aan mev. Malie Smit, bibliotekaresse van die Teologiese Skool in Potchefstroom, en mnr. Pierow Engelbrecht wat die taalversorging behartig het. Al julle moeite en belangstelling word opreg waardeer.

'n Woord van besonderse dank aan my ouers, pa Jan en ma Ems, wat my die geleentheid gegun het om te kan studeer en wat my in liefde en geduld bygestaan het. Aan my suster Janine, swaer Herman en suster Tania, dankie vir al julle liefde, belangstelling, ondersteuning, geduld en gebede. Aan my skoonfamilie, pa Hennie en ma Jacoba, Bertus, Susan, Jonette en boetie Hennie, Bennie, Nicola, Stephanie en boetie Hein, Herrie en Elize, Sinette en Willem baie dankie vir al julle bemoediging, liefde en ondersteuning.

Ek dra hierdie studie op aan my eggenote, Annerie. Baie dankie ook vir al jou insette, jou altyd gewillige oor en dat jy bereid was om vir my 'n klankbord te wees. Baie dankie vir al jou liefde, opoffering, ondersteuning, bemoediging, geduld en ook jou gebede.

OPSOMMING

Die onfeilbare geskrewe Woord van God is en bly die grondslag vir die Christelike etiek, want die Skrif is die gesaghebbende Woord van God (NGB, artikel 5). Die Skrif is nie net nóg 'n bron vir die Christelike etiek tussen ander bronne nie, maar dit is dié beslissende bron bo al die ander. Die vraag ontstaan egter: hoe is dit alles konkreet haalbaar in die wisselende lewensituasies van die moderne samelewingskonteks? In 'n toenemend sekulariserende samelewing kom die Christelike lewe en gevolglik saam die Christelike etiek al hoe meer onder druk. Die aanvaarding van die gesag van die Skrif is onontbeerlik vir die Christelike etiek. Die Skrif bied egter nie vir elke moderne etiese vraagstuk 'n teks wat 'n klinkklare antwoord op die betrokke of soortgelyke vraagstuk bied nie. Die dieperliggende beginsels wat die Skrif neerlê, moet blootgelê word. Vanuit hierdie beginsels moet dan norme afgelei word wat van toepassing gemaak kan word op moderne problematiek.

Die gebruik van die Skrif of anders gestel, die Skrifberoep, is in die etiek geen eenvoudige saak nie. In veral die deontologiese benadering moet die gereformeerde etikus waak teen 'n simplistiese wyse om sekere morele probleme te benader en in besonder die wyse waarop die Skrif gebruik word in 'n benadering tot hierdie probleme. In die lig hiervan moet die etikus waak teen die *biblisisme* wat as metode 'n Bybelteks soek om vir elke etiese probleem 'n oplossing te gee. Aan die ander kant moet gewaak word teen 'n Skrifkritiese benadering in die Skrifberoep wat die gesag en betroubaarheid van die Skrif aantas, met die gevolg dat die Skrif in die proses as boek gedevalueer word tot 'n bundel geloofsoortuigings van ontslape gelowiges. Hermeneutiese besinning is dus 'n voorvereiste vir die gebruik van die Skrif in die bestudering van etiese vraagstukke. Skrifberoep beïnvloed in wese die wyse waarop die moderne mens die relasie tussen teks en konteks beskou.

Die oorkoepelende navorsingsvraag vir hierdie studie is die volgende: Kan 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma 'n prinsipieel werkbare grondslag bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en dien as korrektief op die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek? Die sentrale teoretiese argument van hierdie studie is dat 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma 'n prinsipieel werkbare grondslag kan bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en dus kan dien as korrektief vir die problematiek van 'n biblisistiese; sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek.

In die tweede hoofstuk word ondersoek ingestel na wat omskryf kan word as Christelik-etiese perspektiewe en beginsels? Met ander woorde, daar word in hierdie hoofstuk oorsigtelik gekyk na veral die begrippe *etiek, moraal, moraliteit, sedelikheid* ens. Voorts word gefokus op die verskille tussen die *utilitaristiese* benadering en die *deontologiese* benadering tot die etiek. Daar word gekies vir 'n *gekwalifiseerde deontologiese* benadering, waarin veral die *normatiewe* benadering met die fokus op die Skrif as gesagsbron 'n hoofrol speel.

In die derde hoofstuk word gefokus op watter Skrifbeskouing en Skrifgebruik normaalweg in die Gereformeerde etiek in die Skrifberoep toegepas word. Daar word gekyk na die Skrifgesag, Skrifbeskouing en 'n poging word aangewend om hermeneutiese vertrekpunte (aksiomas) weer te gee om sodoende 'n binne-Bybelse wyse van Skrifberoep weer te gee. Die slotsom waartoe gekom word is dat alhoewel die Christelike etikus in teorie oor 'n Bybels-gefundeerde hermeneutiese model beskik dit hom nog steeds nie vrywaar om ten spyte daarvan steeds in die praktyk 'n foutiewe Skrifberoep te maak nie.

In die vierde hoofstuk word ondersoek ingestel na watter Skriftuurlike grondslae huidig dien as basis en kaders vir die beroep op die Skrif met die oog op die beantwoording van die Christen se etiese vrae. Met huidig word bedoel dat, alhoewel daar hermeneutiese vertrekpunte (aksiomas) as filters vir Skrifberoep in die gereformeerde etiek bestaan, dit tog wil voorkom dat daar in die praktyk óf die biblisistiese Skrifberoep óf 'n Skrifkritiese Skrifberoep gekies word. 'n Saaklike ondersoek is ingestel na die benaderings van fundamentalisme/biblisisme en Skrifkritiek (kritisisme) en daar is bevind dat albei, elk op sy eie wyse, die gesag en boodskap van die Skrif in gedrang bring. In die geval van die fundamentalisme en biblisisme word die Goddelik geïnspireerde karakter van die Skrif oorbeklemtoon en word alle uitsprake in die Skrif eenvoudig op dieselfde vlak gestel, met die gevolg dat die Skrif dalk misbruik word om enige saak te regverdig. In die geval van die Skrifkritiek word die menslike karakter weer oorbeklemtoon ten koste van die Skrif se duidelik normatiewe gesag vir die Christelike etiek. Die konklusie van die voorafgaande kan niks anders wees nie as dat na 'n "derde weg" gesoek sal moet word wat sowel die gevare van fundamentalisme/biblisisme as dié van Skrifkritiek (kritisisme) in die Skrifberoep ten opsigte van 'n moderne etiese probleem sal vermy.

In die vyfde hoofstuk word 'n beoordeling en evaluering gedoen van die gehalte van Skrifberoepe/Skrifgebruik ten opsigte van die doodstraf in die lig van die reg op lewe as 'n enkele verteenwoordigende aktuele vraagstuk binne die moderne samelewingskonteks. Met die grondslae wat in Hoofstuk 3 en 4 gestel is, is ondersoek ingestel om aan te toon hoe dat

die Skrif ten spyte van goeie hermeneutiese vertrekpunte gemanipuleer kan word om die etikus se eie voorveronderstelling te weerspieël.

In die laaste hoofstuk is aangetoon wat buiten die *biblisistiese* of *Skrifkritiese* Skrifgebruik kan dien as alternatiewe/geldige Skrifgebruik in die gereformeerde etiek. Die hoofstuk kom tot die gevolgtrekking en slotsom dat die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering tans die enigste haalbare manier is waarop die Skrif ontgin kan word om sodoende lig te werp op die problematiek van die moderne samelewingskonteks, sonder om in die slaggat van óf 'n biblisistiese Skrifgebruik óf Skrifkritiese Skrifgebruik te trap. Die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering slaag daarin om te verhoed dat tekste wat oënskynlik van toepassing is op die doodstraf problematiek geïsoleerd buite hulle kontekstuele verband geïnterpreteer, verklaar en toegepas word en maak 'n wetenskaplike bydrae tot belangrike debatte in Suid-Afrika vandag, veral ten opsigte van dinge wat verband hou met die interpretasie van die Skrif en die beroep op die Skrif in die ontwikkeling van Suid-Afrika. Gefundeer hierop word 'n poging aangewend om riglyne vir 'n gesonde en verantwoordelike samelewing te bied en uiteindelik vir die optimale funksionering van Christene binne die huidige Suid-Afrikaanse staatsopset. Die boodskap van die Skrif moet dus gekonstateer word op 'n verantwoordelike en geldige wyse, en effektief gekommunikeer word aan die moderne samelewingskonteks.

ABSTRACT

Due to the fact that Scripture is the authoritative Word of God (Belgic Confession, Article 5), the infallible written Word of God, is and stays the basis for Christian ethics. Scripture is not just another single source for Christian ethics among other sources, but it is the decisive source among all other sources. The question then arises – how is it possible in the ever-changing life situation of the modern day context of society? In an ever increasing secularized society places the Christian life and also the Christian ethics under more pressure. The acceptance of the authority of Scripture is therefore indispensable for Christian ethics. Scripture does however not present a text as an absolute answer for every possible or similar ethical problem. The deep-seated principles of Scripture must be exposed. From these principles norms should be derived that is applicable to the modern problem.

The problem statement that follows from this culminates as the following: Can a thematic analysis of the Biblical dogma present a fundamental, working foundation for Christian ethics in modern day society and serve as a corrective for the problematic approaches of a biblicistic as well as an over critical view of Scripture for the basis of ethics? The central theoretical argument of the study is the following: A thematic analysis of the Biblical dogma can indeed present a fundamental, working foundation for Christian ethics in modern day society and can serve as a corrective for the problematic approaches of a biblicistic as well as an over critical view of Scripture for the basis of ethics.

In the second chapter the definitions of what could be defined as Christian ethical perspectives and principles is examined. In other words, the purpose of the chapter is to examine and to give a broad overview of the understanding of ethics, morality, morals etc. The qualified deontological approach is chosen due to the fact that normative approach with its focus on Scripture as authoritative therein plays a big role.

The third chapter focuses on which view of Scripture and use of Scripture is normally applied in Reformed ethics in the use or interpretation of Scripture. Special attention is given to the authority of Scripture, view of Scripture and an attempt is made to convey the hermeneutical points of departure (axioms) in order to derive an intra-biblical use of Scripture. The chapter comes to the conclusion that even though the Christian ethicist does have in theory at his disposal a biblical-founded hermeneutical model it does not safeguard him against a faulty use or interpretation of Scripture in practice.

In the fourth chapter the present-day Scriptural principles that serves as basis and cadre for the interpretation of Scripture in light of the answering of Christian ethical questions is examined. In light of the present-day situation it seems that although there is a sound hermeneutical axiom that serves as filters in the interpretation of Scripture in the reformed ethics, in practice either a biblicistic or a Criticism of Scripture approach to Scripture is chosen. The approaches of the fundamentalistic/biblicistic and Criticism of Scripture is examined and comes to the conclusion that both, in their own way, does bring the authority and the message of Scripture in disrepute. In the event of the fundamentalistic and biblicistic approach the divine inspiration character of Scripture is overemphasized and all Scriptural utterances is treated on the same level to such an instance that everything is sanctioned. In the event of the Criticism of Scripture the human fallible character is again overemphasized to the extent that the normative authority of Scripture for Christian ethics is not taken into account. The chapter comes to the conclusion that a "third way" must be examined to circumvent the many pitfalls of either a fundamentalistic/biblicistic of Criticism of Scripture in the interpretation of Scripture in light of a modern day ethical problem.

In the fifth chapter an adjudication and evaluation of the quality of the use or interpretation of Scripture in light of capital punishment within the biblical view of a right to life is given as a representative of modern day ethical problems. In light of the principles given in Chapter 3 and 4 it is shown that Scripture is most often misused despite fair hermeneutical principles only to reflect the ethicist own preconceived ideas.

The last chapter indicates an approach that might possibly serve as an alternative/valid use or interpretation of Scripture in reformed ethics other than a typical biblicistic/fundamentalistic or Criticism of Scripture approach. The chapter draws to the conclusion that the contextual-paradigmatic approach is at this time the only capable approach of acknowledging the proper interpretation of Scripture to shed some light on the ethical problems of modern day society, without stepping into the boundaries of either a biblicistic/fundamentalistic of Criticism of Scripture interpretation of Scripture. The contextual-paradigmatic approach succeeds in preventing the ethicist to misinterpret Biblical texts that seems to be of importance to the debate of capital punishment and to make a scientific contribution to important debates in South Africa today, especially those related to the interpretation of the Bible and its use in the development of South Africa. In this way an attempt is made to contribute towards and to provide guidelines for a healthy and responsible society and for the functioning of Christians within the current South African state. The message of the Bible must thus be established in a responsible and valid way, and communicated effectively to society.

SLEUTELTERME VIR INDEKSERING

Christelike Etiek	Christian Ethics
Deontologie	Deontology
Konsekwensialisme (Teleologie)	Consequentialism (Teleology)
Hermeneutiek	Hermeneutics
Skrifberoep	Recall of Scripture
Skrifinterpretasie	Interpretation of Scripture
Skrifbeskouing	View of Scripture
Skrifkritiek	Critique of Scripture
Biblisisme	Biblicism
Fundamentalisme	Fundamentalism
Dogma	Dogma
Etos	Ethos
Menseregte	Human Rights
Handves van Regte	Bill of Rights
Doodstraf	Capital Punishment
Teokraties	Theocratic
Temas	Themes

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD

OPSOMMING

ABSTRACT

SLEUTELTERME VIR INDEKSERING

HOOFSTUK 1 - ALGEMENE ORIËNTERING 1

1.1 ORIËNTERING EN PROBLEEMSTELLING 1

1.1.1 Oriëntering 1

1.1.2 Probleemstelling 6

1.1.3 Doelstelling en doelwitte 10

1.1.4 Sentrale teoretiese argument 11

1.1.5 Metodologie 11

HOOFSTUK 2 - CHRISTELIK-ETIESE PERSPEKTIEWE EN BEGINSELS 13

2.1 INLEIDING 13

2.2 TERMINOLOGIE 16

2.2.1. Etiek 18

2.2.2 Etos 23

2.2.3 Moraliteit 28

2.2.4 Sedelikheid 31

2.2.5 Samevattende gevolgtrekking 33

2.3 ETIESE METODOLOGIE 35

2.3.1 Teleologiese benadering 38

2.3.2 Deontologiese benadering 40

2.3.3 Evaluering 44

2.3.4 Samevattende gevolgtrekking 44

2.4 ETIEK EN NUANSES 45

2.4.1 Teonome en outonome etiek 45

2.4.2 Teologiese etiek 46

2.4.3 Christelike of gereformeerde etiek 48

2.4.4 Deskriptiewe etiek 56

2.4.5 Preskriptiewe etiek 56

2.4.6 Etiek en hermeneutiek 57

2.4.7 Norme en waardes 61

2.4.7.1 Die noodsaaklikheid van etiek in 'n gemeenskap 62

2.4.7.2 Die problematiek in die vasstel van norme en waardes 63

2.4.7.3 Die gevaar van absolutisme en relativisme 72

2.4.8 Samevattende gevolgtrekking 73

2.5 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING 73

HOOFSTUK 3 - SKRIFGESAG, SKRIFBESKOUING EN HERMENEUTIESE VERTREKPUNTE VIR DIE GEREFORMEERDE ETIEK 77

3.1 INLEIDING 77

3.2 SKRIFGESAG 82

3.2.1 Problematisering van die Skrifbeskouing en Skrifgebruik 82

3.2.2 Problematisering van die gesag van die Skrif 86

3.2.3 Die Gereformeerde Skrifbeskouing 91

3.3 HERMENEUTIESE VERTREKPUNTE 94

3.3.1 Hermeneutiek 94

3.3.2 Eksegese 98

3.3.2.1 Eksegese in enger sin 99

3.3.2.2 Hermeneuse 100

3.3.2.3 Samevattende gevolgtrekking 101

3.3.3 Problematisering van Hermeneutiek 101

3.3.4 Hermeneutiese riglyne (of aksiomas) 107

3.3.4.1 Voorveronderstelling by Skrifuitleg 109

3.3.4.2 Die Skrif is die ewige en altyd geldende Woord van God 112

3.3.4.3 Perspicuitas sacrae Scripturae et Claritas sacrae Scripturae 115

3.3.4.4 Die Skrif is nie tydsgebonde nie, maar wel tydsgerig 117

3.3.4.5 Skopus van die Heilige Skrif: Skrif-met-Skrif-vergelyking 124

3.3.4.6 Die Heilshistoriese Openbaringslyn in die Skrif: kontinu en diskontinu 127

3.3.4.7 Die eenheidskarakter van die Heilige Skrif 132

3.3.4.8 Genre-sensitief wees vir die letterkundige verskeidenheid in die Skrif 135

3.3.4.9 Kongenialiteit 136

3.3.4.10 Die belang van belydenisskrifte 138

3.3.5 Samevattende gevolgtrekking 141

3.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING 143

HOOFSTUK 4 - HUIDIGE SKRIFTUURLIKE GRONDSLAE VAN SKRIFBEROEP IN DIE GEREFORMEERDE ETIEK 148

4.1 INLEIDING 148

4.2 SKRIFBEROEP 150

4.2.1 Die vraag: Skrifbewys of Skrifberoep? 153

4.2.2 Die problematisering van Skrifberoep in die Christelike etiek 155

4.3 HUIDIGE SKRIFTUURLIKE GRONDSLAE 164

4.3.1 Fundamentalisme en biblisisme 165

4.3.1.1 Begripsomskrywing 165

4.3.1.2 Kontekstualisering 168

4.3.1.3 Evaluering en konkretisering 170

4.3.1.3.1 Analise van die fundamentalisme 170

4.3.1.3.2 Analise van die biblisisme 183

4.3.1.4 Definiëring en samevattende gevolgtrekking 192

4.3.2 Skrifkritiek 194

4.3.2.1 Begripsomskrywing 194

4.3.2.2 Kontekstualisering 196

4.3.2.3 Evaluering en konkretisering 199

4.3.2.3.1 Analise van die Skrifkritiek en relativisme 199

4.3.2.3.2 Analise van die relasionele benadering 209

4.3.2.3.3 Analise van die kontekstualistiese benadering 214

4.3.2.4 Definiëring en samevattende gevolgtrekking 219

4.3.3 'n Sintese 221

4.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING 225

HOOFSTUK 5 - 'N BEOORDELING EN EVALUERING VAN DIE SKRIFBEROEP TEN OPSIGTE VAN DIE DOODSTRAF AS 'N MODERNE ETIESE VRAAGSTUK IN DIE LIG VAN DIE CHRISTELIKE ETIEK 230

5.1 INLEIDING 230

5.2 HERMENEUTIESE RIGTINGWYSERS 234

5.2.1 Kennis van die Woord 235

5.2.2 Kennis van die werklikheid 236

5.3 KONKRETISERING 240

5.3.1 Kennis van die werklikheid in perspektief 240

5.3.1.1 Moraliteit in krisis 243

5.3.1.2 Gesag in krisis 250

5.3.1.3 Samevattende gevolgtrekking 257

5.3.2 Die doodstraf in die lig van die Grondwet van Suid-Afrika 258

5.3.2.1 Die reg op lewe as hermeneutiese sleutel tot die begrip doodstraf in die Suid-Afrikaanse Grondwet 261

5.3.2.2 Menswaardigheid as hermeneutiese sleutel tot die begrip doodstraf in die Suid-Afrikaanse Grondwet 265

5.3.2.3 Samevattende gevolgtrekking 269

5.3.3 Kennis van die Woord in perspektief 272

5.3.3.1 L. Roeleveld 274

5.3.3.2 L.F. Van Deventer 279

5.3.3.3 F. Klopper 284

5.3.3.4 J.A.T. Van Blerk 291

5.3.3.5 H.W. House en J.E. Yoder 293

5.3.3.6 J.H. Van Wyk 295

5.3.3.7 S. Postma 302

5.3.3.8 Rapport van studiedeputate oor doodstraf 305

5.3.3.9 F.N. Lion-Cachet 310

5.3.3.10 K. Overberg 314

5.3.3.11 B.W. Ballard 317

5.3.3.12 J.M. Vorster 320

5.3.3.13 Samevattende gevolgtrekking 326

5.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING 327

HOOFSTUK 6 - TEMATIESE ONTLEDING VAN DIE BYBELSE DOGMA AS KORREKTIEF VIR DIE HUIDIGE SKRIFGEBRUIK IN DIE GEREFORMEERDE ETIEK 330

6.1 INLEIDING 330

6.2 METODOLOGIESE BENADERING IN ETIESE BESLUITNEMING 331

6.2.1 Orienteringspunt 331

6.2.2 Die eenheid van die Bybelse leer (teks) en lewe (konteks) 333

6.2.3 Die kontekstueel-paradigmatiese benadering 335

6.2.3.1 Binne die konteks van die kennis van die Woord 348

6.2.3.2 Binne die konteks van die kennis van die werklikheid 350

6.2.3.3 Problematiek in die kontekstualisering van die Skrif 352

6.2.3.4 Die kontekstueel-paradigmatiese benadering in perspektief 355

6.3 KONTEKSTUEEL-PARADIGMATIESE SLEUTELS VIR SKRIFBEROEP 359

6.3.1 Die Koninkryk van God: 'n Koninkryks- en teokratiese perspektief 360

6.3.1.1 Die koninkryk van God in die Ou Testament 364

6.3.1.2 Die koninkryk van God in die Nuwe Testament 368

6.3.1.3 Die realiteit van die koninkryk 373

6.3.1.4 Die koninkryk van God met betrekking tot Romeine 13:17 373

6.3.1.5 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid 379

6.3.1.6 Samevatting en gevolgtrekking 382

6.3.2 Die menswaardigheid van die mens 383

6.3.2.1 Die skepping van die mens 385

6.3.2.2 Die sondeval en die herstel van die mens 387

6.3.2.3 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid 391

6.3.2.4 Samevatting en gevolgtrekking 393

6.3.3 Goddelike geregtigheid en regverdigheid 395

6.3.3.1 Geregtigheid in die Ou Testament 399

6.3.3.2 Geregtigheid in die Nuwe Testament 405

6.3.3.3 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid 407

6.3.3.4 Samevatting en gevolgtrekking 410

6.3.4 Die Dekaloog en wette van God: 'n perspektief op die reg op lewe 411

6.3.4.1 Die Dekaloog as vertrekpunt 415

6.3.4.2 Die reg op lewe in die lig van die sesde gebod 419

6.3.4.3 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid 426

6.3.5 Samevatting en gevolgtrekking 433

6.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING 437

HOOFSTUK 7 - FINALE BEVINDING 441

7.1 PROBLEEMSTELLING 441

7.2 ARGUMENTERING 441

7.3 PROBLEEMOPLOSSING 444

BIBLIOGRAFIE 446

HOOFSTUK 1 - ALGEMENE ORIËNTERING

1.1 ORIËNTERING EN PROBLEEMSTELLING

1.1.1 Oriëntering

Die mens vind, volgens die openbaring, in die Woord van God nie net sy bestaansgrond nie, maar ook sy bestaanswyse. God skep en onderhou die mens immers deur sy Woord en so is die Woord sy bestaansgrond. Maar dieselfde Woord is nie net skeppend en onderhoudend nie - ook wegaanwysend met betrekking tot die wyse van bestaan en bepaal so die mens se bestaanswyse as: skepsel van God, as verloste, as geregverdigde, as geheiligde. Tegelyk bepaal die Woord van God ook die mens se handelswyse: geloofsgehoorsaamheid met betrekking tot God én liefde ten opsigte van die mens (Heyns, 1982:144). God wat die mens geskape het, trek grense waarbinne die mense behoort te lewe. Hierdie grense wat God vir die mens stel, word vanuit die Woord van God afgelei. Die onfeilbare geskrewe Woord van God is en bly die grondslag vir die Christelike etiek, want die Skrif is die gesaghebbende Woord van God (NGB, artikel 5). Die Skrif is nie net nog 'n bron vir die Christelike etiek tussen ander bronne nie, maar dit is dié beslissende bron bo al die ander bronne (Gill, 1991:7; vgl. ook Geisler, 1989:17).

Louw (1993:214) handhaaf die standpunt dat "die toetspunt vir 'n ware of regte godsdiens nie meer *dogmatiese probleemstelling* (ortodoksie) is nie, maar pastorale en *etiese probleemstellings* (ortopraksie)". Louw (1998:20) brei ook later meer hieroor uit met die opmerking dat dit duidelik is dat teologie al minder in terme van konfessionele vraagstukke en leer (ortodoksie) beoefen word. *Ortopraksie* tree na vore as 'n poging om die relevansie van God se teenwoordigheid in die wêreld te verstaan binne sosiale kontekste van menslike lyding, onreg en onderdrukking. Alhoewel Van Wyk (1991a:179-180) aan die ander kant weer daarvan oortuig is dat daar veel eerder vandag die geneigdheid is om in die teologie groter klem op die leer (ortodoksie) as op die lewe (ortopraksie) te plaas, verskil hy en Louw nie soveel van mekaar nie. Van Wyk motiveer sy stelling deur te sê dat die probleem daarin geleë is dat die leer ten koste van die lewe beklemtoon word: sodra die etiek in die dogmatiek opgaan en die ortodoksie die ortopraksie verslind, word geredeneer: solank die leer maar suiwer gehou word, maak dit nie saak hoedanig die lewe is nie. So 'n siening trek die Bybelse eenheid, ofte wel die verhouding tussen leer en lewe, tussen dogmatiek en etiek

skeef. Naas dogmatiese kettery is daar ook so iets soos etiese kettery. Goeie dogmatiek mag nie met swak etiek gekombineer word nie (Ibid, 1991a:179-180). Vanuit albei standpunte blyk dit duidelik dat daar in die moderne samelewingskonteks 'n besliste spanning ten opsigte van die eenheid van die Bybelse leer (ortodoksie) en lewe (ortopraksie) bestaan.

Schippers (1951:6-7) wys daarop dat die woord *etos* enkele kere in die Skrif vir die ritueel-kultiese gebeure gebruik word. "Christelijke ethos is te zien als een antwoord in de levenstijl op het handelen Gods; het is de verlangen om in goede orde en in alle dingen te wandelen in Gods wegen. Het is in het handelen Gods in genade en gericht gefundeerd en wordt daardoor als een echo opgeroepen. Christelijke ethos is het zich in gehoorzaamheid aan Gods geboden verantwoordelijk willen weten voor zulk een levenstijl." Volgens Smit (1985:32) is die gewone betekenis van *etos* die sedelike, waarderinge, norme, insigte, tradisies, ideale, gebruike en/of gedrag van 'n bepaalde gemeenskap in 'n bepaalde tyd. Die woord *dogma* word weer deur Van Genderen en Velema (1992:17) eenvoudig omskryf as "de leer die de kerk onder beroep op het Woord van God als normatief laat gelden". Volgens Spies kom dit daarop neer dat kerklike dogma *geformuleerde geloofswaarhede* is wat met die Skrif as die *geopenbaarde Woord van God* ooreenstem en daarom *absolute gesag* het (2004:1067).

Heyns en Jonker (1977:294) omskryf die etiek as die wetenskap wat hom met die etos of moraal besig hou en daarby spesifiek 'n studie maak van die norme vir goed en kwaad wat op die gebied van die sedelike geld, sowel as die vraag hoe daardie norme in die konkrete lewenspraktyk toegepas moet word. Volgens Van der Walt (1989:4) is menslike handelinge in verhouding tot God, medemens, gemeenskap en die self, en om die menslike handelinge op grond van die geopenbaarde wil van God normatief te fundeer en te beoordeel vir die Gereformeerde[1] teologiese etiek van wesenlike belang. Christelike etiek werk, net soos die dogmatiek, met die verwerkte inhoud van die Skrif (die resultate van Ou-Testamentiese en Nuwe-Testamentiese eksegese). Dit sistematiseer dié gegewens van die Skrif wat van toepassing is op die moreel-gekwalifiseerde samelewingstrukture en moreel-gekwalifiseerde behorens-eise vir die gedrag van die gelowige (Smit, 1985:1-2).

---

[1] Hiermee word spesifiek bedoel die lidmate van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (GKSA). Gereformeerd met 'n hoofletter gespel word in hierdie proefskrif deurgaans met hierdie spesifieke verwysing gebruik, terwyl gereformeerd met 'n kleinletter verwys na onder andere die gereformeerde teologie in 'n breër kring, én die klassieke verwysing wat in lyn is met die tradisionele gereformeerde belydenisskrifte.

Wanneer daar nou oor die vraag na *etiese besluitneming* vanuit Christelike perspektief besin word, kan dit op niks anders neerkom nie as om die vraag te probeer beantwoord hoe die *wil van God* vir die wisselende lewensomstandighede geken en gehoorsaam kan word (Van Wyk, 1991b:17). Daarom moet die gelowige etikus altyd in gedagte hou dat Christenwees meer is as net 'n suiwer leer.

Die vraag ontstaan nou egter: hoe is dit alles konkreet haalbaar in die wisselende lewensituasies van die moderne[2] samelewingskonteks? Volgens Van Wyk (1991b:17) het

---

[2] Volgens die HAT (2000:711) het die woord *modern* die betekenis van: "wat tot die nuwe tyd behoort" of "nuwerwets, hedendaags, volgens die mode, benaderings, opvattings van die huidige tyd." Dit is dus heel haalbaar om die woord *modern* as sinoniem vir die woord *huidig* te gebruik. Heyns (1992:364) verkies om weer eerder van die kontemporêre etiese beslissings te praat. Daarmee word syns insiens niks anders bedoel as dat dit gaan om beslissings wat die mens hier en nou in sy huidige konkrete omstandighede raak. Dit gaan dus nie om die beslissings wat gister geneem is nie, ook nie om die beslissings wat môre geneem moet word nie, maar om beslissings wat vandag geneem moet word.

Dit is egter so dat die woord *modern* in die huidige samelewingskonteks wel 'n gelaaide term is, soos wat Küng en Moltmann (1992:IX) dit beskryf: "Modern has become a code for, *inter alia*, rationality, pluralism, cosmopolitanism, progressivism, secularization and liberalism". Hierteenoor moet die betekenis van die woord *modern* nie met die betekenis van die *modernisme* verwar word nie. Smit en Vorster (2000:516) beskryf die verskuiwing van makroparadigmas van die begin van die jaartelling af tot in die twintigste eeu. Hulle onderskei drie makroparadigmas: dié van die *premodernisme*, dié van die *modernisme* en dié van die *postmodernisme* (vgl. ook Barker, 1996:xv; Toffler, 1971, 1980 en 1990; Vorster, J.M., 1999:106-110).

Die *premodernisme* duur deur die Middeleeue tot die dertiende eeu. Dit is die tyd waarin die klem val op metafisiese kragte wat in 'n lewe wat wentel rondom blote voortbestaan. Ook oorheers die geloofsfunksie die rede gedurende hierdie tydperk (Polak, 1958:23; Euben, 1997:430; Heelaas, 1993:109; Smith, 1993:157). Volgens Smit en Vorster (2000:517) kan hierby gevoeg word dat bygeloof en groepsgerigtheid bepalende faktore in hierdie tydvak is.

Hierna volg die *modernisme* wat sy wortels reeds in die Renaissance het en deur die Verligting voortstu. Die oorheersing van metafisiese kragte word deur die oorheersing van die rede vervang. Godsdiens word bevraagteken. Die mens sien homself toenemend as die bepaler van sy eie bestemming (Boas, 1957:458; vgl. ook Cairns, 1982:444; McGrath, 1992:132; Smit & Vorster, 2000:517). Volgens Smit & Vorster (2000:517) kan hierby gevoeg word dat individualisme en verstandelike prestasie nou die bepalende faktore kan word waaraan die mens se waarde vir die gemeenskap gemeet word. Botha (1991:206) omskryf *modernisme* as 'n term wat spesifiek verwys na 'n ontwikkeling in die VSA gedurende die negentiende eeu. Volgens Vorster , J.M. (1988:159) is *modernisme* 'n noemer vir die teenoorgestelde 'ander' in die Amerikaanse kultuur gedurende die negentiende eeu: "Essentially it refers to the conscious adaption of religious ideas and practices to a developing culture." Botha (1991:206) merk verder op dat die *modernisme* deur sekere tradisies in die Christendom as bedreigend en wesenlik onversoenbaar met Christelike opvattings ervaar word. In die Bybelwetenskappe het juis die fundamentalisme as reaksie teen die *modernisme* ontstaan. Verskeie skrywers wys verder daarop dat daar sonder *modernisme* geen fundamentalisme kan wees nie.

Die derde makroparadigma, die *postmodernisme*, het deur die loop van die twintigste eeu sy volle momentum gekry. Dit is veral na die Tweede Wêreldoorlog dat die koers van hierdie paradigma duidelike vorm aanneem. Hoewel die mens 'n gewillige verbruiker is van die wetenskap en die tegnologie en wat hy daardeur tot stand gebring het, ontwikkel hy 'n verset teen die verdingliking van die mens wat 'n gevolg van dié ontwikkeling is. Die groot super-sosiale strukture wat die mens tot stand gebring het, word deur homself bevraagteken. Absolutistiese stelsels word gewantrou en absolute waarhede word bevraagteken. Trouens, alle vorm van absolutisme is uit, relativisme is in. Nie soseer godsdiens nie, maar die wyse waarop godsdiens tot uiting kom, word bevraagteken. Inderwaarheid word spiritualiteit 'n nuwe golf. Die mens het ontdek dat hy nie net in 'n verstandelik verklaarbare wêreld leef nie. Die werklikheid bestaan nie net uit wit-swart blokke nie en die probleme van die

die moderne mens vandag met morele vraagstukke te doen wat in die skopus van die Bybelse tye totaal onbekend was. Al so vroeg as 1910 het Chantepie de la Saussaye (1910:26) hom oor hierdie saak soos volg uitgelaat: "De toestanden dier dagen verschillen zozeer van de onze, dat woorden, daarop berekend, niet zonder meer voor ons gelden. Van hoeveel maatschappelijke problemen, die de zwaarste zedelijke eischen stellen, had men voor 19 eeuwen geen begrip". Schippers verklaar dat die soek en vind van Bybelse antwoorde op eietydse etiese vraagstukke "uitermate moeilijk" is (1955:149). Tog is dit so dat in 'n situasie van verandering dit juis die openbare arena is *waarbinne* 'n nuwe etos

---

wêreld word nie net met koue logika besweer nie. Die waarheid het baie kante. Meteens word veel meer as een moontlike antwoord op dieselfde vraagstuk aanvaar (Smit & Vorster, 2000:518; vgl. ook Herholdt, 1998:216, 218; Küng, 1959:771 e.v.; Vorster, J.M., 1999:104, 105; Adam, 1995:11). Volgens Smit & Vorster (2000:518) kan hierby gevoeg word dat die vraag nie meer is, soos in die modernisme, of geloof 'n geldige antwoord op die mens se lewensvraagstukke bied nie. Die vraag is nou of één bepaalde geloof noodwendig geldige antwoord op die mens se lewensvraagstukke kan bied.

Daar moet dus 'n duidelike onderskeid getref word tussen die gebruik van die woord *modern* as 'n beskrywing van die doelbewuste soeke van verandering en wat met reg beskou kan word as die wesensbepalende tendens van die moderne kultuur (vgl. Vorster, J.M., 1981:214) en die makroparadigma wat bekend staan as *modernisme*. Die kenmerk van hierdie *moderne* tyd is dat die mens hom laat 'leef' deur sy omgewing, ten spyte van die feit dat hy bewustelik daarteen sou wou kies. Hy 'asem' onvermydelik 'n nuwe gees in. Onder druk van die 'groot wêreld' word hy ingesuig in 'n nuwe moraal waarin nie die Skrif nie, maar die mens se behoeftes self, die norm is (Vorster, J.M., 1992:454). Die modernistiese benadering lei ook tot kerkmodelle wat willekeurig sonder Bybelse beginselfundering slegs ingestel is op die eis van die mens en die moderne lewe (Vorster, J.M., 1993b:522). Schulze (1985:introduc) beskryf die moderne leefwêreld tereg as 'n kleiner-wordende wêreld waarin mense al meer bewus word van die ellendes in die wêreld.

Engelbrecht (1974:40) beklemtoon weer die feit dat groot erns gemaak moet word met die moderne mens – sy wêreldbeeld, sy lewens- en wêreldbeskouing en sy lewenshouding, sy lewensbesef. Die moderne mens, gevorm deur die natuurwetenskap en tegniek èn die filosofie, soos die logiese empirisme en *linguistic analysis*, word met verskillende terme beskryf soos "mondig", "mature", "gesekulariseerd", "religieus", "antimetafisies" en so meer. Die moderne, wetenskaplike gevormde mens glo net dié dinge wat op vaste, ervaarbare feite berus (by voorkeur herhaalbare, bewysbare, verifieerbare feite) èn wat op logies-samehangende en dus kontroleerbare wyse geïnterpreteer is. Die trefwoorde is: ervaarbare, kontroleerbare, verifieerbare feite èn logiese stellinge en gevolgtrekkings. So gesien, het sekularisasie 'n geweldige reduksie tot gevolg, omdat die moderne mens niks aanvaar, glo, beleef en wil uitleef wat nie aan bestaande eise van feite en logika voldoen nie. In 'n gesekulariseerde wêreld is geen plek vir wonders nie, want alles gebeur in 'n streng en gesiote, feitelike en logiese ketting van ervaarbare en verklaarbare oorsaak en gevolg. Sekularisasie beteken dat die moderne mens alle terreine van dink en doen onttrek aan die religie, aan die gesag en invloed van die Bonatuurlike, en hulle verstaan en beleef in hul eie terme, in terme van wat hulle in hulself is. Die moderne gesekulariseerde mens kom met sy strenge eis van feite en logika en sê: Hierdie "vaste geloof en vertroue" en die hele inhoud daarvan mag miskien reg klink, maar is wetenskaplik volkome onbewysbaar en daarom vir die moderne mens volkome onaanvaarbaar.

Volgens Vorster, J.M. (1992:454) is die neiging in die *huidige* Christelike etiek tans om die nuwe moraal te akkommodeer. Die moderne mens en die gesekulariseerde tyd waarin hy leef, is die struikelblok op die weg van verstaan – die mens en sy tyd vir wie die Bybelse taal en tyd onverstaanbaar geword het (Pieterse, 1979:6). Pieterse (1979:15) skets die moderne mens as *religieloos*, dus *ateïsties*, en dit word as die eindpunt van die sekularisering aangedui. Ons het dus vandag te doen met 'n *feit*, die feit van die sekularisering van die hele menslike bestaan. Vorster, J.M. (1992:462) sê in sy konklusie dat die teenswoordige kultuur van verandering besig is om die Suid-Afrikaanse samelewing ingrypend te wysig en ook dat die gelowige die skokeffek daarvan voel: sy norme word omgekeer, sy beginsels beproef en sy sekerhede aangetas, hy het nuwe vrae en stel ander eise as gister (vgl. Vorster, J.M., 1992:451-463; 1981:214 vir die gebruik van die woord *moderne* mens, kultuur ens.)

---

gebore moet word, waarbinne nuwe wegwysers vir die verwarde openbare lewe opgestel en nuwe drome vir die toekoms gedroom word. 'n Hermeneutiek wat in hierdie situasie die verkondiging wil dien, sal vroedvrou moet speel vir die geboorte van hierdie etos en hierdie drome (Müller, 1992:28).

Daar bestaan dus nou volgens Van der Walt (1999:143) 'n ontsaglike groot behoefte aan duidelike norme en waardes wat as koersaanduiders of rigtingwysers in die nuwe konteks kan dien. In 'n toenemend sekulariserende samelewing kom die Christelike lewe en daarmee saam die Christelike etiek al hoe meer onder druk. Ten spyte hiervan moet die moderne mens as gelowige steeds sy[3] lig laat skyn en Bybels-gefundeerde sienings oor die lewe van die mens voor die aangesig van God gee. Derhalwe is die aanvaarding van die gesag van die Skrif dus onontbeerlik vir die Christelike etiek. Daar kan hoegenaamd geen ruimte gelaat word vir dubbelsinnige sienings, soos wat dit heel dikwels onder etici en in eie kring onder gereformeerde gelowiges bestaan oor die eenheid van die Bybelse leer en lewe as begronding vir die Christelike etiek nie. In hierdie eenheid tussen die Bybelse leer en lewe moet die etikus met die volgende belangrike beginsels rekening hou:

- Die Skrif bied nie vir elke moderne etiese vraagstuk 'n teks wat 'n klinkklare antwoord op die betrokke of verwante vraagstuk bied nie. Die probleme wat die moderne mens in die moderne samelewing konfronteer is inderdaad legio. Die probleme bestaan op 'n persoonlike of psigologiese vlak, 'n sosiale of strukturele vlak, in die ruimtes van filosofie en ideologie en 'n globale of internasionale vlak. (Kretzschmar, 1994:3). Omrede die Christelike etiek 'n normatiewe eerder as 'n suiwer deskriptiewe etiek is, soek dit die antwoord op die vraag: "Hóé moet die moderne mens lewe?" eerder as "Hoe die moderne mens léwe?" Dit beteken egter nie dat die Skrif niks te sê het vir die moderne samelewingskonteks nie.

- Die dieperliggende beginsels wat die Skrif neerlê, moet blootgelê word. Sulke beginsels is byvoorbeeld: die liefdesgebod, die respek wat God vir lewe vereis, die opdrag om 'n gesindheid te openbaar volgens die gesindheid van Christus, seksuele reinheid en die heiligheid van die huwelik, verantwoordelikheid, lewens-in-diensstelling, dankbaarheid in voorspoed en geduld in teëspoed, ensovoorts.

- Vanuit hierdie beginsels moet dan norme afgelei word wat van toepassing gemaak kan word op moderne problematiek.

---

[3] Daar sal in verloop van hierdie studie deurlopend van manlike terminologie as 'n inklusiewe verwysing gebruik gemaak word as verwys word na die moderne mens. Binne hierdie verwysing moet ook die vroulike vorm gesien word.

Hierdie norme wat afgelei word uit die dieper beginsels kán en gee wel aan die gelowige die ruimte en die vermoë om talle, tans moderne etiese vraagstukke aan te spreek.

1.1.2 Probleemstelling

In die etiek word daar sistematies te werk gegaan om etiese en morele vraagstukke op grond van die Woord van God normatief te beoordeel. Daar word ook gepoog om vrae rondom wat reg en verkeerd is te verklaar en om tegelykertyd die kompleksiteit daarvan aan die lig te bring. In 'n etiese refleksie word die vraag na die "mate van reg" van verskeie aksies gevra. In die filosofiese tradisie word so 'n refleksie vanuit twee vertrekpunte geneem: vanuit die *norm* wat die menslike gedrag bepaal, of vanuit die *konsekwensie* wat vanuit daardie gedrag voortvloei. In wese bestaan daar dus in die verskillende etiese perspektiewe twee benaderings: deontologies en konsekwensialisties (teleologies).

Gereformeerde etiek word hoofsaaklik beoefen in die kader van die deontologiese benadering tot etiek, omdat dit nie soos die teleologiese benadering handhaaf dat sekere aksies eenvoudig reg of verkeerd is vanweë die regte of verkeerde aard van die konsekwensies nie. Aksies of dade is óf reg óf verkeerd tot die mate waarin hulle voldoen aan pligte al dan nie. In die deontologiese benadering is daar egter 'n verdere verskil, omrede dit in wese 'n filosofiese benadering is oor wat grondige redes vir die normering van pligte is: vir sommige is dit die wil van God; vir ander is dit die rasionaliteit; vir ander is daar vir pligte geen begronding nie, omdat daar gewerk moet word met die blote feite.

Die Gereformeerde etiek werk vanuit die deontologiese benadering, met die vertrekpunt dat alleen God se wil, soos wat dit vir die moderne mens opgeteken staan in sy Woord, die normgewende maatstaf is. Die teonome norm is die *Woord van God* (vgl. Van Wyk, 1991b:22). Die Christelike etiek wat die Skrif sy maatstaf maak, sal *ipso facto* vra na die *wil van God* (Rheeder, 1999:14). Wanneer die Woord van God, waarin sy wil bekend gemaak is as norm, gebruik word en sekere bepaalde etiese vraagstukke daaraan gemeet word, dan beteken dit tog nie dat die norme *vasgestel* is nie. Norme, as die wil van God in die Skrif, dring hulle nie altyd op of na vore nie, maar moet deur harde werk vasgestel word. Soms is dit maklik om vas te stel wat die teonome norme is, byvoorbeeld oor moord, egbreuk, diefstal, ensovoorts (De Bruyn, 1995:174; vgl. Rheeder, 1999:14-15).

In ander situasies is dit egter nie so maklik om onmiddellik te bepaal wat God se wil ten opsigte van 'n saak is nie. Die geopenbaarde norme is bedoel vir die hele lewe van die mens, maar is nie sodanig geformuleer dat dit aan die mens sê hoe om ten opsigte van elke etiese probleem wat voorkom op te tree nie. Die vraag na die eenheid van die Bybelse leer

en lewe as begronding vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks bring die moderne mens dan by, wat Engelbrecht (1978:13) noem, die "basiese probleem van die Christelike Etiek" en formuleer die probleem vraenderwys: "Wat is die verhouding tussen die Skrif en die etiese besluitneming en gevolglik die sedelike lewe?" Om die probleem saam te vat formuleer Buys (1988:429) die vraag soos volg: "Hoe moet die gelowige etikus aan die vooraand van die twee en twintigste eeu (*met ander woorde vir die moderne samelewingskonteks*) die Skrif hanteer om tot helderheid te kom oor wat in 'n bepaalde situasie die wil van God vir sy doen en late is?" Dit is en bly 'n brandende vraagstuk vir die etiek vandag.

Volgens Van Wyk (1991b:23) is daar natuurlik 'n ooreenkoms tussen ou en moderne morele vrae; vrae wat in die Skrif duidelik beantwoord word, byvoorbeeld ten opsigte van moord, egskeiding, diefstal, leuens, ensovoorts. Veel moeiliker word dit egter wanneer totaal nuwe morele vrae hulle aan die moderne mens opdring waarvoor die hy geen direkte antwoord in die Skrif sal vind nie en dus van 'n ander soort Skrifberoep gebruik moet maak in plaas van net van enkele teksverwysings. Indien spesifieke teksverwysings dus ontbreek, moet rekening gehou word met die totale struktuur van die Bybelse boodskap. Dit sal beteken dat met bepaalde *temas* in die Skrif gewerk sal móét word (vgl. Higginson, 1995:97). Ouweneel (1978:21) praat weer van "algemene beginsels" wat in die Woord gevind kan word.

Die meeste Christelike etici aanvaar dat die Skrif grondliggende waarde vir die Christelike etiek het. Die gebruik van die Skrif, of anders gestel die Skrifberoep, is in die etiek geen eenvoudige saak nie (Van Rooy, 1997:6; Botha, 1976:208). In die Christelike etiek word immers 'n beroep op die Skrif gedoen en as die Skrif foutief verstaan en uitgelê en só toegepas word, dan is dit met die etiek en die etos noodwendig mis. Ten spyte van verskeie moedige pogings om 'n bydrae te lewer om die vraagstuk van "etiek en hermeneutiek" te verlig bly daar nog steeds onsekerheid in die verklaringschaos sonder om te verval in biblisisme en Skrifkritiek (vgl. Heyns, 1982:159-173; Van Wyk, 1986a:16 e.v.)

Hermeneutiese besinning is dus 'n voorvereiste vir die gebruik van die Skrif in die bestudering van etiese vraagstukke (Van Rooy, 1997:7). Van Rooy (1997:15) sê voorts dat dit nie net voldoende is om 'n goeie uiteensetting van vertrekpunte of selfs hermeneutiese reëls te gee nie. Die eksegese moet ook daarvolgens gedoen word. Dit beteken dat daar meer indringende eksegetiese werk gedoen sal moet word en dat daar steeds kennis geneem sal moet word van ontwikkelinge op die terrein van die hermeneutiek en die eksegese (vgl. Van Wyk, 1986a:15-16.)

Skrifberoep is 'n saak wat vandag sonder twyfel in die sentrum van belangstelling staan (vgl. literatuur by Van Wyk, 1991b:23; 1986a:15/37; verder Gustafson, 1970; Verhey, 1984:154 e.v.; Ogletree, 1985; Hoek, 1987; Kirk, 1987; Buys, 1988). Smit (1992:308-312) wys daarop dat 'n beroep op die Skrif alléén nie genoegsaam is om tot geldige etiese besluitneming te kom nie.

Skrifberoep beïnvloed in wese die wyse waarop die moderne mens die relasie tussen teks en konteks beskou. In veral die deontologiese benadering moet die gereformeerde etikus waak teen 'n simplistiese wyse om slegs sekere morele probleme te benader en in besonder die wyse waarop die Skrif gebruik word in 'n benadering tot hierdie probleme. In die lig hiervan sal daar gewaak moet word teen die *biblisisme* wat as metode 'n Bybelteks soek om vir elke etiese probleem 'n oplossing te gee. Die biblisisme, of anders gestel, die *fundamentalisme*, aanvaar en bely wel die gesag en betroubaarheid van die Skrif, maar in werklikheid ondermyn hulle dit self vanweë 'n atomistiese en subjektivistiese Skrifhantering (Van Wyk, 1991b:23). 'n Beter omskrywing vir teologiese fundamentalisme is volgens Kruger (1993:586) om vas te haak, met leer en lewe, by iets wat jy dink dat die Skrif sê, maar wat die Skrif nie werklik sê nie. Dit kom neer op 'n simplistiese gelykstel van 'n eie interpretasie aan die bedoeling van die Heilige Gees.

Soos wat die pendulum swaai, ontstaan daar teenoor die tesis van biblisisme 'n antiteses, naamlik die Skrifkritiek. In hierdie uiterste word die onmiddellike konteks van die teks ten koste van die teks oorbeklemtoon en dikwels selfs heeltemal losgemaak van die bestaande teks. Die Skrifkritiese benadering tas die gesag en betroubaarheid van die Skrif aan met die gevolg dat die Skrif in die proses as boek gedevalueer word tot 'n bundel geloofsoortuigings van ontslape gelowiges (Van Wyk, 1991b:23). Die radikale Skrifkritiek skakel selfs die Goddelike karakter van die Skrif totaal en al uit. Aangesien die Skrifkritiek en die relativisme die Heilige Gees as Eerste Skrywer van die Skrif minimaliseer verwerp beide benaderings die gedagte van eenheid van die Skrif.

Vorster, J.M. (2004:29) beklemtoon die feit dat daar 'n indringende besinning oor hoe die Skrif hanteer moet word in die kerke (en vir alle praktiese doeleindes – ook in die etiek) noodsaaklik is. Dit mag dus wel voorkom asof die navorsing van die proefskrif meer op die terrein van die Bybelwetenskappe - wat die proses van hermeneuse ondersoek - begeef as wat dit in wese te doen het met die etiek, tog moet daarop gewys word dat 'n veranderde Skrifbeskouing die Skrif degradeer van 'n openbaringsboek tot 'n ervaringsboek. Hierdie relativering het tot gevolg dat die Skrif nie langer meer die Woord van God is nie, maar 'n woord oor God, 'n oorlewering van hoe mense ongeveer 2000 jaar oor God gedink het, 'n

tradisie so grys van ouderdom dat dit by die oplossing van eietydse etiese vraagstukke geen direkte betekenis het nie (Coetzee, *et al.*, 1980:19). Daar moet altyd in gedagte gehou word dat 'n mens se Skrifbeskouing ten diepste ook jou wyse van Skrifverklaring bepaal en dat jou Skrifverklaring daarmee saam die Skrifberoep en die gepaardgaande toepassing daarvan tot brandende etiese vraagstukke in die moderne samelewingskonteks beïnvloed.

In die voorgestelde studie word 'n dialektiese analise van die huidige hermeneutiese strategieë (vgl. Coetzee, *et al.*, 1980:19) wat deur etici gebruik word ten opsigte van etiese probleme (in hierdie geval die doodstraf in die lig van die reg op lewe) gedoen. In hierdie dialektiese analise sal die moontlike tekortkominge in die huidige hermeneutiek (eksegese en hermeneuse) aangetoon word. 'n Sintese van 'n Bybels-gefundeerde en Bybels-genuanseerde benadering sal ondersoek word om sodoende 'n meer werkbare oplossing voor te stel ten opsigte van die relasie tussen die teks en konteks in die Skrif.

Vanuit verskeie hoeke in Suid-Afrika word gepleit vir die herinstelling van die doodstraf (vgl. Nel, 2002:20; Van Wyk, 1998:278 e.v.) 'n Groot gedeelte van die publieke forum pleit dat die doodstraf as vorm van straf weer heringestel moet word; derhalwe kan hierdie as 'n moderne etiese vraagstuk beskou word. Die fokus van hierdie studie is dus om die waarde en sover moontlik die kwaliteit van Skrifberoepe in hierdie probleemarea vas te stel en dan te poog om 'n korrektief vir die problematiek van 'n biblisistiese en/of Skrifkritiese Skrifberoep as fundering vir die hedendaagse etiek voor te stel. Die bedoeling van hierdie studie is egter nie om die doodstraf as 'n aktuele samelewingsvraagstuk ten volle inhoudelik te beoordeel en na behore 'n oplossing vir die problematiek daar rondom te bied nie. Hierdie studie is wel afgestem om hermeneutiese vertrekpunte, wat deurlopend in besprekings en in die debat aangaande die doodstraf gebruik word, krities te evalueer en te beoordeel.

Om dit kort en bondig saam te vat: Hoe moet die gelowige etikus in die moderne samelewingskonteks die Skrif hanteer om tot helderheid te kom oor wat in 'n bepaalde situasie die wil van God vir sy eie doen en late is?

Die oorkoepelende navorsingsvraag vir hierdie studie is dus die volgende: Kan 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma 'n prinsipieel werkbare grondslag bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en ook dien as korrektief vir die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek?

Die spesifieke vrae wat hieruit voortspruit en wat in hierdie studie aan die orde kom, is die volgende:

- Wat word omskryf as Christelike etiese perspektiewe en beginsels?

- Watter Skriftuurlike grondslae en hermeneutiese vertrekpunte dien huidig as basis en kaders vir die beroep op die Skrif met die oog op die beantwoording van die Christen se etiese vrae?
- Watter Skrifbeskouing en Skrifgebruik word normaalweg in die gereformeerde etiek in die Skrifberoep toegepas?
- Wat is die gehalte van Skrifberoepe/Skrifgebruik ten opsigte van die doodstraf in die lig van die reg op lewe as 'n enkele verteenwoordigende aktuele vraagstuk binne die moderne samelewingskonteks?
- Wat kan, buiten die *biblisistiese* of *Skrifkritiese* Skrifgebruik, as alternatiewe/geldige Skrifgebruik in die gereformeerde etiek dien?

1.1.3 Doelstelling en doelwitte

Die oorkoepelende doelstelling van hierdie studie is om 'n bydrae te lewer tot 'n beter begrip van die eenheid van die Bybelse leer en lewe as begronding vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks.

Die spesifieke doelwitte van die studie is:

- om ondersoek in te stel na wat omskryf kan word as Christelike etiese perspektiewe en beginsels;
- om vas te stel watter Skriftuurlike grondslae en hermeneutiese vertrekpunte huidig dien as basis en kaders vir die beroep op die Skrif met die oog op die beantwoording van die Christen se etiese vrae;
- om vas te stel watter Skrifbeskouing en Skrifgebruik normaalweg in die gereformeerde etiek in die Skrifberoep toegepas word;
- om vas te stel wat die gehalte van Skrifberoep/Skrifgebruik ten opsigte van die doodstraf in die lig van die reg op lewe as 'n enkele verteenwoordigende aktuele vraagstuk binne die moderne samelewingskonteks is;
- om ondersoek in te stel na wat buiten die *biblisistiese* of *Skrifkritiese* Skrifgebruik kan dien as alternatiewe Skrifgebruik in die gereformeerde etiek.

1.1.4 Sentrale teoretiese argument

Die sentrale teoretiese argument van hierdie studie is dat 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma 'n prinsipieel werkbare grondslag kan bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en ook kan dien as korrektief vir die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek.

1.1.5 Metodologie

Hierdie teologies-etiese studie word gedoen vanuit die gereformeerde tradisie. In die beantwoording van die verskillende navorsingsvrae sal die volgende metodes gebruik word:

- Daar sal ondersoek ingestel word na wat omskryf kan word as Christelike etiese perspektiewe en beginsels deur middel van literatuurstudie. Die metodes van analise, sintese, vergelyking en evaluering sal tydens literatuurstudie gebruik word. Verskeie bronne wat handel oor woordstudie en teologiese terminologie se verskeie stylvorme, soos onder andere Kittel (1979:502-515), sal gebruik word. Ander literatuur sal met behulp van rekenaarmatige soektogte opgespoor en geanaliseer word.

- Daar wil vasgestel word watter Skriftuurlike grondslae en hermeneutiese vertrekpunte huidig dien as basis en kaders vir die beroep op die Skrif met die oog op die beantwoording van die Christen se etiese vrae deur middel van literatuurstudie. Die metodes van analise, sintese, vergelyking en evaluering sal tydens die literatuurstudie gebruik word. Ander literatuur sal met behulp van rekenaarmatige soektogte opgespoor en geanaliseer word. Relevante Skrifgedeeltes, asook relevante uitsprake in die drie Formuliere van Eenheid, sal geïdentifiseer en bestudeer word. Die grammaties-historiese metode van eksegese sal gebruik word (vgl. Coetzee, 1988:19-38; Deist & Burden, 1980:111-113; De Klerk & Van Rensburg, 1999). Ander vrugbare eksegetiese metodes sal ook in gedagte gehou word (vgl. Hayes en Holladay, 1988:131-144). Woordeksegese sal gedoen word volgens die metode van komponensiële analise. Die data van Harris, Archer en Waltke (1980), Kittel (1964) en Louw en Nida (1989) sal vir woordeksegese gebruik word. Eksegese sal gedoen word volgens hermeneutiese reëls wat poog om aan die Skrif in sy geheel en sy onderskeie dele reg te laat geskied. Die interpretasiemodel wat as hermeneutiese vertrekpunt gebruik sal word, is dié van J.C. Coetzee (1997). Standaard kommentare oor die relevante Skrifgedeeltes sal ook in die proses geraadpleeg word.

- Ondersoek sal ingestel word om vas te stel watter Skrifbeskouing en Skrifgebruik in die gereformeerde etiek in die Skrifberoep toegepas kan word? Die metodes van analise,

sintese, vergelyking en evaluering sal in die proses van literatuurstudie gebruik word. Ander relevante data sal deur rekenaarmatige soektogte opgespoor en geanaliseer word.

- Daar sal ondersoek ingestel word om vas te stel wat die gehalte van Skrifberoep/Skrifgebruik is ten opsigte van die doodstraf in die lig van die reg op lewe as 'n enkele verteenwoordigende aktuele vraagstuk binne die moderne samelewingskonteks. In die ondersoek sal daar van literatuurstudie gebruik gemaak word volgens die metodes van analise, sintese, vergelyking en evaluering. Besondere aandag sal geskenk word aan veral die uitsprake en Skrifberoep van etici (in besonder gefokus op Suid-Afrikaanse etici) ten opsigte van die doodstraf in die lig van die reg op lewe.

- Daar sal vasgestel word wat, buiten die *biblisistiese* of *Skrifkritiese* Skrifgebruik, kan dien as alternatiewe Skrifgebruik in die gereformeerde etiek deur van literatuurstudie gebruik te maak volgens die metodes van analise, sintese, vergelyking en evaluering. Eksegese sal gedoen word volgens die metode soos reeds bo uiteengesit. Ander relevante data sal deur rekenaarmatige soektogte opgespoor en geanaliseer word.

- By wyse van analise, sintese en evaluering word die resultate van die beoogde studie saamgevat in die vasstel van 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma, wat 'n prinsipieel werkbare grondslag kan bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en wat kan dien as korrektief op die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep as begronding vir etiek.

HOOFSTUK 2 -
CHRISTELIK-ETIESE PERSPEKTIEWE EN BEGINSELS

2.1 INLEIDING

Die woorde *eties* en *etiek* kom in allerlei diskussies voor (vgl. Velema, 1990:9). Omdat hierdie woorde of begrippe in soveel diskussies voorkom, kan die vraag ontstaan: Hoe kan *etiek* gedefinieer word? Of anders gestel: Wat is *etiek*? Volgens 'n studiestuk van die *WRK* (1997:50) word etiek omskryf as "the systematic study of moral reasoning in theory and practice. It clarifies questions about right and wrong, but also demonstrates their complexity: most ethical theories, and many moral judgments, are contestable." Volgens Kretzschmar (1994:3) is dit nie so 'n eenvoudige saak om met 'n definisie vorendag te kom wat elke persoon tevrede sal stel nie. Om die kompleksiteit van die bespreking nog verder uit te lig sê Solomon (1984:4) dat die moderne mens moet besef dat hy hom in 'n pluralistiese samelewing bevind waarin daar nie een enkele etiese kode bestaan nie, maar wel verskeie stel waardes en reëls in 'n verskeidenheid van gemeenskappe en 'sub-kulture'.

Definisies van etiek ontstaan juis vanuit persone se begripsvermoë van dit waaruit 'n etiese probleem bestaan. Omdat die moderne mens in verskillende kontekste lewe, reflekteer sy definisies dikwels daardie kontekste. Etiek kan essensieel gedefinieer word as dit wat 'n mens hom voorneem wat reg en verkeerd, goed of sleg is. "Differently stated, ethics is often regarded as an understanding of what 'ought' to be. The use of the words 'ought to' imply that there is a radical distinction between what 'is' and what 'ought to be'" (Kretzschmar, 1994:3). Etiek kan ook 'n kode of 'n stel reëls of beginsels[4] wees waarvolgens mense leef. Vervolgens definieer Barclay (1971:13) etiek as "the science of behaviour. Ethics is the bit of religion that tells us how we ought to behave".

Die heel moeilikste deel van enige besinning oor 'n etiese probleem bly egter opgesluit in die vraag: Hoe moet die etiese probleem beoordeel word? Vrae soos die volgende vra dan dikwels die aandag: Watter beoordelingskriterea is ten opsigte van die betrokke vraagstuk toepaslik? Waar word hierdie kriteria gevind? Hoe moet hierdie kriteria ten opsigte van die

[4] Om enige misverstand oor die term "beginsels" te vermy is dit nodig om inhoud aan die term te gee. 'n Beginsel kan omskryf word as '*n universele behorenseis wat in sy taakstellende aard aan die menslike subjek 'n keusevryheid laat in sy toepassing (konkertisering, positivering) daarvan, maar wat tegelyk ook (as gevolg van die sondeval) oortree kan word* (Strauss, 1979b:46).

etiese probleem (in hierdie geval die doodstraf) aangewend word? Tot watter gevolgtrekking moet in hierdie opsig geraak word? "Ethical decisions are not made in a vacuum; they are made within a world view" (Geisler, 1989:173). In die lig hiervan maak Van Wyk (1999:86) die opmerking dat die vraag na beoordelingskriterea nie 'n neutrale vraag is nie, maar hang dit saam met 'n lewens- en wêreldbeskouing, met die (filosofiese) paradigma[5] wat iemand bewustelik of onbewustelik aanvaar.

Die basiese vraag na wat omskryf kan word as Christelike etiese perspektiewe en beginsels lê opgesluit in die vraag wat tradisioneel in die Christelike etiek gevra word: "Wat moet ek doen?" Met hierdie vraag word die doel en inhoud van die etiek aan die orde gestel (Naudé, 1993:145). Volgens Naudé (1993:145) word die vraag onder andere filosofies-eties op die volgende wyses beantwoord:

- dit wat genot meebring (*eudaemonisme*);
- dit wat die grootste goed vir die grootste aantal meebring (*utilitarisme*);
- dit wat plesier, genot of vreugde gee (*hedonisme*).

Wanneer 'n mens egter die "Wat moet ek doen" - vraag wil beantwoord met 'n beroep op die Skrif is dié vraag nie voldoende nie. Daarom stel Naudé voor dat, alvorens die vraag "Wat moet ek doen" beantwoord kan word, daar eers gevra moet word na die metode wat gebruik word om 'n antwoord te verkry (1993:145-146). Die vraag wat dus gevra moet word, is: "Watter metode moet gebruik word om te weet wat gedoen moet word?" Hierdie vraag het akuut geword vanweë verskillende beskouings wat gehandhaaf word oor wat die Woord van God vir mense vandag beteken. Hierdie beskouings word begrond deur 'n Skrifbeskouing en werklikheidsverstaan wat hoofsaaklik uiteenval in óf vertikalisme en horisontalisme óf transendentalisme en immanentisme óf objektivisme en subjektivisme. 'n Tweede aspek hiervan is die verhouding tussen teorie en praktyk, skrif en situasie en dogmatiek en etiek.

Die kombinasie van begrippe in die titel van hierdie proefskrif, naamlik *Dogma en Etos - Die eenheid van die Bybelse leer en lewe as begronding vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks*, gaan uit van die oortuiging dat leer en lewe nie los staan van mekaar nie, maar 'n ondeelbare eenheid vorm. Volgens Theron (2002:245) word daar selfs in

---

[5] Inderwaarheid stem die begrippe *paradigma* en *model* soos dit tans in die wetenskaplike wêreld funksioneer, grootliks ooreen met die begrip *Lewens- en wêreldbeskouing* soos dit ons dit graag in die Reformatoriese Christendom gebruik. Waar ander wetenskaplikes se paradigmas en modelle deur allerlei oortuigings, invloede, kontroles, ens. gevorm en gevestig word, daar wil die gelowige wat *waarlik* na die Skrif luister sy lewens- en wêreldbeskouing: sy verstaansraamwerk van die lewe en die wêreld deur die *Skrif* laat vorm (vgl. Smith, 2000:10).

Hiermee is Smit (1992:305) se vraag: Wat is 'etiek' dan? van belang. Etiek kan kortweg gedefinieer word as die bewuste nadenke oor die etos, die doelbewuste rekenskap oor en verantwoording van morele keuses. Met etos word geïmpliseer dat dit in 'n sin vanselfsprekend beoefen word. Wanneer iets egter geproblematiseer word, wanneer die mens gedwing word om na te dink en te besluit wat om te doen, wanneer hulle moet oordeel of iets goed of sleg is, dan begin hulle met etiek. In dié sin is almal wat bewustelik probeer rekenskap gee van die vraag of iets goed of kwaad is, besig met etiek. Etiek, in die sin van 'n wetenskaplike dissipline deur professionele etici, is nie op sigself baie belangrik nie. Dit word eers belangrik as dit mense se etos, hulle oortuigings en gedrag beïnvloed (Smit, 1992:306).

Daar bestaan volgens Heyns (1982:45) eenstemmigheid dat etiek (volgens sommige liewer *prakseologie* = leer oor die lewenspraktyk, of selfs *etologie* = leer oor die *etos*) die wetenskap is ván of óór die etiese. Die etiese, of wat hiervoor sinoniem gebruik word, sedelike, is dus die verskynsel wat deur die etiek op 'n wetenskaplike wyse bestudeer word. Heyns laat geen twyfel oor sy siening van etiek nie (Le Roux, 1992:90). Vir Heyns (1980:1-8) gaan dit om die vraag na *goed en kwaad*; dit gaan om die *handelinge van die mens teenoor die self en die medemens*; dit gaan om die *sentrale liefdesgebod*. Die etiese staan nie langs die godsdienstige, estetiese, historiese, ekonomiese, ensovoorts nie - dit sny weliswaar daardeur heen. Volgens hom is sommige godsdienstige, sommige estetiese, sommige historiese, sommige ekonomiese, ensovoorts etiese handelinge. Dit omsluit al daardie handelinge wat op die persoon van die mens self betrekking het. Die etiese hou derhalwe vir hom skynbaar verband met die norme van al die na-psigiese kaders (dit is met ander woord modaal onbegrens). Dit wil voorkom of Heyns nie onderskei tussen *etiese* liefde en *religieuse* liefde nie. Hy beklemtoon by herhaling die (religieuse) liefdesgebod wanneer hy probeer om die wese van die etiese raak te vat, maar konstateer dan tog: "Die moderne mens moet goed begryp: die etiese is maar 'n enkele aspek" (Heyns, 1980:1-8; vgl. Le Roux, 1992:91).

In die lig van bogenoemde kan aansluiting gevind word by die omskrywing wat Heyns en Jonker (1977:294) gee vir etiek, naamlik dat *etiek* die wetenskap is wat hom met die etos of moraal besig hou, en daarby spesifiek 'n studie maak van die norme vir goed en kwaad wat op die gebied van die sedelike geld, sowel as van die vraag hoe daardie norme in die konkrete lewenspraktyk toegepas moet word.

Die normatiewe fundering van God se wil en die beoordeling daarvan vir die Gereformeerde teologiese etiek is volgens Van der Walt (1989:4) van wesenlike belang vir menslike

1986a:2). Binne hierdie prinsipiële etiek word sekere terme en begrippe wat dikwels in 'n bespreking van 'n etiese probleem sinoniem gebruik word, geëien en bespreek om sodoende vas te stel of die terme en/of begrippe, waaronder *etiek, etos, moraal* en *sedelikheid* inderdaad wel sinoniem in so 'n bespreking gebruik kan word. Daar word ook in die hoofstuk gefokus op etiese perspektiewe wat van toepassing is vir die bestudering van onder andere die *doodstraf as etiese probleem* en veral twee benaderings, naamlik die *deontologiese* en *konsekwensialistiese (utilitaristiese)* benaderings, word ondersoek en bespreek. Vanuit die *deontologiese benadering* word gefokus op die etiese beginsels wat daaruit voortvloei, om sodoende Christelike etiese perspektiewe en beginsels vir die praktyk vas te stel.

Die oorkoepelende doel van hierdie hoofstuk is om vanuit die Skrif, en indien nodig vanuit die gereformeerde belydenisskrifte te bepaal wat as Christelik-etiese perspektiewe en beginsels omskryf kan word.

2.2 TERMINOLOGIE

Volgens Velema (1990:26) ondersoek die meta-etiek die betekenis van kernwoorde en beslissende terme wat binne die etiek gebruik word. Wat vroeër as *formele etiek* aangedui is, word vandag *meta-etiek* genoem. Hierin word in besonder gehandel oor die voorvrae en grondvrae in die etiek. Volgens Solomon (1984:18) word hierdie praktiese vrae wat vra wat gedoen moet word die normatiewe genoem (Solomon omskryf dit as "pertaining to a norm or standard of correct behaviour"). Hierdie teoretiese vrae aangaande hierdie praktiese sake word kollektief meta-etiese vrae, of net eenvoudig *meta-etiek* genoem. Dit gaan dus nie oor die verskaffing van morele oordele nie, maar eerder oor 'n bestudering van morele gegewens. Hier word gevra na die aard en karakter van 'n etiese uitspraak en na die betekenis van woorde soos goed, kwaad plig en norm (Van Wyk, 1986a:4). Volgens De Bruyn (1993:10) gaan dit in die meta-etiek nie net oor die beoordeling of mense se optrede goed of sleg is nie, maar ook oor die sogenaamde voorvrae waarin gevra word wat met begrippe soos goed, sleg, norm, plig, ensovoorts bedoel word in die lig van 'n persoon se lewens- en wêreldbeskouing. Daarom noem Velema (1990:27) voorts dat die verskeidenheid van posisies binne die meta-etiek dit duidelik maak dat dit hier oor 'n lewensbeskoulike bepaling vir 'n keuse handel.

Van Wyk (1986a:4) bevestig hierdie lewensbeskoulike - hy verwys na die feit dat die lewensbeskouing en etiek in 'n onlosmaaklike verband staan en mekaar dus wedersyds beïnvloed. Die begrippe "etiek" en "etiese" moet egter van mekaar onderskei word (Van der

Walt, 1989:4). "Etiek" is die wetenskap en "etiese" is die objek van die etiek as wetenskap (De Vos, 1972:15).

Die "etiese" word ook dikwels as 'n sinoniem vir die sedelike gebruik (vgl. Heyns, 1982:45). Vir die Gereformeerde teologiese etiek is wesenlike bestanddele van die "etiese" menslike handelinge in verhouding tot God, medemens, gemeenskap en die self, en om die menslike handelinge op grond van die geopenbaarde wil van God normatief te fundeer en te beoordeel. Etiese vraagstukke behels dus relasionele gedragsverskynsels, beskouings en dade wat individueel of gemeenskaplik manifesteer en wat op grond van die Woord van God normatief beoordeel moet word (Van der Walt, 1989:4).

Volgens Le Roux (1992:88) hou een van die voorvrae - wat van kardinale belang is vir die beoefening van etiek as wetenskap – verband met die betekenis wat geheg word aan begrippe soos *etiek*, *sede* en *moraal*. Dit is op grond van hierdie konnotasies dat standpunt ingeneem word oor die *wese* van die etiese, aan die hand waarvan die besondere plek, taak en terrein van etiek as wetenskap aangedui moet word. Le Roux (1992:88) merk ook op dat 'n ondersoek na die betekenis wat verskillende skrywers oor etiek aan elkeen van bogenoemde begrippe heg, spoedig aan die lig bring dat daar wyd-uiteenlopende sieninge daaromtrent is – tot so 'n mate dat daar tot die slotsom gekom moet word dat die definisies wat verskillende 'skole' van skrywers oor etiek (eksplisiet of by implikasie) aan hierdie begrippe heg, impliseer dat hulle in der waarheid mekaar se werk wedersyds nie as *etiek* kan erken nie.

Le Roux (1992:98) stel, as oplossing vir bogenoemde probleem, voor dat daar binne die Christelik-reformatoriese kringe onderskeid getref moet word tussen die begrippe etiek, sede en moraal, en aan elkeen 'n terrein toe te ken wat verband hou met die fundamentele onderskeid tussen Christelik-reformatoriese etiek en die sogenaamde etiek van ander denkers (en miskien ook die populêre betekenis van etiek in die volksmond). Le Roux stel dus voor dat die Christelik-reformatoriese denker vanuit die staanspoor die geleentheid gegun moet word om sy etiek te onderskei van dié van wetenskaplikes van ander denkskole en ook dat dit in hierdie moontlikheid bloot gaan om die terminologiese inslag van bekende begrippe en nie om 'n poging tot paradigmaverskuiwing by wetenskaplikes van ander oortuigings nie - soos dit die geval sal wees as heeltemal nuwe benaminge vir die etiek aanbeveel word. In hierdie hoofstuk word Wellman (1975:xv) se verklaring van etiek onderskryf, naamlik dat dit 'n onderafdeling van die filosofie is. Die ander onderafdelings is metafisika (teorie van realiteit) en epistemologie (die leer van kennis). Etiek handel oor filosofiese probleme wat ontstaan wanneer mense met mekaar kommunikeer. Dit handel oor

die probleme rondom keuse-uitoefening, met ander woorde die probleme wat voorkom wanneer iemand besluite moet neem in enige gegewe situasie (Van Wyk, 1996:484).

Wat hier volg is dus 'n nederige, tog noodsaaklike poging ten opsigte van verheldering in die terminologie-doolhof van etiek.

2.2.1. Etiek

Die term *etiek* kan vir verskillende mense of professies verskillende betekenisse inhou. Vir die leek op straat beteken die woord *etiek* 'n stel beginsels of reëls wat 'n persoon óf toelaat tot bepaalde optrede, óf verbied om sekere handelinge uit te voer (vergelyk in hierdie verband die omskrywing van die begrip *deontologie* - DS) (Van Wyk, 1996:488). Ingevolge die gangbare Christelik-etiese standpunt is etiek in beginsel 'n selfstandige vakwetenskap met 'n eie terrein van ondersoek. Ongelukkig het daar in die praktyk egter nie veel tereggekom van etiek as *selfstandige* wetenskap nie (Le Roux, 1992:88; vgl. ook Smit, 1985:43-44; Van der Walt, 1980:39; Kock, 1975:3; Strauss, 1967:7, 10). Solomon (1984:2) beskou daarom die *etiek* as "that part of philosophy which is concerned with living well, being a good person, doing the right thing, and wanting the right things in life. The word 'ethics' refers both to a discipline – the study of our values and their justification – and to the subject matter of that discipline. The two meanings merge in the fact that we behave (and misbehave) accordingly to a complex and continually changing set of rules, customs, and expectations; consequently, we are forced to reflect on our conduct and attitudes, to justify and sometimes revise" (Solomon, 1984:2).

Hoffman en Moore (1990:1) ondersteun hierdie oortuiging: "Ethics is the study of what is good or right for human beings". Hierdie twee konsepte wat met moraliteit geassosieer word, is dus *die goeie* (*the good*) en die *ander* (*the other*) (Rossouw, 1992:295). Velasquez (1982:12) beklemtoon hierdie gedagte van moraliteit: "The moral point of view, that is, a point of view that does not evaluate standards according whether or not they advance the interests of a particular individual or group, but that goes beyond personal interest to a 'universal' standpoint in which everyone's interests are impartially counted as equal". By die goed-of-sleg-dimensie van 'n mens se handeling word die vraag gevra wanneer 'n daad goed is. Hierop antwoord die Heidelbergse Kategismus soos volg: 'n daad is goed wanneer dit uit ware geloof volgens die wet van God en tot sy eer geskied (vgl. Arangies, 1991:570).

Die vraag na die betekenis van die begrip *etiek* staan uiteraard in onlosmaaklike verband tot die *stempelende kenmerk* daarvan. Enersyds moet dit wat die etiese is onderskei word van die nie-etiese. Andersyds moet die (verskeidenheid) *entiteite* (verskynsels, dinge,

gebeurtenisse of strukture) wat deur die etiek bestudeer mag/moet word geïdentifiseer word (Le Roux, 1992:89).

Eenvoudig gestel, handel die etiek in die eerste plek oor die mens se *handelinge* en optredes (praksologie), waarby ingesluit is sy *gesindheid* asook die *gevolge* van sy dade. In die tweede plek handel die etiek (of etologie) nie slegs oor wat die mens inderdaad doen nie, maar oor wat hy *behoort* te doen – en wat hy nie *behoort* te doen nie (vgl. Van Wyk, 1986a:2; 1984:302-304; Douma, 1984:21-24). In dié verband kan etimologies verwys word na die feit dat die naam *etiek,* wat by die vroegste Grieke gebruik is vir nadenke oor die menslike wil en handelinge, teenoor nadenke oor die natuur, terugslaan na die selfstandige naamwoord *êthos* (vgl. Heyns, 1982:43).

Waaroor gaan dit dan in die etiek? Die etiek het te doen met die vraag of intermenslike handelinge goed of sleg (kwaad) is (Rothuizen, 1973:31; Van Wyk, 1986a:2; Velema, 1990:2; De Bruyn, 1995:162), of soos wat Geisler (1989:17) dit nog eenvoudiger stel: "Ethics deals with what is morally right and wrong." Volgens De Bruyn (1995:162) is die probleem van so 'n oorvereenvoudigde definiëring van die *etiek* geleë in die feit dat die onderskeid tussen *reg* en *verkeerd* ook 'n juridiese onderskeid is. In die daaglikse spraakgebruik en ook in etiese geskrifte word daar in so 'n mate 'n etiese konnotasie geheg daaraan dat die onderskeid tussen goed en sleg (kwaad) aan die een kant en reg en verkeerd aan die ander kant as wisselvorm gebruik word. En in 'n sekere sin is hierdie oorvleueling van begrippe verstaanbaar, omdat 'n mens in albei gevalle te doen het met gehoorsaamheid of ongehoorsaamheid aan *'n wet* – die wet van God.

In die etiek word dan ook dikwels geredeneer dat etiese diskussie gaan oor die vraag: "Wat is die regte ding om te doen?" of oor die vraag na die goed of sleg van ('n) optrede. Etiek handel dan veral oor die beoordeling van mense se dade en optrede, naamlik of dit goed of sleg is (Krüger, 2002:127; vgl. De Bruyn, 1993:1-2). Hoewel De Bruyn (1993:2) toegee dat hierdie beoordeling en diskussie nie losgemaak kan word van 'n persoon se gesindheid of geestelike instelling nie, meen hy tog dat etiek nie daaroor kan handel nie, omdat dit verborge is vir sy medemens. Om hierdie rede word etiek dan by uitstek 'n wetenskap wat uiterlike optrede beoordeel aan die hand van bepaalde norme, en in die vakgebied van die etiek gaan dit veral oor die onderskeiding en aanwending van hierdie norme (1993:2-3, 9-10). In die praktyk beteken dit gewoonlik dat op sistematiese wyse (in die Gereformeerde etiek dikwels aan die hand van die Dekaloog – vgl. De Bruyn, 1993) aandag gegee word aan allerlei etiese vraagstukke, ten opsigte waarvan dan gevra word wat regte en verkeerde optrede sou wees (vgl. Krüger, 2002:127).

Cloete (1995:29) reken weer dat dit wat reg of verkeerd is heel moontlik gekoppel kan word aan 'n versameling morele beginsels, norme, waardes en verpligtinge (verpligtingsleer eie aan deontologie). Van Wyk (1979:25, 33, 142-143) definieer etiek weer as 'sedeleer', as die leer in verband met die "horisontale verhouding tussen mens en medemens". Etiek het egter vir Fourie (1973:219-220) betrekking op gewoonte en gedrag. Gevolglik definieer hy etiek as die "leer of waardebepaling van sedelike gedrag *in sy normatiewe bepaaldheid op* die horisontale vlak (teenoor medemens), dit is norme, beginsels ensovoorts in verband met die deugdelikheid (deug/ondeug), goed en kwaad ens." (1973:225; vgl. Le Roux, 1992:90).

In 'n meer breedvoerige bespreking definieer Dreyer (1978:29) etiek as die wetenskap van die sedelikheid. Dit val uiteen in die hoofprobleemgebiede van die analise van die sedelikheid self as uitsluitlik en wesenlik menslik, waarin die moderne mens moet opereer in die fundamentele kategorieë van menswees, maar waar die moderne mens elke keer gekonfronteer word met die fundamentele verskil tussen goed en kwaad en die allesoorheersende betekenis van hierdie verskil. Tweedens is daar die analise van waardes en norme wat altyd in sedelerende verband optree en wat die meetsnoere en rigsnoere van die mens binne die oop moontlikhede van goed en kwaad is. Derdens die analise van die sedelike handeling: Dit staan as *sedelike* handeling steeds in die lig van goed en kwaad. Vierdens die analise van die sedelike oordeel en die sedelike redenasie: Dit moet eweneens in die lig van goed en kwaad staan. Laastens die realisering van die sedelikheid in die praktyk van die samelewing: Dit gaan weereens om wat goed en kwaad is. Hieruit blyk waarom gesê kan word dat die tema van etiek ten diepste goed en kwaad is.

Stoker (1976:230) verskil egter van so 'n breë definisie van die etiek, want volgens hom behandel die etiek (teologies, wysgerig en vakwetenskaplik) slegs die doen en late van die mens soos wat dit gegee is in verband met die persoonsliefde, dit wil sê selfliefde en naasteliefde. Om die terrein van die etiek so ruim te stel dat dit alle doen en late van die mens omspan, skep onnoemlik veel verwarringe.

Ten opsigte van die Christelike etiek merk Hoek (1987:132) op: "Deze christelijke ethiek is niet puur een 'bijbelse ethiek'. Die benaming suggereert immers dat er een kant en klare ethiek, een systematische bezinning op en uitwerking van de moraal, in de Bijbel zou worden gevonden. 'De bijbel geeft bouwstenen voor onze ethiek, maar biedt geen ethiek die we zomaar kunnen overnemen.' Christelijke ethiek is geen bijbelse ethiek, maar wel 'ethiek in bijbelse licht'". In wese behels dit dus alle etiese vraagstukke, relasionele gedragsverskynsels, beskouings en dade wat individueel of gemeenskaplik manifesteer en wat op grond van die Woord van God normatief beoordeel moet word.

Hiermee is Smit (1992:305) se vraag: Wat is 'etiek' dan? van belang. Etiek kan kortweg gedefinieer word as die bewuste nadenke oor die etos, die doelbewuste rekenskap oor en verantwoording van morele keuses. Met etos word geïmpliseer dat dit in 'n sin vanselfsprekend beoefen word. Wanneer iets egter geproblematiseer word, wanneer die mens gedwing word om na te dink en te besluit wat om te doen, wanneer hulle moet oordeel of iets goed of sleg is, dan begin hulle met etiek. In dié sin is almal wat bewustelik probeer rekenskap gee van die vraag of iets goed of kwaad is, besig met etiek. Etiek, in die sin van 'n wetenskaplike dissipline deur professionele etici, is nie op sigself baie belangrik nie. Dit word eers belangrik as dit mense se etos, hulle oortuigings en gedrag beïnvloed (Smit, 1992:306).

Daar bestaan volgens Heyns (1982:45) eenstemmigheid dat etiek (volgens sommige liewer *prakseologie* = leer oor die lewenspraktyk, of selfs *etologie* = leer oor die *etos*) die wetenskap is ván of óór die etiese. Die etiese, of wat hiervoor sinoniem gebruik word, sedelike, is dus die verskynsel wat deur die etiek op 'n wetenskaplike wyse bestudeer word. Heyns laat geen twyfel oor sy siening van etiek nie (Le Roux, 1992:90). Vir Heyns (1980:1-8) gaan dit om die vraag na *goed en kwaad*; dit gaan om die *handelinge van die mens teenoor die self en die medemens*; dit gaan om die *sentrale liefdesgebod*. Die etiese staan nie langs die godsdienstige, estetiese, historiese, ekonomiese, ensovoorts nie - dit sny weliswaar daardeur heen. Volgens hom is sommige godsdienstige, sommige estetiese, sommige historiese, sommige ekonomiese, ensovoorts etiese handelinge. Dit omsluit al daardie handelinge wat op die persoon van die mens self betrekking het. Die etiese hou derhalwe vir hom skynbaar verband met die norme van al die na-psigiese kaders (dit is met ander woord modaal onbegrens). Dit wil voorkom of Heyns nie onderskei tussen *etiese* liefde en *religieuse* liefde nie. Hy beklemtoon by herhaling die (religieuse) liefdesgebod wanneer hy probeer om die wese van die etiese raak te vat, maar konstateer dan tog: "Die moderne mens moet goed begryp: die etiese is maar 'n enkele aspek" (Heyns, 1980:1-8; vgl. Le Roux, 1992:91).

In die lig van bogenoemde kan aansluiting gevind word by die omskrywing wat Heyns en Jonker (1977:294) gee vir etiek, naamlik dat *etiek* die wetenskap is wat hom met die etos of moraal besig hou, en daarby spesifiek 'n studie maak van die norme vir goed en kwaad wat op die gebied van die sedelike geld, sowel as van die vraag hoe daardie norme in die konkrete lewenspraktyk toegepas moet word.

Die normatiewe fundering van God se wil en die beoordeling daarvan vir die Gereformeerde teologiese etiek is volgens Van der Walt (1989:4) van wesenlike belang vir menslike

handelinge in verhouding tot God, medemens, gemeenskap en die self, en om daarvolgens menslike handelinge te bepaal. Christelike etiek werk, net soos die dogmatiek, met die verwerkte inhoud van die Skrif (die resultate van Ou-Testamentiese en Nuwe-Testamentiese eksegese). Dit sistematiseer dié gegewens van die Skrif wat van toepassing is op die moreel-gekwalifiseerde samelewingstrukture en moreel-gekwalifiseerde behorens-eise vir die gedrag van die gelowige (Smit, 1985:1-2).

Kruithof (1973:363-372) definieer etiek weer (moraalfilosofie) as die studie van die reëls betreffende die geldige beoordeling en handelinge in verband met eumorele (dit wat positief moreel is) en die immorele (dit wat negatief moreel is). Hy onderskei egter nie tussen etiek, sede en moraal nie.

Volgens Le Roux (1992:91) is J.L. Mackie baie eksplisiet omtrent sy siening van etiek. Hy dui aan dat Mackie deurgaans 'n baie omvattende terrein aan die etiek toeken. Hy spits sy aandag primêr toe op die vraag na wat 'goed' is.

Troost (1986:52; 1958:76, 337) gebruik weer die begrippe eties, moreel, sedelik en liefde oënskynlik as wisselterme, maar onderskei tog as hy na hul enger betekenisse verwys. Hy dui ook betekenisvolle verskille aan ten opsigte van die *tradisionele* gebruik van hierdie begrippe. Die vakwetenskaplike etiek noem hy kortweg etiek "in de eigenlijke zin des woords". Daarmee impliseer hy dat etiek as vakwetenskap die werklikheid ondersoek met betrekking tot sy moraal-etiese bestaanswyse (1958:335).

De Graaf (1976:1-2) aanvaar dat etiek en moraal vanuit hul oorsprong dieselfde beteken, naamlik dit wat met die sede (genormeerde gedrag) te maak het. Hy meen egter dat moraal deur die eeue heen meer die betekenis van 'n geheel van aanvaarde gedragsreëls (vir 'n bepaalde groep) gekry het, en etiek meer die betekenis van nadenke/menings oor menslike gedrag vanuit die gesigspunt van goed en sleg, norme en waardes, verantwoordelikheid en keuse. Hy beskou derhalwe die etiek in terme hiervan as 'n 'gedragswetenskap' wat die aandag toespits op die genormeerde menslike gedrag. Dat etiek te make het met besinning oor en verrekening van die omvattende *goed* en *kwaad* kom soms by De Graaf sterk na vore. Hy maak egter nie melding van 'n verdere begrensing (soos byvoorbeeld menslike handelinge teenoor die medemens) nie (Le Roux, 1992:92).

In die wysgerige besinning oor die aard van die etiese is dit duidelik dat Smit (1985:1-2) in die etiek alleen die *etiese* normatiwiteit tot veld van ondersoek het. Die vakwetenskaplike etiek is vir hom 'n modaal-getipeerde vakwetenskap wat begrens word deur die etiese bestaansmodus en dit as opgaaf het om etiese norme vir 'n situasie aan te lê. Wat die

vakwetenskaplike etiek moet ondersoek, is dan die gestaltes van liefde (Le Roux, 1992:95; vgl. Smit, 1985:1-2; Uys & Smit, 1985a:8, 10, 12).

Die gangbare definisies van etiek het dus almal te doen met 'n omskrywing van etiek as wetenskap van die sedelike of die leer oor menslike handeling onder leiding van die sedelike norm, terwyl die sentrale vraag binne die etiek gaan oor die kriterium vir die goeie (Smit, 1985:2; vgl. Leendertz & De Jong, 1976:13). Etiek kan beskryf word as die sistematiese poging wat aangewend word om deur middel van die ken- en denkvermoë van die mens te bepaal watter gedragsreëls menslike gedrag behoort te beheer en watter waardes deur mense nagestreef behoort te word. Etiek beslaan die terrein van menslike aktiwiteit wat bewustelik en grootliks gewillig plaasvind. Dit sluit spontane reaksies uit (De George, 1986:14; vgl. De Klerk, 1991:545).

In die woorde van Cilliers (2000:16) kan die doel van etiek gepas saamgevat word deur te sê dat "dit (etiek) aan alle menslike handelinge (en wetenskappe oor menslike handelinge) 'n ander dimensie gee, naamlik dié van voor die aangesig van God te wees (*coram Deo*) – of dié dimensie nou aanvaar word of nie. Die term *etiek* word hier in die tegniese sin verstaan as 'n wetenskaplike dissipline wat handel oor keusevorming en ander morele aangeleenthede (vgl. Cilliers, 2000:15). Dus het die etiese te doen met die vraag na goed en sleg in die handelinge van die mens, en veral in daardie handelinge wat op die persoon van die mens gerig is. "Etiese handelinge is dus daardie handelinge wat die persoon van die mens, sy status en sy funksie, sy roeping en sy bestemming, sy wese en sy toerusting raak" (Heyns, 1986:1).

2.2.2 Etos

Die woord etiek is afgelei van die Griekse woord *ethos* (kursivering – DS) (De Bruyn, 1993:1). Aan die een kant is *etiek* in 'n tegniese sin, volgens Smit (1991a:52), 'n term wat verwys na die wetenskaplike dissipline, die 'wetenskap van moraal', die dissipline wat te doen het met die prosesse van menslike onderskeidingsvermoë ten opsigte van morele aangeleenthede; terwyl *etos* weer aan die ander kant die gewoonte, karakter en disposisie van 'n groep is. Hierdie onderskeid word deur Smit beklemtoon as uiters belangrik. Smit (1985:3) beweer dat *etos* in minstens twee betekenisse gebruik word: die gewone betekenis van die somtotaal van heersende norme en dan die meer ongewone betekenis van die diepste kenbare religieuse tendens wat daar in die gedrag van mense onderskei kan word. Hoekom dan hierdie fynere onderskeid? Cilliers (2000:16) wys daarop dat wat moontlik deur die etikus as niks anders nie as "Bybelse etiek" beskou word, moontlik ten minste gedeeltelik terug te voer is na die heersende karakter en waardesisteem (etos) van die (kulturele,

etniese, godsdienstige) groep waartoe die etikus behoort. Volgens Smit (1991a:52) bepaal etiek selde die etos - etos bepaal veel eerder die etiek.

Volgens Fourie (1998:252) verwys *etos* na 'n normatiewe stelsel bestaande uit spesifieke voorgeskrewe reëls. Volgens Van Wyk (1986a:2) handel die etiek (of etologie) nie slegs oor wat die mens inderdaad doen nie, maar oor wat hy *behoort* te doen – en wat hy nie behoort te doen nie. In dié verband kan verwys word na die Griekse woorde *éthos* wat *sedelikheid* beteken, en *ethos* wat *sede* of gewoonte beteken. Volgens Davitt (1970:238) verwys etiek na die idealistiese dimensie in die normatiewe stelsel (etos). Etiek beklemtoon die kwaliteit van lewe en daar word daarop gewys dat etiek sowel 'n filosofiese as professionele konnotasie kan hê.

Volgens Heyns (1982:43) het etimologiese opmerkinge oor die woord *etiek* en aanverwante woorde, in buite-Bybelse sowel as in Bybelse gebruik, 'n uiters beperkte waarde, aangesien begrippe hulle spesifieke betekenis eers deur 'n bepaalde manier van gebruik in 'n bepaalde verband, ontvang. Die naam etiek gaan terug na die selfstandige naamwoord *êthos*, wat 'n Ioniese dialekvorm is van die kortere *éthos* in Atties. Die grondbetekenis van hierdie twee woorde – wat nouliks van mekaar verskil – is: woonplek van mense of diere, gewoonte, gesondheid of karakter (van enkeling of gemeenskap), sede. Die gedagte van ruimte skep en tuis voel, speel hier ook 'n rol, met die gepaardgaande konnotasie van geborgenheid en veiligheid. In Latyn is éthos met *mos* vertaal, en dit hang saam met *metiri* wat beteken: om te meet (vgl. Douma, 1984:10). Douma (1984:10) maak die opmerking dat daar in sommige handleidings oor die etiek 'n verskil gemaak word tussen *ethos* as sedelikheid in die sin van gewoonte, sede, en *èthos* as sedelikheid in die sin van innerlikheid, gesindheid. Die verskil moet volgens Douma nie meer langer beklemtoon word nie.

Louw (1993:214) wys daarop dat etiek en moraliteit etimologies in verband staan met die Griekse begrip *ethos* en die Latynse *mores*. Oorspronklik verwys *ethos* na die skuilplek van diere. Dit is gebruik as aanduiding van die stal wat *beskerming* en *voeding* bied met die oog op *stabiliteit*. Indien 'n mens nou hierdie etimologiese betekenis ter wille van die argument verder op die vraagstuk van moraliteit van toepassing maak, beteken dit dat moraliteit stabiliteit wil bevorder.

Die *etos* (waaruit etimologies die woord etiek afgelei is – vgl. Velema, 1990:11) van 'n Christen kan in die woorde van Paulus opgesom word: "...moenie aan hierdie sondige wêreld gelyk word nie, maar laat God julle verander deur julle denke te vernuwe. Dan sal julle ook kan onderskei wat die wil van God is, wat vir Hom goed en aanneemlik en volmaak is (Romeine 12:2)."

Douma (1984:10) merk op dat *ethos* en *èthos* ook woonplek (van mense, diere) kan beteken. Dit werp 'n bepaalde lig op die diepere betekenis van ge-woon-te en sede in die menslike lewe. Die sede is beslis nie 'n saak vir die buitekant nie. Die moderne mens woon daarin; die sede vorm dus die milieu waarin die moderne mens verkeer. Die moderne mens kan uit die sedelike gedrag van iemand opmerk waar hy tuis hoort. Volgens Smit (1992:303-305) is daar inderdaad 'n groot verskil tussen 'etos' en 'etiek', wat weer belangrike implikasies het vir die vrae wat die moderne mens vra. Volgens Smit is *etos* die manier waarop 'n bepaalde groep mense hulle opvattings oor reg en verkeerd, goed en kwaad uitleef – dit is met ander woorde hulle gemeenskaplike moraal, die sedelike of morele kant van hulle kultuur. Etos is altyd sosiaal, omdat dit 'n gemeenskap, 'n groep, 'n klomp mense is wat saam sekere waardes en sekere optredes deel. Dit beteken allereers dat 'n bepaalde etos altyd sowel sosiaal as histories bepaal is. Dit hou gevolglik in dat 'n enkeling nie self beskik oor sy of haar eie etos nie. Etiek, aan die ander kant, is die bewuste nadenke oor wat goed is of kwaad. In die kompleks van vrae rondom hierdie sake is dit baie belangriker om te weet hoe die Skrif mense se etos eerder as hulle etiek beïnvloed (Smit, 1992:306, 317).

'n Groepsetos is volgens Smit (1992:304) ook altyd histories bepaal, omdat die groep oor 'n tydperk heen hulle tipiese morele oortuigings en hulle kenmerkende gedrag ontwikkel. Omdat groepe se etos historiese van aard is, oor tyd heen gevorm word, gevestig word, oorgelewer en uitgeleef word, verander dit ook. Die moraal is veranderlik. Wat as sedelik, as moreel, as ordentlik, as beskaaf, selfs as Christelik beskou is in 50 n.C. in Jerusalem; verskil immers ingrypend van wat in die vierde eeu in Noord-Afrika as sedelik, as moreel, as ordentlik, as beskaaf, selfs as Christelik beskou is, of in 1520 in Duitse gebiede, of in die negentiende eeu in Engeland, of in die twintigste eeu in Suid-Afrika. Die etos, die moraal, ook die Christelike etos en die Christelike moraal verander en wissel na gelang van omstandighede. Hieroor sê Heyns (1982:13) dat die sedelike in 'n bepaalde tyd en plek, onder bepaalde mense en onder bepaalde omstandighede, beïnvloed deur 'n spesifieke lewens- en wêreldbeskouing, ontvang dus 'n sekere historiese bepaaldheid. Dit kan dus goedskiks met die term *etos* aangedui word. Daar kan dus ook van 'n Christelike *etos* gepraat word.

Smit (1991a:55) sê weer dat etiese besluitneming, of die sogenaamde wetenskaplike morele argument, nooit 'suiwer' is nie, maar wel soos, wat hy dit stel, 'etos-belaai' is, in 'n groot mate beïnvloed deur die morele beskouings, die waardes, die prioriteite, sonder dat die morele veronderstellings van die groep waartoe die etikus behoort in ag geneem word.

Volgens Vorster, J.M. (1992:453) deel Suid- Afrika in die moderne wêreldwye kultuur van verandering. Uit 'n Christelike oogpunt beskou, laat die kritisisme teen die Christelike geloof en die gevolglike sekularisasieproses nou ook sy invloed hier geld. Soos in die geval van Europa word moraal in Suid-Afrika bepaal deur 'n Christelike kultuuretos. Hoewel ander godsdienste ook in Suid-Afrika figureer, is die algemene moraal in sake soos onderwys, huwelik, staatkunde, lewenstyl en maatskaplike lewe vanuit die Christendom se standpunt bepaal. Onder die invloed van die Afrikaanse kerke het die owerheid selfs die taak van beskermheer van die Calvinistiese moraal op hom geneem. Algaande het die erosie van die veranderingskultuur sy invloed op hierdie kultuuretos laat geld. Die moderne mens laat hom 'leef' deur sy omgewing, ten spyte van die feit dat hy bewustelik daarteen sou wou kies. Hy 'asem' onvermydelik 'n nuwe gees in. Onder druk van die 'groot wêreld' word hy ingesuig in 'n nuwe moraal waarin nie die Skrif nie, maar die mens se behoeftes sélf die norm is.

Benewens die verskuiwing in seksuele moraal kan daar ook baie ander terreine aangedui word waar die Christendomlike kultuuretos opsy geskuif word. In die beroepsetiek het materiële voordele roeping verdring en die ontwikkeling van gawes en talente moet opsy staan vir die aanvraag uit die wetenskap en tegniek (Vorster, J.M., 1992:454). In die mediese etiek het die begrip 'lewe' onder die soeklig gekom en is die Christen gekonfronteer met beslissinge oor aborsie en genadedood as antwoord op 'n grootskaalse verandering in openbare houding daaroor (vgl. Stott, 1984:281). Voorts het die romantisering van politieke en reaksionêre geweld toenemend nuwe vrae aan die Christelike etiek begin stel en moes kerke hulleself opnuut daaroor verantwoord (Vorster, J.M., 1992:454; vgl. Hulley, 1990:67).

Hierby voeg Vorster, J.M. (1992:454) ook die eise wat internasionale supervraagstukke aan die Christendom in Suid-Afrika stel by, soos die kernvraagstuk, die ekologie, bestryding van HIV/Vigs, rykdom en armoede, menseregte, industriële verhoudinge en feminisme. Die ou antwoorde hanteer nie meer hierdie nuwe probleme nie en oral word Christelike bediening en leierskap voor nuwe uitdagings gestel (vgl. Stott, 1984:327).

Heyns (1997:4) waarsku in die lig van bogenoemde dat dit Christene goed sal doen om kennis te neem van hierdie sentrale uitgangspunt/obsessie van die moderne mens se tyd (wat hy tipeer as die *postmodernisme*). 'n Bewoënheid oor die mens in nood is immers ook 'n sentrale uitgangspunt van die Christelike evangelie self. Christendenkers stel daarom syns insiens in die moderne tyd ook voor dat die sentrale motief van 'n Christelike werklikheidsvisie 'n etos van mededoë/barmhartigheid (daar word gepraat van 'n "ethos of compassion") moet wees. Hierdie etos dui op 'n selfopofferende liefde teenoor veral die naaste en die skepping. Dit is 'n etos wat die reaksie is op die bevryding/verlossing wat God

vir die mens in Christus bewerkstellig het. 'n Mens kan nie anders as om die weerklank van die huidige breë kultuurmotief van stryd teen lyding en ter wille van bevryding in hierdie etos raak te sien nie.

Velema (1990:11) sê self dat etos opgesluit lê in die gewoonte, 'n bepaalde gebruik, die sede van 'n volk of 'n gedeelte van die bevolking. "Daarnaast krijgt het ook de betekenis van gezindheid vanwaaruit gehandeld wordt en het handelen naar een bepaalde norm." Solomon (1984:6) sê weer dat "an ethos is that core attitudes, beliefs, and feelings that gives coherence and vitality to a people (in ancient Greek, an *ethnos*, a word significantly similar to "ethos"). Die etos van 'n gemeenskap is dus die stel waardes of norme wat die kultuur van 'n bepaalde gemeenskap bepaal; dit is met ander woorde 'n waardestelsel soos byvoorbeeld die etos van 'n universiteit, die etos van 'n geloofsgemeenskap of die etos van menseregte in 'n regstaat. Die etiek bestudeer dus hierdie waardes en norme in 'n bepaalde gemeenskap om sodoende 'n toepassing daarvan te maak om ten einde 'n geskikte etos daar te stel.

Die betekenis van die woord etos het ook in die geskiedenis 'n ontwikkeling deurgemaak, sonder dat daar 'n duidelike afbakening gemaak kan word. Hiervan sê Velema (1990:12): "het zal erom gaan wijzelf – niet zonder voeling met wat in onze tijd gangbaar is – vaststellen wat we onder ethos en ethiek verstaan." Volgens De Bruyn (1993:1) het die feit dat die woord *ethos* te doen het met wat goed of sleg is, die weg gebaan na die gebruik van die woord *etiek* vir die wetenskap, waarin oor die goed of sleg van 'n optrede besin word.

Etos beïnvloed ook die dieptedimensie van menslike handelinge, derhalwe manifesteer die etos beslis die duidelikste in die wyse waarop mense op die mees fundamentele sake wat die lewe raak, reageer. In beginsel beheer die etos dus alle uitdrukkings van die lewe (Troost, 1983:118). Solomon (1984:42) wys weer daarop dat Immanuel Kant in die vraag na wat moraal is, verwys het na 'n persoon se outonomiteit – die persoon het met ander woorde die reg en die verantwoordelikheid om self te besluit wat reg is en wat gedoen moet word. Teenoor hierdie aanname van die sterk begrip van outonomiteit staan die konsep van 'n etos. Dit is binne die raamwerk van 'n etos waarin die mens leer wat moreel is en dit is juis binne die basis van 'n etos waarin beginsels enigsins moontlik is. "The LORD may have given Moses 'the Law' in the middle of the desert, but nevertheless He gave it to a particular ("chosen") people in a very particular, if unfortunate, set of circumstances." Dit is juis etos wat moraliteit bepaal, en etos is die teenoorgestelde van outonomie.

Volgens Smit (1985:32) is die gewone betekenis van *etos* dus sedelike waarderinge, norme, insigte, tradisies, ideale, gebruike, gedrag van 'n bepaalde gemeenskap in 'n bepaalde tyd. Etos dui dus op 'n heersende, lokale norm of sede. Etiek, in die sin van 'n wetenskaplike

dissipline beoefen deur professionele etici, is nie in sigself baie belangrik nie. Dit word eers belangrik as dit mense se etos, hulle oortuigings en gedrag, beïnvloed (vgl. Smit, 1992:306).

2.2.3 Moraliteit

Verskeie definisies oor die aard van moraliteit word in die literatuur aangetref (Le Roux, 2003:149). Daar bestaan onder andere wyd uiteenlopende standpunte ten opsigte van die etimologie aangaande die inhoud van die begrip *moraliteit.* In Latyn is beide Griekse woorde met *mos/mores* vertaal waarvan die woord *moraal* afgelei is (Van Wyk, 1986:2). Volgens Douma (1984:10) het die Latynse *mos* dieselfde betekenis as die Griekse *ethos* en *èthos* (vgl. ook Velema, 1990:12). *Moraal* of *moraliteit* het volgens Naudé te doen met gedragspatrone, met dit wat mense doen. Dit is deskriptief van aard, omdat dit die lewenswyse van mense omskryf maar nie wil voorskryf nie.

Volgens Velema (1990:12) het die woord *moraal* in Latyn die betekenis van meet, afmeet en beoordeel. Die gebruik van die *moraal* as sinoniem vir die etiek lê eerder op die vlak van benaming waarin daar by die Rooms-Katolieke teologie gepraat word van 'n *moraalteoloog*, terwyl daar in die Protestantse kringe eerder 'n opsie vir die benaming *etikus* gevolg sal word (vgl. ook Douma, 1984:11). Hieroor is Heyns (1982:48) van mening dat die woord *moraal* egter ook – in die populêre spraakgebruik – in ander betekenisse voorkom. Daar dui dit aan die min of meer vóórwetenskaplike en nie die weinig gereflekteerde naïewe opvatting en beskouing oor die sedelike nie. Solomon (1984:16) sê: "*morals* in a more general sense puts an emphasis on character and characteristics of particular individuals rather than on rules and obedience: For example, the *virtues* of compassion, generosity, courage, etc., are an important part of morals, but they do not consist in following rules." Die moraal of morele beskouinge is dus (nog) nie self etiek nie, maar kan tot die wetenskap van die etiek omgebou word. Smit (1985:3) dui self ook aan dat die etiese en die moraal streng gesproke nie sinoniem kan wees nie.

Die Griekse *eiotha* het volgens Louw (1993:214) later die betekenis gekry van gewoonte en gebruike. Moraliteit beteken dan sedelike gedrag ooreenkomstig bepaalde gebruike, gewoontes, waardes en norme. Die doelwit hiervan is om mense se lewenskwaliteit te bevorder en 'n stabiele samelewing te skep. Van Wyk (1979:142-143) verstaan onder *moraal* "die sedelike verhouding tussen mens en medemens". Van Wyk tref dus geen onderskeid tussen etiek, sede en moraal nie. Kruithof (1973:363-372) definieer moraal (respektiewelik sedeleer) as die leer van morele aard. Hy onderskei nie beduidend tussen etiek, moraal en sede nie (Le Roux, 1992:91).

Mackie (1983:106) verstaan weer onder *moraliteit* die volgende: "A morality in the broad sense would be a general, all-inclusive theory of conduct: the morality to which someone subscribed would be whatever body of principles he allowed ultimately to guide or determine his choices of action". Troost (1986:115) verwys weer na die wanopvatting dat moraal in ruimer sin die volle konkrete menslike lewe omvat, in soverre dit met norme en waarde in verband gebring word. Hy pleit dan ook dat die term *moraal* in 'n enger sin gebruik moet word en beveel aan dat die betekenis daarvan beperk word tot dit wat in die "calvinistische wijsbegeerte getypeerd is door het *modale aspect der liefde*".

Etiek is volgens Douma (1984:11) die besinning van die moraal. *Moraal* is dus sede waarin die teenstelling tussen goed en kwaad die aandag vereis, terwyl *etiek* weer die besinning van die moraal is. Volgens Velema (1990:12) is *moraliteit* eintlik dieselfde as sedelikheid. Met moraliteit word veral gefokus op die sedelike gehalte van 'n bepaalde moraal. Hy stel dit voorts (1990:13) dat *etos* en *moraal* dieselfde beteken. Beide woorde is 'n aanduiding van die sedelike lewe van 'n bepaalde volk, van 'n kring of van 'n enkeling. Etos en moraal omskryf in geheel die sedelike lewe, terwyl sedelikheid veral gefokus is op die norm en gesindheid waarmee daar aan die vasgestelde norm voldoen word. Solomon (1984:6) stel dit weer dat moraliteit iets baie anders as etiek is: moraliteit is iets spesifiek, 'n stel etiese reëls wat van sekere belang is. "Morality is not the whole of ethics; but one of the central issues in ethics – if not the issue – is the special status and nature of morals". Heyns (1989:150) omskryf moraliteit weer as die geheel van die mens se handelinge wat gerig is op die persoon van die mens met die oog op die verwerkliking van sy bestemming as mens. Nie alle handelinge as sodanig is morele handelinge nie. Alleen daardie handelinge wat die mens se unieke geskape uitsonderingsposisie in die wêreld raak soos dit in sy persoon tot uitdrukking kom, is morele handelinge. Daardie handelinge wat die mens, sy status en sy funksie, sy roeping en sy bestemming, sy wese en sy toerusting raak - dáárdie handelinge is etiese of morele handelinge. Moraliteit kan dus gedefinieer word as 'n groep beginsels of ideale wat mense in staat stel om tussen reg en verkeerd te onderskei (vgl. Le Roux, 2003:149).

Naudé (1992:7) is daarvan oortuig dat daar tans 'n krisis in die etiek beleef word. Dit sentreer rondom die vraag na moraliteit. Wat is reg en wat is verkeerd? Wat is moreel en wat is immoreel? Hierdie vrae impliseer dat die moraliteit van die verlede vandag nie meer aanvaar word as legitiem nie. Dit impliseer ook dat wat vroeër as gehoorsaamheid geag is, vandag nie meer as normatief gereken kan word nie. Hiervoor kan daar sekerlik talle redes aangevoer word, soos die invloed van ideologie, sekularisering, teologiese klemverskuiwings, politiek, veranderde situasies, die ekonomie, ensovoorts. Dus kan daar

nie anders as om dialekties te dink oor die aard van moraliteit nie. Dit is deels eie aan die aard van moraliteit om te verander, omdat dit te doen het met die gewoontes en gebruike van mense wat as voordelig of nadelig of onnodig geag kan word vir 'n samelewing of vir 'n gemeenskap. Wanneer oortuigings en omstandighede verander, word die gewoontes en gedragsreëls hierby aangepas. Die ander sy van die saak is dat daar tog kontinuïteit is ten spyte van die veranderde element in moraliteit. Die kontinuïteit kan omskryf word as die norm wat ten nouste gebonde is aan die Christelike geloof. Dit vorm 'n vaste uitgangspunt alhoewel dit self onderworpe is aan verandering wat die verstaan van en insig in die Woord betref. Die Woord van God as rigsnoer vir die lewe bring mee dat moraliteit beskou word as 'n gestalte van gehoorsaamheid aan God. Wanneer dit egter gesê word, is daar gevaarpunte wat in ag geneem moet word. Een hiervan is *moralisme.*

Dit wat moreel is moet egter nie vir een oomblik in *moralisme* verval nie. Moralisme perk die werking van die Heilige Gees in, reduseer en verduister die evangelie, tas die wese, die kern, die hart van die evangelie aan en maak dit wat bysaak is, die hoofsaak (Van Rensburg & Kellerman, 1992:216). Wat presies word met die term *moralisme* bedoel? Moralisme, soos elke ander "-isme", is die verabsolutering van 'n bepaalde saak ten koste van die hoofsaak. Moralisme is dan 'n "morele obsessie" en 'n "gefikseerde sedelikheid" wat die ruimte tot geestelike groei verongeluk. Volgens Janse van Rensburg en Kellerman (1992:217) maak moralisme die sedelike los van die evangelie en beklemtoon eersgenoemde ten koste van laasgenoemde. Die wet staan voorop in die verkondiging en nie die genade van sondevergifnis nie. Smelik (1964:12-13) waarsku dus tereg dat vrees vir etiese kwessies nie tot 'n versuim mag lei om hierdie sake aan die orde te stel nie. Dit veronderstel egter ook dat die verhouding tussen wet en evangelie op die korrekte wyse aan die orde moet kom. 'n Eensydige klem op die wet ten koste van die evangelie lei tot moralisme; 'n eensydige aksentuering van die evangelie sonder die wet tas die volledigheid en dus die suiwerheid van die verkondiging aan.

Volgens Naudé (1992:3) is *moralisme* onder andere die verwetliking van die Bybelse boodskap. Die normatiewe verstar tot 'n stel wette wat as afdwingbaar beskou word en as algemeen geldend geag word, sodat 'n bepaalde vorm van moraliteit identies word met die Woord van God. So word een gestalte van die norm gekanoniseer en ander moontlikhede as sonde beskryf. *Moralisme* verduister op hierdie wyse die norm en maak die teologiese fundering van die Christen se lewe ongeloofwaardig. Die krisis waarin die moraliteit verkeer open die weg om opnuut te besin oor die wyse waarop die norm tot sy reg kan kom in die lewe van die Christen (Naudé, 1992:7).

Moraliteit word vereenselwig met openbare optrede wat geskied ooreenkomstig die aanvaarde rigsnoere wat in 'n bepaalde samelewing geld. In die Suid-Afrikaanse reg word drie betekenisse aan die begrip *moraliteit* gekoppel wat verwys na:

- godsdienstige oortuigings;
- die uitnemendheid van 'n mens se karakter en sy gedrag wat daaruit voortspruit
- en die spesifieke sedes, waaroor die lede van die gemeenskap dieselfde mening huldig (Andrews, 1989:213).

Volgens Fourie (1998:253) is *moraliteit* dus die absolute standaarde wat oor die grense van tyd heen bestaan. Uit bogenoemde kan dus afgelei word dat *moraliteit* verwys na reëls en standaarde wat blywend, sowel as oorheersend in 'n samelewing is.

Samevattend kan gesê word dat moraliteit nie bloot te make het met wat 'n mens (soms) doen nie, maar wat 'n mens (altyd) is. In die etiek moet daar dus nie net aan die analisering van die handelinge van die morele agent aandag gegee word nie, maar verdien die vraag na die identiteit van die persoon wat handel (asook die gemeenskap of tradisie wat 'n persoon stempel) ook noukeurige etiese analise (Vosloo, 1995:273).

2.2.4 Sedelikheid

Histories beskou, is die woord *sedelikheid* dikwels gebruik as 'n aanduiding van die wysgerige etiek (Velema, 1990:12). Die misverstand wat heel moontlik kon ontstaan in die gebruik van *sedelik* as sinoniem vir dit wat deur die *etiese* omskryf word, kan heel moontlik toegeskryf word aan die feit dat die woord *eties* op die klank af met *sedelik* gelyk gestel word. Hierdie misverstand het alreeds by Herman Bavinck (1903:25, 92) bestaan, naamlik dat die etici alle religieuse momente in die sedelike laat saamval. Hierteenoor het die etici volgehou dat niks verder van die waarheid kan wees nie (Valeton, 1904:9). Die woord *eties* is nie afgelei van die Latyn *ethica* (etiek) nie, maar van die Griekse *ethos* (karakter, innerlike wese). Volgens Heyns (1982:45) vertoon die begrip *sede* 'n noue samehang met *gewoonte* en met *gebruik*. Tog is die begrip *sedelikheid* uiters moeilik te omskrywe (Heyns, 1982:46). Dit grens aan en oorvleuel soms met *sede*, maar is eintlik iets breër en dieper. Dit kan dui op die enkeling se persoonlike antwoord en reaksie op die norme wat hy aanvaar en sy deelname aan die gemeenskaplike patroon van sedelike handelinge. Meer konkreet: sedelikheid is 'n begrip wat al die sedelike opvattinge, norme, handelinge, gewoontes, doeleindes en ideale insluit. Heyns (1982:46 e.v.) kritiseer tereg die onderskeiding wat

gemaak word tussen *sedekunde* (as 'n sinoniem van voorskrywende of preskriptiewe etiek) en wel om die (neutrale) wetenskapsbeskouing wat hieraan ten grondslag lê.

Velema (1990:12) omskryf die begrip *sedelikheid* as die mens se beskouing ten opsigte van goed en kwaad. Dit gaan by *sedelikheid* om die norm wat die mens gebruik en om sy gedrag, ooreenkomstig daardie bepaalde norm. De Bruyn (1993:1) is van mening dat etiek te make het met die sedelikheid van die mens. In die sedelikheid van die mens gaan dit oor 'n beoordeling van die mens se dade en optrede, naamlik of dit goed of sleg (kwaad) is (vgl. Velema, 1981:11; 1990:9). Daarom kan daar, volgens hom, gesê word dat etiek die wetenskap is wat die sedelike by die mens ondersoek om te bepaal of mense se optrede goed of sleg is. Volgens Dreyer (1978:32) is die Westerse sedelikheid tradisioneel gebou op persoonlike vryheid en verantwoordelikheid, op die waarde van die individu en menslike waardigheid, en op die universele, maar tegelykertyd intens persoonlike geldigheid van die sedelike waardes en norme.

Die bekende wysgeer, H.G. Stoker (1941:3-4, 16, 22), gee deurgaans voorkeur aan die term *sedelike*, maar dit is duidelik dat hy daarmee niks anders bedoel as die etiese nie. Hy reserveer egter die term *etiek* klaarblyklik vir die wetenskap van die sedelike.

Volgens Stoker (1967:280-281) vereis die Normatiewe Etiek as voorstudie 'n studie van die wetsorde onder andere die normatiewe orde wat God vir die kosmos (waaronder die mens en dus ook die sedelike) gestel word. Derhalwe skryf Stoker (1967:280) dat die Christelike (veral Teologiese) *normatiewe* Etiek by voorkeur van die sedewet uitgaan, soos wat dit in die Woord van God geopenbaar word. Hierby mag egter nooit vergeet word nie

(i) dat norme vir godsdiens en die sedenorme onderskei behoort te word;

(ii) dat Gods Woordopenbaring voorwetenskaplik is, dit wil sê, dat die Woord van God, ook die etiek, geen wetenskaplike handleiding is nie en dus ook geen wetenskaplike etiese sisteem bied nie;

(iii) dat die bepaling van wat onder die 'sedelike' as sodanig (as onderskeiding van byvoorbeeld 'godsdiens') en van wat onder die 'sede'-wet (as onderskeiding van byvoorbeeld die gebod vir 'godsdiens') verstaan moet word, asook van watter skriftuurlike uitsprake as uitsprake rakende die 'sedelike' opgevat moet word, met ander woorde, dat die bepaling van die konnotasie van die 'sedelike' en van die 'sede'-wet afhanklik is van die teologiese etikus en van sy 'ervaring', vindings (ontdekkings) en bevindings en onder mede-beïnvloeding staan van wysgerige en

vakwetenskaplike etiese bevindings en dat dit alles weer hul grond vind in voorwetenskaplike 'ervarings' en onderskeidings;

(iv) dat sonder die menslike (voorwetenskaplike) 'ervarings' en onderskeidings aangaande die 'sedelike' die uitsprake van die 'sedelike' in die Woord van God onverstaanbaar sou wees;

(v) dat wat die 'sedelike' as sodanig is, in die 'ervaring' van die sedelike self (sy dit dan ook 'in U lig') ontdek word en

(vi) dat die etikus deur die ondersoek van die sedelike norme die sedelike kan ontdek, waaronder selfs norme wat nie in die Woord van God vermeld staan nie, maar wat met die sedewet soos in Sy Woord vermeld, nie in stryd mag wees nie.

Dit is vir Smit (1985:2) self onduidelik of Stoker, met bogenoemde in gedagte, die sedelike begrens tot die etiese en of hy dit meer wil sien as dit wat te doen het met interpersoonlike verhoudings in die algemeen: "Van al die moontlikhede waar die moderne mens die sedelike kan soek, *bly nog net oor* die (kulturele) verhouding van mens tot mens, die verhouding van mens as persoon tot mens as persoon, of beter: *die mens as persoon in sy verhouding tot die mens as persoon. Hier kan ons die sedelike self in sig kry*" (Stoker, 1967:248). Smit (1985:2) definieer die *sedelike* nou as dit wat te doen het met ál die norme wat vir 'n bepaalde kultuur in 'n bepaalde tyd gebruiklik is. As sulks kan mens beweer dat die etos van 'n volk dieselfde is as die sede van daardie volk. "Die *sedelike* mag ook nie verwar word moet die seksuele moraal nie. Myns insiens verdien die gebruik van die term "sedelike" nie aanbeveling nie." (Smit, 1985:3)

2.2.5 Samevattende gevolgtrekking

Nadenke oor die kwessies van hoe die omstandighede beoordeel en benader behoort te word, is in die algemeen 'n filosofiese aangeleentheid, maar vir die etikus wat aan die Skrif gehoorsaam is, is dit die bestudering van die praktiese toepassing van dit wat in God se Woord geopenbaar is. In albei gevalle trek dit die dissipline of wetenskap wat bekend staan as *ethica* of *disciplina moralis*.

Terwyl die begrippe, etiek en moraal, die bestudering van die menslike gedrag raak, is laasgenoemde 'n aanduiding van dit wat sy oorsprong vind in die rasionele moraalfilosofie. Hoewel albei wel handel oor die studieveld van die sedeleer en die sedelike gedrag en waardes, is die betekenis van etiek anders as dié van moraal. In 'n gereformeerde perspektief word die nadenke oor die menslike gedrag in die aktuele omstandighede van die

bestaan, prinsipieel getipeer as etiek. Etiek betrek die onderrig of vakgebied aangaande die norme vir die menslike handelinge in die persoonlike en maatskaplike bestaan. Dit word uiteenlopend benader, naamlik dat die etikus self enersyds, vanuit sy redelike denke oor die godsdiens wat hy bely, dié norme beredeneer en bepaal – 'n vorm van rasionalisme – en andersins om dit vanuit die bestudering van die Skrif, die belydenisskrifte en die Christelike bewussyn as maatstawwe en rigsnoere te staaf. Dit hang dan saam met dié deel van die teologiese wetenskappe wat as dogmatiek bekend staan.

In die analise van die terminologie, is dit duidelik dat die terme *etiek, etos, moraal* en *sedelikheid* dikwels as uitwisselbaar gebruik kan word, alhoewel sekere onderskeidings onderling tussen hierdie terme gemaak kan word. Die onderskeid wat wel gemaak kan word, lê eerder op die vakgebied van die filosofie (wysbegeerte) as dié van teologie; derhalwe word daar vir die duur van die studie doelbewus nie onderskeid getref tussen die terme nie, maar word dit wel sinoniem uitwisselbaar aangewend. Volgens Beauchamp en Childress (1989:23) het Cicero heel waarskynlik die Latynse woord *moralis* (afgelei van *mores*) gevorm om die Griekse term *ethikos* te vertaal. Etimologies het hulle dieselfde betekenis en benadruk gewoontes, karakter en maniërismes. Die kontemporêre gebruik van hierdie terme stel wel 'n growwe onderskeid voor, maar handhaaf nie 'n duidelike onderskeid nie. *Etiek* verwys dikwels na die reflektiewe en teoretiese perspektiewe, terwyl *moraliteit* eerder na daadwerklike optrede en praktyk verwys.

Die gebruik van die terme *etiek* en *moraliteit* in hierdie studiestuk respekteer die onverfynde onderskeid, alhoewel die adjektiewe *moraal* en *eties* uitwisselbaar gebruik word. Daar sal dus voorlopig by Heyns (1982:45) se stelling gehou word wanneer hy sê dat "skerp onderskeidinge moeilik te maak is. Tog moet dit as sinonieme beskou word, want al drie (*sede, etos,* en *moraliteit*) dui op die historiese gestalte wat die sedelike lewe van die mens met sy goeie en slegte dade in die lewe van die enkeling en in die groep, vertoon. Dit dui met ander woorde op 'n bepaalde kontinuïteit in of duurte van gedraginge, sodat van 'n vaste gewoonte of van 'n herkenbare en van ander onderskeibare lewenstyl gepraat kan word".

Volgens Solomon (1984:5) is *etiek* die deelname aan, en 'n begrip van 'n etos, die poging wat aangewend word om die sosiale reëls wat die moderne mens se lewens beheer en limiteer te verstaan, veral daardie fundamentele reëls, soos die prohibisie om iemand dood te maak en om te steel en die gebooie dat ons ons 'vader en moeder moet eer' en om ander se regte te respekteer, wat *moraliteit* genoem word. In hierdie ondersoek word daar by Velema (1990:14) se definiëring van *etiek* en *etos* aangesluit waar hy *etiek* omskryf as die wetenskap wat die menslike handelinge onder die gesigspunt van goed en kwaad

ondersoek, en *etos* as dié deur normbepaalde handeling wat die etiek as terrein van die wetenskap ondersoek.

Bostaande weergawe van die begrippe *etiek*, *sede* en *moraal*, soos aangetref by 'n aantal skrywers in hulle besinning oor etiese aangeleenthede, bevestig dat daar in die algemene gebruikstaal nie juis onderskeid getref word tussen hierdie begrippe nie en dat dit in die bepaling van die wese van etiek primêr gaan om twee sake, naamlik:

* of etiek álle goed en kwaad/sleg omvat: dit is die normatiewe as sodanig, of die normatiewe ooreenkomstig slegs een enkele bestaansmodus, naamlik die etiese, en
* of etiek álle verhoudinge waarin die mens hom mag bevind omvat, of slegs die verhouding mens tot medemens (vgl. Le Roux, 1992:96).

2.3 ETIESE METODOLOGIE

Dit is een van die kenmerkende eienskappe van die moderne etiese paradigma dat die klem op die analisering van die handelinge van die morele agent geval het en sodoende is daar nie die nodige aandag aan die deugde van die handelende agent gegee nie. Die primêre debat in die moderne etiek word dan of "deontologiese" of "teleologiese" teorieë (of een of ander mengsel van dié teorieë) wat die juisste manier bied om morele handelinge te beoordeel. Hoewel hierdie teorieë baie variasies het (wat in 'n veelheid van etiek-handboeke te vinde is), behels die deontologiese benadering in breë dat reg en verkeerd deur die gevolge van die daad bepaal word. Hierdie teorieë word meestal as antiteties voorgestel, maar hulle deel die voorveronderstelling dat die morele lewe oor sekere moeilike besluite handel. Die analisering en beoordeling van handelinge staan sentraal (Vosloo, 1995:274).

"Ethical reflection asks about the "rightness" of particular actions. In the philosophical tradition, such reflection has proceeded from one of two starting points: from either the *norms* which are understood to govern human behaviour or from the *consequences* which follow from that behaviour" (WRK, 1997:51). Die vraag wat egter nou in die bespreking van *etiek* ontstaan is: Hoe kom die etikus uiteindelik by 'n etiese beoordeling of besluit uit? Watter kriteria (maatstawwe of benaderings) word gebruik? Meer konkreet gestel: watter etiese teorie of metodologie, indien enige, is die mees geskikte en mees verkose? Vir een etikus is die gebruik van die utilitarisme ('n vorm van die konsekwensialisme, deel van die teleologiese metodologie) 'n meer geregverdigde keuse as vir die keuse van 'n deontologiese argument of metodologie. Tog moet alreeds by die intrapslag van die bespreking van etiese metodologie gesê word dat daar nie op die fynere onderskeid van beide hierdie benaderings gelet sal word nie. Vir 'n meer in diepte bespreking oor die fynere

onderskeid en nuanse-verskille binne hierdie bepaalde benaderings, vergelyk Beauchamp & Childress, 1989:44-55; Gill, 1985:4-11; Solomon, 1984:125-130; 113-115.

Rossouw (1992:295) verwys na die feit dat daar al met die verloop van tyd 'n wye verskeidenheid etiese teorieë ontwikkel het om te identifiseer hoe 'n persoon kan vasstel wat in die werklikheid goed is; en nie net vir die individu *per se* nie, maar ook vir ander persone. Hierdie wye verskeidenheid van teorieë kan syns insiens in twee basiese benaderings vir maak van morele keuses verdeel word, naamlik die *deontologiese* en *konsekwensialistiese* benaderings (vgl. Esterhuyse, 1991:17-25; Hoffman & Moore, 1990:5-18). Wellman (1975:xv) beskou etiek as 'n onderafdeling van die filosofie. Die ander onderafdelings is metafisika (teorie van realiteit) en epistemologie (die leer van kennis). Etiek kan voorts in onder andere twee onderafdelings ingedeel word, te wete die deontologie (teorie van verpligting) en aksiologie (teorie van waardes). Deontologie handel oor die soeke na antwoorde oor watter handeling reg is en dit te skei van handelinge wat verkeerd is. Aksiologie daarteenoor handel oor probleme wat te doen het met goed en sleg. Dit handel oor waardes wat vir die mens of sosiale groep, waardevol is. 'n Studie van waardes poog dus om dit wat goed is van dit wat sleg is te onderskei (Van Wyk, 1996:484; vgl. Joubert, 1992:1).

Hauerwas (1994:383) vestig die aandag daarop dat in terme van die debat – *konsekwensialisme* en *deontologie* – hierdie terme ontleen is aan filosofiese tradisies. Soos in die geval van Solomon (1984:105) is die keuse vir 'n morele teorie nie net 'n poging om die verskynsel van moraliteit (soos 'n teorie in die natuurwetenskappe of sosiaalwetenskappe) te verklaar nie. Dit is 'n eerlike poging om moraliteit te regverdig, om 'n anker vir morele redes te wees. Morele filosowe het tradisioneel twee taamlik formidabele benamings vir hierdie twee tipes teorieë. Teorieë van moraliteit wat aanspraak daarop maak dat moraliteit op sy eie die uiteindelike anker of begronding is, word genoem *deontologies* (afgelei van die Griekse woord *deon*, wat "plig" beteken). Teorieë van moraliteit wat 'n nie-morele doel aan die einde van so 'n morele argument plaas, word genoem *teleologies* (van die Griekse woord *telos*, wat "doel" beteken).

Beauchamp & Childress (1989:25) gee die rede waarom dit enigsins nodig is om tussen die verskillende bestaande benaderings 'n keuse te maak: "a well-developed ethical theory provides a framework of principles within which an agent can determine morally appropriate actions." Waarom enigsins 'n keuse maak? Wat is die implikasie van so 'n keuse in die geval van hierdie ondersoek, waarin daar in hoofsaak gefokus word op die kwaliteit van Skrifberoepe in die etiek? Die antwoord kan heel moontlik gevind word by Smit (1992:315-

316): Hy sê dat elke beroep op die 'Bybel' of 'die Bybelse boodskap' of 'die evangelie' of 'die Woord van God' alreeds 'n konstruk insluit: keuses, 'n greep, 'n rangskikking, die aanbring van samehang, binne die veelvoud van gegewens wat 'die Bybel' uitmaak. Omgekeerd is elke lees van 'die situasie' deur gelowiges alreeds deur 'die teks', dit wil sê die Skrif en sy boodskap, sy inhoud, sy strekking, sy skopus gestempel.

Wie as teoloë, as etici of as Christene sê 'situasie' of 'konteks', sê implisiet alreeds ook 'Bybel', want hulle 'lees', 'interpreteer', 'ervaar', 'verwoord', 'konstrueer' hulle situasie as mense wat deur die Skrif gevorm is en deur die bril van die Skrif kyk – soos Calvyn trouens al opgemerk het. Daarby is die prosesse van etiese besluitneming uiters ingewikkeld en kan daar op talle verskillende wyses beroepe op die Skrif gedoen word in etiese argumente (vgl. Roberts, 1993:112). Twee eenvoudige en bekende voorbeelde te gee om die ingewikkelde prosesse van etiese besluitneming na vore te bring: dit het die afgelope jare onder etici gebruiklik geword om te onderskei tussen twee soorte etiese argumente (of anders gestel metodes), te wete deontologiese argumente en teleologiese argumente. Smit (1992:316) verwys ook onder andere na 'n derde argument, naamlik die *verantwoordelikheidsargumente,* maar hierdie argument kan in wese nie losgemaak word van die deontologie nie, omdat dit in wese deontologies is.

In die etiek word daar sistematies te werk gegaan om etiese en morele vraagstukke op grond van die Woord van God normatief te beoordeel. In die etiek word verder gepoog om vrae rondom wat reg en verkeerd is te verklaar en om tegelykertyd die kompleksiteit daarvan aan die lig te bring. In 'n etiese refleksie word die vraag na die "mate van reg" van verskeie aksies gevra. In die filosofiese tradisie word so 'n refleksie vanuit twee vertrekpunte geneem: vanuit die *norm* wat die menslike gedrag bepaal, of vanuit die *konsekwensie* wat vanuit daardie gedrag voortvloei. In wese bestaan daar dus in die verskillende etiese perspektiewe twee benaderings: deontologies en konsekwensialisties (teleologies).

'n Studiestuk van die WRK (1997:51) beskryf die deontologiese benadering as "moral rules and values which can be regarded as being universal and as forming the basis for principles and ideals to be translated into concrete moral actions." Terwyl dieselfde studiestuk die konsekwensialistiese of utilitaristiese benadering omskryf as die benadering waarin "the question of right and wrong is decided by the consequences of an action." Dit is met ander woorde 'n geval waarvan die doel uiteindelik die middel heilig.

Hierdie bespreking van die argument oor etiese metodologie fokus dus in hoofsaak op bogenoemde twee tipes etiese teorieë: konsekwensialisme (teleologie) en deontologie. Velema (1990:34) vestig die aandag daarop dat hierdie terme nie gebruik word vir die

tipering van een bepaalde stelsel nie, maar dien as basis en struktuur om een stelsel te karakteriseer. Volgens Beauchamp & Childress (1984:25) is hierdie onderskeid in die twee teorieë in hierdie eeu aan die lig gebring om sodoende die antieke en moderne teorieë onder 'n verenigde sisteem van klassifisering byeen te bring.

2.3.1 Teleologiese benadering

In enige bespreking oor die teleologiese benadering moet daar reeds by die intrapslag en ter wille van duidelikheid gemeld word dat daar in die genoemde bespreking dikwels van sinonieme terme gebruik gemaak gaan word om hierdie benadering duideliker te tipeer. Terme wat verwisselbaar gebruik gaan word staan in die algemene gebruikstaal van die wetenskap ook bekend as die *konsekwensialisme* (konsekwensialistiese etiek) en die *utilitarisme* (ook genoem die utilitêre teorie, wat afgelei is van die Latynse woord *utilis*, met die betekenis van wat nuttig is). In die verloop van die bespreking word hierdie terme, wat sinoniem uitruilbaar gebruik word, verduidelik en in perspektief geplaas.

Die utilitêre benadering, andersins ook genoem 'n teorie, wat veral bekendgemaak is deur Jeremy Bentham en J.S. Mill, laat die klem volledig op die gevolge van enige handeling val. Die morele waarde van persoonlike optrede word volledig deur die konsekwensies daarvan bepaal. Anders gestel: 'n besluit is goed en reg as dit die grootste getal mense bevoordeel en dit moet tot die minimum pyn en lyding aanleiding gee. Die grootste probleem van hierdie stelsel is dat dit tot gevolg kan hê dat minderheidsgroepe ernstig kan ly onder die 'voordeel' van die meerderheid (Kouwenhoven, 1981:63 e.v.; vgl. Kruger & De Klerk, 1995:401 e.v.; De Klerk, 1991:547 e.v.). 'n Verdere gevolg is dat alle objektiewe maatstawwe immers oorboord gegooi word (Strydom, 1994:239).

Volgens Smit (1992:316) gaan teleologiese argumente uit van doelwitte, groot ideale, waardes en deugdes. Teleologiese etiek kan dus in wese getipeer word as doeleinde-etiek. Wat ook al sal help om die doel te bereik, moet gedoen word, en wat ook al dié doel in die weg mag staan, moet nagelaat word. Volgens Velema (1990:34) kom teleologie van die Griekse woord *telos*. "Dat wil zeggen doel. Elke stelsel dat op het doel van het handelen de nadruk legt, en dat het doel bepalend laat zijn voor wat gedaan moet worden, is een vorm van teleologiese ethiek." Volgens Van Wyk (1986a:5, 6) lê die verskil tussen 'n teleologiese benadering (van *telos* = doel) van die deontologiese benadering daarin dat in eersgenoemde klem gelê word op die *doel*. Voorbeelde van 'n teleologiese etiek is te vind in die *hedonisme* (sedelik goed is dit wat die grootste *genot* verskaf); in die *eudaemonisme* (*geluk* is die hoogste goed – Aristoteles) en die *utilisme* (utilitarisme) (*nut/geluk* is die hoogste goed – Jeremy Bentham, J.S. Mill). Soms word hier ook na die *pragmatisme* verwys (alles wat

"werk" en funksioneel is, is sedelik goed – William James, John Dewey). 'n Mens sou dus van 'n *doel-etiek* kon praat (vgl. Van Wyk, 1986a:6).

Kuitert (1967:19, 31), gesien as 'n pleitbesorger vir die sosiale etiek, sien die etiese maatstaf onder andere in die sosiale utiliteit. Met sosiale utiliteit bedoel hy die praktiese funksionaliteit van die samelewingstrukture waardeur die grootste geluk vir die grootste getal mense bereik kan word. Volgens Kuitert (1967:33) is daar in die Skrif wel sosiaal-etiese aanwysings, maar dit is vanweë die gewysigde struktuur van die samelewing vandag onbruikbaar. Uiteindelik is dit die mens met sy geloof en humanitêre liefde wat die bron vir die etiese normbepaling is (Kuitert, 1967:34; vgl. Van der Walt, 1988:160).

Joseph Fletcher is volgens Boulton *et al.* (1994:184) moontlik die bekendste voorbeeld van 'n Christelike etikus wat die *konsekwensialistiese* morele teorie of benadering aanhang. Fletcher verkies binne hierdie benadering die situasionele benadering (met ander woorde 'n tipe situasie-etiek), 'n tipe teleologiese benadering wat byna nie onderskeibaar is van 'n filosofiese teorie wat bekend staan as *"act" utilitarisme* nie. Hoewel die situasie-etiek van Joseph Fletcher (reg en verkeerd word bepaal deur die situasie) 'n kritiek is op die teorieë van die *deontologie* en die *teleologie*, deel dit ook die voorveronderstelling dat die morele lewe ten diepste oor die neem van keuses handel (Vosloo, 1995:274).

Volgens Vorster, N. (2002:143) is die *utilitarisme* (kursivering – DS) 'n sosiale filosofie wat die aanvaarbaarheid van handelinge beoordeel in terme van die gevolge daarvan en nie in terme van universele natuurlike beginsels nie. Dit is verbonde aan die Positivisme, wat onder meer daaruit blyk dat die grootste eksponente van die regspositivisme, soos Jeremy Bentham en John Austin, uit die skool van die utilitarisme kom. Net soos die positivisme laat die utilitarisme die klem eerder op feite as intuïsie val. Norme kan volgens die utilitarisme slegs uit harde positiewe feite afgelei word (vergelyk Klapwijk, 1987:90). Een van die positiewe feite wat op die gebied van die geesteswetenskappe gepostuleer kan word, is dat die mens se lewenstrewe rondom die verwerwing van geluk en die vermyding van pyn draai. Die utiliteitsprinsiep en die feit dat die mens self sy eie belange bepaal, formuleer die utilitarisme se siening.

Die probleem wat egter die utiliteit of die konsekwensialisme kenmerk, is die feit dat dit nie iets soos ewige onveranderlike beginsels bevat nie. Slegs die beginsel van utiliteit kan binne alle kontekste as 'n maatstaf dien (vgl. Mill, 1901:87). Heyns (1982:62-63) wys daarop dat Jeremy Bentham se siening 'n groot ooreenstemming vertoon met die hedonisme: dat dit al by tye reformatoriese of selfs revolusionêre hedonisme genoem is. Volgens die utilitaristiese etiek van Bentham het die natuur die mens onder twee teenoorgestelde magte geplaas: die

mag van pyn en die mag van genot. Dit gaan vir Bentham nie primêr om die kwaliteit van die genot nie, maar om die kwantiteit – nie die gehalte van die genot nie, maar hoeveel genot is van belang. Daardeur is die kwantitatiewe nuttigheidsbeginsel tot maatstaf van die sedelike beoordeling gemaak.

Heyns (1982:63) kenmerk die utilitaristiese etiek soos volg: (a) die grootste moontlike geluk vir die grootste moontlike aantal is die hoogste goed van alle sedelike handelinge; (b) die ordening van die samelewing waarin die enkeling sy geluk moet vind, moet nie net op basis van politieke regte nie, maar op basis van maatskaplike belange plaasvind; (c) bogenoemde vereis dat genot en geluk volgens bepaalde grade, soos bv. duur en intensiteit, waardeer sal word.

Beauchamp en Childress (1989:25) beskryf die teleologie onder die sinonieme term *konsekwensialisme* as "the moral theory that actions are right or wrong according to their consequences rather than any intrinsic features they may have, such as truthfulness or fidelity".

Teleologiese vorme van Skrifberoep gaan uit van deugdes, soos 'liefde' en 'trou', of 'verdraagsaamheid', 'respek', vryheid', en 'individuele regte', wat dan deur die Skrif geregverdig word. Lategan (1993:858) waarsku egter daarteen dat wie slegs 'n doel-etiek beoefen, verkondig daarmee die slagspreuk: die doel heilig die middele. Behalwe vir die eensydigheid van hierdie benadering is dit voor die hand liggend dat, benewens die daad self, ook die gesindheid sowel as die gevolge in 'n etiese beoordeling in ag geneem sal moet word.

2.3.2 Deontologiese benadering

In 'n bespreking oor die vorme van Christelike etiek maak Boulton *et al.* (1994:184) die opmerking dat *teleologie* soos wat dit deur Joseph Fletcher (1966) omskryf word, geen plek het vir morele wette of reëls nie. Hierdie morele wette en reëls se waarde word gemeet in soverre dit lig kan werp op hoe dit in die verlede in ooreenstemmende situasies gewerk het. Maar omdat alle situasies verskillend is, is die bepalende faktor op die ou einde die Christen se liefde – met ander woorde die konsekwensies van 'n aksie bepaal of 'n optrede reg of verkeerd, goed of sleg is. Daarenteen wys Paul Ramsey daarop dat dit die aard of karakter van die besluit is wat bepaal of 'n optrede liefdevol of liefdeloos is.

Die term *etiek* kan vir verskillende mense of professies verskillende betekenisse inhou. Vir die leek op straat beteken die woord etiek 'n stel beginsels of reëls wat 'n persoon óf toelaat tot bepaalde optrede óf verbied om sekere handelinge uit te voer (deontologie) (Van Wyk,

1996:488). Volgens Kretzschmar (1994:4) is a *deontologiese* benadering, of anders gestel die *deontologiese teorie* (pligsidee) in wese gebaseer op norme – met ander woorde gebaseer op dit wat reg is en wat verkeerd, goed of sleg is (vgl. De Klerk, 1991:546). Die Webster woordeboek definieer etiek as "the science which treats the nature and grounds of moral obligation; moral philosophy which teaches men their duty and the reasons for it; the science of duty." Volgens Smit (1985:3) word deontologie as die wetenskap van menslike pligte gedefinieer. Dit formuleer pligte in die lig van die onderskeiding tussen goed en kwaad (vgl. Wellman, 1975:xv). Deontologie het in wese te doen met die normatiewe. Alles in die deontologie moet gesien word in sy behorensbepaaldheid in antwoord op: Wat behoort ek te doen, en hoe behoort ek dit te doen?

Deontologie vorm saam met die aksiologie die kern van etiek (Van Wyk, 1996:484). Geisler en Feinberg (1993:24) verwys weer na deontologie as meta-etiek, omdat navorsers daarop ingestel is om die betekenis van sleutelterme soos hulle in etiese stellings voorkom, te omskryf en te verklaar. Soms word ook na normatiewe etiek verwys wanneer norme en standaarde daargestel word oor watter optrede goed of sleg is (Wellman, 1975:xvi). Degenaar (*in* Joubert, 1986:28) verbind etiek ook aan morele probleme en verwys na etiese teorieë as filosofiese konstruksies wat onder andere daaruit bestaan dat na morele probleme gekyk word. Wanneer etiese riglyne dus benadruk word binne die deontologiese uitgangspunt, word die "voorskriftelikheid" beklemtoon, met ander woorde watter optrede 'behoort' gevolg te word ten einde reg op te tree (Van Wyk, 1996:485).

Die basiese uitgangspunt van die deontologiese teorie is direk die teenoorgestelde van die utilitêre teorie. Die deontologiese teorie stel dit dus dat morele waardes nie op gevolge gebaseer kan word nie, omdat dit sodoende onseker is wat die werklike gevolge gaan wees wanneer die besluit geneem moet word. Die basis vir 'n moreel-geregverdigde besluit moet gesoek word in die bedoelinge van die persoon wat die besluit neem. Die basiese beginsel is een van konsekwentheid (De Klerk, 1991:547). 'n Besluit of optrede is 'goed' wanneer met redelike sekerheid bepaal kan word dat enigiemand in soortgelyke omstandighede dieselfde sou besluit of optree (De George, 1986:66). De Klerk (1991:547) merk op dat die grootste probleem van hierdie teorie geleë is in die feit dat interpretasies grootliks van die situasie van die individu afhanklik is. Immorele dade kan geregverdig word deur individue wat geneig is tot selfmisleiding en 'n oorskatte selfbeeld. Dit is ook moeilik om mense net as doeleindes en nooit as middele te sien nie.

Volgens Van Wyk (1986a:6-7) val die klem in die deontologiese (van *deon* = plig) benadering op die *plig, norm, gesindheid* en op die intrinsieke waarde van die daad self. Mens sou dus

van 'n *norm-etiek* (of *plig-etiek*) kan praat. Tog vloei doel en norm egter so ineen dat dit moeilik onderskei kan word. 'n Tipiese voorbeeld van die deontologiese etiek is die beskouing van *Immanuel Kant* (1734-1804) wat klem lê op die kategoriese imperatief, onvoorwaardelike verpligting, gesindheid, outonomie, doel en vrye wil. *Fiat iustitia ruat caelum* (vgl. Van Wyk, 1986a:6; Beauchamp & Childress, 1989:25-26). Die WRK studierapport (1997:51) sê oor deontologie as etiese perspektief dat die "doctrine of duty, or 'deontology', characteristic is of some of the oldest ethical systems in all cultures. It focuses on the 'intrinsic' of given duties and values formulated as commandments and rules for human behaviour, which determine our actions. These are understood to be a matter of principle and to have, in themselves, their own undeniable justification." Smit (1992:316) voer verder aan dat die deontologiese argumente uitgaan van 'moets' en 'moenies', van reëls, wette, beginsels en norme. Deontologiese etiek is in wese reël-etiek. Wat 'reg' is moet gedoen word en wat 'verkeerd' is moet gelaat word.

Duvenage (1984:123) wys weer in 'n bespreking van die *filosofiese deontologie* (normeleer) daarop dat uitgaande van die Skrifperspektiewe daar in die reformatoriese tradisie 'n werklikheidsleer (ontologie) ontwikkel wat wel vir die verskillende wetenskappe betekenisvol is. Die deontologie wat dan direk daarmee saamgaan, hou rekening met sowel die religieuse liefdeswet as die wette in die skepping. In hierdie tradisie is daar syns insiens ook verskil van mening ten opsigte van die plek van norme wat uit die Skrif gepositiveer word, asook oor die vraag of daar van skeppings*beginsels* gepraat kan word. Voorop staan egter dat die wette wat in die skeppingsgegewe ontdek word prinsipieel nooit met die Skrif kan bots nie, maar dat die moderne mens se kennis van die Skrif en van die wette wel so gebrekkig kan wees dat daar 'n skynbare teenstrydigheid kan wees. In die Christelike filosofiese deontologie word dan verskillende wette en norme onderskei[6] (Duvenage, 1984:124).

Volgens die studierapport van die WRK (1997:51) ontstaan die formulering en die regverdiging van hierdie deontologiese waardes vanuit verskillende perspektiewe. Die Tien Geboole in die Ou Testament (Eksodus 20:1-17; Deuteronomium 5:6-21) byvoorbeeld, is 'n etiese kode gebaseer op Goddelike openbaring. Die Goue Reël – "Behandel ander mense soos julle self behandel wil word" (Lukas 6:31) – soos wat dit gevind word in die Nuwe Testament eggo ook in verskeie vorme in baie hoofstroomgodsdienste. Dit dien as 'n algemene riglyn om menslike gedrag te bepaal. Deontologies filosofiese argumentering – byvoorbeeld Immanuel Kant se "supreme moral law" ("Act only on that maxim which you can,

[6] Volgens Duvenage (1984:124) neem 'n wet die karakter van 'n norm aan wanneer dit die mens oproep tot gehoorsaamheid. Daarom moet daar in die terminologie van die natuurwette waaraan die mens onderworpe is, onderskei word tussen kultuurnorme en religieuse norme wat hy moet gehoorsaam.

at the same time, will that is should become a universal law") – is bedoel om alle redelike mense te oortuig dat dit inherent logies is. In somtotaal is daar, volgens hierdie benadering van deontologie, morele reëls en waardes wat beskou kan word as universeel en wat die basis vorm vir beginsels en ideale wat herlei kan word na konkrete morele handelinge.

Volgens Gill (1985:6) kan 'n meer onlangse voorbeeld van deontologiese etiek gevind word in die gebruik van die konsep 'regte', soos wat dit in die 'reg op lewe' in debatte oor die neem van 'n lewe vergestalting vind.

Volgens Boulton *et al.* (1994:184) is Paul Ramsey moontlik die bekendste kontemporêre voorbeeld van 'n Christen-etikus wie se uitkyk oorwegend *deontologies* is, derhalwe anti-konsekwensialisties.

Deontologies word universele reg gebaseer op intrinsieke waarde. Universele reg beteken intrinsieke waarde wat bindend ten opsigte van alle mens is, waar hulle hul ook al bevind en te alle tye. Dit beteken dat net daardie etiese beginsels wat op nie-veranderende goedheid gebaseer is, as universele regte beginsels beskou kan word (Geisler & Feinberg, 1993:409). Van Wyk (1996:487) wys daarop dat dit wat vir die Christen universeel reg is, gebaseer word op die wesenstrekke wat in God gevind word. Hierdie wesenstrekke van God word in die Woord gevind en vergestalt in tiperings soos: God is waarheid, liefde en regverdigheid. Hierdie implikasie van reg, is universeel bindend vir alle mense en geen uitsonderings kan gemaak word nie. In essensie kom dit daarop neer dat 'n mens teenoor ander moet optree soos wat hy graag wil hê dat ander teenoor hom moet optree. Hierin lê die universaliteit van etiese beginsels volgens 'n Bybelse perspektief opgesluit (vgl. Geisler & Feinberg, 1993:409).

Botha meld egter dat vanweë die sondeval die mens nie meer van nature die wil van God summier uitvoer nie en dat die mens dikwels ongehoorsaam is aan die wet van God soos dit in die Skrif vervat is (1993:111). Alhoewel die wet van God onveranderbaar staan, buig die mens vanweë sy sondige natuur die rigting of toepassing daarvan weg van die Woord van God. Met hierdie perspektief as agtergrond kan gestel word dat etiese riglyne mensgemaakte norme is wat op die wet van God, soos in die Skrif aangetref word, gebaseer is – norme wat die volmaakte wil van God nastreef (Van Wyk, 1996:488). Deontologiese vorme van Skrifberoep haal byvoorbeeld spesifieke teksgedeeltes of perikope aan (soos die bekende 'bewysplase' waarin die doodstraf of om te straf met die dood), of appelleer op 'n *apriori* morele orde wat deur die Skrif aanvaar en/of bevestig word, of gaan uit van beginsels soos 'moenie kwaad met kwaad vergeld nie', of 'die liefde doen die naaste geen kwaad nie'.

2.3.3 Evaluering

Nie een van die bogenoemde benaderings of teorieë verskaf 'n bevredigende basis waarop die Christelike etiek gegrond kan word nie. Die mees voor die hand liggende rede is die eensydigheid wat in elke benadering ingebou is. Telkens word 'n bepaalde stellinginname verabsoluteer. Dit is óf die mens óf nut óf plig wat verabsoluteer word. 'n Moontlike oplossing sou kon wees om die onderskeie benaderings almal, of minstens 'n kombinasies daarvan gelyktydig in berekening te bring. Soms sal die feit opduik dat iemand anders se belange bo my eie gestel moet word. Die besondere eise onder sekere omstandighede moet bepaal watter stelsel aan die orde moet kom en wanneer. Die probleem hiermee is egter dat dit tot 'n soort situasie- of noodetiek aanleiding kan gee. Vanweë die pragmatiese aard van so 'n 'gekombineerde stelsel' sal die praktyk altyd die optrede of beginsel bepaal, hoewel die beginsel altyd die praktyk behoort te bepaal.

Vir 'n bevredigende basis waarop Christelike etiek gegrond kan word, is vir die Christen opgesluit in die *teonome begronding* van 'n besluit(e). Hiervolgens sal die etikus, vir die neem van besluite, die wil God as riglyn neem. Die norme waardeur besluite beoordeel moet word, setel in die Woord van God. Daar moet dus rekening gehou word met die meer omvattende Skrifperspektiewe en die meer toepaslike Skrifuitsprake (vgl. De Klerk, 1991:550).

Hierin moet egter dadelik gemeld word dat die Skrif nie wetenskaplike feite aan die moderne mens meedeel nie. Die Skrif praat oor sosiale sake soos die huwelik en gesin, maar nie in sosiologiese terme nie (De Klerk, 1991:550). Tot die Skrifperspektiewe behoort dan veral die perspektief van die koninkryk van God, maar ook die beginsels van liefde, geregtigheid en vrede. Skrifstudie vra egter 'n basiese kennis van eksegese en hermeneuse. By eksegese word die vraag gestel wat die skrywer vir die eerste lesers van die Skrif wou sê. Die tyd en plek van sodanige uitspraak speel dus 'n belangrike rol hierin. Hermeneuse weer beantwoord die vraag wat die betekenis vir die mens van vandag is.

Skrifperspektiewe en Skrifuitsprake moet dus deel wees van die raamwerk waaruit bepaalde norme vir gebruik by die neem van besluite afgelei kan word.

2.3.4 Samevattende gevolgtrekking

Normatiewe etiek beskryf nie net nie, maar beoordeel in die lig van toepaslike norme. Christelike etiek is per definisie normatief van aard. Normatiewe etiek hang saam met beide *konsekwensialisme* en *deontologie*. Vanuit die bogenoemde bespreking is dit baie duidelik dat hierdie twee benaderings – die teleologiese en die deontologiese – nie heeltemal geskei

kan word nie. Dit mag dalk meer akkuraat wees om hulle eerder as beklemtonings as waarlik diskrete teorieë of benaderings te beskryf. Maar, ongeag die interafhanklikheid van hierdie benaderings, bly die vermoë om nog steeds tussen hulle te onderskei belangrik vir die analise in Christelike etiek. Dit is daarom nodig om te sê dat vir die Christelike etiek die *deontologiese* benadering of metodologie die meer aanvaarbare teorie is, terwyl die Christelike etikus aan die keersy nie blind is vir die moontlikheid van tekorte binne hierdie metodologie nie.

In hierdie studie word egter klem gelê op die deontologiese beskrywing van etiek, te wete watter optrede van die etikus reg of verkeerd is wanneer 'n beroep op die Skrif gedoen word. Die vertrekpunt van die studie is derhalwe om te poog om bepaalde etiese riglyne te benadruk, aan die hand waarvan etici hul optredes korrek kan rig. In so 'n geval word die deontologiese uitgangspunt, 'voorskriftelik' ook beklemtoon, met ander woorde watter optrede 'behoort' gevolg te word ten einde reg op te tree.

2.4 ETIEK EN NUANSES

Volgens Van Wyk (1986a:4) kom daar in die etiek sekere nuanses na vore waarvan daar behoorlik kennis geneem moet word. Alhoewel Van Wyk die *teleologiese* en *deontologiese* etiek ook as 'n nuanse van etiek beskou en bespreek, is daar ter wille van die duidelikheid van die argument 'n onderskeid getref. 'n Aantal ander nuanses word nou genoem en ter kennis name oorsigtelik bespreek.

2.4.1 Teonome en outonome etiek

Die mens lewe, beskou vanuit 'n Christelike perspektief, in 'n gebroke wêreld wat elke faset van sy bestaan beïnvloed (Botha, 1993:168). Hierdie gegewe impliseer dat die mens die neiging het om regulerende en wettiese binding as onaanvaarbaar beskou. Die mens is met ander woorde in wese geneig tot kwaad, en daarom moet regulerende maatreëls soos etiese riglyne daargestel word om die handelinge van die mens te orden (Van Wyk, 1996:485).

Vir die Christen is hierdie etiese riglyne onlosmaaklik gefundeer in God, sy wet, opdragte en bevele soos dit in sy Woord gevind word (Van Wyk, 1996:485). Volgens Botha (1993:109) bestaan daar dus Goddelike ordinansies wat elke sfeer van die menslike lewe normeer en bepaal. In elke faset van die mens se lewe is daar daarom kriteria, norme en bepalings van wat reg[7] en verkeerd is.

---

[7] Volgens Geisler en Feinberg (1993:373) is daar verskeie denkrigtings, nie noodwendig op 'n Christelike perspektief gebaseer nie, waar gepoog word om etiese riglyne te regverdig. Die meeste van hierdie denkrigtings baseer hul regverdiging

Teonome etiek, soms ook genoem metafisiese of transendente etiek, dui volgens Van Wyk (1986a:6) daarop dat die beginsels die mens van buite aangereik word deur God, terwyl *outonome etiek*, ook genoem immanente etiek, uitgaan van die gedagte dat die mens self die beginsels opdiep en toepas. Calvyn self het gekies teen naturalisme en humanisme (met sy vorme van subjektivisme, outonomisme, rasionalisme, emotivisme en intuïsionisme) en vir 'n teonome etiek (vgl. Van Wyk, 1984:33). Nie die natuur en nie die mens of die menslike verstand of ervaring of gevoel kan in etiese kwessies die deurslag gee nie, maar die Woord van God alleen. Nie die ervaring van die mens nie, maar die openbaring van God is bepalend. Alle wysheid, regverdigheid en waarheid kom slegs van God (I 2:1) en die mens ken God slegs deur openbaring (I 5:13-14): die openbaring van sy Heilige Skrif (I 6:1). Sonder die Heilige Skrif kan die mens nie die geringste idee kry van die gesonde en regte leer nie (I 6:2). Alles wat die mens nodig het om godvrugtig te kan lewe word in die wet geopenbaar (IV 13:1). Van die bevel van God mag die mens selfs nie 'n "duimbreedte" afwyk nie (III 19:3). In die teonome etiek is die Woord van God deurslaggewend en die Woord geld vir alle lewensterreine.

2.4.2 Teologiese etiek

Die teologiese etiek is, ensiklopedies gesproke, 'n onderafdeling van die dogmatologiese vakgroep. Weliswaar bestaan daar verskil van mening of die teologiese etiek prinsipieel as 'n selfstandige vak naas die dogmatiek beskou moet word. Wat egter vasstaan, is dat die teologiese etiek nooit los van die dogmatiek bedryf kan word nie. Deur sy verbondenheid aan die dogmatiek word sy *teologiese* karakter juis gewaarborg. As sodanig moet die teologiese etiek duidelik van die wysgerige (en vakwetenskaplike) etiek, soos dit op Christelike standpunt beoefen word, onderskei word, hoewel dit nie daarvan geskei mag word nie (Strauss, S.A., 1990:379).

Teologie is die wetenskap wat die besondere openbaring van God bestudeer soos dit in die Skrif gevind en deur die kerke bely word en kan soos volg gedefinieer word: "Teologiese

---

van etiese riglyne op blote verklarings van die betekenis van die term *reg*. Dit beteken dat die wyse waarop die term *reg* geïnterpreteer word, bepaal kan word deur 'n stel etiese beginsels vir navorsers wat nie die Christelike lewens- en wêreldbeskouing onderskryf nie. Van Wyk (1996:487) verwys onder andere na die feit dat die Christendom, Judaïsme, Islam en ander religieë hul evaluering van wat reg is, baseer op die Woord van God, soos hulle die Woord interpreteer. Hul vertrekpunt vir wat hulle as reg beskou, lê in die gedagte dat God so gesê het. Die probleem met hierdie benadering is dat nie almal wat in die etiek navorsing doen in God glo nie (vgl. Geisler & Feinberg, 1993:377). In praktyk beteken dit dat etiese beginsels wat in die Skrif gevind word oor wat reg is, nie vir almal bindend is of hoef te wees nie (Van Wyk, 1996:487). Tog is dit belangrik om een of ander meer konkrete fundering te vind aan die hand waarvan die term *reg* verklaar word vir die navorsers in etiek. Vir die doeleindes van hierdie studie word die verklaring van die term *reg*, soos dit in die Woord van God gevind word (die Skrif), as vertrekpunt aanvaar.

etiek is die deel van die teologiese wetenskap wat die geopenbaarde wil van God en die kerklike belydenis wat op die mens se gedagtes, woorde en werke betrekking het, bestudeer om die beginsels daarin te bepaal en die norme wat daaruit afgelei word te formuleer sodat die mens se optrede aan die hand daarvan beoordeel kan word om vas te stel of dit goed of sleg is" (De Bruyn, 1993:9). Met teologiese etiek, op 'n gereformeerde standpunt, word bedoel 'n Bybelse etiek, in dié sin dat die etiek steeds met Bybelse norme rekening moet hou (Strauss, S.A., 1990:379).

'n Soortgelyke gedagte is vroeër deur Douma (1984:43) uitgespreek: "wie gelooft dat christelijke ethiek mogelijk is, zal aan het woorde 'christelijk' vulling moet geven. Waarom vinden we iets christelijk en iets anders niet? Wanneer we daarop een antwoord willen geven, moeten we een *norm* hebben, een regel waarnaar we afmeten wat christelijk en wat nie-chirstelijk is." Douma wys verder op die feit dat die woord norm afgelei is van die Latynse *norma*, wat die oorspronklike betekenis van 'n winkelhaak het. Dit is dus 'n rigsnoer, die maatstaf, die reël waarvolgens iets as reg of verkeerd beoordeel kan word.

Volgens Van Wyk (1986a:15) is dit belangrik om daarop te let dat teologiese etiek nie 'n vak is wat in die lug hang nie, maar 'n vak wat baie nou verweef is met die totale veld van Teologie. Dit is inderdaad so dat teologiese etiek huidiglik 'n bloeiperiode beleef. Te midde van soveel vraagstukke en probleme waarin die moderne mens vasgevang sit, wil dit aan elke soeker 'n helpende hand reik.

Volgens Smit (1985:1-2) werk die *teologiese etiek*, net soos die dogmatiek, met die verwerkte inhoud van die Skrif (die resultate van die Ou-Testamentiese en Nuwe-Testamentiese eksegese). Dit sistematiseer dié gegewens van die Skrif wat van toepassing is op die moreel-gekwalifiseerde samelewingstrukture en moreel-gekwalifiseerde behorens-eise vir die gedrag van die gelowige. Wie hom dus besig hou met etiek, dit wil sê met die wetenskaplike besinning oor wat die mens behoort te doen en hóé hy dit wat hy doen behoort te doen, hou hom veral besig met 'n *norm*-vraag (of *beginsel*-vraag). Waar kry hy die norme vandaan waarvolgens hy behoort te handel? Kom dit van buite, van God? Kan dit afgelei word uit gebeurtenisse, die natuur? Of diep die mens dit uit homself op met sy verstand, sy gevoel, sy wil (Van Wyk, 1986a:7)?

Van der Walt (1988:159) verwys ook onder andere na die vraag oor die oorsprong van die etiese normbepaling wat syns insiens nog altyd 'n onderwerp in die teologiese etiek was. Sedert die Aufklärung is die oortuiging dat die Skrif die primêre bron van gesag vir die etiese beginsels is, bevraagteken. Dit is veral die ontwikkeling van die historiese bewussyn, die deurbraak van die outonomie van die menslike rede en die positivistiese wêreldbeskouing

wat 'n meer kritiese houding teenoor die Skrif tot gevolg gehad het. In die soeke na die etiese normbepaling en waaraan norme hulle gesag ontleen, het daar in hoofsaak 'n verskuiwing van teologie na ontologie plaasgevind.

Teenoor 'n standpunt in die teologiese etiek dat die mens 'n outonome bron vir die etiese normbepaling is, bied die Skrif in sy geheel die perspektief op die sondige gebrokenheid van die mens. Teenoor 'n neiging in die teologiese etiek om die Woord van God as objektiewe gesagsbron ter wille van die eise van die eksistensiële situasie te relativeer bied die Woord van God self 'n gesagvolle voorbeeld waar die Skrif in sy geheel beskou as objektiewe en gesagvolle bron vir die etiese normbepaling gebruik word. Teenoor 'n neiging in die Teologiese Etiek om sekere gedeeltes van die Skrif as tydsgebonde waarhede in 'n bepaalde historiese konteks te beskou, wat dus slegs voorbeelde vir soortgelyke situasies van vandag kan wees, word die Skrif wel beskou as etiese gesagsbron met 'n universeelgeldende aanspraak (vgl. Van der Walt, 1988:161).

Teologiese etiek moet ook duidelik van die wysgerige (en vakwetenskaplike) etiek, soos dit volgens die Christelike standpunt beoefen word, onderskei word, hoewel dit nie daarvan geskei mag word nie. Uiteraard sal daar voortdurend die nouste moontlike wisselwerking tussen Christelike wysgerige en gereformeerde teologiese etiek moet plaasvind. Maar nie alle temas wat die wysgerige etiek behandel, sal ewe uitvoerig in die teologiese etiek aan die orde mag kom nie. Die teologiese etiek word gekenmerk deur sy sistematiese behandeling van etiese temas wat eksplisiet in die Skrif aan die orde kom, soos byvoorbeeld die verantwoordelikheid van die mens in die verbond, die gebooie van die HERE, die navolging van Jesus en so meer (Strauss, S.A., 1990:379). Die primêre taak van teologiese etiek is om "die etiese dimensie van die openbaring" te bestudeer, te beskryf en te sistematiseer (Heyns, 1982:54). Teologiese etiek moet naamlik die lig van die Skrif as Woord van God op die hedendaagse probleme laat skyn (Strauss, S.A., 1990:379).

2.4.3 Christelike of gereformeerde etiek

Die basiese verskil tussen etiek en Christelike etiek is in die motief te vinde. Die Christelike etiek het te make met die Christelike lewenswyse en gedrag (Strydom, 1994:259). Die Christen se beskouing van etiek berus op dankbaarheid en die nie-Christen baseer dit op die sogenaamde 'goue reël'. Hierdie goue reël is baie keer in ooreenstemming met Christelike norme, maar in die toepassing daarvan is dit totaal mensgerig en gewoon humanisties van aard. Die Christen-etikus erken dus die absolute soewereiniteit van God se heerskappy. Slegs optrede wat tot sy eer strek en wat uit dankerkentnis spruit, kan dus vir die Christen as eties geregverdig beskou word (De Klerk, 1991:546).

Daar is al heelwat besin oor die eiesoortigheid (proprium), klaarblyklikheid (evidensie) en uniekheid van die Christelike etiek (Van Wyk, 1986a:20). Wat hier volg, maak nie aanspraak op oorspronklikheid nie, maar is wel by uitstek 'n beskeie poging om dit wat op die oog af tiperend is van die Christelike etiek onder woorde te bring. Hiermee word glad nie uit die oog verloor dat sommige Christene soms nie-Christelik kan handel en nie-Christene formeel "Christelik" nie – enerse geloof sluit dikwels ongelyke moraal in en gelyke moraal soms verskillende geloofsoortuiginge (vgl. Van Wyk, 1986a:20).

By die intrapslag moet gestel word dat Christelike etiek, vanuit 'n filosofiese hoek beskou, deontologies is. Dit word deur Geisler (1989:24) bevestig: "Christian ethic is deontological and insists that even some acts that fail are good. Christians believe, for example, that it is better to have loved and to have lost than not to have loved at all. Christians believe that the cross was not a failure simply because only some will be saved. It was sufficient for all, even if it is efficient only for those who believe. The Christian ethic insists that it is good to work against bigotry and racism, even if one fails. This is so because moral actions that reflect God's nature are good whether they are successful of not."

De Beer en Strauss (1998:81) tref 'n onderskeid tussen gereformeerde tradisie en gereformeerde teologie. Gereformeerde tradisie verwys na die totale (katolieke) erfenis waaruit die gereformeerde teologie put. Gereformeerde teologie beskou as hoogste gesag die Skrif as Woord van God. Hieraan moet alles getoets word. Dit maak ook gebruik van Christelike simbole en dogmas soos dit oor die eeue heen ontwikkel het en in ooreenstemming met die Skrif is.

As die woord "gereformeerd" of "gereformeerde teologie" of, soos in hierdie geval, "gereformeerde etiek" omskryf word, word daar natuurlik aangesluit by die vyf bekende solas van die Reformasie van die sestiende eeu, naamlik *sola Scriptura* (Skrif alleen), *sola fide* (geloof alleen), *sola gratia* (genade alleen), *solo Christo* (Christus alleen) en *soli Deo gloria* (aan God alleen die eer). Die term gereformeerd is dus nie maar 'n formele aanduiding nie, dog in die eerste plek 'n inhoudelike term. Van Wyk (1998:4-6) gee kortliks die vier wesentlike kenmerke van gereformeerde etiek soos volg weer: Ten eerste is gereformeerde etiek die etiek van die Woord. In die tweede plek is gereformeerde etiek die etiek van die Woord-in-die-situasie, waar die onveranderlike Woord telkens in 'n veranderlike en wisselende situasie 'n eie toepassing vergestalting moet vind. Ten derde is gereformeerde etiek individuele én strukturele etiek, waar voortdurende reformasie moet plaasvind, met ander woorde *Societas semper reformanda*. In die vierde plek is gereformeerde etiek ook

koninkryksetiek, waar die etiek 'n eskatologiese dimensie besit waarin die goeie daad van die mens gerig is op iets, naamlik die koninkryk van God en sy glorieryke koms.

Velema (1990:70-85) se bespreking van hierdie onderwerp is ook van belang as hy daarop wys dat daar nie net één enkele weergawe van gereformeerdheid is nie. Hy gee vyf punte wat as 'n goeie samevatting van gereformeerdheid beskou kan word:

- die soewereiniteit van God, in korrelasie met die gedagte dat alles op God gerig moet wees;
- die feit dat die mens op God se openbaring aangewese is, daarom kan slegs vanuit die geloof oor God gepraat word;
- die radikale verdorwenheid van die mens en die absolute noodsaaklikheid van genade wat ontspring by God se soewereine welbehae en aan die mens betoon word in Christus;
- die verwerkliking van die heil in die mens deur die Gees, waarmee die belewing van die heil korreleer;
- die verwagting van Christus se koms, wanneer alles op aarde getoets sal word aan God se oordeel.

Hierdie vyf punte gaan altyd saam met 'n bepaalde lewe voor God (Coram Deo) (vgl. De Beer & Strauss, 1998:81).

So beskou, besit die gereformeerde etiek 'n gefundeerdheid, 'n mobiliteit, 'n strukturaliteit en 'n gemotiveerdheid. Daar kan dus nie bloot net van gereformeerde etiek gepraat word nie. Met net soveel goeie reg kan ook van Bybelse etiek of Christelike etiek gepraat word. Enige goeie etiek behoort immers Bybels, Christelik en gereformeerd te wees. God, Christus, die Gees, die Woord en selfs die kerk – almal en alles is nodig sodat die mens van God volkome kan wees, vir elke goeie werk volkome toegerus (Van Wyk, 1998:4-6).

Die gereformeerde etiek kan nie van sy dogmatiek geskei word nie. Die geloofsleer is bepalend vir die toepassing op alle etiese vlakke van menslike bestaan. Die menslike gevoelens is ondergeskik aan die Goddelike openbaring in sy Woord. Dogmatiek behels die wetenskap van geloofsdogmas: dit is die vasomlynde leerstukke waaroor nie meer geredeneer word nie, oftewel beginsels wat as bevestig beskou word; met ander woorde die wetenskaplike beredenering van die ongetwyfeld Christelike - nader gespesifiseer, die gereformeerde geloof. Dit is dus konfessioneel en kerklik bepaal en omlyn. So staan dit

antiteties teenoor etiek uit ander oorde, allereers die nie-op-die-Bybel-gefundeerde (afgodsdienste), maar daarbenewens ook, onder meer, teenoor die Rooms- en (Grieks Katolieke), Anabaptistiese, Lutherse en Deïstiese dogmatieke, dus ook teenoor hulle etiese motiverings.

Die konfessioneel gebonde etiek staan in antitese teenoor die filosofiese beskouings wat onderskei kan word as hedonisme (die leer wat glo dat genot die hoogste goed in die lewe is), evolusionisme (die teorie in verband met die geleidelike ontwikkeling van, onder andere, die menslike denkvermoë), eudaemonisme (nastrewing van die persoonlike, die eie geluk), utilisme (opvatting dat sedelike waarde deur nuttigheid bepaal word) ensovoorts, asook vandag se waardeleer, verwant aan die eksistensialisme (filosofie wat die klem lê op die bestaan van die mens en die rasionele oorsprong van norme wat noodwendig tydens die lewe "ontdek" of "uitgevind" word).

Daarenteen is die gereformeerde etiek normatief volgens 'n hoër orde. Dit verwys na die enigste bron van wysheid soos wat dit in die Heilige Skrif gebied word. Daaruit kan die diepere sin en betekenis van die lewe wat deur die sondeval versteur is, geken word. So weet die etikus dat die menslike natuur verdorwe is, onbekwaam tot enige goed en geneig tot alle kwaad. Ook dat die aarde vanweë die straf op die sonde vervloek is en dat daar 'n voortdurende vyandskap sal wees tussen die saad van die vrou (die kinders van die HERE) en dié van Satan (die teenstanders van die HERE en sy diens).

Die norm vir die Christelike etiek word dan inderdaad gevind in die Heilige Skrif. Soos wat reeds vroeër gesê is, het die etiek te doen met die vraag of *intermenslike handelinge goed of sleg (kwaad) is* (De Bruyn, 1995:162; Rothuizen, 1973:31; Van Wyk, 1986a:2; Velema, 1990:9).

Die gereformeerd-Christelike etiek is gestempel deur die groot temas van die sestiende-eeuse reformasie (Van Wyk, 1986a:27). Van Wyk maak 'n duidelike onderskeid tussen gereformeerde sedelikheid en gereformeerde sede. Derhalwe word die temas bedoel as fondamentstene vir 'n gereformeerd-Christelike sedelikheid. Die temas is, soos alreeds beskryf, gevolglik *solo gratia, solo Christo, sola fide, soli Deo Gloria, sola Scriptura* (slegs die Skrif is in die gereformeerd-Christelike etiek normatief, maar natuurlik met die Skrif geïnterpreteer), *Ecclesia reformata semper reformanda, societas* en *semper reformanda*. Van Wyk (1986a:32) stel dit baie duidelik dat gereformeerde sedes veel meer terug moet beweeg na die ware bron, naamlik die Woord van God en die God van die Woord. Christelike etiek is egter Skriftuurlike etiek (Van Wyk, 1991b:158).

Hierdie Woord kom egter tot die mens in twee – onlosmaaklik verbonde – gestaltes: die gestalte van die *Skrifgeworde* Woord en die gestalte van die *Vleesgeworde* Woord (Hebreërs 1:1). Dit beteken onder andere dat die mens nooit buite Jesus Christus met die Skrif mag omgaan nie. Wie byvoorbeeld die Ou Testament, en veral die Ou-Testamentiese etiek op so 'n wyse hanteer dat dit eintlik nie saak maak of Christus gekom het nie, het die inhoud en strekking daarvan nooit begryp nie. Die hele Ou Testament trek saam in die Tien Gebooie (Matteus 7:12) en die Tien Gebooie in die liefde (Markus 12:29-31). Daarom staan die liefdesmotief so sentraal in die Christelike etiek: die liefde van God vir die mens (Johannes 3:16; Titus 3:4), die liefde van die mens vir God (Markus 12:30), maar ook die liefde van die mens vir die medemens (Matteus 5; Markus 12; Johannes 15:13), selfs vir die vyand (Matteus 5:44; Romeine 12:19-20). Daarom is die kortste definisie van Christelike etiek en dogmatiek volgens Van Wyk (1991b:158): "die geloof wat deur die liefde werk" (Galasiërs 5:6).

De Bruyn (1993:5) definieer die Christelike etiek as die wetenskap wat die mens se optrede bestudeer en dit aan die hand van die beginsels wat in God se Woord gevind word en die norme wat daaruit afgelei is, beoordeel om vas te stel of dit goed of sleg is. As die vraag gestel word wie of wat bepaal of iets goed of sleg is, gaan soek die gelowige die grondslae vir die gereformeerde teologiese etiek in die Skrif (De Bruyn, 1995:163).

As daar egter vanuit die vertrekpunt van die etiek as Christelike etiek deur 'n etikus 'n morele keuse vir 'n bepaalde probleem gemaak word, is dit belangrik om te besef dat so 'n keuse nie waardevry gemaak kan word nie (vgl. Douma, 1980:32; Gustafson, 1981:336, 338; Van Wyk 1991b:18). 'n Gelowige (Christen) etikus kan hom nie losmaak van sy geloof nie. Dit kom dus daarop neer dat geen teoloog en geen etikus en beslis géén Christen, hom ooit van bepaalde voorveronderstellings kan losmaak nie (Van Wyk, 1991b:18). Daarom kan met reg gesê word dat die uitgangspunt in die Christelike etiek is dat dit, naas 'n hoop- en liefde-etiek, 'n *geloofsetiek* is. Dit is onvermydelik en ook onopgeefbaar. 'n Christen (of in hierdie geval die Christen-etikus) wat 'n morele keuse moet maak, kan hom onmoontlik distansieer van God, die Vader, die Seun en die Heilige Gees. Die mens leef en besluit *coram Deo*: sy geloof in God na wie se beeld hy geskape is, en in Jesus Christus wat hom verlos het, en in die Heilige Gees was sy lewe vernuwe is van fundamentele betekenis by elke morele keuse (Van Wyk, 1991b:19).

Volgens Van Wyk (1991b:19) kan die uitgangspunt in die Christelike etiek omskryf word as: "Enigiets wat 'n mens nie uit geloof (-soortuiging) doen nie, is sonde" (Romeine 14:23). Elke keuse wat nie gemaak word vanuit die geloof dat Jesus Christus (en die naaste) daarmee

gedien word nie, is sonde. Dit is slegs die "goeie mens", die mens wat deur die geloof aan Christus verbind is, wat uit die oorvloed goeie dinge in sy hart die goeie te voorskyn bring (Matteus 12:35). Die Christelike etiek wil ten diepste die moderne mens verbind aan die lewende God, sodat die mens met sy bestaansnood heil kan vind in 'n bondgenootskap met God (Naudé, 1993:163).

As dit dan so is dat alle etiek eintlik net teologiese etiek kan wees, wat dan van nie-teologiese etiek? Hierop antwoord Karl Barth dat alle etiek slegs Christelike etiek kan wees en Christelike etiek slegs teologiese etiek - streng gesproke kan daar dus net teologiese etiek wees (Van Wyk, 1986b:45).

Lategan (1993:855) maak 'n keuse vir die benaming *reformatoriese benadering* of die *reformatoriese etiek*. Die *reformatoriese etiek* gryp terug na die beginsels wat deur die kosmiese skeppingsorde of wetmatigheid van God weerspieël word. Vir die menslike lewe is modale en strukturele voorwaardes daargestel. Die mens leef kragtens hierdie skeppingsbeginsels. In sy omgang hiermee positiveer (maak tot gelding) die mens uit die beginsels norme[8].

Norme kan beskou word as gepositiveerde beginsels vir die uniekheid van elke situasie. Volgens die metode wat Calvyn in sy teologie gevolg het, met name sy *Institusie*, word die reformatoriese leer omskryf as Bybelse leer. Om te ondersoek of iets reg, suiwer en waar is, beteken om te ondersoek of dit Bybels is (Engelbrecht, 1979:3). In hierdie etiek van Calvyn word die outonomie van die mens vervang met teonomie en teokrasie (vgl. Engelbrecht, 1979:23, 24). Die feit dat Calvyn die soewereine God en sy eer bo alles stel, beteken vir die Christelike lewe dat die Christen in sy wandel, denke en spreke gehoorsaam sal wees aan God. Die menselewe moet in sy volle omvang voor die ordinansies van God buig (Engelbrecht, 1979:277). Alhoewel Calvyn 'n oog het vir die samelewing en die lewe van mense, is die Skrif deduktief normatief geldig vir die sondige mens wat in totale afhanklikheid voor God bestaan. As nuwe mens buig die sondaar onder teonomie en teokrasie (Naudé, 1993:158). Die Christen moet egter verantwoordelik situasie-etiek bedryf (Van Wyk, 1986a:47).

---

[8] Geen beginsel geld vanself nie – dit is steeds aangewese op die mens as kultuurhistoriese maghebber om daar konkrete (eietydse) *vorm* aan te gee. Hierdie *positivering* kan òf in ooreenstemming, òf in stryd met die eise in die betrokke beginsel vervat, geskied. (Die oortreebaarheid van die Godgegewe skeppingsbeginsels – 'n moontlikheid wat met die sondeval werklikheid geword het – blyk volgens Strauss (1979:46) duidelik uit die talle teenstellinge wat in die tipies menslike fasette van die skepping aangetref kan word: logies - on-logies; histories – on-histories; ekonomies - on-ekonomies; eties – on-eties; geloof – on-geloof, en so meer.)

Volgens Hoek (1987:132) is die Christelike etiek nie 'n kant en klaar 'Bybelse etiek' nie. So 'n benaming sou veronderstel dat daar weliswaar 'n kant en klaar etiek, 'n sistematiese besinning op en 'n uitwerking van die moraal in die Skrif gevind word. Volgens Douma (1980:19) gee die Skrif wel vir die moderne mens boustene vir etiek, maar bied self geen etiek wat 'n mens net so kan oorneem nie. Daarom kan Hoek (1987:132) sê dat Christelike etiek nie 'n Bybelse etiek is nie, maar wel etiek in Bybelse lig.

Die Skrif maak geen bindende uitsprake oor die wetenskap nie, omdat dit die oortuigings van sy tyd reflekteer. In die Skrif gaan dit primêr om God self in sy genadige neerdaling na die mens wat kulmineer in die Kruis. Geld dit nie ook grootliks vir etiese aangeleenthede nie? Om enige verskynsel eties te kan beoordeel is daar immers kennis van die verskynsel noodsaaklik, wat wel met die loop van tyd kan verander. In die Skrif gaan dit nie in die eerste plek om wetenskap (ook teologie) en etiek nie, maar om God self in sy verhouding tot die werk van sy hande.

Sonder twyfel het die openbaring van God groot implikasies vir die moderne mens se etiese oortuigings, maar binne die Skrif self wat oor eeue tot stand gekom het, vind daar duidelik verskuiwings en voortgang plaas. Die liefdesgebod is en bly weliswaar die essensie en samevatting van die wet deur alle eeue, maar ten opsigte van die konkretisering daarvan duik daar sonder twyfel verskille op in die loop van die tyd. Dit maak daarom sin om onderskeid te maak tussen verskillende vorme van etiek in die Skrif en 'n "Bybelse etiek", waarin rekening gehou word met die Gees (liefde) van God wat in die Skrif en die voortgaande geskiedenis op verskillende wyses na vore kom. Om aan die Gees van die Skrif se voorskrifte gehoorsaam te wees moet die moderne mens soms verder gaan as die blote letter van die Skrif.

Volgens Vorster, J.M. (2001b:111) moet die vraag van 'n paradigma[9] (voorveronderstellings) in die studie van die Christelike etiek ook aan die orde kom. Die vraag kan soos volg geformuleer word: Watter etiese paradigma kan gebruik word om etiese beginsels en norme uit te werk ten einde *moderne* (anders gestel *huidige*) problematiek Christelik-eties aan te spreek? Hieruit voortvloeiend duik die vraag op: Is slegs een paradigma geldig? En: kan verskillende situasies verskillende paradigmas vereis en nog voldoen aan die verantwoordelike beoefening van Christelike etiek?

---

[9] Volgens Van Deventer (1996:444) dui die term *paradigma* 'n metafisiese model aan – 'n model wat dien as vertrekpunt vir navorsing binne 'n sekere navorsingsgemeenskap (Vgl. Kuhn, 1970:10). 'n Paradigmaverskuiwing vind plaas wanneer die bestaande model verruil word vir 'n ander (nuwe) model, hoofsaaklik (maar nie noodwendig) vanweë die feit dat die ouer model nie meer resente probleme in die veld van ondersoek kan oplos nie.

Die mees resente poging om die problematiek aan te spreek is gedoen deur Douma (1996:360 e.v.) in sy boek "*The ten commandments*". In sy kritiek teen die standpunte van Blank en Kuitert bevraagteken hy die geldigheid van 'n paradigmateorie in die etiek. Hy wys daarop dat verskillende etici verskillende paradigmas verkies, soos die "Eksodusmotief" of die "Bergredemotief". Die Eksodusmotief het volgens hom die *locus classicus* geword van die bevrydingsteologie. Voorts is hy ook korrek as hy 'n paradigma identifiseer in die etiek van Barth. Hy waarsku ook verder, soos ander gereformeerde etici, teen biblisisme, waaronder hy verstaan "that appeal to Scripture which uses Bible texts in an atomistic (isolated) way by lifting them out of their immediate contexts or out of the whole context of Scripture" (Douma, 1996:362).

Volgens Vorster, J.M. (2001b:111) praat Douma egter van sy eie voorveronderstelling en definieer dit as "faith in the unity and the reliability of the Word" (vgl. Douma, 1996:365). Vir hom is so 'n voorveronderstelling nie 'n paradigma nie. Uiteindelik moet alles, volgens hom, aan die Skrif alleen getoets word. In die uitoefening van die Christelike etiek sien hy die Skrif as 'n gids, 'n wag, 'n kompas en 'n bron van voorbeelde (vgl. Vorster, J.M., 2001b:111; Vorster, J.M., 2000b:2). Die heilshistoriese uitsig op die Skrifopenbaring en die getuienis van die Gees is eweneens wesensbelangrik. Gereformeerde etici sal waarskynlik min probleme hê met die hermeneutiese vertrekpunt van Douma. Maar die vraag is: Maak hierdie vertrekpunte die gereformeerde etikus vry, van wat hy noem, paradigma-etiek?

Vorster, J.M. (2001b:111-112) is van mening dat postmoderne wetenskaplikes tereg oordeel dat die standpunt van Douma ook 'n paradigma weerspieël. Hy kies immers 'n duidelike voorveronderstelling. Die feit dat sodanige voorveronderstelling 'n paradigma in wetenskaplike sin is, hoef egter nie uit gereformeerde hoek negatief bejeën te word nie. McIntyre (1998:111) en Gustafson (1986:87) toon op goeie gronde aan hoe verskillende Christelike tradisies in verskillende tye 'n wye spektrum van etiese voorveronderstellings gehad het en dat hulle verrykend op mekaar ingewerk het. Trouens die etiese gesprek word eintlik diepsinniger en meer probleemoplossend wanneer etici nie hulle voorveronderstellings ontken of verswyg nie, maar dit onder wedersydse diskussie stel (vgl. Vorster, J.M., 2001b:112; Vorster, J.M., 2000b:3).

Vorster, J.M. (2001b:112) gaan van die standpunt uit dat alle etiek paradigma-etiek[10] is. In die plek van die moderne woord *paradigma* word, in lyn met die Calvinistiese filosofie, eerder

[10] Vorster, J.M. (2001b:122) dui aan dat daar verskeie grondliggende uitgangspunte in die geskiedenis van die Christelike etiek gebruik is om etiese beginsels en gepaardgaande norme vir bepaalde problematiek daar te stel. Dit is te wyte aan die feit dat daar altyd 'n wisselwerking was tussen die konteks van 'n bepaalde tydsgewrig en die etiese uitgangspunt.

die begrip *uitgangspunt* verkies, omdat die woord *paradigma* 'n bepaalde filosofiese belading het en verskillend gedefinieer word.

2.4.4 Deskriptiewe etiek

Met deskriptiewe etiek word bedoel dat 'n beskrywing gegee word van hoe bepaalde mense se sedelike lewe in werklikheid daar uitsien (vgl. De Bruyn, 1993:11), of soos Van Wyk (1986a:4-5) dit stel: "...die deskriptiewe etiek gaan om 'n beskrywing van wat genormeerde of ongenormeerde sedes is." Volgens Van Der Walt (1979:9) is die gereformeerde etiek nie 'n deskriptiewe etiek nie, want dit beskryf nie alleen hoe gehandel is nie, maar hoe gehandel behoort te word. Daly (1984:75, 131) gebruik weer die term *deskriptief* in verwysing na wat hy noem teoretiese norme, dit wil sê wat algemeen van aard is.

2.4.5 Preskriptiewe etiek

Preskriptiewe etiek dui aan hoe mense se sedelike lewe behoort te wees (vgl. Kaiser, 1983:28-29; Van Wyk, 1986a:5) en aan watter norme dit behoort te voldoen (De Bruyn, 1993:11). Volgens Van Wyk (1986a:5) is die Christelike etiek kragtens sy wese veel meer as blote deskriptiewe etiek; dit is preskriptiewe etiek en as sodanig normatiewe etiek wat aan die mens voorhou hóé hy behoort te handel. Dit gaan immers in die Christelike lewe oor 'n vervul-word met die kennis van die wil van God (Kolossense 1:9, Romeine 12:2, Efesiërs 5:17) en hierin wil die etiek graag behulpsaam wees.

Daly (1984:75,131) se gebruik van die terme *preskriptief en deskriptief* lê nader aan die kategorieë van Skrifinterpretasie. Hy gebruik onder andere die term *preskriptief* vir wat in die Skrif as direkte opdrag aan die mens gegee is. Alhoewel dit wil voorkom of die begrippe *deskriptief* en *preskriptief* nie in die hermeneutiek inslag gevind het nie, dit wel voorkom dat dit in die etiek gebruik word, en dan ook nie altyd in dieselfde betekenis nie. De Bruyn (1992:11) onderskei verder tussen *deskriptiewe* en *preskriptiewe etiek*: deskriptiewe etiek gee bloot 'n beskrywing van mense se sedelike lewe; preskriptiewe etiek dui aan hoe mense se sedelike lewe moet wees. Hierdie gebruik van die begrippe *deskriptief* en *preskriptief* kan egter nie met hermeneutiese kategorieë in verband gebring word nie.

Etiek kan immers nie anders as om op die samelewingsproblematiek van die dag gerig te wees nie. Met inagneming van die belangrikheid van die konteks is daar in die gereformeerde etiek sekere beginsellyne wat sedert die reformasie as fundering van etiese normgewing gebruik is. Hierdie beginsellyne sal in hierdie tradisie geldig bly, omdat dit voortvloei uit die gereformeerde leer. Die beginsellyne is naamlik die uitgangspunt dat Christelike etiek by God begin, dit trinitaries van aard is, dat die mens se etiese handelinge moontlik is, omdat dit gebou is op die genade van God en daarby in aansluiting stel Vorster, J.M. (2001b:123-124) die begrip "lewe" as 'n eietydse uitgangspunt vir etiese handeling voor.

Heyns (1982:166) onderskei ook tussen die bogenoemde twee kategorieë, maar verkies om te verwys na *blywende* (universele) en *wisselende* (situatiewe) elemente van die Skrifopenbaring. Bepaalde Bybelse opdragte geld alleen vir die situasie wat in die Skrif gegee is en is nie op ander situasies direk van toepassing nie. Sulke opdragte is wisselend of deel van die "situatiewe wil van God" (1982:166). Maar God gee ook onmiskenbaar vaste opdragte "wat bó die wisseling van tye en situasies uitgaan" (Heyns, 1982:166). Sulke opdragte sou dan preskriptief wees.

Daar bestaan in die etiek beslis ruimte vir 'n onderskeid tussen wat *deskriptief* en wat *preskriptief* is, maar hierdie terme moet met groot omsigtigheid in die Bybelse hermeneutiek gebruik word. Die gebruik daarvan kan maklik lei tot 'n skeiding tussen minder gesagvolle (bloot deskriptiewe) en meer gesagvolle (preskriptiewe) Skrifdele. Ook kan dit die indruk skep dat sekere Skrifuitsprake bloot tydsgebonde is, terwyl ander bo die tyd verhewe is (Heyns, 1982:157).

Die problematiek van die bespreking rondom wat *deskriptief* en wat *preskriptief* in die etiek moet wees, word belig deur wat Hasel (1991:28-38) beskryf as die vraag of in besonder die Ou Testament inderdaad gebruik kan word om lig te werp op die onderwerp van menseregte. Hierdie vraag kan gedeeltelik gekoppel word aan die vraag of bestudering van die Ou Testament (in die dieselfde asem, ook die Nuwe Testament - DS), Ou-Testamentiese teologie (ook Nuwe-Testamentiese teologie - DS) of Ou-Testamentiese etiek (ook Nuwe-Testamentiese etiek - DS), alleen beskou moet word as 'n deskriptiewe dissipline en of dit ook beskou moet word as preskriptief (vgl. Van Rooy, 2001b:129 e.v.)

2.4.6 Etiek en hermeneutiek

Teenoor 'n etiek wat afgelei word uit die natuurwet of skeppingsordeninge het 'n groot deel van die Protestantisme 'n etiek verkies wat in die Skrif sy basis vind. Hoewel dit belangrik is dat die volle Skrif verdiskonteer word in die mens se refleksie oor reg en verkeerd, was dit nog altyd so dat, veral met die oog op opvoeding en die oordrag van waardes, sterk aansluiting gevind is by sekere *samevattings van die Christelike moraal wat die mens in die Skrif vind.* Daar is byvoorbeeld die ou gebruik in die Gereformeerde teologie (vgl. die Heidelbergse Kategismus) dat die Tien Gebooie as 'n opsommende uitgangspunt geneem word vir die verduideliking van 'n Christelike lewenswyse. Daar is ook ander moontlikhede. 'n Mens sou ook 'n saak kon uitmaak om die saligsprekinge te sien as 'n samevatting van die soort lewenstyl wat Christus van die mens vra. Die deugde wat Paulus in Galasiërs 5:20 noem as die vrug van die Gees, sou ook gebruik kon word. In 'n tyd van grootskaalse morele relativisme en min algemeen aanvaarde waardes, het Christene nodig om te hoor dat

die waarheid nie 'n saak van persoonlike smaak is nie, en ook nie regtig so onmoontlik, ingewikkeld of onduidelik is as wat mense soms voorgee nie. Dit wat die HERE vra, is nie so moeilik of onmoontlik nie; niemand hoef oor die see of iewers ver daarvoor te gaan soek nie. Dit is in die Woord vir die mens gegee en selfs kinders kan dit helder hoor en verstaan (Burger, 200:234, 235).

Die verhouding tussen etiek en hermeneutiek is nog 'n verdere nuanse wat in die etiek geïdentifiseer word. Nie alles wat in die verhouding etiek en hermeneutiek voorkom, gaan nou in diepte ondersoek en bespreek word nie, aangesien die doel van die studie in wese 'n ondersoek na die Skrifberoep in die etiek behels en in die hieropvolgende hoofstukke in fynere besonderhede en meer breedvoerig bespreek word. Wat egter duidelik in die navorsing na vore kom, is die feit dat alhoewel Christelike etici aanspraak daarop maak dat hulle die Skrif as die enigste bron van waarheid vir die etiek aanwend, die meeste etici nie beskik oor of selfs 'n poging aanwend om 'n uitgewerkte hermeneutiek aan te bied nie, om sodoende te kan vasstel hoe hulle hulself op die Skrif beroep nie. Dit is en bly egter 'n groot leemte binne selfs die mees omvattende etiese handleidings.

"Christelijke ethiek heeft als onopgeefbaar proprium de horigheid aan heel de Schrift, de eerbiedige luisterhouding ten opzichte van al wat God geopenbaard heeft in de canonieke boeken, van Genesis 1 tot en met Openbaring 22" (Hoek, 1987:132). Gesindheid, doeleindes en middele word in die Christelike etiek altyd weer getoets aan die norm van die Heilige Skrif. Dit is verder 'n fundamentele uitgangspunt van die gereformeerde etiek dat alle handelinge vanuit die Skrif gefundeer en gemotiveer moet kan word (Hoek, 1981:133). Die Skrif is die getuienis van die openbaring van God. Die Skrif is die kenbron van die etiese. Die Skrif moet egter nie gesien word as 'n wetboek wat op meganiese wyse geïnspireer is en voorskrifte gee wat direk op absolute wyse neerslag moet vind in die lewe van die mens nie (Naudé, 1993:162).

Volgens Kretzschmar (1994:12) is dit een ding om te sê dat die Skrif die bron van etiese waardes is, maar dit is 'n heeltemal ander saak om oor die interpretasie van hierdie Bybelse gedeeltes ooreen te stem. Hierdie tegniese term vir die interpretasie is hermeneutiek. Daarom is die verhouding tussen etiek en hermeneutiek (asook eksegese) van die allergrootste belang (vgl. Van Wyk, 1986a:15). Rondom hierdie verhouding etiek en hermeneutiek merk Velema (1969:8) op dat "De ethiek wordt in onze tijd niet minder dan de andere disciplines van de theologie bepaald door hermeneutische vragen." In die teologiese etiek word immers 'n *beroep op die Skrif* gedoen (vgl. Douma, 1984:42-61; Van Wyk, 1986a:15) en as die Skrif foutief verstaan en uitgelê en só toegepas word, dan mis dit

noodwendig die etiek en die etos. 'n Mens kan in hierdie verband slegs verwys na die bekende uitspraak van Herman Bavinck (1967:428): "Lang niet alles, wat in de Schrift staat opgetekend, heeft normatief gezag voor ons geloof en leven. Veel van wat door God geboden en ingesteld is geweest, of door profeten en apostelen is voorgeschreven en verordend, gaat ons niet rechstreeks meer aan en had vroegen levende personen betrekking."

Onlosmaaklik hieraan verbind, is die boeiende vraag volgens Van Wyk (1986a:15): hoe kan die *wil van God* vir die wisselende lewensituasies geken word. Dáárom gaan dit immers in die Christelike etiek. In hierdie verband stuit die moderne mens dan op die volgende sake: uitlegkunde, inlegkunde, biblisisme en fundamentalisme, individualisme en ekumenisme, ideologisering en onthistorisering, tydgebondenheid en tydbetrokkenheid, situasie en situatisme, (kerklike) eenstemmigheid en teenspraak.

Vir die etiek beteken dit dat die situasie al luisterend na die Woord van God in ag geneem moet word, sodat die Woord tot sy reg sal kom binne 'n gegewe konteks. Kontekstualisering, in hierdie sin, word verstaan as die vertaling van die evangelie vir 'n besondere situasie as 'n wisselwerking tussen teks en konteks (Engelbrecht, 1989:380). 'n Pariteit bestaan tussen dogmatiek en etiek. Die een hoef nie die ander te oorheers nie, want albei is gewortel in dieselfde geloof (Naudé, 1993:162). Rothuizen (1973:83) verwoord hierdie pariteit deur dogmatiek te omskryf as die 'regtheid van die geloof' en etiek as die 'egtheid van geloof'. Hiermee word 'n poging aangewend om die regte verhouding aan te dui tussen geloof aan die een kant, en die gesindheid van die daad aan die ander kant. Op hierdie wyse word erkenning gegee aan die taak van die Christelike etiek om mense te konfronteer met en te lei tot die geloofswaarheid binne sy leefwerklikheid (vgl. Thielicke, 1981:33, 63, 64; Naudé, 1993:163).

Volgens Vorster, J.M. (1992:454) is daar tans die neiging in die huidige Christelike etiek om die moraal te akkommodeer. *Die keuse tussen konfrontasie en* akkommodasie is die kernsaak waarmee die Christelike etiek tans dwarsoor die wêreld worstel. Die debat oor hermeneutiek en etiek in die Gereformeerde Ekumeniese Raad is hiervan 'n sprekende voorbeeld (Gereformeerde Ekumeniese Sinode, 1988:460). Die meeste Christene aanvaar dat die Skrif grondliggende waarde vir die Christelike etiek het. Tog is die gebruik van die Skrif in die etiek geen eenvoudige saak nie (Van Rooy, 1997:6). Botha (1976:208) skryf self in "Skrifberoep in die Christelike etiek" dat die aanwending van die Skrif as norm vir elke aspek van die sedelike lewe van die Christen geen eenvoudige saak is nie. Daarvoor is die verhouding tussen etiek en hermeneutiek (wat ook eksegese insluit) van die allergrootste

belang. In die teologiese etiek word immers 'n beroep op die Skrif gedoen en as die Skrif foutief verstaan en uitgelê en só toegepas word, dan is dit met die etiek en die etos noodwendig mis. Daar heers dus, ten spyte van verskeie pogings om 'n bydrae te lewer om die vraagstuk van "etiek en hermeneutiek" te ontspan (vgl. Heyns, 1982:159-173; Van Wyk, 1986a:16 e.v.) Net so min as wat die Skrif 'n volledige dogmatiek aanbied, net so min kan daar in die Skrif 'n volledige etiek gevind word.

Maar waarom enigsins 'n bespreking oor Skrifberoep in die etiek. Meer nog, waarom 'n uitgebreide studiestuk daaroor? Die antwoord lê opgesluit in 'n opmerking van Kuitert (1974:66) wat gesê het dat die Skrifberoep in die etiek nêrens so problematies geword het, as wanneer dit gaan om die vraag wat die mens moet doen nie. Die problematiek word verdiep deur die 'hoe'-vraag van die metode wat gebruik moet word met betrekking tot die Skrifberoep (Naudé, 1993:160). Hierdie vraag het akuut geword vanweë verskillende beskouings wat gehandhaaf word oor wat die Woord van God vir mense vandag beteken. Hierdie beskouings word begrond deur 'n Skrifbeskouing en werklikheidsverstaan wat hoofsaaklik uiteenval in (wat genoem kan word) òf vertikalisme en horisontalisme òf transendentalisme en immanentisme òf objektivisme en subjektivisme. 'n Tweede aspek hiervan is die verhouding tussen teorie en praktyk, skrif en situasie en dogmatiek en etiek (Naudé, 1993:146).

Vorster, J.M. (1999:106) waarsku ook in die lig van die invloed van die *postmoderne relativisme* dat een van die kenmerke van die postmodernisme 'n groeiende verset teen die monolitiese waarheidsdenke van die modernisme is. Positivisties gesproke is daar net een waarneembare werklikheid, daarom net een objektief bewysbare waarheid. Postmodernisme erken egter voorwetenskaplike voorveronderstellings en bevraagteken die moontlikheid van objektiewe kennis en absolute waarheid. Omdat alle kennis mede-bepaal word deur mense se (soms hoogs persoonlike) voorveronderstellings, ook religieuse voorveronderstellings, kan daar nie sprake wees van "dié waarheid" nie – hoogstens van "my waarheid" en "jou waarheid". Dit lei onder andere tot 'n beskouing dat die Skrif nie uniek is as 'n "geloofsboek" nie: daar bestaan ook ander moontlikhede om by religieuse "waarheid" uit te kom. Binne die raamwerk van die aanvaarding van die Skrif as "geloofsboek" van die Christendom, is daar ruimte vir 'n magdom verskillende hermeneutiese benaderings (sonder 'n basis vir 'n objektiewe keuse tussen die verskillende benaderings). Op grond van hierdie Skrifbeskouings word ook geloofsleer ("dogma") eerder vanuit die situasie bepaal, en etiek word kontekstueel en historiese bedryf. In sy verste ekstreem ontstaan uit hierdie matriks die gedagte dat die Christendom as sodanig nie die waarheid in pag het nie: daar bestaan ook ander weë na God toe. Die eindresultaat is radikale godsdienstige en etiese pluralisme.

Die gebrokenheid van die skepping en die afvallige keuseposisie van die mens bring 'n botsing van pligte mee. Om 'n keuse uit te voer, word 'n appèl gemaak op die dinamika van die beginsels wat as skeppingsbeginsels gepositiveer moet word. Elke (etiese) situasie is uniek. Alleen die riglyne bestaan en nie antwoorde vir optrede nie, bestaan. Daar bestaan dus geen waarborge nie; daarom moet 'n keuse gemaak word. In die Christelike etiek word die 'riglyne' (óf beginsels) nie deur die situasie bepaal nie, maar die Woord van God gee beginsels wat in elke situasie sinvol uitgeleef kan word. Teen die agtergrond van Christelike (en nie biblisistiese) beginsels moet elke situasie eers binne die bepaalde konteks verreken word, waarna die beginsels wat betrekking op die situasie het, gepositiveer word. Die mens is geen outomaat nie en het beginsels waarbinne hy lewe (positivering). Sowel die daad as die gesindheid moet ten volle in ag geneem word in etiese beslissings (Lategan, 1993:858-859).

Douma (1984:45) stel die probleem baie konkreet as hy vra hoe die Skrif verklaar moet word wanneer daar oor etiese kwessies besin word? Hoe kan daar met die Skrif omgegaan word as daar na God se wil vir vandag gevra word? Die teoloog, K. Schilder (1890-1952) gee 'n uitstekende definisie om die gebruik van die Skrif in die etiek te beskryf: "Ethiek is de wetenschap van de constante gronden, de wisselende bedelingen en de actueel concrete bepaaldheid van de verplichting die de mens heeft tegenover Gods geopenbaarde wil" (soos aangehaal deur Douma, 1984:46).

Smit (1992:317) som die hele probleem rondom die spanning *etiek* en *hermeneutiek* (met ander woorde *Skrifberoep*) kortom op as hy sê dat: om Skrifgegewens te benut in 'n etiese argument, op 'n aanvaarbare, oortuigende, sinvolle manier, is 'n veel ingewikkelder proses as wat baie mense – insluitend heelwat Bybelwetenskaplikes – skynbaar meen dat dit 'n blote 'lees' van die Bybelse gegewens en dan 'benutting' of 'toepassing' daarvan in die etiek is. Om dit kras te stel: wie in staat is om te sê wat die Skrif – of erger nog: slegs 'n bepaalde boek in die Skrif, of 'n bepaalde hoofstuk, of 'n bepaalde perikoop of teks – sê, het daarmee vir die etiek eintlik nog niks gesê nie. Die vraag is: wat daarvan? Wat moet met daardie gegewens gedoen word? En hoekom? Hoe met dit ingebed word in 'n uiters ingewikkelde argument oor 'n teenswoordige morele vraagstuk? En hoekom? Hoekom byvoorbeeld nie 'n ander Bybelboek, of hoofstuk, of perikoop nie?

2.4.7 Norme en waardes

Volgens Fox en Meyer (1995:86) is norme die gedragsverwagtinge, wat gehandhaaf word deur 'n groep of individue van 'n gemeenskap asook 'n bepaalde standaard van gedrag wat verwag word. Norme kan dus beskou word as die riglyne vir aanvaarbare en wenslike

gedrag wat deel uitmaak van die leefwyse van 'n bepaalde groep en word dikwels bloot as 'n gewoonte aangeneem. Norme is verder spesifieke reëls wat ontwerp is ten einde sodanige optrede moontlik te maak (Fourie, 1998:253).

Die begrippe *beginsel* en *norme* word dikwels as sinonieme gebruik. Daar is egter 'n verskil. 'n Beginsel is 'n stelreël wat die etikus vanuit die Bybel kry wat as 'n ewige waarheid geld. Dit is dus onveranderlik, al wissel omstandighede, tye en plekke. So is dit 'n beginsel dat daar maar één God is, dit is 'n beginsel dat net Hy aanbid mag word. Die Tien Gebooie is tien beginsels, ensovoorts. Norme daarteenoor is nie onveranderlik nie, al is hulle ook reëls. Norme word uit beginsels afgelei en dan toegespits op konkrete omstandighede. Christene soek na norme wat aan Skrifbeginsels beantwoord. Dit beteken dat die Christen-etikus uit die Bybel probeer vasstel wat goed en wat sleg is. Norme is dus reëls vir die sedelike handelinge van die mens. Dit beteken: die maatstawwe, of rigsnoer.

Wanneer 'n mens dus van etiese beslissing praat, praat 'n mens ook van *norme*. Die woordjie *norm* is ontleen van die Latynse *norma* wat maatstaf of rigsnoer beteken. Die norm is 'n waardemeter, 'n *toetsmiddel* om te bepaal waarmee iets behoort ooreen te stem, maar ook die *eis* waaraan dit behoort te voldoen. In dié betekenis kan *norme* gedefinieer word as die van die mens se willekeur onafhanklike waardemeters vir die beoordeling van wat geld en van wat behoort te geld. Volgens Van der Walt (2004:11) leer God se Woord ons dat die mens (sosiaal of individueel) nie sy eie wetgewer kan wees nie, maar gehoorsaam moet wees aan wette wat onafhanklik van hom bestaan. God se wil (soos vergestalt in sy gebooie) is die ware bron van betroubare norme.

Volgens Heyns (1992a:364) sê 'n norm wat gedoen behoort te word. 'n Norm is iets waarmee iets anders gemeet word. Etiese norme sê dus hoe 'n mens behoort op te tree ten opsigte van die persoon van die mens.

Ten laaste is dit van belang om die begrip *waardes* toe te lig. Volgens Andrews (1989:212) berus waardes op bepaalde norme wat rasionele sosiale optrede verseker en wat met verloop van tyd kan verander. Dit moet verder onthou word dat waardes abstrak van aard is en bepaalde voorskrifte verskaf oor dit wat vir 'n bepaalde gemeenskap reg en goed is (Fourie, 1998:253).

2.4.7.1 Die noodsaaklikheid van etiek in 'n gemeenskap

Morele norme is standaarde waarvolgens bepaalde gedragspatrone en besluite geklassifiseer en beoordeel word. Menslike gedrag, sowel in individuele as gemeenskaplike terme, word deur wette en regulasies beheer. Wette en regulasies verseker egter nie

noodwendig stabiliteit en orde nie. Stabiliteit en orde word hoofsaaklik gewaarborg deur 'n mate van konsensus wat bestaan op grond van morele norme en waardes. Hierdie konsensus is die resultaat van jare van menslike interaksie, kommunikasie met verwysing na morele innovasie en worsteling met die sentrale morele aspekte van die menslike lewe. Dit word vergestalt in die nie-formele ooreenkomste waarbinne die samelewing funksioneer (Fourie, 1998:254). Morele konsensus, as grondslag vir 'n stabiele gemeenskap, is nie altyd moontlik nie, selfs nie eens in 'n homogene samelewing nie (vgl. Cameron & Stone, 1995:75-76).

Met die verloop van die geskiedenis van die mensdom is bepaalde sentrale norme en waardes waarby mense belang het, gevestig. Volgens Gildenhuys (in Fourie, 1998:254) is hierdie sentrale morele norme eerlikheid, regverdigheid, redelikheid, menslikheid, vryheid, betaamlikheid, integriteit en orde. Voorgaande bring mee dat daar staatgemaak moet word op ander mense om die sentrale morele waardes te eerbiedig. Daar moet dus 'n verbintenis tot sosiaal morele norme en waardes bestaan en dit vorm die grondslag waarsonder 'n samelewing nie suksesvol kan funksioneer nie (Fourie, 1998:255).

2.4.7.2 Die problematiek in die vasstel van norme en waardes

Die problematiek van norme vir die etiek kom by wyse van spreke ter sprake as dit beskou en bespreek word in die lig van die moderne samelewingskonteks. Van Wyk (1976:16, 17) maak self enkele opmerkings oor die tyd waarin die moderne mens leef en noem pertinent dat sedelike oordeel in 'n groot mate afgestomp is. Die "hoëre wêreld" word meer en meer losgelaat, sodat die hier en nou die enigste is wat tel. Syns insiens is daar baie teoloë wat selfs van mening is dat die Skrif geen objektiewe norme neerlê vir die sedelike lewe nie en dat die enigste norm vir die sedelike handeling naasteliefde is. Derhalwe word die eenheid tussen leer en lewe nie konsekwent gehandhaaf nie en word die een, leer of lewe, meer as dikwels ten koste van die ander oor- of onderbeklemtoon.

In die lig hiervan sê Elliot (1990:220, 221) self dat "we have witnessed an ecumenical engagement with the Scriptures unprecedented since the sixteenth century Reformation. This common engagement across denominational lines has led to a common agreement concerning the theological primacy of the Bible. The Bible is now recognized by all Christian communions as the primary exposition and norm of Christian faith, teaching and morality, the norm (*norma normans*) which serves as a basis and qualification of all other theological norms (*norma normata*)".

Volgens Duvenage (1984:121) kan daar nie uitsluitsel verkry word oor die vraag watter norme by die evaluering van 'n etiese probleem van toepassing is, sonder om die religieuse posisiekeuse in berekening te bring nie. Wanneer daar uitgegaan word van 'n teosentriese lewensbeskouing, impliseer dit dat met die eenheid van die skepping en Skrif in Christus rekening gehou sal word, dat sekere fundamentele Skrifperspektiewe, soos byvoorbeeld die religieuse liefdeswet, in ag geneem sal word. Maar ook dat die wetmatighede wat in die skepping ontdek of oopgevlek word, na die bevel van God tot die ordelike bestaan van die dinge herlei moet word.

Wanneer daar egter van 'n kosmosentriese lewensbeskouing uitgegaan word, byvoorbeeld die Humanisme of Rasionalisme, dan bestaan daar die onmiddellike probleem van reduksionisme, omdat die gevaar bestaan dat daar dan uitsluitlik op taalkundige kriteria teruggeval word.

In die individualisme van die Humanisme kan alleen op die outonome begronding van sodanige norme teruggeval word (vgl. Duvenage, 1984:121; Storkey, 1979:32).

Norme (of waardes[11]) is die mens se reaksie op dit wat hy as gesagvol beskou. Christene beskou God en daarmee saam God se openbaring in sy Woord as die Absolute Gesag. In sy verordeninge maak Hy dit duidelik hoe Hy wil hê die mens moet leef. Die moderne mens kan sy verordeninge leer ken uit sy woordelose skeppings-openbaring. God "herpubliseer" in skriftelike vorm ook sy wil in die Skrif. Die kern daarvan is die liefde tot God en die medemens (vgl. Matteus 22:37-40) (Van der Walt, 2004:11). Hierdie liefdesgebod is positief, fundamenteel en omvattend. Dit moet dus op verskillende maniere gestalte kry, byvoorbeeld as *toewyding* tot en aanbidding van God op godsdienstige terrein, as *integriteit* op etiese gebied, *geregtigheid* op politieke terrein, *rentmeesterskap* in die ekonomiese lewe, *trou* in die huwelik en broederlike/susterlike *liefde* op kerklike gebied. Die mens bepaal dus nie die riglyne van sy lewe nie. Die mens kan alleen (positief of negatief) antwoord op God se wil in die norme wat hy positiveer. Dit is daarom belangrik om 'n duidelike onderskeid te maak tussen God se verordeninge wat onfeilbaar en onveranderlik is en die menslike, feilbare norme wat kan – en soms moet – verander. Die moderne mens se norme/waardes mag dus nooit met God se wette gelykgestel word nie (vgl. Van der Walt, 2004:11).

---

[11] Vosloo (1995:281) dui aan dat daar meestal eerder van waardes as van deugde in die algemene spreektaal gepraat word, alhoewel daar dikwels dieselfde betekenis aan beide terme geheg word. Die woord *waardes* het vir baie mense 'n meer positiewe gevoelswaarde as deugde. Vosloo verkies om self eerder van *deugde* te praat, aangesien dit die woord is wat meer inherent aan die Christelike tradisie is. Waardes suggereer iets van 'n teoretiese saak wat met bepaalde voorveronderstellings van die Verligting saamhang, terwyl deugde syns insiens suggereer dat mense dit moet beliggaam. Tog word aanvaar dat dit in spreektaal as wisselterme gebruik word.

Een van die grootste vrae in die etiek en by morele keuses is die vraag na 'n *norm* (vgl. Duvenage, 1981:93-109; Heyns, 1989:146-154; Van der Walt, 1990:41-66; Van Wyk, 1991b:21-24). Behoort daar 'n norm te wees, en so ja, wat is die inhoud daarvan en waar kom dit vandaan? Normlose etiek bestaan eenvoudig nie. Norme is noodsaaklik vir 'n betekenisvolle etiek. Sonder norme bestaan daar nie 'n objektiewe basis of riglyn vir etiese besluitneming nie (Geisler, 1989:55). Alle etiek is dus òf heteronoom òf teonoom. 'n Normlose etiek verhef juis normloosheid tot norm en is daarom wesentlik 'n outonome of heteronome etiek.

Heyns (1982:180-187) gee in 'n uitgebreide en goed begronde oorsig die gereformeerde beskouing oor die aard van norme weer. Hy onderskei tussen geopenbaarde norme, gepositiveerde norme en kontingente of situatiewe norme. Geopenbaarde norme het 'n universele en partikuliere karakter. Geopenbaarde norme is onvoorwaardelik, algemeen en totaal geldig. Geopenbaarde partikuliere norme (byvoorbeeld gebooie wat direk deur God aan Israel gegee is) is ook onvoorwaardelik en totaal geldig, maar is nie in direkte sin meer geldig nie. Gepositiveerde norme as sekondêre norme ontleen hulle normatiwiteit aan die primêre, geopenbaarde norme en is dus normatief in soverre hulle aan die wil van God in die geopenbaarde norme uitdrukking gee. Gepositiveerde norme word deur 'n proses van positivering geformuleer. Dit impliseer dat die geopenbaarde wil van God tot fyner formulering ontvou word as norme vir die verskeidenheid lewensterreine, aktiwiteite en situasies (vgl. Van Der Walt, 1989:208; De Bruyn, 1995:174; Duvenage, 1971?:1-13). Die volgende standpunte is wel in die positivering van norme en die Skrif onaanvaarbaar: die vereenselwiging van die Skrif met teologiese uitsprake; die biblisisme of fundamentalisme wat met los tekste opereer en die Skrif buite sy skopus wil gebruik; 'n wetenskaplike gebruik van die Skrif sonder om die basiese hermeneutiese reëls toe te pas; afleidings maak uit die Skrif oor dinge waarvan die Skrif swyg (Duvenage, 1984:121)

Volgens Van Wyk (1991b:22) word in die Christelike benadering tot die etiek en tot morele keuses van die teonomie uitgegaan, dit wil sê dat die vraag oor hoe 'n mens moet lewe en wat hy moet kies deur Gód bepaal word. Dit gaan immers in die Christelike etiek om *die doen van die wil van God* (Romeine 12:2; Efesiërs 4:24; Kolossense 1:9; Hebreërs 5:12 e.v.; 1 Johannes 2:17) (vergelyk ook literatuur by Van Wyk, 1986:15, 37). Dit gaan om "tot *volle kennis* te kan kom" van wat God se wil is (Kolossense 1:9).

Die teonome norm is die *Woord van God* (Van Wyk, 1991b:22; De Bruyn, 1992:2; Rheeder, 1999:14-16). Dit is egter 'n lewensbeskoulike keuse – soos immers die keuse vir 'n outonome etiek (vgl. Van Wyk, 1999:88). Alleen God se Woord is die maatstaf. Daarom

moet elke morele keuse en besluit gemeet word aan die hand van hierdie maatstaf. God se wil word in sy Woord gevind (Psalm 119:105). Die Christelike etiek wat die Skrif sy maatstaf maak, sal *ipso facto* vra na die wil van God. Dit gaan in die Christelike etiek daaroor om "tot volle kennis" van die wil van God te kom (Kolossense 1:9); om, deur ervaring geoefen, "tussen goed en kwaad te onderskei" (Hebreërs 5:14); om dinge te onderskei waar dit werklik op aankom (Romeine 2:18; Filippense 1:10); om nie aan hierdie sondige wêreld gelyk te word nie, maar om deur God verander te word deur die vernuwing van denke, want eers dan sal die mens "kan onderskei wat die wil van God is, wat vir Hom goed en aanneemlik en volmaak is" (Romeine 12:2). "Vra julle voortdurend af of iets vir die HERE aanneemlik is" (Efesiërs 5:10) is die uitgangspunt van die bepaalde etiese studie (vgl. Van Wyk, 1991b:22; De Bruyn, 1995:175).

Volgens Geisler (1989:17) is Christelike etiek dan juis gefokus op dit wat moreel gesproke reg en verkeerd is vir 'n Christen. En omdat Christene hulle geloof baseer op God se openbaring in die Skrif, word die Skrif dus aangehaal as die gesagvolle bron waaruit 'n konklusie getrek word. Die probleem wat die Christelike etikus egter sal opval, veral in die gebruik van God se Woord as normgewende bron, is juis die feit dat daardie Woord nie 'n kasuïstiekregister bevat waar alle ou en nuwe morele vraagstukke bespreek en beantwoord word nie. God se wil is wel duidelik. God se wil is duidelik in sy Tien Woorde. God se wil is duidelik in die liefdesgebod. En God se wil is duidelik in die vleesgeworde Woord, Jesus Christus (Hebreërs 1:1), in wat Hy *geleer* en *gedoen* het. Soek die etikus dus na 'n antwoord op 'n morele vraag, moet hy vra: Wat sê God? Wat sê die Woord van God? Wat sê die Tien Gebooie? Wat sê die liefdesgebod? Wat sê Jesus Christus? Eers as hy hierdie aspekte, onder leiding van die Gees, behoorlik verreken het, eers dán kan hy begin dink aan die formulering van 'n antwoord (vgl. Van Wyk, 1991b:23; Smit, 1991a:167).

Die normering van die gereformeerde etiek is gefundeer in die geopenbaarde wil van God. Omdat die verstaan daarvan onder andere bepaal word deur dogmatiese geloofsoortuigings word dit ondersteun deur 'n sistematiese uiteensetting van wat volgens dié openbaring die Christelike selfbepaling en etiek vir die benadering van die samelewing behoort te wees. Nie die subjektiewe denke van die mens nie, maar die objektiewe kennis van God se Woord soos dit in die belydenisskrifte, in die besonder die Drie Formuliere van Eenheid, saamgetrek is, tesame met die hieruit voortspruitende beoordeling van die feite, is sowel toetsmiddel as eis vir die normering van gereformeerde etiek.

Die praktiese toepassing van die bostaande teoretiese uiteensetting van gereformeerde etiek raak die sake van die teenswoordige persoonlike en maatskaplike bestaan (met ander

woorde die moderne samelewingskonteks). Juis omdat dit saamhang met die dogmatiese verklaring van die inhoud van die Heilige Skrif is dié norme nie afhanklik van en aanpasbaar by die tyd tot tyd wisselende omstandighede nie, soos Heyns (1982:1-4) dit aanroer, dat "ons 'n wêreld binnegegaan het waarin Christelike norme en waardes nie net ernstig bevraagteken nie, maar ook radikaal omgekeer word".

Volgens Van Wyk (1999:89) bevat die Skrif nie 'n uitgewerkte etiek en normsisteem wat op 'n kasuïstiese wyse toegepas kan word nie. Ten einde die probleem van (historiese) bemiddeling te oorbrug, word in die gereformeerde etiek wys gebruik gemaak van die onderskeiding tussen geopenbaarde norme (wat onvoorwaardelik, algemeen en totaal geldig is), gepositiveerde norme en kontingente norme (Heyns, 1982:180-187). Daar word egter ook van grondnorme en afgeleide norme gepraat of ook van (onveranderlike) beginsels en (veranderlike) norme (Van Wyk, 1999:89). Van der Walt (2004:11) wys egter daarop dat dit nie so maklik en eenvoudig is om enigiets wat die Skrif leer net so na vandag oor te plaas en dan daarmee te sê dat die morele krisis opgelos is nie. Die Skrif is volgens Van der Walt nie kultuur*gebonde* nie, omdat sy boodskap elke kultuur te bowe gaan. Dit is egter wel kultuur*verbonde*. God se universeel-geldende Woord kry op 'n konkrete wyse gestalte in die spesifieke lokale in historiese omstandighede van die Israelitiese (Ou-Testamentiese) en vroeg-Christelike konteks (Nuwe Testament). Hy stel verder voor dat die moderne etikus moet onderskei tussen die toenmalige *vorm* van gehoorsaamheid (die norme van destyds) en die blywende norm (die onveranderlike wil van God) wat ook vir vandag geld. God se onveranderlike wil moet op 'n eie, toepaslike wyse in hedendaagse norme gestalte kry in die moderne samelewingskonteks.

Barth beklemtoon dat die moderne mens selfs die Tien Gebooie en die Bergrede as God se Woord oor bepaalde situasies moet verstaan. Dit is nie algemene beginsels wat orals toegepas moet word nie, maar dui die rigting aan wat God se wil gewoonlik inslaan, hoewel nie noodwendig altyd nie. So is die beskerming van lewe byvoorbeeld 'n norm, maar nooit 'n absolute een nie (Barth, 1960:397 e.v.). Soms beveel die HERE in die Skrif dat 'n lewe geneem word. Sy opperheerskappy mag nooit ingeperk word nie. Hy is bo alle normatiewe beginsels verhewe.

Van Wyk (1999:89) onderskei tussen (a) basisprinsipes, (b) grondnorme en (c) toegepaste norme. Onder die *basisprinsipes* word verstaan daardie onveranderlikes wat vir die Christelike etiek van fundamentele belang en deurslaggewende betekenis is. Voorbeelde hiervan is die volgende:

- Word 'n daad tot eer van God gedoen? (Vergelyk 1 Korintiërs 10:31; 1 Petrus 4:11);

- Word 'n daad volgens die wil (gebod) van God uitgevoer? (Vergelyk Romeine 12:2; Kolossense 19:; 1 Tessalonisense 4:3);
- Word Christus daarin nagevolg? (Vergelyk Johannes 13:15; 1 Johannes 2:6);
- Geskied dit onder leiding van die Heilige Gees? (Vergelyk Romeine 8:6; Efesiërs 5:17-18);
- Dien dit die voortgang van die koninkryk van God (en tot afbreek van die "ryk" van duisternis)? (Vergelyk Matteus 6:33; Ouweneel, 1978:111);
- Dien dit tot welsyn van die kerk van God?
- Word dit uit geloof gedoen? (Romeine 14:23);
- Word dit uit liefde gedoen? (1 Korintiërs 13);
- Reflekteer die mens in sy optrede die karakter van God? (Vergelyk Matteus 5:48; Lukas 6:36; 1 Petrus 1:15).

Volgens Van der Walt (1979:9) word daar van die gedagte uitgegaan dat God se Woord nie aan die etikus klare beginsels gee nie, maar dat die beginsels bevat, gegiet in openbaringshistoriese mededeling. Volgens De Bruyn (1993:14) is die beginsels wat in God se Woord vervat is, ewig en onveranderlik. So 'n beginsel is die eis om jou naaste lief te hê soos jouself. *Beginsels* is ewige, onveranderlike gedragsreëls. Die Tien Gebooie, die dubbele liefdesgebod ensovoorts is sulke beginsels (De Bruyn, 1993:3). Daarenteen is *norme* veranderlike gedragsreëls wat met die oog op bepaalde konkrete situasies uit die beginsels afgelei word. *Norme* is afgelei uit die God se Woord, is gerig op 'n bepaalde situasie en is veranderlik (De Bruyn, 1993:14). In 'n situasie waar daar volgens die norm opgetree moet word en daardeur in botsing kom met die beginsels, moet dit duidelik wees dat die norm net in die spesifieke situasies (in uitsonderingsgevalle) geld en nooit die beginsel ophef nie. Die leidende beginsel waarvolgens daar in 'n situasie van botsing van pligte gekies moet word, is die beginsel van liefde tot God en liefde tot die naaste (vgl. De Bruyn, 1993:14).

Die Skrif staan egter as beginselboek teenoor alle ander religieuse boeke. Daar kan geen verband wees nie. Die Christendom kom met sy beginselboek in hierdie geskiedenis en vra nie andersdenkendes om te konformeer, hul sedes te wysig of hulle te beskaaf nie. Teenoor die heidendom met sy eie beginselboek kom die pertinente eis: bekeer julle! Dit is duidelike taal: los jou beginselboek en neem myne – andersins is daar geen punt waar ons weë kruis

nie. Primêre en grondnorme word gevind in die Skrif en hulle is so deur die beginsel bepaald dat hulle beginseldeurdrenk is en die beginsel weergee. Dit kan gevind word in die tweede deel van die Dekaloog. "Jy mag nie steel nie" is beginsel en ook norm. Afgeleide en sekondêre norme word deur die etikus self geformuleer op grond van die beginsels, met inagneming van so baie ander relasies tot die tradisies, omstandighede en tydsgewrig.

As *grondnorme* geld onder andere sake soos naasteliefde, geregtigheid, getrouheid, vryheid, waarheid, menswaardigheid, ensovoorts. Met *toegepaste norme* word bedoel die aktualisering van grondnorme in wisselende lewensituasies. Wat laasgenoemde betref, moet die gevare verbonde aan 'n oordrewe *situasie-etiek* sorgvuldig vermy word waar die norm uit die situasie afgelei in plaas van in die situasie ingedra word. Die norm moet egter die situasie bepaal en (transformeer) en nie die situasie die norm nie (contra Küng, 1983:173-174). Van Wyk (1999:91) stel dit dan voorts dat die naasteliefde die grondnorm in die etiek is en in só 'n mate dat gesê kan word dat dit inderdaad die hoogste grondnorm en samevatting van alle etiese norme is – maar dan as liefde wat gewortel is in geloof in, liefde vir en gehoorsaamheid aan God (Van Wyk, 1999:92). Hierdie verwys na die liefde (naaste) as die grondnorm moet egter nie met die situasie-etiek van onder andere Fletcher (1966:26) verwar word nie.

Fletcher (1966:26) meen weer dat hy die openbaring as die kenbron van die etiese norm aanvaar, maar verwerp alle geopenbaarde norme of wette behalwe om God en die naaste lief te hê. Alleen die imperatief tot liefde is kategories goed. Hierdie tipe situasie-etiek maak dit duidelik dat die fokus geplaas word op 'pragma' en nie op dogma nie (Naudé, 1993:152). In wese kom dit dus daarop neer dat, alhoewel die dogma of norm of prinsiep 'n rol speel, die korrektheid van die daad afhanklik is van die wyse waarop dit realiseer in 'n situasie (Fletcher, 1966:59). Situasie-etiek kan metodologies in die lig van die voorafgaande denke van Joseph Fletcher omskryf word as induktief, terwyl inhoudelik die normatiewe pragmaties gehandhaaf word (Naudé, 1993:152).

McKenzie (1995:416) sê weer: "Scripture is sufficient to answer all questions of ethical principle and moral practice, if only we learn the act of fitting our situation that which Scripture offers either in principle of example." Hierdie beginsels waarna McKenzie in sy aanhaling van Payne verwys is nie 'n verwysing na sekulêre ekwivalente van naturalistiese weë van beredenerings nie. Dit is veel eerder 'n verwysing na die sake wat voortspruit vanuit bevoegde eksegese: "the extension of the letter of the law to cover the spirit of the law." Dus bly die Skrif die bron vir alle etiese norme (McKenzie, 1995:417). McKenzie (1995:417) haal ook verder vir John Frame aan "Scripture is the uppermost source of

normative principles. Such principles are found only in Scripture, and the Christian ethicist's task is to seek diligently the proper (and Biblical) way to apply the Biblical norm(s). 'As a general principle, I begin (as all Evangelicals must) by reiterating *sola Scriptura*: Scripture alone is our ultimate authority." Dit kom volgens McKenzie (1995:417) daarop neer dat die Skrif en die Skrif alleen is wat beide die bron van normatiewe beginsels en gids oor hoe om hierdie beginsels toe te pas. Dus word die onfeilbaarheid van die Skrif aanvaar as die enkele vertrekpunt, en vanuit daardie vertrekpunt word etiese norme afgelei. Dit is immers 'n keuse van voorveronderstelling en die vertrekpunt van die Christelike etikus. As die Skrif egter nie meer normatief vir die Christelike etiek is nie, dan verval die hele Reformatoriese beginsel van die Skrif as norm vir die moderne mens se geloof en lewe (vir dogma en etos) (Engelbrecht, 1978:14).

In die lig van die bogenoemde bespreking van die problematiek van norme is Heyns (1992a:366) se opmerking ten opsigte van die problematiek van toepassing as hy sê dat dit vanself spreek dat die norme wat gehoorsaam moet word in die Skrif gevind moet word. Maar daarmee is die probleem waarvoor die moderne mens staan meteen ook aan die orde gestel. Tussen die moderne mens se leefwêreld en dié van die mens van die Bybel is daar allerlei soorte afstande: byvoorbeeld kultuurafstand, tydsafstand, taalafstand – afstande wat struikelblokke kan wees in die verstaan, maar veral ook in die navolging van en gehoorsaamheid aan die Bybelse boodskap. Daar is natuurlik voorskrifte in die Skrif wat reglynig na die moderne mens se tyd toe deurgetrek kan word. Byvoorbeeld dié norme: jy mag geen ander gode voor my aangesig hê nie; eer jou vader en jou moeder; jy mag nie moord pleeg nie; jy moet jou naaste liefhê, ensovoorts. Heyns sien juis hierin twee ernstige probleme: daar is opdragte in die Skrif wat vandag nie meer geld nie, en daar is vandag sake waarvoor daar in die Skrif geen opdragte bestaan nie. Die interessante is dat daar in die Skrif self wisselende norme voorkom. Heelwat Ou-Testamentiese bepalings het in die Nuwe-Testamentiese bedeling hulle geldigheid verloor. Die verklaring vir hierdie wisselende norme is syns insiens geleë in die heilshistoriese gang van die openbaring. In die bekendmaking van sy wil het God rekening gehou met die historiese omstandighede en kulturele ontwikkelingspeil van die volk van Israel. Hy het ook nie alles meteen aan hulle geopenbaar nie. In die openbaring self was daar 'n voortgang totdat dit sy hoogtepunt met die openbaring in Jesus Christus bereik het.

Die vraag wat egter nou na vore tree, is die volgende: Kán die Skrif vir die moderne mens in die moderne wetenskaplik-tegnologiese situasie steeds die *gesaghebbende* bron wees waaruit die moderne mens die norme put vir die Christelike lewe? Of, om die probleem ook anders te formuleer: Kan 'n temporêre Christelike lewe in die twintigste eeu nog uitsluitlik op

die Bybel gegrond word sonder dat daar ook buite-Bybelse materiaal ingedra word? 'n Mens kan natuurlik vra: Is alles in die Christelike lewe suiwer op openbaring gegrond, dit wil sê, kan alles met 'n direkte mededeling van God, vasgelê in die Skrif, in verband gebring word? Of is daar in die daadwerklike vormgewing van die Christelike lewe ook baie toe te skrywe aan die deur die Heilige Gees gewerkte algemene insig en gesonde verstand van die gelowige enkeling of die gelowige gemeenskap?

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die wil van God soos wat Hy dit in sy Woord vir die mens laat opteken het vir die Christelike etiek die norm is aan die hand waarvan bepaal moet word of mense se optrede goed of sleg is (De Bruyn, 1992:3-5). Die Nuwe Testament sowel as die Ou Testament is die Woord van God en is die norm vir die Christelike lewe.

Wanneer hierbo gestel word dat die Woord van God, waarin sy wil bekend gemaak is as norm, gebruik word en dat 'n bepaalde etiese vraagstuk daaraan gemeet word, beteken dit egter nog nie dat die norme *vasgestel* is nie. Norme as die wil van God in die Skrif dring hulle nie altyd op of na vore nie, maar moet deur harde werk vasgestel word. Soms is dit maklik om vas te stel wat die teonome norme is, byvoorbeeld oor moord, egbreuk, diefstal, ensovoorts. Hierdie norme staan dan bekend as geopenbaarde norme. Dit is norme wat God in sy Woord op 'n duidelike geformuleerde wyse as wil vir die lewe van die mens gegee het. Hierdie norme besit volgens De Bruyn (1995:174) die volgende drie eienskappe: *Eerstens* is hulle onvoorwaardelik geldig, wat beteken dat hulle nie van bepaalde voorwaardes afhanklik is nie. So mag daar byvoorbeeld onder geen omstandighede 'n ander god gedien word nie. *Tweedens* is hulle algemeen geldig. Dit kom daarop neer dat alle mense onder alle omstandighede te alle tye daaraan gehoorsaamheid verskuldig is. *Derdens* is dit totaal geldig, dit wil sê die totaliteit van die ganse menslike persoon, sy denke, wil en al sy geestelike vermoëns moet deur hierdie norme bepaal word.

In ander situasies is dit egter nie so maklik om onmiddellik te bepaal wat God se wil ten opsigte van 'n betrokke saak is nie. Die geopenbaarde norme is bedoel vir die hele lewe van die mens, maar is nie sodanig geformuleer dat dit aan die mens sê hoe om ten opsigte van elke etiese probleem wat voorkom op te tree nie. Dit geld veral vir moderne etiese probleme wat onbekend was in die tyd waarin die Bybel geskryf is (De Bruyn, 1992:3-2, 1995:175). Hieroor sal die moderne mens geen direkte antwoord in die Skrif vind nie (Van Wyk, 1991b:23). Wanneer gestel is dat geen direkte antwoord of direkte teksbewyse met betrekking tot moderne etiese vraagstukke bestaan nie, kan nog met groot vertroue na die Skrif gekyk word vir leiding en antwoorde (Higginson, 1995:97). Hier sal dan net van 'n *ander soort Skrifberoep* gebruik gemaak moet word as blote teksverwysings. Indien

spesifieke teksverwysings dus ontbreek, moet rekening gehou word met die totale struktuur van die Bybelse boodskap (Van Wyk, 1991b:23).

Die hele Skrif kan gebruik word om die denke in 'n bepaalde rigting te oriënteer (vgl. Rheeder, 1999:15). Dit sal beteken dat met bepaalde *temas* in die Skrif gewerk sal word (Higginson, 1995:97). Ouweneel (1978:21) praat van "algemene beginsels" wat in die Woord gevind kan word. In hierdie verband stel Van Wyk (1999:89) die volgende onderskeiding voor om ook hier van hulp te wees: "'n Saak is *Skriftuurlik* (beklemtoning – J.H. v W) wanneer dit direk in die Skrif bespreek en besleg word, maar dit is *Skrifmatig* (beklemtoning – J.H. v W) wanneer dit nie direk nie, of in die geheel nie, in die Skrif ter sprake kom maar tog korreleer met die gees en rigting van die Skrif.

Hermeneutiese besinning is dus, soos Van Rooy (1991:7) dit stel, 'n voorvereiste vir die gebruik van die Skrif in die bestudering van etiese vraagstukke. *Skrifberoep*, waarvan sopas melding gemaak is, is 'n saak wat sonder twyfel vandag in die sentrum van belangstelling staan (vgl. Van Wyk, 1986a:15, 37; verder Gustafson, 1970; Verhey, 1984:154 e.v.; Ogletree, 1985; Hoek, 1987; Kirk, 1987; Buys, 1988). Van Wyk (1991b) waarsku in die *Skrifberoep* teen twee gevare: enersyds teen *kritisisme*, wat die gesag en betroubaarheid van die Skrif aantas en dit as boek devalueer tot 'n bundel geloofsoortuigings van ontslape gelowiges; andersyds teen *fundamentalisme*, waar die gesag van die Skrif wel aanvaar en bely word maar in werklikheid ondermyn word vanweë 'n atomistiese en subjektivistiese Skrifhantering. Die uitgangspunt moet wees dat die Skrif as gesagvolle Woord van God aanvaar word, maar dat daar met hierdie bron op 'n hermeneuties-verantwoorde wyse omgegaan sal word (vgl. Van Wyk, 1986a:16-17).

2.4.7.3 Die gevaar van absolutisme en relativisme

Daar bestaan onder Christene, en in besonder by die Christelike etikus, die gevaar van die twee uiterstes van absolutisme en relativisme ten opsigte van etiese norme. Die absolutiste leer dat norme/waardes bo-tydelike, permanente entiteite is wat vir alle tye en plekke geld. Die relativiste (tiperend van die moderne samelewingskonteks) glo weer dat daar geen vaste norme bestaan nie, omdat hulle afhanklik is van 'n bepaalde kultuur, tyd en omstandighede. Omdat norme in wese (ook in die geval van etiese norme) *menslike antwoorde* op God se wil is, soos geformuleer vir 'n bepaalde tyd en plek, is die absolutistiese visie onaanvaarbaar. Maar omdat ons as Christene glo dat norme die positivering (toepassing) van God se wil is vir ons lewe – ook al is dit hoe gebrekkig – moet relativisme verwerp word (Van der Walt, 2004:11).

2.4.8 Samevattende gevolgtrekking

Uit die voorgaande is dit duidelik dat daar in die etiek vele nuanses bestaan waarvan kennis geneem moet word in die neem van 'n besluit ten opsigte van 'n morele probleem. Ter wille van die argument word daar nie veel gemaak van die betekenis verskille tussen *teologiese-, Bybelse, Christelike en gereformeerde* etiek nie. Hierdie terme word dus as sinoniem beskou en ook so in die argument gebruik. Uit die voorgaande bespreking is dit wel duidelik dat die Skrif beslis 'n onmisbare plek in die gereformeerde teologiese etiek inneem, maar dat dit gebruik moet word op die basis en binne die grondslae wat daarvoor aangedui is.

Daarsonder kan 'n etikus die gevaar van willekeurige Skrifberoep wat geen werklike oortuigingskrag het nie en soms selfs misleidend kan wees nie ontwyk nie (vgl. De Bruyn, 1995:178).

Daar bestaan dus 'n *normatiewe benadering* van die etiek. Dit is veral die NGB (art. 2-7) wat uitvoerig die reformatoriese *sola Scriptura*, ook in etiese sake, bely. Niks anders as die Woord van God mag in die kerk die gewetens van mense bind nie (art. 29, 32). Net die Skrif, maar dan die héle Skrif (art. 25), het die laaste woord in alle sake wat die leer en die lewe van Christene raak. Die Skrifgeloof staan egter vir geen oomblik los van die Christusgeloof nie. Veral die Heidelbergse Kategismus herinner die mens altyd weer aan Christus. Hy is immers die hoogste Leraar van sy kerk (Sondag 12). En omdat Christus self die wet van God geëer het, moet die mens dit ook doen. Die maatstaf vir die dankbaarheid en die goeie werke wat God van die mens eis, bly steeds sy wet (Sondag 33, Vraag 91). Dit is, konkreet, die Tien Gebooie (Sondag 34 e.v.). Nie dat die Tien Gebooie los van Christus staan nie. Inteendeel, die Christelike lewenswandel word juis deur Christus self moontlik gemaak (vergelyk die 'nut' van sy dood en sy opstanding. Sondag 16 e.v.). Daarom moet die wet ook met oog op die vervulling in en deur Hom heilshistories in die lig van die hele Skrif in Ou en Nuwe Testament verklaar word (vergelyk Sondag 38 oor die Sabbat; Strauss, 1988:142-144). Vir die Christen beteken etiek dus die riglyne soos vervat in die Bybelse beginsels en die Tien Gebooie wat die wel en wee van die Christen reguleer.

2.5 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is in hoofsaak gefokus op die definiëring en omskrywing van die meta-etiek – met die fokus op die teleologiese –en deontologiese benaderings. In kort is daar bevind dat daar nie net een enkele protestantse of gereformeerd-etiese metodologie bestaan nie. Gereformeerde etiek is egter Bybelse etiek, omdat dit ten diepste gewortel is in die Bybelse openbaring, andersins sou dit ook nie as Christelike etiek omskryf kon word nie.

Daar is ook bevind dat die meta-etiek nie daarop aanspraak kan maak dat dit orals en altyd oor ewige en vasstaande oordele beskik nie. In die ware teologiese sin van die woord is die etiek in elk geval van nature soekend, oop vir God se wil vir elke nuwe situasie (vgl. Cilliers, 2000:16).

Dit bring die moderne mens egter by die basiese probleem in die bespreking van die verhouding etiek en hermeneutiek, wat saamgevat word in die vraag: Wat staan 'n etikus vandag te doen met morele vraagstukke wat in die skopus van die Bybelse tye volledig onbekend is? Hoe weet veral die mens in die moderne samelewingskonteks wat die wil van God is? Bied die Skrif enige lig? Indien wel, watter lig? Is die Skrif die enigste bron of moet daar ook ander bronne aangehoor word? Indien wel, watter? En wat is uiteindelik die gesag van hierdie bronne, veral in vergelyking met die Skrif? Mag hulle gesag enigsins deurslaggewend van aard wees (vgl. Van Wyk, 1991b:17)?

Daar is bevind dat die moderne samelewingskonteks getipeer kan word as moreel relativisties, met ander woorde wat die moraliteit betref, is enigiets toelaatbaar solank dit dien tot nut van die breër gemeenskap en die doel die middel heilig (met ander woorde 'n tipiese utilitêre benadering). Daar bestaan in die moderne samelewingskonteks beslis 'n ontsaglike groot behoefte aan duidelike norme en waardes wat as koersaanduiders of rigtingwysers in die nuwe konteks kan dien. As erns gemaak word met die oeroue Bybelse norme sal ontdek word dat hierdie norme nie net vir Christene bedoel is nie, maar eintlik algemeen-menslik is. In 'n toenemend sekulariserende samelewing kom die Christelike lewe en daarmee saam die Christelike etiek al hoe meer onder druk. Ten spyte hiervan moet die Christelike etikus steeds sy lig laat skyn en Bybels-gefundeerde sienings oor die lewe van die mens voor die aangesig van God gee. Derhalwe is die aanvaarding van die gesag van die Skrif dus onontbeerlik vir die Christelike etiek. Daar kan hoegenaamd geen ruimte gelaat word vir gesplete persoonlikhede, soos wat dit heel dikwels onder etici en in eie kring onder gereformeerde gelowiges bestaan oor die eenheid van die Bybelse leer en lewe as begronding vir die Christelike etiek nie. In hierdie eenheid van die Bybelse leer en lewe moet die etikus met die volgende belangrike beginsels rekening hou:

- Die Skrif bied nie vir elke moderne etiese vraagstuk 'n teks wat 'n klinkklare antwoord op die betrokke of soortgelyke vraagstuk bied nie. Die probleme wat die moderne mens se huidige samelewing konfronteer, is inderdaad legio. Die probleme bestaan op 'n persoonlike of psigologiese vlak, by 'n sosiale of strukturele vlak, in die ruimtes van filosofie en ideologie en by 'n globale of internasionale vlak. (Kretzschmar, 1994:3). Omrede die Christelike etiek 'n normatiewe eerder as 'n suiwer deskriptiewe etiek is,

soek dit die antwoord op die vraag "Hoe moet die moderne mens lewe?" eerder as "Hoe die moderne mens lewe?" Dit beteken egter nie dat die Skrif niks te sê het vir die moderne samelewingskonteks nie.

- Die dieperliggende beginsels wat die Skrif neerlê, moet blootgelê word. Sulke beginsels is byvoorbeeld: die liefdesgebod, die respek wat God vir lewe vereis, die opdrag om 'n gesindheid te openbaar volgens die gesindheid van Christus, seksuele reinheid en die heiligheid van die huwelik, verantwoordelikheid, lewens-in-diensstelling, dankbaarheid in voorspoed en geduld in teëspoed, ensovoorts.

- Vanuit hierdie beginsels moet dan norme afgelei word wat van toepassing gemaak kan word op huidige en heersende problematiek.

Hierdie norme wat afgelei word uit die dieper beginsels kan en gee wel aan die mens in die moderne samelewingskonteks die ruimte en die vermoë om talle huidige heersende etiese vraagstukke op 'n Skrifgefundeerde wyse aan te spreek.

Daar is ook aangedui dat die Gereformeerde etiek dan hoofsaaklik beoefen word in die kader van die deontologiese benadering, omdat dit nie soos die teleologiese benadering handhaaf dat sekere aksies eenvoudig reg of verkeerd is vanweë die regte of verkeerde aard van die konsekwensies nie. Aksies of dade is óf reg óf verkeerd tot die mate waarin hulle voldoen aan pligte al dan nie. In die deontologiese benadering is daar egter 'n verdere verskil, omrede dit in wese 'n filosofiese benadering is oor wat grondige redes vir die normering van pligte is: vir sommige is dit die wil van God; vir ander is dit die rasionaliteit; vir ander nog is daar vir pligte geen begronding nie, omdat daar gewerk moet word met die blote feite.

Binne die kader van die deontologiese benadering werk die Gereformeerde etiek dus vanuit die vertrekpunt dat alleen God se wil soos wat dit vir die mens opgeteken staan in sy Woord die normgewende maatstaf is. Die teonome norm is dan die *Woord van God* (vgl. Van Wyk, 1991b:22). Die Christelike etiek wat die Skrif sy maatstaf maak, sal *ipso facto* vra na die *wil van God* (Rheeder, 1999:14).

In ander situasies is dit egter nie so maklik om onmiddellik te bepaal wat God se wil ten opsigte van 'n saak is nie. Die geopenbaarde norme is bedoel vir die hele lewe van die mens, maar is nie sodanig geformuleer dat dit aan die mens sê hoe om ten opsigte van elke etiese probleem wat voorkom op te tree nie. Die vraag na die eenheid van die Bybelse leer en lewe as begronding vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks bring die moderne mens dan by wat Engelbrecht (1978:13) beskryf as die "basiese probleem van die Christelike etiek", en hy formuleer die probleem soos volg vraenderwys: "Wat is die

verhouding tussen die Skrif en die etiese besluitneming en gevolglik die sedelike lewe?" Om die probleem nog korter saam te vat formuleer Buys (1988:429) die vraag eenvoudig soos volg: "Hoe moet die gelowige etikus aan die vooraand van die een en twintigste eeu (met ander woorde vir die *moderne samelewingskonteks*) die Skrif hanteer om tot helderheid te kom oor wat in 'n bepaalde situasie die wil van God vir sy doen en late is?" Dit is en bly dus 'n brandende vraagstuk vir die Christelike etiek vandag.

Die onomwonde feit bly egter staan dat die teologiese (ook genoem die Christelike of gereformeerde) etiek in die Skrif gefundeer is (NGB art. 7; HK Sondae 34-44). Dit bring noodwendig mee dat daar in die Christelike etiek 'n beroep op bepaalde uitsprake gedoen moet word ter stawing van sekere standpunte (vgl. De Bruyn, 1995:161; Buys, 1988:426-445). Dit is op sigself vir die gelowige etikus 'n vanselfsprekende saak. Wat wel 'n probleem is, is die *wyse* waarop die beroep op die Skrif gedoen word. Daar bestaan huidig en was ook in die verlede gereformeerde teoloë (etici) wie se Skrifberoep in die etiek neergekom het op 'n verdraaiing van die inhoud van die Skrif om by 'n heersende standpunt aan te pas. Dit dwing dus die Christen om opnuut te vra wat die Skriftuurlike grondslae is wat moet dien as die basis en kaders vir die korrekte beroep op die Skrif met die oog op die beantwoording van die Christen se etiese vrae.

Die genormeerdheid van die Christelike etiek gemeet aan die Skrif moet steeds benadruk word. As die Heilige Skrif werklik die Woord van God is – en dit is so – dan dwing dit die moderne mens opnuut om die Skrif voluit van toepassing te maak op hedendaagse vraagstukke. Juis hierdie genormeerdheid van die etiek gemeet aan die Skrif bring die bespreking by die paradoksale probleem van Skrifberoep in die Christelike etiek.

Hierdie paradoksale probleem van die Skrifberoep in die Christelike etiek sal vervolgens bespreek word deurdat daar 'n kort historiese oorsig gegee sal word op die problematisering van die Skrifgesag, Skrifbeskouing en die hermeneutiese vertrekpunte in die gereformeerde etiek. Daar sal gepoog word om bepaalde gesag- en Skrifbeskouings te ondersoek en in die lig van die Gereformeerde Skrifbeskouing te weerlê. Daar sal voorts gepoog word om bepaalde hermeneutiese vertrekpunte te identifiseer om sodoende tot hulp te wees om 'n beroep op die Skrif te doen.

HOOFSTUK 3 - SKRIFGESAG, SKRIFBESKOUING EN HERMENEUTIESE VERTREKPUNTE VIR DIE GEREFORMEERDE ETIEK

3.1 INLEIDING

Die teenswoordige kultuur van verandering is besig om die Suid-Afrikaanse samelewing ingrypend te wysig en ook die gelowige voel die skokeffek daarvan: norme word omgekeer, beginsels word beproef en sekerhede word aangetas, nuwe vrae word gevra en ander eise as gister word gestel (vgl. Vorster, J.M., 1992:462). Die moderne mens leef in 'n wêreld waar gesag op alle terreine, insluitend kerklik-godsdienstig, bevraagteken word, en dit kan nie ontken word nie (vgl. Potgieter, 1990:15). Vorster, J.M. (1992:459) stel dit baie duidelik dat vir die moderne mens alle gesag onder verdenking is. Dit is egter 'n feit dat die sistematiese samelewingsveranderinge die mens op grondvlak toenemend kritiese vrae laat vra oor die geloofs- en etiese basis daarvan. In dié verband word tradisionele antwoorde nie meer as geldend beskou nie. Dit word geïntensiveer deur die oop wêreld van die "global village". In die vorige bedeling het die moderne mens redelik geïsoleerd geleef van die "ideëoorlog" wat die kerke in Europa en die VSA beleef het. Daarby het die moderne mens dikwels sy eie sekerhede buite die Skrif om geskep. Die moderne mens kom nou in aanraking met die wye wêreld van alternatiewe sienings oor reg en verkeerd, met die gevolglike grys areas. 'n Kritiese omgang met die nuwe werklikheid het dus deel van die moderne mens se denkpatroon geword (Boshoff, 2000:7).

Sedert die verskyning van Berkouwer se belangwekkende dogmatiese studies oor die Heilige Skrif, het die diskussie oor Skrifinspirasie, Skrifgesag[12] en Skrifbegrip in gereformeerde kringe geweldig toegeneem. Dit blyk onder andere daaruit dat Skrifbeskouing die onderwerp van bespreking geword het by talle teologiese kongresse en konferensies van predikante; dat dit vir ondersoek deur sinodes aan studiekommissies opgedra is; dat talle artikels daaroor in wetenskaplik-teologiese tydskrifte en in die populêre

[12] Sonder om nou breedvoerig hierop in te gaan moet in die verbygaan net daarop gewys word dat in ekumeniese kringe die kwessie van die Skrifgesag ook as van die grootste belang beskou word (Combrink, 1990:331; Vgl. Flesseman-van Leer, 1982). Immers, die Skrif is 'n verenigende faktor en het juis alles met die eenheid van die kerk te doen. Juis daarom is dit so nodig dat daar toenemend 'n tradisie van gemeenskaplike besinning oor die Skrif moet plaasvind, ten spyte van verskillende benaderinge in verskillende konfessies.

kerklike pers verskyn het. Een van die mees kontroversiële onlangse gebeurtenisse was die publikasie van 'n verslag wat voor die Delftse sinode van die Gereformeerde Kerken Nederland gedien het (Potgieter, 1990:33-34). Dit is egter nie so 'n nuwe probleem in die beroep op die Skrif vir die etiek nie. Engelbrecht (1978:14) wys daarop dat dit reeds vir die Reformatore duidelik geword het dat die materiële uitvoering van hierdie pragtige formele program om die lig van Gods Woord op alle fasette van alle lewensterreine te laat val (om te bepaal wat goed of sleg is), nie so 'n eenvoudige saak was nie. Aan die een kant het vrae ontstaan soos: Hoe met die Skrif en veral gebooie en verbooie presies uitgelê word? Dra alle dele van die Skrif eweveel gewig? Is daar kultuurgebonde en situasiegebonde uitsprake in die Skrif wat vandag minder of geen gewig dra nie? Wat is die verhouding tussen wet en evangelie? Aan die ander kant is vanuit die werklikheid gevra: Watter dele van die Skrif is relevant ten opsigte van 'n bepaalde saak? Is daar lewensgebiede wat ten opsigte van God se Woord[13] eties neutraal is, sodat van *adiaphora* gepraat kan word, dit wil sê sake wat nie goed óf sleg is in etiese sin nie? Praat die Skrif as God se Woord werklik oor alle lewensituasies? Ook oor al die fasette van die moderne lewensproblematiek?

Die aktualiteit van die bespreking van die problematiek rondom Skrifgesag en Skrifberoep in die Gereformeerde etiek word deels gevind in die opmerking van "Daar word vanuit die Bybelwetenskappe gehoor dat die Skrif oneffenhede bevat, histories bepaald en tydsgebonde is, uitleg aan die hand van ingewikkelde eksegetiese metode en binne die raam van 'n veel meer ingewikkelde hermeneutiese benadering moet geskied en dat die Skrif mensewoorde oor God is, soortgelyk aan ander literatuur uit die ontstaantyd van die Christendom" (Doubell, 1995:12). Vanuit die dogmatiek word daar weer gehoor dat die Skrif onfeilbaar maar nie feilloos is nie, tydsbetrokke maar nie tydsgebonde nie, deur Bybelskrywers in eie taal geskryf is, maar steeds die Woord van God is en dat teologiese argumente met 'n enkele aantal teksgedeeltes in hakies gestaaf word. Daar bestaan dus, wat eenvoudig omskryf kan word as 'n gesplete persoonlikheid in die teologie, veral in wat die interpretasie en toepassing van die Skrif in die moderne samelewingskonteks behels.

---

[13] Dit behoort egter baie duidelik gestel te word dat die doel van hierdie hoofstuk nie is om te probeer bewys dat die Skrif die *Woord van God* is nie. Sowel die aanvaarding van die belydenis, die Heilige Skrif is die *Woord van God*, as die verwerping daarvan, is immers 'n saak van geloof. Ouweneel (1993:232) verwys onder andere na die sinloosheid om teologiese argumente aan te voer om te bewys dat "the Bible is God's Word, or is not God's Word, for that matter". Tog moet in hierdie verband aangesluit word by Kruger (1993:593) wat sê dat Gereformeerdes (en ander) dikwels 'n fundamentalistiese trek vertoon deurdat hulle eenvoudig die *Skrif* en *Woord van God* identies en uitruilbaar gebruik. Die Skrif is Woord van God, maar die Woord van God is veel meer as die Skrif. Die Woord van God sou 'n mens kon beskryf as die totale kommunikasie van God met mense. Die Woord van God word gekommunikeer deur die Skrif, deur die Skepping, die onderhouding en regering van alle dinge, maar het boweal geskied in Jesus Christus. Die gevaar wat hierdie verwarring inhou, is dat die Skrif 'n papierpous gemaak word asof daarin uitsluitlik alle openbaring van God opgesluit is.

Engelbrecht (1978:14) wys daarop dat daar by die Bybelwetenskaplike 'n frustrasie is wanneer daar na die hantering van die "Bybelse gegewens" in die Christelike etiek gekyk word. Daar heers dikwels die gevoel dat die Skrif in die Christelike etiek gemanipuleer word; dat daar gesê word dat dié etiek "Bybels" is (maar in feite is daar in die werklike eksegese weinig verskil aan wat volgens die Christelike etiek geoorloof is of nie). Aan die ander kant is daar ook by die Christelike etici die frustrasie wanneer Bybelwetenskaplikes hulleself as historici of super-gespesialiseerde literêre tegnici beskou en daar weinig tred gehou word met die alledaagse werklikheid en etiese besluitneming. Engelbrecht (1978:17) vra dan tereg die vraag: "Hoe laat 'n mens die lig van Gods Woord val op 'n lewensterrein?" en as 'n tweede vraag (wat nou met die eerste vraag saamhang): "Hoe laat die moderne mens die lig van Gods Woord op *alle lewensterreine* val, veral op die hedendaagse etiese problematiek wat nie direk in die Bybelse tyd bekend was en ter sprake gekom het nie?"

Hierdie vrae bring 'n mens by dit wat beskou kan word as die kern van die probleem in die etiek in die moderne samelewingskonteks, naamlik 'n beroep op die Skrif[14] ten opsigte van 'n etiese kwessie. 'n Beroep op die Skrif ten opsigte van die doodstraf kan as 'n etiese kwessie beskou word. Die vraag of die Skrif iets hieroor te sê het, hou direk verband met die vraag of die Skrif in die algemeen iets te sê het vir etiese kwessies. 'n Vraag waaroor baie gedebatteer word, is of die Skrif as geheel 'n bydrae kan lewer tot die bespreking en beoordeling van moderne etiese vraagstukke (vgl. Van Rooy, 2001b:130). Hieroor bestaan daar 'n wye verskeidenheid van en dus uiteenlopende standpunte. Baie Christene sal egter saamstem dat die Skrif gesagvol is en dat dit as gesagvolle bron iets te sê het vir etiese vraagstukke. Hoe dit in die praktyk werk is egter nie so eenvoudig nie, soos wat Van Rooy daarna verwys (2001b:131). Selfs hieroor bestaan daar 'n wye verskeidenheid van opinies, soos wat dit in die uitgebreide werk van Bilkes (1997) gesien kan word.

Hierdie spanning tussen leer en lewe, teorie en praktyk is met die verskyning van die verslag "God met ons" van die Gereformeerde Kerke in Nederland aan die einde van 1980, opnuut in die kollig geplaas, veral met die onderwerp van die gesag van die Skrif en die interpretasie daarvan (vgl. Du Toit, 1984:i). Hierdie kritiese ingesteldheid van die verslag sluit veral in die "stryd om die Skrif"; om sy gesag en betekenis vir vandag, veral oor etiese (met name die morele en sedelike) kwessies.

---

[14] Met "Skrif" word bedoel die kanonieke boeke van die Ou Testament en die Nuwe Testament wat volgens die belydenis van die gereformeerde kerke as Woord van God aanvaar word. Wanneer, vanuit hierdie belydenisstandpunt gesien, die omvang van die Skrif anders gesien word, tree onmiddellik al die negatief kritiese elemente na vore (vgl. Kruger, 1988:26).

Van Wyk (1989:31) beklemtoon die aktualiteit van die bespreking as hy opmerk dat dit wil voorkom dat daar onder gereformeerde teoloë in Suid-Afrika volop diskussie oor die Skrifleer aan die gang is en dat daar indringend geworstel word met die vraag na die áárd van die Skrifgesag[15]. Dat die Skrif gesaghebbend ís en dat dit met Góddelike gesag tot die moderne mens kom, is 'n onomstrede belydenis, maar presies wat die aard van hierdie gesag is en hoe dit byvoorbeeld in etiese probleme moet funksioneer, is nie altyd maklik in 'n formule vas te vang nie. Doubell (1995:11) toon verder die aktualiteit van hierdie bespreking aan as hy opmerk dat die aard van die Skrif, die Skrifgesag en Skrifuitleg by die foute van die verlede 'n wesentlike rol gespeel het en dat ander kerke die foute van die verlede en die rol wat die Skrif daarin gespeel het ten alle koste wil vermy.

Skrifbeskouing en Skrifverklaring hang volgens Van Wyk (1989:51) ten nouste met mekaar saam en beïnvloed mekaar wedersyds. In 'n groot mate word hier op 'n sirkelredenering afgestuur. Die Skrif kan immers eers reg verstaan word indien dit aan die hand van sekere hermeneutiese riglyne geïnterpreteer word. Hierdie riglyne is egter nie vooraf en buite die Skrif om beskikbaar nie, dit moet uit die Skrif self opgediep word. Die Skrif moet dus reg verstaan word nog voordat hermeneutiese riglyne aangewend is (vgl. ook Kuitert, 1966:41; 1968:41).

Soos wat dit reeds in Hoofstuk 2 (vergelyk 2.4.3) aangedui is, impliseer die gereformeerde etiek 'n brugbou tussen die Skrif en die moderne wêreld, maar die brug moet aan albei kante stewig geanker wees. In die gereformeerde etiek, soos ook in die geval van die gereformeerde prediking, gaan dit om die Woord, suiwer hermeneutiek en suiwer eksegese (vgl. Stott, 1982:135; Vorster, J.M., 1992:459). Hierdie primêre gegewenhede is hier onder die soeklig. Volgens Vorster, J.M. (1992:459) moet die ander kant van die brug, naamlik die mens en sy wêreld, wel betrek word.

Binne die kader van die Christelike etiek is hermeneutiese besinning dus 'n voorvereiste vir die gebruik van die Skrif in die bestudering van etiese vraagstukke (vgl. Van Rooy, 1997:7). Van Rooy (1997:15) sê voorts dat dit nie net voldoende is om 'n goeie uiteensetting van vertrekpunte of selfs hermeneutiese reëls te gee nie. Die eksegese moet ook daarvolgens gedoen word. Dit beteken dat daar meer indringende eksegetiese werk gedoen sal moet word en dat daar steeds kennis geneem sal moet word van ontwikkelinge op die terrein van die hermeneutiek en die eksegese (vgl. Van Wyk, 1986a:15-16).

---

[15] Doubell (1995:9) toon baie duidelik aan dat die vraag na die aard van die Skrif nie net aan die einde van die twintigste eeu nie, maar bykans by elke punt in die kerkgeskiedenis aktueel was.

Dit mag wel voorkom asof hierdie betrokke hoofstuk van die studie dit meer op die terrein van die Bybelwetenskappe, wat die proses van hermeneuse ondersoek, begeef as dit wat in wese te doen het met die etiek, maar tog moet daarop gewys word dat 'n veranderde Skrifbeskouing die Skrif degradeer van 'n openbaringsboek tot 'n ervaringsboek. Hierdie relativering het tot gevolg dat die Skrif nie langer meer die Woord van God is nie maar 'n woord oor God, 'n oorlewering van hoe mense ongeveer 2000 jaar oor God gedink het, 'n tradisie so grys van ouderdom dat dit by die oplossing van eietydse etiese vraagstukke geen direkte betekenis het nie (Coetzee *et al.*, 1980:19).

In die bespreking van die betrokke problematiek is Van Deventer (1974:48) se opmerking ten opsigte van die spanning wat daar tans heers in die debat rondom Skrifbeskouing en Skrifverklaring van belang as hy opmerk: "Skrifberoep (vergelyk in hierdie verband Hoofstuk 4) eintlik net van betekenis is vir mense wat nog in die Skrif glo en vashou aan die gesag van die Skrif. In kringe waar alle gesag bevraagteken word en waar onsekerheid geïdealiseer word, is relativisme die voorland". Daar moet dus altyd in gedagte hou gehou word dat 'n bepaalde Skrifbeskouing ten diepste ook die wyse van Skrifverklaring bepaal en dat Skrifverklaring op sy beurt die beroep op die Skrif Skrifberoep en die gepaardgaande toepassing daarvan tot brandende etiese vraagstukke in die moderne samelewingskonteks beïnvloed.

In hierdie hoofstuk sal 'n kort historiese oorsig gegee word waarin agtereenvolgens gelet word op die problematisering van die Skrifgesag én Skrifbeskouing, om sodoende hermeneutiese vertrekpunte vir Skrifberoep in die gereformeerde etiek te stel. Deurlopend sal gepoog word om 'n tetiese beskouing te gee oor die gesag van die Skrif as die geloofsvertrekpunt vir die Gereformeerde etikus. As die beskouing vasstaan, moet verder gehandel word oor die verklaring van die Skrif. Daaronder moet, soos Buys (1988:430) dit formuleer, "met die oog op Skrifberoep in die etiek rekening gehou word met die onderskeidinggeskiedenis en voorskrifte in die Skrif, die Skrif as openbaringshistoriese boek, die samehang en verskil tussen die Ou en Nuwe Testament". Uiteraard kan in hierdie studie nie op al hierdie sake grondig ingegaan word nie, daar sal hoogstens gepoog word om 'n paar grondreëls met die oog op 'n sinvolle, verantwoorde Skrifberoep in die etiek neer te lê.

Die oorkoepelende doel van hierdie hoofstuk is om vas te stel watter Skriftuurlike grondslae en hermeneutiese vertrekpunte huidig dien as basis en kaders vir die beroep op die Skrif met die oog op die beantwoording van die Christen se etiese vrae.

3.2 SKRIFGESAG

In die moderne teologie het die kloof tussen die Skrif en die Woord van God steeds groter geword (Floor, 1979:9). Herman Bavinck (1967:434) beskryf in sy *Gereformeerde Dogmatiek* die Goddelike gesag op aangrypende wyse: dit is soewerein, maar werk tog op sedelike wyse; dit dwing nie, maar handhaaf hom tog; dit is absoluut, maar kan tog weerstaan word; dit is uitnodigend en pleitend, maar tog onoorwinlik. En net so is die gesag van die Heilige Skrif eiesoortig: dit is absoluut, maar vra tog vrye en gewillige erkenning; dit geld vir almal en alle terreine, maar kan tog verwerp word. Daarom kan gesê word dat die Heilige Skrif, wat as Woord van God[16] met Goddelike gesag tot die moderne mens kom, die middel is waardeur God sy gesag op aarde nie net bekend maak nie, maar ook vestig (vgl. Potgieter, 1990:8). Skrifbeskouing en Skrifgesag[17] beklee 'n essensiële plek in teologie (Jordaan, 1991), of, soos Potgieter (1989:3) dit stel: "Die aard van enige teologie word primêr bepaal deur sy Skrif- en sy Godsbeskouing" (vgl. ook D'Assonville, 1988:1).

In die bespreking wat volg moet die woorde van waarskuwing van Du Toit (1990:514) in gedagte gehou word as hy opmerk dat "die waardering van Skrifgesag nie in 'n teoretiese vakuum gekweek word nie, maar juis moet groei uit die vrugbare entoesiasme", daarmee saam moet genoegsame kennis gedra word van die wetenskaplik oortuigende bestudering en toeganklikmaking van die ryk teologiese en etiese inhoude van die Skrif. Hierdie afdeling van die hoofstuk het dit nie ten doel om Skrifbeskouing en *per se* die gereformeerde Skrifbeskouing te evalueer nie. Die studie is oortuig van die gereformeerde Skrifbeskouing en poog slegs die problematisering daarvan te belig en om derhalwe 'n tipering daarvan weer te gee.

3.2.1 Problematisering van die Skrifbeskouing en Skrifgebruik

Die opvatting of beskouing wat 'n mens oor die Skrif het, is bepalend vir geloof en lewe (met ander woorde: *leer* en *lewe* – eie kursivering – DS) (Coetzee, 1997:12). Die term

---

[16] Omdat hierdie studie toegespits is op die Skrifberoep en Skrifverklaring sal daar nie op die gebruik van die begrip *Heilige Skrif* as *God se Woord* en die verhouding waarin die gebruik van hierdie begrip (ooreenkomstig art. 3 NGB) met spesifieke verwysing na die Heilige Skrif, ingegaan word nie. Dit val buite die bestek van hierdie studie om in te gaan op die gebruik van die begrip *Woord van God* in die Dogmatiek en die beoefening van Teologie. Vergelyk D'Assonville (1988:2 e.v.) vir 'n meer breedvoerige bespreking aangaande die verhouding tussen die *Skrif* en *Woord van God* en die gebruik van die begrip *Heilige Skrif* as *Woord van God*.

[17] Na aanleiding van die belydenis *Sacra Scriptura est Verbum* formuleer Grosheide (1918:2) sy gesindheid rondom die betekenis van hierdie belydenis vir (onder andere) Skrifgesag as volg: "De Schrift is het Woord Gods, en dan heeft ze gezag, of ze is het niet, en dan heeft men volle vrijheid met haar naar eigen goedvinden te handelen. Het gaat hier metterdaad om het gezag."

Skrifbeskouing[18] omskryf die voorveronderstellings of bril(le) waardeur die eksegeet die Skrif beskou (vgl. Grönum, 2002:14). Wentsel (1999:332) definieer hierdie bril(le) soos volg: "Onder brillen versta ik apriori's, vooroordelen of – letterlijk vertaald 'vantevorenheden' – die zowel van wijsgerige als confessionele aard zijn." In die besig wees met die hermeneutiese en eksegetiese proses van Skrifverklaring en Skrifberoep moet die etikus terdeë bewus wees van sy eie bril(le) of voorveronderstellings, of dit nou van wysgerige of konfessionele aard is waarmee die etikus die Skrif benader.

'n Belangrike rede waarom Skrifverklaarders dikwels botsende interpretasies van die Skrif gee, is omdat hulle verskillende Skrifbeskouings het. Die eksegeet se siening van die aard en gesag van die Skrif het 'n groot en beslissende invloed – selfs deurslaggewende invloed – op die verklaring wat hy van die Skrif gee. Soms sê die eksegeet se verklaring van die Skrif net soveel van sy Skrifbeskouing as wat dit van die Skrif self sê. Skrifbeskouing en

---

[18] Omdat die doel van hierdie studie nie is om 'n volledige oorsig te bied van die historiese ontwikkelingsgang van *Skrifbeskouing* nie, word hier nie ingegaan op die Skrifbeskouing van veral die reformatore (vgl. Van Wyk, 1989:2-4) of belangrike figure soos byvoorbeeld Lessing en Schleiermacher of invloedryke rigtings soos die *etiese teologie* en die *Vermittlungstheologie* nie. Ter wille van die feit dat die skopus van hierdie hoofstuk gelee is in die Skrif wat as gesagvolle bron vir die etiek aangewend word, sal daar kortliks na die Skrifbeskouing van baie gereformeerde teoloë in 'n breë historiese raamwerk verwys word soos wat Van Wyk (1989:2-48) dit noukeurig nagevors het. 'n Paar belangrike aspekte in sy navorsing kan soos volg saamgevat word: die beskouing van Augustinus kristalliseer daarin dat die Skrif die openbaring van God is en nie die ervaring van mense nie. Die ingewing van die Skrif het deur die Heilige Gees en Christus gekom. Die Skrif is die werk van die Heilige Gees en ook in sy geheel die werk van die Bybelskrywers. By hierdie uitgangspunt het die latere gereformeerde teoloë aangesluit maar meer genuanseer, verbesonder en bygevoeg. Calvyn het die korrelasie tussen die Woord en die geloof beklemtoon. Die Skrifgesag is deur die Heilige Gees bevestig, wat egter nie buite die Woord werk nie. Bavinck het gestel dat die Skrifgesag op die openbaring rus en in Christus saamtrek. Die Skrif bied homself aan as die Woord van God. Die Skrif is die produk van die Gees ... en tegelykertyd die produk van die werksaamhede van skrywers met 'n eie karakter en styl. Van belang is Bavinck se nuwe gedagte met betrekking tot die sentrum-periferie-Skrifwoorde. Die hou in dat elke Skrifwoord nie so gelaai is met Goddelike wysheid en oneindige inhoud het nie, maar dat elke woord nie los van God se bedoeling daarmee gelees mag word nie. Woorde kan verder van die sentrum af lê. Die Skrif het 'n skopus en 'n doel, dit het 'n soteriologiese karakter en is 'n tendensboek waarin alle feite nie op of vir hulself meegedeel is nie. Hy onderskei ook historiese en normatiewe waarhede. Berkouwer verbind weer *Skrifgeloof met die geloof in Christus. In die Skrif is Godswoord nie met* mensewoord verenig nie, maar die Woord van God kom deur die menslike modus na die mens heen. Hy oordeel dat die verskillende inspirasieteorieë (ook die organiese of instrumentele teorie) nie by magte is om die geheim te deurlig nie. Na aanleiding van sy navorsing oor die Skrifbeskouing van enkele gereformeerde (anders gestel reformatoriese) teoloë kom Van Wyk tot die konklusie dat die Skrif die gesagvolle en betroubare openbaring is, maar dat verder ook geen handboek vir sterrekunde, paleontologie, wiskunde, ensovoorts is nie. Samevattend kan gestel word dat die bogenoemde teoloë die Skrif sien as die openbaring van God en die Skrif rus op die openbaring. Die Woord kom van bo na onder. Die Skrif bevat historiese en normatiewe waarhede. Die ingewing, inspirasie (organies of instrumenteel) of teopneustie bly 'n wonder en steeds moeilik of totaal onmoontlik om te formuleer. Die Skrif is die produk van die Gees en tegelykertyd van die mens. Daar is egter verskil ten opsigte van die wyse waarop dit geformuleer moet word. Wat die inhoud van die Skrif betref, word daar rekening gehou met die 'oneffenhede', 'divergensies' en genres in die Skrif. Dit mag verband hou met die gedagte van sentrum-periferie. Van Wyk (1989:29) is dus heeltemal in die kol as hy opmerk dat gereformeerde teoloë in Suid-Afrika (en hier kan bygevoeg word *en elders*) nie presies eners dink nie, alhoewel hulle saamstem dat die Skrif gesag het.

Skrifverklaring hang ten nouste met mekaar saam en beïnvloed mekaar ook wedersyds. 'n Mens se Skrifbeskouing bepaal ten diepste ook jou wyse van Skrifverklaring. Wie in die Skrif 'n gewoon menslike boek sien, sal dit met gewoon menslike hulpmiddels probeer verklaar (Coetzee *et al.*, 1980:19). Daar is noodwendig 'n duidelike verband tussen die aard van gesag wat iemand aan die Skrif toeken en die vertolking wat hy aan die inhoud gee (Potgieter, 1990:28).

Wie egter die outopistie van die Skrif aanvaar, het daarmee 'n geloofskeuse gemaak: die Skrif het gesag in homself en dié gesag staan vas, onafhanklik van die mens se ontvangs daarvan (Potgieter, 1990:28). Die Heilige Skrif ontleen sy gesag onder geen omstandighede aan die moderne mens se vertolking daarvan nie (Berkouwer, 1966:180). Die Skrif is byvoorbeeld nie soos wat Van Huyssteen (1986b:193) beweer 'n 'geloofsboek', wat beteken dat die moderne mens in die teks van die Skrif volgens hom "die skriftelike getuienis is van die relasionele wyse waarop mense van lank gelede in metaforiese geloofstaal die werklikheid van God vanuit 'n totale geloofsverbintenis ervaar het nie".

Volgens Van Wyk (1989:51) word hier in 'n groot mate afgestuur op 'n sirkelredenering. Die Skrif kan immers dan eers reg verstaan word indien dit aan die hand van sekere hermeneutiese riglyne geïnterpreteer word. Hierdie riglyne is egter nie vooraf of buite die Skrif om beskikbaar nie, maar moet uit die Skrif self opgediep word. Die Skrif moet dus reg verstaan word nog voordat hermeneutiese riglyne aangewend is.

In 'n volgende publikasie sê Van Wyk (1995b:247) dat daar 'n wydverspreide konsensus heers dat een van die hartare van die gereformeerde teologie in sy Skrifgebondenheid gesoek moet word. Goeie teologie is Skriftuurlike teologie (vgl. Jonker & Heyns, 1974:245; Hesselink, 1983:97-102; George, 1988:314-317; Jonker, 1994:28-29; König, 1978:170). Floor (1979:9) maak die opmerking dat in die Gereformeerde tradisie die teoloog by die wetenskaplike benadering van die sy veld van ondersoek altyd 'n is-gelyk-teken tussen die Skrif en die Woord van God geplaas het, met ander woorde die Skrif *is* die Woord van God. Die Skrif is met ander woorde die bron en norm van die etiek. Natuurlik is God ook op 'n bepaalde wyse deur middel van die skepping, onderhouding en regering van die wêreld kenbaar, maar Hy het Hom deur sy Goddelike Woord "nog duideliker en meer volkome" bekend gestel (NGB art. 2) (Van Wyk, 1995b:247). Volgens Jonker (1994:57-58) kom 'n meerwaarde aan die Skrifopenbaring toe as teenoor die natuuropenbaring. Van Wyk (1995b:247) stel dit dan verder dat wie die openbaringskarakter van die Skrif aantas, en dit byvoorbeeld met 'n ervaringsteologie vervang, die hartaar van die gereformeerde

Skrifbeskouing aantas en daarmee saam die hart van die gereformeerde teologie (vergelyk ook Berkouwer, 1974:67; Spykman, 1992:74).

D'Assonville (1988:2) merk op dat die vraag oor *Skrifbeskouing* reeds eeue lank duur, hoewel op verskillende vlakke van intensiteit tydens verskillende tydvakke. Dit kan teruggevoer word tot die Nuwe-Testamentiese tyd en vroeër (vgl. Denkema, 1973:1 e.v.; Pieters, 1991:1). Volgens Schulze (1980:27) is die leerstukke oor die *regverdigmaking, God se soewereiniteit* en *Skrifbeskouing en Skrifgesag*, veral vanaf die tyd van die Reformasie, in die sentrum van die teologiese debat – vandag ("ná die "Aufklärung") selfs in 'n meerdere mate as gedurende die sestiende eeu. D'Assonville (1988:2) wys voorts daarop dat die kontroversie oor die Gereformeerde Kerken in Nederland se rapport oor *God met ons* (GKN, 1981) nog net verder dui op die aktualiteit van die ondersoek oor Skrifbeskouing binne gereformeerde kringe wêreldwyd (vgl. D'Assonville, 1990:2-5; Basson, 1985:2).

Coetzee (1990:3) verwys onder andere na die Skrifbeskouing van moderne teoloë en die volle konsekwensie daarvan vir die teologie in 'n publikasie van Deist, Botha en Veldsman (1995:18) wat so onlangs as 1995 verskyn het, waarin daar gesê word: "Op die oog af lyk die Skrif soos talle ander geskrifte van die ou tyd. Daar is nie 'n logiese rede waarom 'n mens die Skrif God se Woord noem nie. Die enigste rede waarom daar van die Skrif as God se Woord gepraat word, is omdat gelowiges beleef dat God se krag hul lewens deur die boek verander." Hierdie Skrifbeskouing het direkte konsekwensies vir die teologiese besinning oor sake soos die historisiteit van die boek Jona, die verkondiging van die Christus in die Ou Testament, die sogenaamde "historiese Jesus", etiese aangeleenthede, ensovoorts. Die volle konsekwensie van hierdie veranderde Skrifbeskouing het tot gevolg dat die Skrif nie meer as die Woord van God beskou word nie, maar alleen 'n woord oor God (vgl. Buys, 1988:444-445).

Runia (1970:3 e.v.) is weer van mening dat daar drie verskillende Skrifbeskouings bestaan: eerstens die ou vrysinnige Skrifbeskouing (die Skrif is 'n suiwer menslike boek); tweedens die neo-ortodokse of neo-liberale Skrifbeskouing (van Barth en Bultmann); en derdens die ortodokse of klassieke Skrifbeskouing (van Gereformeerdes). Boshoff (2000:7) onderskei dus tussen drie basiese Skrifbeskouings, naamlik i) die geïnspireerde Skrifbeskouing dat die Skrif God se Woord is; ii) die histories kritiese Skrifbeskouing dat die Skrif God se Woord in tydkonteks is en iii) die literêr wetenskaplike Skrifbeskouing dat die Skrif God se Woord in mensetaal/woorde oor God is. Van Huyssteen (1986b:194) doen wel 'n beroep dat

elke teoloog sy Skrifbeskouing krities sal analiseer: "'n Skrifbeskouing is 'n denkmodel, en as teorie 'n gestruktureerde manier van kyk na die Skrif."

Skrifbeskouing is luidens Botha (1986:273) 'n saak van belydenis en dit het op 'n eie bepaalde vlak 'n invloed op teksbeskouing, wat 'n wetenskaplik-metodologiese saak is. Dit is moontlik om binne dieselfde Skrifbeskouing verskillende teksbeskouings te kan hê. Van Wyk (1989:62) sluit in 'n mate by Van Huyssteen aan as hy opmerk dat deurslaggewend is uiteindelik nie hierdie of daardie teorie oor die inspirasie en gesag van die Skrif nie, maar die eksegeet (etikus) se *gehoorsaamheid* aan die *boodskap* van die Skrif. Dit impliseer volgens Van Wyk nie 'n ontkenning van 'n bepaalde Skrifbeskouing nie, maar wel dat selfs die beste Skrifbeskouing, losgemaak van die Skrifinhoud en gedra deur gehoorsaamheid aan die boodskap van heil, geen waarde het nie.

3.2.2 Problematisering van die gesag van die Skrif

Volgens Buys (1988:431) was die gesag van die Skrif tot en met die sestiende-eeuse Reformasie allerweë erken en aanvaar. Rome het wel nie die genoegsaamheid van die Skrif gehandhaaf nie, maar naas die Skrif ook die tradisie bestaande uit die Apokriewe boeke, uitsprake van die kerkvaders, die besluite van kerklike vergaderings en pouslike dekrete as gesaghebbend aanvaar. Die gesag van die Skrif is egter nooit deur Rome ontken nie. Vanuit 'n heeltemal ander hoek word die Skrifgesag in die twintigste eeu geproblematiseer. Die Skrif het volgens Kuitert (1976:9) alleen tradisionele gesag, met ander woorde gesag op 'n manier soos die tradisie gesag het (Coetzee *et al.*, 1980:20). Die Bybel is 'n vertelling van die ervarings wat mense baie eeue gelede gehad het. Dit is 'n stuk oorlewering, 'n stuk tradisie. "De bijbel is de christelijke traditie van mensen uit het verleden, mensen van 1900 jaar geleden, zelfs van 2000 jaar geleden, die in hun termen over God spreken" (Kuitert, 1976:10). Daarmee is die saak van Skrifberoep erg geproblematiseer. Wat is die waarde van 'n beroep op die Skrif waarvan die egtheid en die Goddelike gesag nie vasstaan nie? (Buys, 1988:431). Op hierdie vraag antwoord Kuitert (1976:10): "omdat je er van leeft, omdat je er iets in vindt wat maakt, dat je vandaag verder kunt als mens nergens anders om. Niet omdat het moet van God...". Die moderne mens moet tog nie probeer, so waarsku Kuitert, om die tradisionele gesag as eksterne outoriteit om te tower nie. Hieraan lê duidelik 'n veranderde siening van die aard van die gesag van die Heilige Skrif ten grondslag (Coetzee *et al.*, 1980:20-21).

Coetzee (1984a:63-71) verduidelik die gesag van die Skrif deur eerstens te wys op die gesag wat die gereformeerde belydenis aan die Skrif toeken en dan in die tweede plek

met omvangryke teksverwysings aan te toon dat die Skrif self ook hierdie gesag vir homself opeis. In hierdie bespreking beklemtoon Coetzee onder andere die volgende punte:

- Die Skrif is die geïnspireerde Woord van God (*Sacra Scriptura est Verbum Dei*)
- Die Skrif het absolute en onfeilbare gesag
- Die gerigtheid (skopus) van die Skrifgesag word beklemtoon (vgl. Botha 1986:263-264).

Hierby moet gestel word dat die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika, en daarmee saam die gereformeerde etikus, bely dat die Skrif die Woord van God is volgens artikels 3, 4 en 5 van die NGB. Wie egter konsekwent die Skrif as die Woord van God bely, handhaaf dan ook 'n bepaalde siening oor die aard, omvang en basis van die gesag van die Skrif - ook oor die eenheidskarakter van die Skrif.

Ten opsigte van die Skrifgesag word die volgende standpunte gehandhaaf: Die basis van die gesag van die Skrif is dat God self deur en vanuit die Skrif tot die moderne mens spreek (Coetzee *et al.*, 1980:23). Hierdie Skrifbeskouing staan lynreg teenoor diegene wat van mening is dat die Skrif slegs gesagvol spreek as die mens horende lees. Die gesag van die Skrif is nie afhanklik van die geloof van die mens nie. So 'n tipe Skrifbeskouing moet afgewys word: Dit verskuif die gesagsbasis van die Skrif weg van die God af na die mens; dit maak die hermeneut die een wat in werklikheid betekenis en gesag aan die Skrif verleen. Die konsekwensies van so 'n Skrifbeskouing is ingrypend vir die hermeneutiek. Die mens se eie situasie mag nie dikteer watter sake in die Skrif relevant is en watter nie. Cilliers (2003:25) wys egter tereg daarop dat die Skrif wel *gesag* dra, maar nie wanneer dit kom by uitsprake oor sterrekunde of argeologie of fisika nie, maar wel wanneer dit handel oor hierdie unieke boodskap: God maak verlossende bemoeienis met die mens.

Die problematiek van die gesag van die Skrif ontstaan wanneer vrae gevra word soos byvoorbeeld: "Waarom word die Skrif dan as gesagvol aanvaar?" en "Wat is die aard van die gesag?" Hoe dieper 'n mens in hierdie vraagstuk delf, hoe meer kom jy onder die indruk van hoe gekompliseerd en uiteenlopend die probleem werklik is. Soos wat Potgieter (1990:14) dit stel, "is daar by baie 'n heimwee na die vroeëre ervaring van die duidelikheid en die direkte beslissingskrag in sake waaroor daar verwarring en onsekerheid bestaan". Die problematisering van die gesag van die Skrif word deur Buys (1988:430) as 'n fundamentele kwessie geformuleer: "Die gesag van die Skrif as onfeilbare en genoegsame Woord van God. Dit gaan voorts om hermeneutiek, eksegese en hermeneuse van die Skrif. Dit gaan ook om die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament". Die hele problematiek

rondom Skrifgesag sentreer eintlik volgens Floor (1979:10) tussen twee pole: Is dit God se Woord deur mens tot mense, of is dit 'n woord van mense tot mense oor God? Is die Skrif 'n *openbaringsboek* of is dit 'n *ervaringsboek*?

Volgens Snyman (1992:351) wil dit voorkom dat daar sedert 1989 wel een of ander spanning aan die oplaai is rondom die gesag van die Skrif. In die twintigste eeu het daar 'n belangrike aksentverskuiwing plaasgevind vanaf die vraag oor die outentiteit van die Skrif na die vraag oor die gesag van die Skrif (Buys, 1988:432). Van Wyk (1989:30) is reg as hy sê dat daar eenstemmigheid is dat die Skrif Goddelike gesag het, maar dat mense nie *eenders* oor daardie gesag dink nie. Van Wyk (1989:31) meen onder andere dat "ook onder (Gereformeerde) teoloë in Suid-Afrika volop diskussie oor die Skrifleer aan die gang is en dat daar dringend geworstel word met die vraag na die áárd van die Skrifgesag. Dát die Skrif gesaghebbend is en dat dit met Góddelike gesag tot die moderne mens kom, is 'n onomstrede belydenis, maar presies wat die aard van hierdie gesag is en hoe dit byvoorbeeld in etiese probleme moet funksioneer, is nie altyd maklik in 'n formule vas te vang nie." Daar kan dus met reg die stelling gemaak word dat die aanslag op die Skrifgesag[19] nuwe afmetinge en nuwe vorme aangeneem het in die moderne tyd.

In die Belydenisskrifte van die gereformeerde teologie handel die Heidelbergse Kategismus en die Dordtse Leerreëls albei meermale oor die Skrif en laat geen twyfel oor die Goddelike oorsprong en gepaardgaande gesag daarvan nie. Die NGB gee egter besondere aandag aan en handel op 'n sistematiese wyse oor die Skrif en die gesag daarvan.

Heyns (1984:17) is daarvan oortuig dat in die aanvaarding van die Skrif as Gods geopenbaarde Woord, en dus as die hoogste gesag vir leer en lewe die diepste onderskeid tussen die Christendom en alle ander godsdienste lê. Strominge en afsplinteringe, selfs binne die Christendom, hang in 'n baie groot mate saam met die vraag na die plek en funksie van die Skrif. Daarmee saam is een van die basiese erfenisse van die Reformasie juis die beklemtoning van die *sola Scriptura* waardeur die Skrif – polemies teenoor Rome – 'n posisie van hoogste en finale gesag in die lewe van die kerk toegeken is (Combrink, 1990:325; vgl. Vos, 1988:211). Dit impliseer ook dat die kerk en sy tradisies, belydenis, leer en praktyk aan die Skrif as hoogste norm onderworpe is (Sinodale Kommissie van Leer en Aktuele Sake, 1980:3). Juis daarom beklemtoon die Reformasie die inherente gesag van die Skrif (outopistie) wat dus nie aan die gesag van die kerk ontleen is nie (Combrink, 1990:325;

---

[19] Die Skrif het gesag omdat dit die geskrewe Woord van God is. Die verskille rondom die gesag van die Heilige Skrif raak nie soseer die vraag of die Skrif gesag het nie, maar die vraag na die aard van die Skrifgesag.

vgl. Van Genderen & Velema, 1992:91-94). Die belydenis van die *sola Scriptura* het volgens Vos (1988:211) geen ander oogmerk as om die weg na *solus Christus* te open nie en die weg na Hom is die weg van die *sola fide*. Die *sola Scriptura*-beginsel bevestig ook die kanoniese belydenis aangaande die Skrif.

Bavinck (1967:372) se stelling dat daar geen dogma is waaroor daar meer eenheid bestaan as die dogma oor die Heilige Skrif nie, kan inderdaad in die moderne samelewingskonteks nie meer netso aanvaar word nie. Die huidige situasie in die teologie (Katoliek sowel as Protestants) toon baie duidelik dat daar allesbehalwe 'n duidelike eenheidsforum ten opsigte van die gesag en veral die gebruik van die Skrif bestaan (Du Toit, 1984:1). Die hele problematiek rakende Skrifgesag en Skrifbeskouing is op sigself só 'n wye onderwerp dat dit nie net al eeue lank in 'n meerdere of minder mate in die sentrum van teologiese ondersoek staan nie (vergelyk onder andere Hasel, 1982; Terlouw & Zoutendijk, 1976:5), maar dat die neerslag van dié ondersoek letterlik biblioteekrakke beslaan (vgl. D'Assonville, 1990:5).

Berkouwer verklaar in sy boek "Een halve eeuw theologie", ook verder die aktualiteit van die Skrifgesagproblematiek: "Wie terugziet op die halve eeuw theologie, die onze aandacht heeft, kan onmogelijk voorbijgaan aan het feit, dat we vrijwel op elke punt van de weg in aanraking komen met vele discussies over de Heilige Schrift, haar gezag en betrouwbaarheid en daarin haar blijvende, normatiewe en richtingewende betekenis voor kerk en theologie" (1974:149). Van Huyssteen (1982:1) verwoord die aktualiteit van Skrifgesag in die teologie ook eksplisiet: "Die vraag na die gesag van die Skrif in die moderne tyd, die vraag na die betekenis en relevansie van die Skrif vir die gesofistikeerde, moderne samelewing is dan ook 'n vraag wat *teologies* nie langer ontwyk kan word nie".

"For a Christian ethicist the acceptance of the authority of the Bible is the factor that makes him a Christian ethicist, even though there may be a dispute on what Scripture authorises and justifies" (Childress, 1980:376). Wanneer 'n mens uitgaan van die beslissende voorveronderstelling dat Gods Woord normatief is vir die Christelike etiek, ontslaan dit 'n mens nie van die plig deur te vra na die aard van Skrifgesag nie (Hoek, 1987:133). Agter Kuitert se gesagsbeskouing sit 'n bepaalde Skrifbeskouing. Hy verklaar dat die mens in die Skrif mense ontmoet wat in terme van hulle eie tyd hulle ontdekking van en oor God uitspreek en onder woorde bring. Die Skrif is volgens Kuitert (1976:9) "een historisch bepaalde manier van spreken over een aan de historie zelf opgedane ervaring van God". Kuitert noem dit die karakteristiek van die Skrif (Coetzee *et al.*, 1980:21). Volgens Coetzee *et al.* (1980:21) sit hieragter die benadering van die Skrif as 'n tydsgebonde en daarom aan kritiek onderworpe voorstelling van Gods heil en agter die siening van die

gesag van die Skrif as tradisie-gesag, 'n bepaalde Skrifbeskouing. Is die Bybel die boek van God ('n openbaringsboek) of is die Bybel 'n boek oor God ('n ervaringsboek)?

Tereg kan die vraag gevra word waarom daar oor die gesag van die Skrif in 'n bespreking oor etiek gehandel moet word? As antwoord daarop kan die opmerking van Hoek (1988:133) die nodige lig daarop werp: "wanneer we uitgaan van de beslissende voorveronderstelling dat Gods Woord normatief is op heel het terrein dat de christelijke ethiek bestrijkt, ontslaat dit ons niet van de plicht dóór te vragen naar die aard van het Schriftgezag, naar het 'hoe' van deze normativiteit, met name in ethicis. Enerzijds dient het ons te gaan om heel de Bijbel, *tota Scriptura*. De christelijke ethiek mag zich niet op voorhand in haar oriëntatie beperken tot enkele 'uitgelezen' pericopen, zoals de decaloog, de bergrede of de apostolische paranese." Volgens Coetzee (1990:7) is die standpunt dat die Bybel geskrifte van mense is en alleen die getuienis of ervaring van mense bevat, ook in stryd met die waarheid dat die Heilige Gees die eintlike Outeur van die Skrif is. Waar die Goddelike onfeilbaarheid en gesag van die Skrif geloën word, word meteens ook die gesag van Christus, die Woord (Johannes 1) aangetas. Die Woord is identies met die Christus (D'Assonville, 1976:25) en die Woord se gesag is daarom gekwalifiseer deur Christus se gesag (D'Assonville, 1995:45).

Jordaan (1991:3) is daarvan oortuig dat die beskouing ten opsigte van *Skrifgesag* deurslaggewend is vir eksegese. Ook Kelsey (1979:214) is van mening dat die beskouing oor Skrifgesag van kardinale belang is vir Skrifverklaring. Fiorenza (1990:354) maak in sy bespreking van Skrifgesag die stelling dat uitsprake oor Skrifgesag net soveel van die geestelike stand van die moderne Christendom is as wat dit van die werklike waarde van die Skrif sê. Jordaan (1991:3-4) maak hierdie stelling van Fiorenza van toepassing op die eksegese (Skrifverklaring): in sy verklaring van 'n teks sê die eksegeet dikwels net soveel van sy eie beskouing oor die aard en gesag van die Skrif as wat hy van die betekenis van die teks self sê.

In die aanslae waarin die vraagstuk oor die gesag van die Skrif (*de auctoritae Sacrae Scripturae*) sentraal staan, word daar sterk standpunt ingeneem teen die gereformeerde belydenis oor wat in die Skrif self oor die Skrif geopenbaar word, soos veral saamgevat in artikels 3 tot 7 van die NGB (Nederlandse Geloofsbelydenis) (D'Assonville, 1990:2). Enersyds word die Skrifgesag bevraagteken of betwyfel, en andersyds word dit gerelativeer en/of gereduseer, terwyl daar telkens sogenaamde wetenskaplike gronde vir hierdie standpunte aangetoon word.

Schulze (1980:35) wys in 'n bespreking van *Calvyn en Skrifgesag* daarop dat die Skrif vir Calvyn so vroeg as die Reformasie *autopistos* is, geloofwaardig in homself omdat dit getuig dat dit van God kom. Die gesag word nie deur die kerk (of subjektief vanuit die rasionele denke van die mens – DS) aan die Skrif verleen nie (Rome) maar lê objektief in die Skrif self. Die gesag van die Skrif kan ook nie deur rasionele argumente begrond word nie. Hierdie argumente dien nie om die gesag van die Skrif te bewys nie, maar om die monde van die ongelowiges te snoer. Die Skrif het geen buite-instansie (kerklike gesag, menslike rede) nodig om sy gesag te bewys nie.

Hoek (1988:139) se opmerking rondom die problematisering van Skrifgesag som die hele problematiek netjies op: "belangrijk beginsel is bij dit alles dat de Schrift zélf de sleutel biedt voor de wijze waarop zij als bron en norm voor leer en leven tot gelding moet komen. Ook hier geldt het oude adagium: de Schrift is haar eigen uitlegster. Het volledig erkennen van het gezag van de Schrift brengt met zich mee dat ál wat de Schrift leert universele geldigheid heeft, tenzij de Schrift zelf duidelijk maakt dat een bepaald gegeven slechts betrekkelijke geldigheid heeft. Deze regel komt neer op een 'ja, tenzij' ten opzichte van de normativiteit van bijbelse gegevens, waarbij het 'tenzij' door de Schrift zelf wordt aangegeven en ingevuld. Níet met behulp van buiten-bijbelse filters (zoals het moderne levensgevoel, het veranderde zedelijk besef, de door technische ontwikkelingen gewijzigde situatie, het optreden van emancipatoire processen (enz.), kan de geldigheid van de bijbelse geboden worden beperkt. Het gaan om een binnen-bijbels hermeneutisch filter. Daarna komt onze eigentijdse situatie aan bod. Het vraagstuk dat ons dán bezighoudt is dat van de verantwoorde toepassing van de bijbelse normen. Alsook de verlegenheid waarin de actuele vragen ons brengen, wanneer de Schrift daarop schijnbaar geen antwoord biedt" (vgl. Douma,1984:51).

Daar sal in die problematisering van Skrifgesag volstaan word met die opmerking van D'Assonville (1988:197): "Die gesag van die Skrif as Woord is nie van menslike erkenning afhanklik nie. Die gesag van die Woord kan of hoef ook nie bewys te word nie – dit moet wel geproklameer word. Dat die Skrif God se Woord is, mag trouens nie bevraagteken word nie; dit moet slegs aanvaar word, omdat dit die moderne mens se verstand te bowe gaan.

3.2.3 Die Gereformeerde Skrifbeskouing

Soos reeds aangedui, is Skrifbeskouing ten diepste 'n saak van belydenis. Skrifverklarings word wesentlik bepaal deur die Skrifbeskouing wat as hermeneutiese vertrekpunt geneem word. Aangesien die studie grotendeels uit 'n ondersoek na gereformeerde Skrifverklaring en dus uit gereformeerde Skrifberoep vir die etiek in die moderne

samelewingskonteks bestaan, is dit nodig om uit die staanspoor duidelik teenoor die problematiek van Skrifbeskouing en Skrifgebruik te stel watter Skrifbeskouing ten grondslag van die studie lê.

Van Rooy (2001a:53) stel onomwonde dat dit vanselfsprekend is dat Skrifbeskouing wel 'n belangrike faktor by Skrifverklaring is en dat dit in sekere gevalle inderdaad deurslaggewend kan wees. Tog is dit nie altyd die geval nie. Van Rooy verwys onder andere na Swanepoel (1989:376) wat reken dat "die antwoorde op interpretasieprobleme nie sonder meer in die teks te vind is nie. Die leser se teoretiese en metodologiese aannames en die metodes wat hy in die ondersoek gebruik, speel 'n beduidende rol in die resultate waartoe daar met die hulp van literêre ondersoek gekom word. Die feit dat lesers soortgelyke teoretiese en metodologiese aannames huldig, waarborg egter nie noodwendig dat lesers tot dieselfde resultate sal geraak nie". Van Rooy (2001a:54) probeer daarmee aantoon dat daar in Skrifverklaring daarmee rekening gehou moet word dat verskille in uitgangspunte 'n beduidende invloed kan hê op interpretasie, maar dat ooreenstemming in uitgangspunte nie noodwendig tot dieselfde resultate sal lei nie.

Die basiese uitgangspunt is en bly: Die Skrif is die *ewige* en *altydgeldende* geskrewe Woord van God wat Hy vir en deur mense laat boekstaaf het. Derhalwe kan gestel word dat die Gereformeerde Skrifbeskouing in die algemeen behels dat net die Skrif die geskrewe Woord van God is (*sola Sacra Scriptura*) (Marè, 1991:5).

Die artikel van Coetzee, Floor en De Klerk (1980) wat handel oor die hermeneuse van die Skrif, word feitlik in alle verhandelings en proefskrifte wat sedert die publisering van die artikel aan die Fakulteit Teologie aan die PU vir CHO ingehandig is, aangehaal (vgl. Botha, 1986:263). In hierdie artikel word die gangbare Skrifbeskouing binne die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika duidelik en kernagtig uiteengesit. Vir die keuse van watter punte van die Gereformeerde Skrifbeskouing vir die bespreking van die onderwerp relevant is, word gehou by die sake waaraan deurlopend in besprekinge in die teologie aandag gegee word. Dit is uiteraard nie moontlik om 'n hele locus in die dogmatiek (*locus de Sacra Scriptura*) in die kort bestek van hierdie hoofstuk te bespreek nie (vgl. Botha, 1986:263 e.v.).

Die Gereformeerde Skrifbeskouing verwerp onder andere die volgende stellings:

- dat die Woord van God in die Skrif tot die mens kom, soos die Modernisme, die Etiese Rigting en die Skrifkritiek leer (die Skrif *is* die Woord van God);

- die siening dat die bestempeling van die Heilige Skrif as Woord van God die vryheid van God aan bande sou lê, omdat God se Woord dan nie in 'n boek opgesluit kan word nie;

- die standpunt van Barth. Hy leer onder andere dat die Skrif maar 'n menslike en gevolglik 'n feilbare getuienis lewer oor die eintlike openbaring van Jesus Christus tydens sy lewe op aarde. Volgens Marè (1991:5) beskou Barth die Skrif wel as menslike boek met foute, maar sê ook dat die Heilige Gees die mensewoord gebruik om van die openbaring van God te getuig. Die Skrif is 'n teken van die openbaring, maar nie die openbaring self nie. Die klassieke gereformeerde teologie aanvaar nie so 'n siening nie.

- dit aanvaar nie die meganiese inspirasieteorie nie. Marè (1991:6) wys daarop dat die aktiwiteit van mense wat onder inspirasie van die Heilige Gees die Skrif daargestel het, nie misken kan word nie. Teoloë, soos Kuyper en Bavinck, het die organiese inspirasieteorie uitgespel. Alhoewel daar ook vrae uit hierdie benaming na vore kom, wil met hierdie siening beklemtoon word dat die Goddelike gesag van die Skrif gehandhaaf word, al was daar in die teboekstelling ook 'n menslike sy (Marè, 1991:6; vgl. Heyns, 1978:21).

Daarenteen word daar in die Gereformeerde Skrifbeskouing bely:

- dat Jesus Christus die Woord van God is. Marè (1991:5-6) wys egter daarop dat God se Woord deur die apostels en profete gespreek is. Daarbenewens het God dit verorden dat sy knegte, die profete en apostels, sy geopenbaarde Woord op skrif moet stel. So het God sy Woord vir sy kerk van alle eeue beskik.

- dat erken word dat nie alles wat geopenbaar is, op skrif gestel is nie. Dit wat wel opgeteken is, is geskrywe sodat die mens kan weet dat Jesus die Christus, die Seun van God is en dat die mens kan weet dat hy die ewige lewe het.

- dat besef en erken word dat alhoewel die Skrif duidelik is, daar wel problematiese gedeeltes is wat die begrip en uitleg daarvan moeilik maak. Marè (1991:6-7) wys daarop dat hierdie aspek van die Gereformeerde Skrifbeskouing een van die redes is waarom alle gelowiges nie presies dieselfde uit 'n bepaalde teks verstaan nie. Daar is volgens Marè aspekte in die Skrif wat vir die mens se intellek probleme lewer. Daar is ook gedeeltes wat teen die moderne mens se gevoelens en regsaanvoeling ingaan (bv. dat die menslike prestasie geen verdienste tot die ewige lewe behels nie).

Die Gereformeerde Skrifbeskouing is dit eens met die Reformasie dat die Skrif die selfopenbaring van God aan die mens is. Hierdie Skrifbeskouing is die fondament van een van die vaders van die Reformasie, naamlik Calvyn, se teologie (Grönum, 2002:14; vgl. Floor, 1970:5). Hierdie Skrifbeskouing is verwoord in die belydenisskrifte van die GKSA (vergelyk art. 3-7 NGB) en kom sterk na vore in die teologie-beoefening van die Gereformeerde teoloë binne die GKSA self. Die Gereformeerde Skrifbeskouing het daarom ook *Sacra Scriptura est Verbum Dei* as tradisionele belydenis (vgl. Duvenage, 1967:5). Bright (1977:19, 23, 31) stel dit onomwonde dat die Skrif in kerklike diskussies 'n deurslaggewende rol moet speel. Hierdie besondere status van die Skrif as die Woord van God hang volgens Van Rooy (2001a:45) ten nouste saam met 'n eksegeet se Skrifbeskouing. In gereformeerde kringe stel die artikels van die Nederlandse Geloofsbelydenis dit dat die Skrif die Woord van God is, dat dit deur God geïnspireer is en dat dit gesagvol is vir leer en lewe. Hiermee is die probleem soos wat Van Rooy (2001a:45-46) dit formuleer "van die verstaan van die Skrif egter nie opgelos nie, soos meningsverskille oor verskillende sake tussen en selfs binne kerke duidelik aantoon".

3.3 HERMENEUTIESE VERTREKPUNTE

Heyns (1982:150) waarsku teen 'n ongenormeerde willekeur in die Skrifhantering sonder 'n definitiewe sisteem van hermeneutiese beginsels. Van Rooy (1997:7) sluit hierby aan deur duidelik aan te toon dat hermeneutiese besinning 'n voorvereiste is vir die gebruik van die Skrif in die bestudering van etiese vraagstukke. Hoek (1999) formuleer aansluitend daarby die noodsaaklikheid van die hermeneutiese prosedure as die proses waarin "wij de Schrift verstaan en eigentijds vertolken". Alvorens hermeneutiese vertrekpunte (aksiomas) egter weergegee kan word om sodoende te verseker dat daar op 'n verantwoordelike en 'n ordelike wyse 'n beroep op die Skrif gedoen kan word met die oog op die moderne samelewingskonteks, is dit noodsaaklik om bepaalde terminologie duidelik te formuleer.

3.3.1 Hermeneutiek

Die Latynse *hermeneutica* afgelei van die Grieks *hermeneutike* dui op die koms van interpretasie. *Hermeneutes* is 'n interpreteerder en *hermeneuein* is om te interpreteer. Om die begrip hermeneutiek en die verskillende betekenisse wat aan die begrip geheg word te verstaan moet daar eers in die annale van die Griekse mitologie gedelf word. Die Grieke het 'n god gehad met die naam Hermes. Hierdie god was die boodskapdraer en tolk tussen gode en die mense. Die Griekse begrip *herméneia* wat afgelei is van die naam van die Griekse boodskappergod, Hermes, beteken vertolking (vgl. Osmer, 1990:223).

Die Griekse filosoof, Plato, gebruik die begrip *herméneia* om die taal van die waarneming van die denke te beskryf. Aristoteles, 'n ander Griekse filosoof, beskryf die taal van die mense en bepaalde diere wat deur middel van die tong tot stand kom met hierdie begrip. In hierdie gebruik beteken *herméneuein* net "praat" of "spreek" of ook "spraak". Deurdat dié begrip egter ook aan elke ding betekenis toeken, kry dit ook die betekenis van "verklaar" (*herméneuein* beteken: (1) idees deur woorde te kenne gee, en (2) woorde verklaar in terme van idees).

Die Griekse filosoof, Heraklides, het die betekenis van die begrip *herméneia* (interpreteer: "verklaar") duidelik na vore gebring in dit wat hy oor die orakelgod in Delphi sê: die god openbaar niks, verberg niks, maar gee tekens, wat ten volle verklaar (herméneia) en verstaanbaar wil wees. Ook Plato gee aan dié begrip die betekenis van verklaar deur te sê dat, wanneer 'n uitspraak nie vanself duidelik is nie, dit "verklaar" moet word (*herméneia*) (Deist, 1990:1).

Die woord *hermeneutiek* kom dus van die Griekse woord *hermèneoo af, wat beteken om te verklaar, te vertolk* (Douma, 1984:44-45). Lategan (1974:3) beskryf hermeneutiek as interpretasiewetenskap, dit wil sê 'n metode vir die analise, verstaan en uitleg van geskrewe tekste. Hermeneutiek is 'n interpretasiekunde wat gemik is op begryping deur die aanwending van taal. Volgens Frör (1967:11-12) het die woord self 'n hermeneutiese funksie en daarom word daar besondere klem gelê op begripshelderheid, begripsverklaring, begripsensitiwiteit en begripsidentiteit. (Die formeel-logiese indentiteitsbeginsel vereis dat in 'n besondere geskrif of betoog die begrippe wat daarin gebruik word, deurgaans dieselfde inhoud 'betekenis' moet hê). Die hermeneutiese beklemtoning van die woord dui verder ook op 'n kritiese afweer van valse redenering (Frör, 1967:46).

Volgens vroeëre definisies is *hermeneutiek* die wetenskaplike leer van interpretasie of die reëls vir die vertalende, vertolkende, verstanende uitleg van 'n teks of geskrif. Daar sou gestipuleer kon word dat daar vroeër meer klem gelê is op die outeur se bedoeling, later meer op die teks as sodanig, en in die nuwere hermeneutiek word die klem gelê op die rol van die leser/interpreteerder (Van Deventer & König, 1989:301). Volgens Roberts en Du Toit (1984:63) is *hermeneutiek* in die verlede gewoonlik gesien as die studierigting wat die reëls opstel waarvolgens geëksegetiseer word. Hermeneutiek is verstaan as die teorie van Skrifuitleg en eksegese dan as die praktyk van Skrifuitleg. Dit gaan volgens Roberts en Du Toit in die hermeneutiek om meer as interpretasiereëls: dit gaan hier wesenlik om 'n worsteling met die verstaansproblematiek as sodanig. Young & Collin (1988:153-161) sê in 'n bespreking van hermeneutiek dat interpretasie (uitleg) die essensie van

hermeneutiek is en dat hermeneutiek die praktyk van interpretasie is. Interpretasie is die vrystelling van betekenisse (vgl. McBrien, 1990) en vereis 'n sensitiewe ingesteldheid op betekenisse, sodat daar insig verkry kan word in situasies waar keuses en handelinge verskyn (vgl. Schubart, 1988).

"The basic presupposition here is of course that the God who spoke in the past, and whose Word was recorded in the Bible, continues to speak to humankind in Scripture" (Padilla, 1986:303; vgl. Wielenga, 1992:31).

Wielenga (1992:31) beskryf nou die taak van hermeneutiek as: "concerned with the appropriation of the written Word of God in the present-day situation of the believing community so that one may hear God speaking through it. In order to be responsible, hermeneutics have to be of service to the community of faith with this specific purpose in view".

Volgens 'n elektroniese studiestuk van Hoek (1999) kan afgelei word dat sy verstaan van die begrip hermeneutiek geleë is "in dit verband te verstaan de theorie achter de praktijk van exegese en toepassing, dit geldt overigens voor alle geschriften, zowel die van de oudheid als voor literatuur en wetsteksten. Het gaat er dan om de boodschap van een Schriftgedeelte zó te formuleren dat deze door een mens in de twintigste eeuw evenzeer kan worden verstaan als die boodschap door de eerste adressanten kon worden opgevat, en daarbij is dus evengoed een taalkundige als een culturele 'vertaling' nodig".

Lategan (1973:150) definieer hermeneutiek weer as die wetenskap wat die voorwaardes en metodiek vir die uitleg van literêre tekste ondersoek. Lategan (1973:151) dui ook verder aan dat die hermeneutiek 'n *verdieping* ondergaan het in soverre nie slegs die teks as formele gegewe ondersoek word nie, maar ook die *saak* wat *in* die teks ter sprake kom. Hiermee beweeg die hermeneutiek oor sy tradisionele grense. Daardeur word nuwe moontlikhede geopen, maar ook vrae opgeroep: Hoe kan hierdie "saak" binne 'n hermeneutiek metodies getematiseer word? (Dus die vraag na die funksie van die Vorstverständnis). Hoe kan spekulasie en subjektivering uitgesluit word? (D.w.s die vraag na kontrole). Lategan merk op dat die hermeneutiek in sy huidige gestalte dus historiese, taalkundige, dogmatiese, eksegetiese, homiletiese en *etiese* (eie kursivering - DS) gesigspunte insluit, wat dit 'n boeiende, maar daarmee saam 'n gekompliseerde ondersoekveld maak.

Van Rooy (2001a:45) is van mening dat hermeneutiek 'n belangrike rol in kerklike diskussies speel. Hermeneutiek is in die teologie ten nouste verbind met die interpretasie van die Skrif. Die rol van hermeneutiek in interpretasie speel egter 'n

belangrike rol, ongeag hoe 'n mens dit presies definieer. Tradisioneel word daar binne Gereformeerde kringe aan die "histories-letterlike verklaringsmetode" vasgehou (Van Deventer, 1996:448). Volgens Deist (1994a:173) word die teks binne hierdie verklaringsraamwerk gesien as "'n reservoir van betekenis", wat deur eksegetiese metodes "objektief getap kan word". Helberg (1983:109) verstaan onder hermeneutiek juis hierdie "reëls vir eksegese". Selfs vanuit "behoudende" kringe word hermeneutiek egter vandag beskou as "the overall term while exegesis [is an aspect] of the larger task" (Van Deventer, 1996:448); soos in die geval van Coetzee *et al.* (1980:18).

Volgens Van Rooy (1995:58) kan hermeneutiek breër of enger gedefinieer word. Die enger siening is dit wat binne die tradisionele gereformeerde kringe aan die orde was, en tot 'n groot mate steeds is (Van Rooy, 1997:10). Daarvolgens is dit die taak van die hermeneutiek bloot om reëls vir die verstaan van die Skrif te formuleer. Die breër siening van die hermeneutiek het, benewens die formulering van reëls, ook te doen met die teoretiese ondersoek (naamlik die hele verstaansproblematiek) na die filosofiese grondslag van metodes (vgl. Le Roux, 1993:34-35; Van Rooy, 1997:10). Nie net die reëls vir interpretasie nie, maar ook die kontekste van die eksegeet, die teks en die metode moet bestudeer word.

Helberg (1983:109) verwys eksplisiet na die grensoorskryding van die hermeneutiek wat daarop neerkom dat hermeneutiek 'n selfstandige verklaringswyse word wat oor die eksegese en Skrif heers. Lion-Cachet (1987:1) verstaan ook onder hermeneutiek die algemene teorie wat eksegese ten grondslag lê. Lion-Cachet gee 'n verdere uiteensetting van die verhouding tussen eksegese en wat hy hermeneuse noem, naamlik dat eksegese die ontleding is wat 'n gedeelte se oorspronklike boodskap vir sy hoorders of lesers probeer bepaal, terwyl hermeneuse 'n opvolgaksie is waarin die boodskap van die teks na vandag oorgedra word. Hierdie hermeneuse is nie wat binne die enger of breër definisie van hermeneutiek verstaan word nie (Van Rooy, 1995:58).

Volgens Van Rooy (1997:10-11) het die breër siening van die hermeneutiek in die tweede helfte van twintigste eeu al hoe belangriker geword en moet enige eksegeet daarvan kennis neem. Die ondersoek na die eie raamwerk, die eie paradigma, en die besef dat die eie raamwerk 'n deurslaggewende rol in interpretasie speel, het in die hermeneutiese debat al hoe belangriker geword. In die interpretasie van enige gedeelte – en veral by die beoordeling van verskillende interpretasies – moet dit steeds in gedagte gehou word. Soms kan 'n mens binne dieselfde paradigma ook van mekaar verskil ten opsigte van die interpretasie van 'n spesifieke gedeelte, en soms is 'n verskil aan interpretasie te wyte

aan 'n verskil van die basiese uitgangspunte. In albei gevalle kan die konteks van die verklaarder ook 'n rol speel.

Die hermeneutiek kan dan in sy breë sin gedefinieer word as die wetenskap wat soek na die wyse waarop te werk gegaan moet word om 'n geskrif so te verstaan dat aan die leser dit oorgedra word wat die skrywer beoog het om aan sy oorspronklike leserskring oor te dra (vgl. Roberts & Du Toit, 1984:63).

Coetzee (1997:2) vestig verder ook die aandag daarop dat daar in enige bespreking van hermeneutiese reëls duidelike onderskeid getref moet word tussen sekere onderwerpe en dissiplines wat in hermeneutiek bespreek word, naamlik *eksegese en hermeneuse*. Vir die doel van hierdie bespreking word aangesluit by Coetzee *et al.* (1980:18) wat meen dat *hermeneutiek* verstaan moet word in die tradisionele sin. Die term *hermeneutiek* word dus nie in die sin van die sogenaamde Nuwere Hermeneutiek, wat bykans die hele teologie onder "Hermeneutiek" as die hele proses van "verstaan" van die Skrifte wil insluk, gebruik nie. Hermeneutiek is dan die wetenskaplike dissipline wat beginsels en reëls vir die praktiese eksegese teoreties ondersoek, toets en vasstel.

Die doel van hermeneutiek kan in die woorde van Müller (1991:185) die beste opgesom word: "hermeneutics have to do with the process of understanding and of making a message understandable in the communication between two totally different worlds. Not only the different world of an ancient text, but also the different world of another person or a group of persons."

3.3.2 Eksegese

Smart (1970:163) sê dat die uitdaging van die eksegeet in die proses van eksegese gesien kan word in die feit dat hy hom moet inleef in twee wêrelde: die wêreld van die psalmis, die profeet of die apostel, én die wêreld waarin hy leef met al sy vraagstukke. In dit wat verstaan, uitgespreek, bely en besluit word, word die teks én die interpreteerder gehoor. Kaiser en Sliva (1994:19) beskryf daarom die term *eksegese* ('n term wat meermale net deur Bybelse wetenskaplikes gebruik word maar selde in ander dissiplines) as "a fancy way of referring to interpretation". Dit beteken by implikasie dat daar in die proses van die verklaring van 'n betrokke teks, deeglike en versigtige analise plaasgevind het. Die doel van (Skrif)eksegese is volgens Roberts en Du Toit (1984:68) om die teks (d.w.s. die oorspronklike dokument) te verstaan en dit deur 'n proses van verduideliking vir ander verstaanbaar te maak. Die teks is egter nie die doel op sigself nie. Die teks is die draer van 'n boodskap. Daarom is die eksegese se verstaanstaak gerig op die boodskap. Die

boodskap van die geskrif moet reg begryp word en moet vir ander reg verduidelik word, sodat hulle dit ook kan verstaan.

Eugene A. Nida skryf: "Exegesis may be described as the process of reconstructing the communication event by determining its meaning (or meanings) for the participants in the communication. Hermeneutics, on the other hand, may be described as pointing out parallels between the biblical message and present day events and determining the extent of relevance and the appropriate response for the believer" (Nida & Reyburn, 1981:30).

Eksegese (in 'n meer algemene sin) is die subdissipline wat die verklaring van die Skrif behels. Deur middel van praktiese, metodologiese analise en sintese van dit wat in die Skrif opgeteken is, poog eksegese daarin om die Skrif verstaanbaar vir die moderne mens in sy huidige situasie te maak. Daarteenoor is hermeneutiek die subdissipline wat die beginsels en reëls vir die praktiese eksegese *teoreties* navors, toets en bepaal (Coetzee, 1997:2).

Coetzee *et al.* (1980:18) wys daarop dat eksegese tot taak het die uitleg van Skrifte of Skrifverklaring. Eksegese moet dan gedefinieer word as uitlegkunde of uithaalkunde. Om te voorkom dat 'n eksegeet hom skuldig maak aan eisegese (inlegkunde – 'n betekenis of gedagte inlees wat nie in die teks opgeneem is nie) is gesonde hermeneutiek vir getroue eksegese onmisbaar (Coetzee *et al.*, 1980:19). Die teologiese dissipline *eksegese* val *in die aksie* van Skrifverklaring egter in twee stadiums uiteen, en dit is daarom belangrik dat hierdie twee stadia deeglik onderskei word.

3.3.2.1 Eksegese in enger sin

Eksegese (in 'n meer algemene sin) is die subdissipline wat die verklaring van die Skrif behels. Deur middel van praktiese, metodologiese analise en sintese van dit wat in die Skrif opgeteken is, poog eksegese daarin om die Skrif verstaanbaar in en vir die moderne mens se huidige situasie te maak. Daarteenoor is hermeneutiek die subdissipline wat die beginsels en reëls vir die praktiese eksegese *teoreties navors, toets en bepaal* (Coetzee, 1997:2).

Coetzee *et al.* (1980:19) verstaan onder hierdie term *eksegese in enger sin*: die verstaansproses waarbinne vasgestel word wat die skrywer oorspronklik vir sy lesers gesê het en wou sê. Venter (2001:527) reken dat daar 'n omvattende eksegetiese paradigma ontbreek. Verskillende eksegetiese metodes lei tot verskeie blikrigtings op die teks. Die sogenaamde histories-kritiese benadering het vir lank – met variasie – gegeld as die (enigste?) gangbare metode in verklarende prediking. Later volg die meer literêre benaderings, byvoorbeeld diskoers-analise, resepsieteorie en semiotiek (vgl. Vos,

1995:229-234). Grönum (2002:25) dui duidelik aan dat die Grammaties-historiese metode van eksegese tans die keuse van eksegetiese metode onder Gereformeerde teoloë (etici) is (vgl. De Klerk & Van Rensburg, 1999:1 e.v.)

Volgens Stuhlmacher (1979:217) is die Skrif as Woord van God geïnspireerd, maar nie in die sin dat die Skrif nie kritiseerbaar is nie. Die Skrif is syns insiens die Woord van God as menslike Gods- en Christusgetuienis. Die Skrif is egter geïnspireerd, omdat God mense uitgekies het as sy profetiese en apostoliese getuies en daarmee aan hulle getuienis 'n reikwydte gee wat hulle historiese uitgangspunte kerkstigtend en geloofswekkend transendeer. Eksegese moet dus nou op grond van bogenoemde, volgens Stuhlmacher (1979:206, 218), beweeg in 'n hermeneutiese sirkel van *teks*, *belydenistradisie* en *aktuele getuienisgemeenskap*. 'n Hermeneutiek van instemming met die Bybelse teks moet rekening hou met sowel die metode as die geskiedenis van die effek van 'n metode (Kruger, 1993:598). Kruger (1993:599) wys voorts daarop dat die hermeneutiek van instemming, soos dit deur Stuhlmacher voorgestel word, in wese 'n hermeneutiek is wat nie net dissekteer nie, maar ook luister. Met so 'n metode word die *verbinding herstel met die Reformatoriese hermeneutiese model waarop die Skrif verklaar is.* Die Protestantse Ortodoksie het hierdie Reformatoriese model beperk. Die Protestantse hermeneutiek moet 'n ongehinderde uitsig op die Bybelse geskrifte hê. Eksegese wat die kerk dien, moet hermeneuties in staat wees om te handel met die selfgenoegsaamheid van die Skriftelike woord, die horison van die Christelike gemeenskap se geloof en ervaring en die waarheid van God wat die moderne mens aanspreek vanuit die transendente (vgl. Stuhlmacher, 1977:88).

3.3.2.2 Hermeneuse

Coetzee *et al.* (1980:19) verstaan onder *hermeneuse* die opvolgaksie van eksegese in enger sin, waartydens die oorspronklike bedoeling van die teks op die konkrete werklikheid van vandag oorgebring word. Hermeneuse vra dus: Wat sê die HERE deur sy geskrewe Woord *vandag vir die moderne mens* in sy situasie. Met ander woorde, wat is die HERE se wil, soos vergestalt in sy Woord, vir die moderne mens vandag ten opsigte van die etiese probleme in die moderne samelewingskonteks? Soos reeds gestel, hou die proses van hermeneuse in dat die teks uit die Woord beweeg na die teks uit die lewe, en die teks uit die lewe nader beweeg na die teks uit die Woord. Hierdie ontmoeting vind plaas op die brug van hermeneuse. Hier vind die hermeneutiese wisselwerking tussen die twee tekste (uit

die Woord en uit die lewe) plaas en verander die teks uit die Woord die teks uit die werklikheid (Venter, 2001:529).

Coetzee (1997:3) beklemtoon egter die feit dat *hermeneutiek* nie met die proses van *hermeneuse* verwar moet word nie. Hermeneuse is die oorbruggingsproses in eksegese wat die verstaansprobleem tussen die teks en toepassingsvlak vir vandag ondersoek.

3.3.2.3 Samevattende gevolgtrekking

Die beoefening van die *teologie* is die beoefening van 'n *wetenskap.* Wetenskaplike Skrifverklaring vereis weer 'n wetenskaplik verantwoorde metodologie (Botha, 1990:22). Dit is egter in die lig van die voorlopige ondersoek baie duidelik dat die Skrif nie 'n wetenskaplike handboek is waarin al die antwoorde vir die moderne samelewingskonteks met behulp van 'n kursoriese soektog gevind kan word nie. Die Skrif gee egter ook toepaslike Skrifuitsprake wat direk of indirek op 'n betrokke etiese probleem betrekking het, en wat langs die weg van indringende Skrifstudie vasgestel moet word. Skrifstudie vra egter van 'n etikus om te beskik oor die basiese kennis van eksegese en hermeneuse. By eksegese word die vraag gestel wat die skrywer vir die eerste lesers van die Skrif wou sê. Die tyd en plek van sodanige uitspraak speel dus 'n belangrike rol hierin. Hermeneuse beantwoord weer die vraag wat die betekenis daarvan vir die mens van vandag is. Skrifperspektiewe en Skrifuitsprake moet dus deel wees van die raamwerk waaruit bepaalde norme vir gebruik by die neem van besluite afgelei kan word.

3.3.3 Problematisering van Hermeneutiek

In die woorde van Van Rooy (1997:10) moet gestel word dat dit onmoontlik is om in hierdie bespreking van hermeneutiek 'n oorsig te gee oor al die ontwikkelinge op die terrein van die hermeneutiek, of selfs net van die wyse waarop dit vir die teologie van belang is. Vir 'n onlangse oorsig oor die terrein, vergelyk Thiselton (1992). Hier sal egter volstaan word met slegs enkele opmerkings om die problematiek van die verstaan van die Skrif te illustreer.

"Hermeneutiek" het 'n nuwe modewoord geword en daar sien haas geen teologiese publikasie die lig waarin hermeneutiek, ten regte of ten onregte, nie ter sprake gebring word nie (Lategan, 1973:150). Hermeneutiek is beslis in die brandpunt van diskussie. Botha (1999:1106) poog om te midde van die maalkolk van verskillende opinies aan te dui wat die debat rondom die hermeneutiek so ingewikkeld maak. Die hermeneutiek, of anders die Bybelse interpretasie (soos ook die interpretasie van enige ander geskrewe teks), het ontwikkel in 'n baie tegniese en gekompliseerde wetenskap en kunsvorm sonder enige finale antwoord, sekerhede of vaste verwysingspunte. Soos hy dit stel: "In Biblical

interpretation today there are so many different valid approaches and methods to follow, so many things to keep in mind, so many things to do or not to do, so many different and conflicting views on the nature and location of meaning, the nature of textuality and contextuality, the relation between text and reality, et cetera, that it has indeed become a question whether generally accepted interpretations of the Bible are in any sense attainable". Om die probleem nog verder uit te lig merk Botha (1999:1107) op dat "the use of the Bible in public discourse is a highly contentious and complicated issue". Wielenga (1992:30) merk self ook op dat "we urgently need a common biblical hermeneutics in mission, a 'responsible hermeneutic', responsible towards church and society, text and context".

Nog 'n verdere komplikasie in die hermeneutiek is volgens Douma (1984:45) geleë in die feit dat die moderne hermeneutiek nie meer daarop gerig is om (gelei deur God se Gees) die Woord van God te begryp nie, maar dit is gerig op die selfverstaan van die mens. Dit gaan nie om die vraag wat die teks (in die verlede gestel en vandag nog geldend) presies sê nie, maar of 'ek' die teks so kan uitlê dat dit 'my' raak. Deurdat hierdie hermeneutiek van die moderne mens na die Skrif gaan (en nie andersom nie), kan die Skrif nie meer krities teenoor die moderne mens aan die woord kom nie. Ten grondslag hieraan lê dan volgens Douma (1984:46) die oortuiging dat 'n mens in die Skrif "geen goddelijke openbaring, maar religieuze menselijke ervaring" aantref.

Botha (1986:261) is van mening dat die beoefening van die teologie die beoefening van 'n wetenskap is. Wetenskaplike Skrifverklaring vereis dus in wese 'n wetenskaplik verantwoorde metodologie. As gevolg van omvattende grondverskuiwings in die metodologie van Skrifverklaring die afgelope paar dekades, bevind baie eksegete hulle vandag skielik in 'n vreemde wêreld. In die kleiner kring van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika bestaan daar onder baie ook ernstige vrae of – om te veralgemeen – hierdie moderne/nuwe metodes van Skrifverklaring nie ook in botsing is met die gereformeerde beskouing van die Skrif nie. Volgens Potgieter (1990:32) is die deurslaggewende vraag vanselfsprekend hoe daar te werk gegaan moet word om die Skrif korrek te vertolk. Dit is noodsaaklik dat die sleutel daarvoor in die Skrif self gevind word. Die gebruik van enige buite-Bybelse hermeneutiese sleutel sou meteens die prysgawe van die prioriteit en Goddelike gesag van die Heilige Skrif impliseer. Met so 'n vertrekpunt vorder die eksegeet nie verder as uitleg op grond van eie insig nie, sodat dit telkens weer uitloop op 'n miskenning van die Skrifgesag (vgl. Potgieter, 1990:33). Vandaar dat die apostel nadruklik waarsku: "Dít veral moet julle weet: geen profesie in die Skrif kan op grond van die eie insig reg uitgelê [*epilusis*] word nie..." (2 Petrus 1:20). As uitgangspunt moet

derhalwe altyd die teks self wees: *sacra Scriptura sui ipsius interpres* – die Heilige Skrif is sy eie verklaarder.

Van Wyk (1995b:249) bespreek onder die *regte verstaan van die Skrif*, soos wat hy dit stel, een van die moeilikste moderne vraagstukke – *die hermeneutiese vraag* – in verband met die Skrifleer. Die belydenis dat die Skrif die gesagvolle Woord van God is, waarborg immers nie vanself dat die Skrif reg verstaan en verantwoordelik uitgeleef sal word nie. Die erkenning van formele Skrifgesag is onvoldoende indien dit nie opgevolg word met 'n daadwerklike gehoorsaamheid aan die *boodskap* van die Skrif nie (vgl. Berkouwer, 1969:184; 1974:192; Jonker, 1973:86-111). Dooie ortodoksie is niks anders as 'n vorm van Skrif kritiek nie (vgl. Veenhof, 1992:42, met verwysing na Bavinck).

Volgens Rossouw (1990:64-65) is teologie in 'n baie groot mate 'n hermeneutiese dissipline waarin die vraag hoe die Skrif *verstaan* word, sentraal staan (vgl. Van Wyk, 1995b:249; Du Toit, 1967:12-12; Du Toit, 1988:12). Van Wyk (1995b:249) wys voorts op die feit dat al hoe meer die besef deurdring dat bepaalde sosiologiese, psigologiese, ekonomiese en politieke voorveronderstellings medebepalend en soms selfs deurslaggewend is in die Skrifverstaan (vgl. Van Huyssteen, 1986b:194; Küng & Tracy, 1989:5, 23; Maimela, 1990:177; Spykman, 1992:96, 120). Van Wyk (1995b:249) wys verder daarop dat al hierdie verskeie voorveronderstellings in die Skrifverstaan moontlik aanleiding kan gee tot 'n 'hermeneutiek van agterdog'. Gereformeerde etiek, soos in die geval van die teologie, is onmoontlik indien die Skrifboodskap apriories betwyfel word.

Hoek (1988:144) merk terloops op dat "hermeneutische bezinning moge leiden tot steeds helderder inzicht in de vraag in welke situatie en op welke wijze de normen door apostelen en profeten zijn toegepast onder *inspiratie* van de Geest. Opdat wij door de *illuminatie* van de Geest tot actuele geloofsgehoorzaamheid mogen komen. Maar hermeneutische bezinning kan en mag niet betekenen dat wij *op grond van onze eigen situatie* binnen de Schrift normatiewe en niet-normatieve elementen mogen onderscheiden. In de geval is immers die actuale ontwikkeling tot een tweede openbaringsbron verheven."

As daar nou eenmaal vasgestaan word dat die Skrif die onfeilbare Woord van God is, moet daar soos Buys (1988:437) dit konkreet stel, "aandag gegee word aan die vraag: hoe moet die onfeilbare Woord van God verklaar word?" Dit gaan dus om hermeneutiek (die wetenskap van Skrifverklaring), eksegese (die uitleg van die Skrif) en hermeneuse (die oorbring van die Skrifboodskap in die eietydse situasie). In hermeneutiek en wat dit behels gaan dit vir Velema (1990:52) veral oor "hoe men de boodschap van toen

overbrengt aan de mens vandaag. Hoe brengt wij de zaak van de tekst over, zodat de mens van vandaag haar relevantie verstaat?" Volgens Velema (1990:52) is die werklike rede waarom daar veral by name na die etiek van die hermeneutiek gevra word, geleë in die stelling soos wat hy dit formuleer: "zeg mij welke hermeneutiek u voorstaat, en ik zal u zeggen welke ethiek u bepleit en praktiseert". Derhalwe reken Velema (1990:53) dat die hermeneutiek in die etiek wel noodsaaklik is, maar wel 'n hermeneutiek waarin die Skrif sy eie verklaarder is. Velema (1990:54) wys die 'moderne' hermeneutiek ten sterkste af deur te sê: "Een hermeneutiek die het zelfverstaan van de mens tot beslissend uitgangspunt neemt wijzen wij af. Dan moet de Schrift ook haar ethische boodschap, zich aanpassen bij de hedendaagse mens. Wij bepleiten het omgekeerde. De mens moet zich richten naar en zich onderwerpen aan de Schrift". In die moderne hermeneutiek gaan die kritiese karakter van die Skrif verlore. Die mens word regter in sy eie saak. Hermeneutiek word dan volgens Velema die tegniek waarmee die mens sy eie insigte teenoor dié van die Skrif regverdig.

Volgens Velema (1971:16) was dit Bultmann wat die fokus op die hermeneutiek saamgetrek het. Nie wat 'n teks in die verlede vir die skrywer en die vir die leser beteken het, is belangrik nie, maar wat hy vandag vir die leser in sy bepaalde lewensmilieu beteken – daar gaan dit om die hermeneutiek. Die subjektiewe begrip van die leser is die hooffaktor in die verstaansproses. Om die subjektiwiteit van die mens tot sy reg te laat kom is wat die hermeneutiese teologie, waarvan Bultmann die inisieerder is, beoog (vgl. Buys, 1988:432).

Hoek (1985:140) is van mening dat wanneer 'n Bybelse teks byvoorbeeld 'nee' sê ten opsigte van 'n bepaalde handelswyse, mag 'n eksegeet die bepaalde verbod nie deur middel van allerlei hermeneutiese kunsgrepe omkeer tot 'n 'ja' wat teen dié handelswyse indruis nie. Wie dan hierdie tipe eksegetiese prosedure op 'n Bybelse teks toepas, rand die gesag van die Heilige Skrif aan. McQuilkin (1984) gaan dan van die vraag uit: waar beperk die Skrif self die geldigheid van sy onderwysing? Nie met behulp van buite-Bybelse opmerkings en kriteria nie, maar slegs deur die bestudering van die Skrif self, deur die Skrif toe te laat om self te spreek kan 'n verantwoordbare beslissing gemaak word. So is die Skrif die bron en norm vir die moderne mens se leer en lewe, so bied die Skrif ook die sleutel vir die wyse waarop hy as bron en norm vir die leer en lewe gehanteer moet word. Ook hier geld die goue reël: *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*. Die Skrif is derhalwe sy eie verklaarder en gee dus self uitsluitsel oor die aard van sy normatiwiteit.

Die grondreël in Skrifverklaring is volgens Marè (1991:11) om na die Skrif te luister en dit nie te laat buikspreek nie. Daartoe is verantwoorde eksegese en dienende vertolking noodsaaklik. Die grondbeginsel is: *sacra Scriptura sui ipsius interpres*. Die Skrif moet

homself verklaar. Die eksegeet se taak is om vas te stel wat die Skrywer bedoel, en nie wat Hy volgens die eksegeet se oordeel, behoort te bedoel nie. Coetzee *et al.* (1980:27-29) beskou die *sacra Scripturae sui ipsius interpres* as die goue reël van die Gereformeerde Skrifverklaring. Duvenage (1967:31) noem dat hierdie goue reël van Gereformeerde Skrifverklaring beteken dat die Skrif sy eie hermeneutiese gesag is. Met die vooropstelling van hierdie reël aangaande die hermeneutiese gesag van die Skrif word natuurlik nie bedoel die uitskakeling van die menslike vertolking van die Skrif nie. Inteendeel kan beweer word dat juis die *sui ipsius interpres* lei tot 'n besig-wees met die sin van die Skrif self, met die vertolking daarvan in menslike aktiwiteit, waarin dan egter die Skrif self as vertolker 'n beslissende rol speel.

In die lig hiervan kan Hoek (1987:134) se opmerking 'n waardevolle bydrae tot die debat lewer: "Er mag geen sprake zijn van een *willekeurig* bijbelgebruik, waarbij een ieder accepteert wat hem of haar van pas komt, maar tegerlijkertijd heel gemoedereerd minder welgevallige teksten laat liggen. Hier liggen ingrijpende hermeneutische vragen. Hoe kunnen we op consistente, hermeneutisch verantwoorde wijze normen ontlenen aan de Schrift? We gaan bij deze uit van de klassiek-gereformeerde hermeneutiek. Het zelfgetuienis van de Schrift staat daarbij voorop. De Schrift wordt als autoratieve Godsopenbaring geërbiedigd. We bewegen ons binnen de grenzen door de artikelen 2 tot en met 7 van de N.G.B getrokken."

Stoker (1987:227) wys daarop dat eksegete deur die loop van die geskiedenis en vandag nog verskil oor die eksegese (verklaring) van bykans elke Skrifgedeelte in die Skrif. God het vir die mens egter nie 'n onverstaanbare of duistere boek gegee nie, maar duidelik en genoegsaam Hom in sy Woord aan die mens geopenbaar. Terselfdertyd moet gesê word dat dit nie noodwendig beteken dat die Skrif nie misverstaan kan word nie, want as eksegete bly selfs die moderne mens 'n sondige wese. Daarom is dit belangrik dat die moderne mens na die Skrif self gaan om die (hermeneutiese) sleutel tot 'n regte Skrifberoep te ontgin. Die sondigheid van die mens is egter nie al rede waarom eksegete oor die eeue tot verskillende verklarings van die Heilige Skrif gekom het nie. Omdat tye verander en die Skrif en sy gebooie nie tydloos is nie, maar tydsgerig (let wel nie tydsgebonde nie), moet daar klemverskille deur die eeue in die Christelike etiek kom om dit tydsgerig te hou.

Coetzee (1997:2) som die betekenis en die relevansie daarvan om hermeneutiese reëls te hê, soos volg op: "For the meaningful and useful handling of the relevant Scriptural data within any particular theological as well as non-theological discipline and/or sub-

disciplines it is essential to have a basic understanding of the elementary hermeneutical rules".

In aansluiting by Van Rooy (2001a:46) moet genoem word dat dit uiteraard onmoontlik is om alle sake in die moderne hermeneutiese debat aan die orde te stel in hierdie bespreking. Vir 'n goeie oorsig uit konserwatiewe hoek, vergelyk Allen (2000). Vir 'n omvattende bespreking van moderne debatte kan verwys word na Thiselton (1992) en Maimela en König (1998). Die saak waaroor hierdie hoofstuk handel, is veral van belang binne die gereformeerde teologie, en die rigting wat bekend staan as "evangelical" hermeneutiek (vgl. Klein, 1998; Van Rooy, 2001a:47). Hierin word die Skrif aanvaar as gesagvolle Woord van God (Klein, 1998:321). Gevolglik word in die interpretasie daarvan gesoek na die bedoeling van die outeur (Klein, 1998:325; vgl. Van Rooy, 2001a:47). Hierdie benadering staan beslis teenoor die relasionele waarheidsmodel van die Postmodernisme (Herholdt, 1998:459). Herholdt (1998:461) toon ook verder aan dat daar in hierdie benadering geen objektiewe waarheid meer kan wees nie. Daar sal wel in Hoofstuk 5 op die debat van die *relasionele waarheidsmodel* onder die bespreking van die Skrifkritiek gefokus word.

Ten opsigte van relasionele waarheidsmodel en daarmee saam 'n Skrifkritiese benadering in die Skrifberoep stel Hoek (1999) voor dat "de keuze voor de klassieke of de nieuwe hermeneutiek weer samen hangt met de opvatting over de aard van het Schriftgezag: komt de Bijbel op ons af als autoritatieve Godsopenbaring die om een eerbiedige luisterhouding vraagt, of is er sprake van een 'relationeel gezag van de Schrift', gerelativeerd door de eigentijdse ervaring van 'de mondige bijbellezer'?"

Jordaan (1994:15) identifiseer nog 'n verdere leemte in die gesprek rondom die problematisering van die hermeneutiek, naamlik dat daar tans 'n behoefte bestaan dat daar vanuit die gereformeerde staanplek op tetiese wyse 'n duidelike koers aangedui moet word vir hermeneutiek van die een en twintigste eeu. Dit beteken dat daar opnuut besin sal moet word oor die terrein van die teologie en filosofie. In plaas daarvan om maar net ou kos op te warm, moet daar vanuit die gereformeerde Skrifbeskouing en konfessie nuwe en vars kontoere getrek word. Jordaan stel voor dat 'n moontlike opsie die opstel van 'n *Skrifmatige ontologie* sou wees. In plaas daarvan dat net nog 'n variasie op bestaande filosofiee uitgewerk word, moet die werklikheid as uitgangspunt geneem word – dié werklikheid waarvan die Skrif getuig: God, wet en skepping. Oor die bestaan van God, sy wet en sy skepping kan en mag daar geen twyfel bestaan nie, want *Hy is*. Vanuit hierdie werklikheidsleer kan en moet 'n byderwetse Skrifmatige taalteorie ontwerp word, wat 'n

nuwe koers kan aandui vir die gereformeerde hermeneutiek, vir die gereformeerde teologie en inderwaarheid vir die wetenskap as geheel.

Marshall (1979:11) het self gesê dat "hermeneutical rules, not being unchangeable entities, have to be revised continually. The need for revision, however, does not mean that Scriptural interpretation can be done in an arbitrary manner and that the hermeneutical rules can be changed as the situation of the reader changes. If so, the exegesis would no longer be contextual but rather contextualistic".

Van Wyk (1995b:259) stel dit so treffend: "In kontekstuele teologie word die Woord en werklikheid (Dogma en etos – DS) sodanig op mekaar betrek dat die Woord in die werklikheid *ingaan* maar nie daarin *opgaan* nie (soos in die geval van die kontekstualistiese teologie)".

Vanuit bogenoemde formulering van die bestaande problematiek van die hermeneutiek word vervolgens hermeneutiese riglyne (aksiomas) as korrektief geformuleer.

3.3.4 Hermeneutiese riglyne (of aksiomas)

Volgens Botha (1985b:6) is die feit dat die Skrif geïnterpreteer moet word 'n saak van grondliggende belang. Die Skrif is God se openbaring aan mense in hulle konkrete historiese omstandighede. Die feit dat die eksegeet van oortuiging is dat die boodskap van die Skrif verder reik as daardie mense aan wie dit oorspronklik geadresseer is, maar ook die mens in die moderne samelewingskonteks, vloei voort daaruit dat dit geglo word dat die Skrif 100% 'n Goddelike boek is – God se Woord wat geld vir alle mense van alle tye. Indien die moderne mens die verdere reikwydte van die Bybelse boodskap wil verstaan, beteken dit onafwendbaar dat die Skrif geïnterpreteer moet word. Dit hou onder andere in dat afleidings gemaak moet word en dat dit op die moderne samelewingskonteks toegepas moet word. Dit is 'n noodsaaklike deel van die interpretasieproses dat daar byvoorbeeld vasgestel moet word wat Paulus se oproep tot gehoorsaamheid aan die owerhede in Romeine 13:1-7 vir die Romeinse Christene in hulle konkrete situasie beteken het. Die interpretasieproses is egter nie afgehandel voordat daar vasgestel is wat hierdie opdrag vir die moderne mens in sy konkrete situasie in Suid-Afrika beteken nie.

Hermeneutiese reëls kan in hierdie geval goeie riglyne bied vir die verklaring van die Skrif (Van Rooy, 2001a:46). Rheeder (1994:9) stel dit nog meer intensief wanneer hy in sy verhandeling op die noodsaaklikheid wys dat die Skrif op die regte manier gehanteer moet word en dat die korrekte hermeneutiese reëls daarvoor nodig is. Aangesien teonome beginsels/norme uit die Woord van God afgelei moet word, impliseer dit 'n

indringende studie van die relevante gedeeltes van die Woord van God. Dit is egter van die grootste belang dat die Woord van God in hierdie verband reg hanteer moet word om te voorkom dat verkeerde norme daaruit afgelei word. Om dit op 'n wetenskaplik-verantwoorde wyse te kan doen, is die korrekte hermeneutiese reëls, of anders gestel, hermeneutiese vertrekpunte (of aksiomas) nodig (vgl. Douma, 1981:42; Van Wyk, 1991b:23).

In hierdie verklaringschaos, soos beskryf deur Van Wyk (1986a:17), is daar al verskeie pogings aangewend om die vraagstuk van "etiek en hermeneutiek" te vertig. Heyns (1982:159-170) beskryf onder andere, wat hy noem, "Bybelse koördinate" as 'n ontsluitingsproses van die Skrifboodskap. Hy gee die volgende kontekste: die Goddelike gesag, die verbond, die historiese volksbestaan, die historiese volkereverhouding, die historiese heilsopenbaring, bly wende en wisselende elemente, gehoorsaamheidsmodelle en –norme, die leidende werksaamheid van die Gees en die kreatiewe werksaamheid van die gelowige, die totale bedoeling van die openbaring en die totale ruimte van die openbaring. Van Wyk (1986a:16-17) stel self 'n hele aantal hermeneutiese reëls of wegwysers voor (1989:51-54) om die Skrif te bestudeer, te verstaan en uiteindelik toe te pas. In die verlede is in hierdie verband heelwat grondwerk deur Gereformeerde teoloe verrig (vgl. o.a. Grosheide, 1929 en Greijdanus, 1946), maar ook van belang is die heel onlangse betekenisvolle en gewigtige bydrae van Coetzee *et al.* (1980).

Van Wyk (2002:613) gebruik die begrippe "hermeneutiese reëls" of "wegwysers" binne die reformatoriese benadering; wat hy ook noem die epistemologiese merkers in Skrifbeskouing en Skrifverstaan (vgl. Loonstra, 1994).

Die "hoe" van Skrifvertolking kom nou aan die orde (vgl. Potgieter, 1990:53). Sonder om enigsins na volledigheid te streef kan die volgende binne-Bybelse hermeneutiese reëls of vertrekpunte (of aksiomas, ook genoem filters), wat in die algemeen geld 'n positiewe bydrae lewer tot die verstaan en toepassing van die Skrif (hierdie reëls sluit grotendeels aan by dit wat tradisioneel in gereformeerde kringe geld).

Met die term *hermeneutiese* vertrekpunt word die woord *hermeneutiek* gebruik in die sin van reëls vir die eksegese soos dit tradisioneel in die Gereformeerde teologie aanvaar word. Kruger (1993:584) verkies om dit nie so te omskryf nie, maar om eerder na die hermeneutiek te verwys as 'n paradigma of voorveronderstelling wat bepalend is vir die wyse waarop geteologiseer word. In aansluiting by Kruger moet dan gestel word dat die hermeneutiese vertrekpunte (aksiomas) soos dit vervolgens bespreek word, wel binne

die paradigma of voorveronderstelling van die grammaties-historiese metodiek val. Van Aarde (1981:1, 31) noem dit die *teorie oor die verstaan*.

3.3.4.1 Voorveronderstelling by Skrifuitleg

Daar is sekere voorveronderstellings waarvan die moderne mens uitgaan by die uitleg van die Skrif (Botha, 1979:20). Botha (1985a:5) erken wel dat die meeste mense bewus daarvan is dat daar erns gemaak moet word daarmee om die kulturele gaping, taal- en tydsverskil te probeer oorbrug, maar die feit dat verskillende voorveronderstellings tot verskillende interpretasies aanleiding gee, word nie so geredelik deur almal aanvaar nie. Hy skryf dit daaraan toe dat baie mense waarskynlik nie bewus is van die voorveronderstellings waarmee hulle die Skrif lees nie. Lategan huldig 'n soortgelyke gedagte as hy sê dat daar tans algemeen aanvaar word dat neutrale, objektiewe, voorveronderstellinglose eksegese 'n illusie is (1973:152-153). Elke eksegeet benader die Skrifteks met 'n bepaalde verwagting, met 'n "Vertonwurf", of 'n bepaalde idee waaroor die teks handel en terselfdertyd is hy ook eksistensieel betrokke by die uitleg. Dit beteken dan dat Bybelse hermeneutiek nooit effektief sal en kan wees sonder die kontrole en hulp van voortdurende dogmatiese besinning nie.

Elke eksegeet interpreteer dus die Skrif deur 'n eie "bril". Daarom kan niemand die Skrif objektief lees nie. Voorwetenskaplike kennis van die lewe, die wêreld en bepaalde lewensbegrippe kleur die mens se verstaan van Bybeltekste. Voorkennis en voorveronderstellings en voorwetenskaplike kennis (Bosman, 1986:8) is inherent deel van die mens (Human, 2003:271). Dit word bepaal deur die eksegeet se opvoeding, kultuur, sosio-ekonomiese agtergrond, siening van die kerk, denominasie, godsdiens en politiek. Hierdie voorkennis en voorveronderstelling is volgens Human (2003:271) nie verkeerd nie, maar die eksegeet moet in die interpretasieproses met sy eie voorverstaan van tekste gekonfronteer word. Dit geskied alleenlik deur kritiese vrae aan die teks te stel.

Die problematiek van die verstaan van die Skrif moet ook nie oordryf word nie, waarsku Van Rooy (2001a:46). Dit is tog so dat meningsverskil oor eksegetiese kwessies bestaan – en dan word hermeneutiek en Skrifbeskouing by die saak betrek. Marè (1991:12) wys dan daarop dat die grondbeskouing van die eksegeet belangrik is. Afhangende van hoe die eksegeet die Skrif beskou, kan hy hom skuldig maak aan Skrifkritiek of fundamentalisme (vergelyk in hierdie verband die bespreking in Hoofstuk 4), of anders die Skrif as organisme, as openbaringsgeskiedenis sien waarin verskillende reëls vir verskillende stowwe geld. In hierdie navorsing word die aksioma aanvaar dat die Skrif die Woord van

God is; dat die Heilige Gees die *Auctor Primarius* is (2 Petrus 1:19-21 en 2 Timoteus 3:16), maar ook die eintlike Bybelverklaarder (Johannes 14:25-26; 16:12-13; Romeine 8:5-7; 1 Korintiërs 2:10-16).

Van Wyk (1989:51-52) verkies veel eerder die term *voorveronderstelling* waarmee die eksegeet die Skrif benader. Niemand lees die Skrif volkome onbevooroordeeld nie, omdat talle persoonlike, godsdienstige en kulturele faktore die mens se verstaan van die Skrif mede-bepaal. Daarom is dit baie belangrik dat die mens van hierdie vooroordele en voorveronderstellings – dogmatiese eksegese – bewus sal wees en ook dit by kritiek van die Woord sal bring en aan die Skrif sal toets. Voor(ver)onderstellings en metodologie speel 'n belangrike rol in eksegese (vgl. Wolters, 1984). Dit is egter nie so dat gedeelde voorveronderstellings en/of gedeelde metodologie altyd tot dieselfde resultate lei nie (Wolters, 1984:166). In sy bespreking van die *Per bonam consequentiam: die status van eksegetiese afleidings* waarsku Van Rooy (2001a:46) in hierdie verband dat die saak nie omgedraai moet word asof alle verskille in eksegese noodwendig 'n verskil in voorveronderstellings beteken nie. Wanneer verskille in interpretasie voorkom, moet elke geval op sy eie meriete beoordeel word. Soms kan dit te wyte wees aan verskillende voorveronderstellings of metodes; soms kan dit bloot 'n vergissing wees (dat iemand byvoorbeeld die Grieks of Hebreeus verkeerd verstaan het), en soms kan dit wees dat die saak nie baie helder is nie, sodat geldige meningsverskil moontlik is.

Waarom is juis die voorveronderstelling waarmee die eksegeet die Skrif benader so belangwekkend vir die hermeneutiek? Die antwoord kan gevind word by Lategan (1973:155) wat meen dat dit wel van beslissende belang is met watter beskouing van die Bybelse teks geopereer word. Hiermee raak 'n mens die hele netelige vraagstuk van die Skrifbeskouing aan. Is die Skrif die bron van tydlose, objektiewe informasie? Of is dit die dokument wat getuig van Gods heilshandele met die mens, geskryf vanuit die perspektief van die geloof, met die uitdruklike doel om die leser/hoorder daarvan tot dieselfde geloof te bring? Indien die teks benader word met die verwagting dat die interpretasie en verkondiging daarvan opnuut geloof sal wek, moet hierdie verwagting metodies gesistematiseer word. Daar sou dus saamgestem kan word dat die teologie sy tema vind in die kennis wat alleen toeganklik is in die grammaties-historiese sin van die Skrifteks, wat alleen uitspreekbaar is as belydenis.

Ten opsigte van hierdie voorwetenskaplike *aannames* vind dit *wetenskaplik* neerslag in 'n reformatories *filosofiese model* (onder andere ten opsigte van die werklikheidsbeskouing of ontologie, die mensbeskouing of antropologie en die wetenskapsleer of epistemologie) aan die hand waarvan die onderskeie *vakwetenskappe*

in hul omgang met die "werklikheid" bedryf word. So kry die gelowige beroep op die Skrif uiteindelik wetenskaplike gestalte. Die Skrif speel dus *voorwetenskaplik* 'n perspektiewe rol in die vorming van 'n lewens- en wêreldbeskouing. Daarin kom alle gelowiges (ook die wetenskaplikes) se "Skrifberoep" na vore. Dit word wetenskaplik verwerk tot 'n Christelike filosofie wat die beoefening van die vakwetenskappe onderlê. Die Skrif self leen hom egter nie tot slegs voorwetenskaplike beroep nie. Die moderne mens kan en mag ook 'n *wetenskaplike* beroep op die Skrif maak. Die teologie as wetenskap hou hom byvoorbeeld daarmee besig. Vir goeie teologie is die teoloog net so afhanklik van 'n voorwetenskaplike geloofsaanname oor die werklike bestaan van God, die werklikheid van sy openbaring in die Skrif, die werklikheid van sy skeppingsdaad, die onderhouding van sy skeppingsorde, die sondeval, die verlossing alleen in Christus, ensovoorts soos in die Skrifwoord geopenbaar (Smith, 2000:10).

Smith (2000:10) wys verder daarop dat dit van beslissende belang is dat in 'n wetenskaplike beroep op die Skrif die etikus hom deurlopend en grondliggend sal laat bepaal deur die sentrale *bedoeling* van die Skrif. Verder sal die etikus daarvan bewus moet wees dat hy die Skrif-"feite" nie sommer goedsmoeds op sigwaarde daaruit probeer aflees nie, maar die wetenskaplike dissipline op die etikus se ontledings, verbandleggings en afleiding (interpretasie) moet laat geld. Dit is dan nie meer 'n voorwetenskaplike beroep op die Skrif nie, maar 'n wetenskaplike beroep wat aan die dissiplinêre vereistes van die wetenskap moet beantwoord.

Verantwoordelike teologie behoort, volgens Smit (2000:10), te weet om hiermee nie ongelowig, maar ook nie biblisisties nie, om te gaan met die Skrif nie. Die oorspronklike bedoeling van die outeur met die betrokke uitsprake, die semantiek, die historiese situasie en die tydsgerigtheid daarvan (die Skrif is nie *tydsgebonde*, soos die Skrifkritiek voorgee nie) moet onder andere so ver enigsins moontlik verreken word. Wanneer die Skrifberoep só beoefen word, kan dit na alle kante ook 'n noodsaaklike en deurlopende Bybelgebonde *korrektief* meebring: vir die wetenskap (filosofie, natuurwetenskap, kultuurwetenskap én teologie), asook vir die lewens– en wêreldbeskouing van die gelowige *etikus* (kursivering - DS).

Van Wyk (2003:614) wys ook op die *kenteoretiese voorlopigheid* van alle menslike (d.w.s. ook teologiese) kennis. In hierdie sonde-bedeling ken die mens ten dele. Die moderne mens se (ook gereformeerde) teologiese kennis is nie outomaties identies aan die Woord van God nie. Wetenskaplike beskeidenheid behoort dus ook (en veral) die gereformeerde teologie te kenmerk. In dieselfde bespreking wys Van Wyk (2003:614)

daarop dat daar by elke teoloog (etikus – DS) 'n duidelike *preposisionele bewussyn* aanwesig moet wees, dit wil sê 'n erkenning daarvan dat elke teoloog met bepaalde voorveronderstellings werk en dat elke lees van 'n bepaalde teks teoriegelade is. Alle denke vind vanuit bepaalde grondmotiewe plaas wat duidelik geartikuleer en desnoods gekritiseer behoort te word. 'n Teoloog moet daarteen waak dat sy voorveronderstellings nie in vooroordele ontaard nie.

Geen persoon is dus in staat om die Skrif onbevooroordeeld te kan lees nie, omdat talle persoonlike, godsdienstige en kulturele faktore die verstaan van die Skrif mede-bepaal. Elke etikus moet egter van hierdie voorveronderstellings bewus wees om dit ook onder die kritiek van die Woord te bring (vgl. Van Wyk, 1987b:7).

Die vraag is: Hoe kan die Christen-etikus die Skrif op 'n meer verantwoordelike en dus 'n meer verantwoordbare wyse hanteer in die lig van sy eie voorveronderstellings? Vorster, N. (2004a:27) stel voor dat die Christen-etikus 'n gesindheid van eerlikheid ten opsigte van sy voorveronderstellings moet inneem. Enige verklaring van 'n teks sluit noodwendig 'n element van interpretasie in. Geen interpreteerder is in staat om sy stof volkome objektief te benader nie, omdat die interpreteerder die Bybelse teks vanuit sy eie verstaansraamwerk benader. Verskeie elemente, soos psigologiese eienskappe, geloofsvertrekpunte, wetenskap-teoretiese uitgangspunte oor die aard van taal, geskiedenis, die funksie van bepaalde genres, ensovoorts, dogmatiese vertrekpunte en die sosiale milieu beïnvloed die wyse waarop 'n interpreteerder na 'n teks kyk.

Daarbenewens is dit vir enige moderne teoloog onmoontlik om 'n teks te verstaan in die denkvorme van die antieke Ooste. Die gevolg is dat die teks noodwendig met moderne idiome benader word en nie antieke idiome nie.

Ouweneel (1989:14, 15) wys daarop dat daar by die wetenskaplike hantering van die Skrif altyd rekening daarmee gehou moet word dat daar 'n bepaalde hermeneutiek in gedrang is, en hierdie hermeneutiek het as sodanig ewe-eens sy eie wysgerige en religieuse voorveronderstellinge. Selfs by die "regstreekse" toepassing van die Skrif in die etiek speel Christelik-wysgerige faktore altyd 'n rol.

3.3.4.2 Die Skrif is die ewige en altyd geldende Woord van God

As absolute geloofsuitgangspunt moet die gereformeerde eksegeet vanuit die staanspoor die Skrif aanvaar as die betroubare Woord van God, hoewel dit in mensewoorde tot die mens kom (vergelyk 1 Tessalonisense 2:13; Botha, 1979:20). Volgens Botha (1985b:6) moet, wanneer die Skrif geïnterpreteer word, die aanname dat

binne die reformatoriese tradisie die Skrif die Woord van God is as 'n algemeen aanvaarde uitgangspunt eksplisiet gestel word. Teologie-beoefening impliseer volgens Van Wyk (2003:613) 'n nadenke oor die Skrif as betroubare en normatiewe teks, as geopenbaarde spreke van God. Hierdie vertrekpunt verleen sonder twyfel *epistemologiese voorrang* aan die Skrif as normatiewe teks. Sonder die Skrif kan geen teologie beoefen word nie, in elk geval nie Christelike teologie nie. Sonder om afbreuk te doen aan die *claritas* (vergelyk 3.3.4.3) van die Skrif (ten opsigte van sy sentrale boodskap), moet egter gewys word op die belangrikheid daarvan om alle sluise van hermeneutiese spelreëls oop te trek ten einde die boodskap van die Skrif in sy volle hoogte en diepte te verstaan.

Wie konsekwent die Skrif as God se Woord bely, handhaaf 'n bepaalde siening oor die aard, omvang en basis van die Skrif en die eenheidskarakter daarvan. Daarom moet die gesag en aard van die Skrifgesag as die onfeilbare Woord van God bely word (artikel 5 NGB)(vgl. Coetzee *et al.*, 1980:22). Teenoor Kuitert, wat klem lê op die tydsgebondenheid van die Skrif, stel Stoker (1987:240) dit dat die Skrif homself aandien as altyd geldende geïnspireerde Woord van God.

In so 'n bespreking oor die goddelikheid en menslikheid van die Skrif moet daarteen gewaak word om buite-Bybelse inspirasieteorieë op die Skrif toe te pas. Die selfgetuienis van die Skrif behoort eerder as vertrekpunt te dien. Die Skrif word immers duidelik as die Woord van God gehandhaaf. So word in die Ou Testament baie klem gelê op die Goddelike gesag van die woorde van die profete, die Nuwe Testament hanteer die Ou Testament as die Woord van God, die Evangelies beskryf die woorde en werke van Christus self en die geskrifte van die apostels word in die Nuwe Testament met Goddelike gesag aan die gemeentes voorgehou (Vorster, N., 2004a:28).

Stoker (1987:240) beklemtoon die vertrekpunt vanuit die geloofsuitgangspunt, dat die Skrif die ewige en altyd geldende Woord van God is. Sonder dié uitgangspunt kan die Skrif by die etikus nooit gesagvol tot sy reg kom nie, want die gesag van die Skrif lê slegs daarin dat dit God self is wat deur en vanuit die Skrif tot die mens spreek (Coetzee *et al.*, 1980:23) en 'n gehoorsame lewe eis. Slegs as die Skrif die ewige en altyd geldende geïnspireerde Woord van God is, kan in die etiek op die Skrif as *suprema iudex controversiarum* (hoogste regter/finale gesag ten opsigte van verskilpunte) 'n beroep gedoen word. Lloyd-Jones (1977:210) noem dat daar geen twyfel kan wees dat "all the troubles in the Church today, and most of the troubles in the world, are due to a departure from the authority of the Bible" nie. Die Skrif bestaan dus nie uit blote ervarings, insigte en voorskrifte aan mense

nie, maar is die openbaring van God. As dit nie by die verklaring en toepassing van die Skrif in gedagte gehou word nie, verontreg 'n mens die Skrif (vgl. Stoker, 1987:241).

Vorster, N. (2004a:28) wys ook daarop dat, alhoewel die Skrif sy Goddelike oorsprong duidelik stel, dit ook getuig daarvan dat God se Woord in 'n menslike gestalte aangebied word (vergelyk 2 Korintiërs 4:13). 'n Ontkenning hiervan sou daarop neerkom dat die werklikheid van die Skrif ontken word. Dit is egter syns insiens belangrik dat 'n gesonde verhouding tussen die Goddelike en menslike karakter van die Skrif gehandhaaf moet word. Wanneer die Goddelike karakter van die Skrif oorbeklemtoon word, word alle uitsprake in die Skrif maklik op dieselfde vlak gestel en kan die Skrif misbruik word om enige saak te regverdig. Wanneer die menslike karakter oorbeklemtoon word, verloor die Skrif sy normatiewe gesag vir gelowiges.

Aangaande die hermeneutiese vertrekpunt van die Skrif as die ewige en altyd geldende Woord van God, kan daarby gestel word dat die Skrif God se Woord is, maar dat dit terselfdertyd in tydsbepaalde omhulsels gegiet is in mensetaal met 'n bepaalde sosio-historiese konteks. Potgieter (1990:31) wys daarop dat dit in dié verband belangrik is om daarop te let dat die bepaalde woord wat in die Heilige Skrif gebruik word, inderdaad van groot belang is. Dit is nie maar net die gedagtes of waarhede agter die woorde wat die geïnspireerde Woord van God is nie. Die bepaalde woorde wat die eerste skrywers gebruik het is in hierdie konteks geïnspireerde woorde: nie as losstaande woorde nie, maar as Skrifwoorde binne 'n bepaalde konteks.

Die belydenis dat die Skrif die ewige en altyd geldende Woord van God is, het 'n besliste invloed op die interpretasie en verklaring van die Skrif. Die bedoeling van die *auctor primarius* kom byvoorbeeld hoegenaamd nie meer ter sprake wanneer die Skrif nie meer as Woord van God beskou word nie, maar slegs as woord *oor* God. Indien die bedoeling van die *auctor primarius* dus wel verreken word, behoort dit duidelik te wees dat die moderne samelewingskonteks nie as die enigste norm vir die verstaan van die Skrif kan geld nie. Selfs die kontekste van die oorspronklike teks asook die van die uitlegger is nie voldoende vir die interpretasie nie. Doubell (1995:334) se oplossing vir die probleem van die wisselende faktor in die konteks van verstaan, wat misken word in die moderne lees en interpretasie van die Skrif, is geleë in wat hy noem die vaste punt wat verreken moet word. Syns insiens is hierdie vaste punt die *auctor primarius* en sy regering oor hierdie wêreld wat nie net strek oor die oorspronklike konteks nie, maar oor alle kontekste in alle tye. In

die gereformeerde dogmatiek is hierdie gedagte van God se regering omskryf met die term "koninkryk van God".

3.3.4.3 Perspicuitas sacrae Scripturae et Claritas sscrae Scripturae

Volgens Coetzee (1984b:27) is die stelreël van die *perspicuitas sacrae Scripturae et claritas sacrae Scripturae* (deursigtigheid of duidelikheid van die Skrif) een van die basiese vertrekpunte van die Reformasie. Coetzee *et al.* (1980:23) bestempel dit as die aksiomatiese van Skrifverstaan, naamlik dat die weg van verlossing duidelik in die Skrif gewys word. Die Skrif is volgens Van Rooy (2001a) nie in die eerste plek aan wetenskaplikes gegee as objek van wetenskaplike ondersoek nie. Dit is God se Woord vir gewone mense, met 'n eenvoudige boodskap, soos byvoorbeeld saamgevat in die Apostoliese Geloofsbelydenis. Hierdie samevatting is helder, eenvoudig en duidelik. Dit spreek van God en van die skepping, sondeval, verlossing en dit wat sal kom aan die einde van die tyd. Alles wat 'n gelowige moet weet vir sy saligheid en vir 'n gelowige lewe is duidelik in die Skrif vervat. Hierdie beskouing word soos volg geformuleer: "Hiermee word nie bedoel dat die Skrif géén verstaansprobleem bevat nie. Hiermee word wél bedoel dat die eintlike bedoeling (skopus) van die Skrif vir enige redelike leser en hoorder begrypbaar is. Die boodskap van heil en genade vir 'n verlore en in sonde gevalle mensdom deur wie ook die hele skepping geval het, is daarin helder en duidelik hoorbaar en verstaanbaar vir elkeen wat ore het om te hoor" (Coetzee, 1984b:27). In Coetzee *et al.* (1980:23) word dit duidelik gestel dat die belydenis van die *perspicuitas* nie "die moderne mens se verantwoordelikheid wegneem om uit die Skrif self reëls vas te stel vir die verstaan van die Skrif nie. So word misverstande uit die weggeruim".

Een van die eienskappe van die Skrif, naamlik die *claritas* (duidelikheid) is hier ter sprake. Omdat alles egter nie deursigtig is nie (die sogenaamde *perspicuitas*-eienskap), moet juis deurdring tot die uitleg van die Skrif deur die Skrif (vgl. Marè, 1991:12).

Die Bybelse boodskap kan egter alleen begryp word deur die etikus wat as eksegeet biddend verlang om dit ten volle te verstaan. Tereg stel Coetzee *et al.* (1980:24), teenoor die moderne hermeneute, dat om die Skrif te verstaan 'n gawe is wat alleen op die knieë verkry kan word, of glad nie. Dit neem egter nie die etikus se verantwoordelikheid weg om op grond van die Skrif 'n Christelike etiek uit te werk nie, maar beklemtoon juis die belang van 'n etiek biddend en direk gegrondves op die Woord van God (Stoker, 1987:243).

Vir die moderne leser is daar 'n verdere verstaansprobleem wat voortspruit uit die feit van die tydsgerigtheid van die Skrifte. Omdat God sy Woord deursigtig en verstaanbaar

vir die eerste ontvangers wou deurgee, het Hy dit in die taalkundige en kulturele idioom van die mense van daardie tyd laat skryf – totaal anders as die moderne mens se eie moderne taalkundige en kulturele idioom. Daarom ondervind die moderne mens dikwels 'n verstaansprobleem met die Skrif. Bavinck (1895:394) erken dat daar gedeeltes in die Skrif is wat die menslike verstand ver te bowe gaan en dat daar gedeeltes is wat definitiewe eksegetiese arbeid vereis ten einde die verstaansprobleem te oorbrug. Wanneer die Reformasie van mening is dat die Skrif helder is, beteken dit nie dat elke lettertjie en sinnetjie binne die Skrif volkome verstaanbaar is nie. So 'n siening dui op 'n mistasting en onjuiste voorstelling aangaande die helderheid van die Skrif (vgl. Grönum, 2003:18). Die Skrif is nie op sigself onduidelik nie, maar die leser se gebrekkige insig ('n noodwendige gevolg van die sondeval) veroorsaak dat hy nie altyd begryp wat bedoel word nie. 'n Ongelukkige gevolg hiervan is dat lesers soms nie die distansie tussen die destydse opskrifstelling en die teenwoordige lees en begrip verreken nie. Dit kan 'n biblisistiese Skrifgebruik tot gevolg hê (Potgieter, 1990:50).

Om die verstaansprobleem te oorkom, is Skrifuitleg vir die mens nodig – wetenskaplik, kontroleerbaar en steeds biddend. Met die gelowige se gebed neem die Heilige Gees die versperrings weg en maak die Skrif vir elkeen wat wil sien en hoor, duidelik. Vandaar die beskouing dat die Heilige Gees die eintlike Verklaarder van die Skrif is. Daarom moet die gelowige eksegeet tot die Heilige Gees om insig bid en dan Skrif-met-Skrif-vergelyk en al die ander noodsaaklike eksegetiese arbeid doen, waarlangs die Heilige Gees 'n mens na duideliker verstaan bring. Die taak van die hermeneutiek, eksegese en hermeneuse is immers nie om die Skrif verstaanbaar te *maak* nie. Die Skrif getuig self dat dit tog verstaanbaar is. Die hermeneutiek, eksegese en hermeneuse is slegs en mág slegs 'n dienswillige diensmaagd wees wat probeer om moontlike misverstande en verstaansprobleme by die gelowiges uit die weg te ruim (Coetzee *et al.*, 1980:24).

Botha (1979:21) verwys egter na die belangrike feit dat alles in die Skrif nie sonder meer duidelik is nie. Daar is baie dinge wat verklaar moet word. Die duidelikheid van die Skrif geld vir sy skopiese gerigtheid. Die kern van die Skrif, die wenslike waaroor dit in die Skrif gaan, is duidelik. Maar daar rondom is daar baie dinge wat nie as sodanig sommer duidelik is nie. Die Skrif handel primêr oor *God* – in sy *verhouding* tot sy skepping. Die Skrif sê Wie God *is* (byvoorbeeld die enig-ware, Drie-enige...), wat Hy ten opsigte van sy skepping *doen* (skep, onderhou, herskep in Christus en sy Gees ná die sondeval, voleinding; dit wil sê laat sy koninkryk kom) en wat Hy van die mens *verwag* op grond van wie Hy is en wat Hy doen. Dit gaan in die Skrif oor hierdie *verhouding.* Hieroor is die Skrif ook glashelder en

vir die eerste ontvangers wou deurgee, het Hy dit in die taalkundige en kulturele idioom van die mense van daardie tyd laat skryf – totaal anders as die moderne mens se eie moderne taalkundige en kulturele idioom. Daarom ondervind die moderne mens dikwels 'n verstaansprobleem met die Skrif. Bavinck (1895:394) erken dat daar gedeeltes in die Skrif is wat die menslike verstand ver te bowe gaan en dat daar gedeeltes is wat definitiewe eksegetiese arbeid vereis ten einde die verstaansprobleem te oorbrug. Wanneer die Reformasie van mening is dat die Skrif helder is, beteken dit nie dat elke lettertjie en sinnetjie binne die Skrif volkome verstaanbaar is nie. So 'n siening dui op 'n mistasting en onjuiste voorstelling aangaande die helderheid van die Skrif (vgl. Grönum, 2003:18). Die Skrif is nie op sigself onduidelik nie, maar die leser se gebrekkige insig ('n noodwendige gevolg van die sondeval) veroorsaak dat hy nie altyd begryp wat bedoel word nie. 'n Ongelukkige gevolg hiervan is dat lesers soms nie die distansie tussen die destydse opskrifstelling en die teenwoordige lees en begrip verreken nie. Dit kan 'n biblisistiese Skrifgebruik tot gevolg hê (Potgieter, 1990:50).

Om die verstaansprobleem te oorkom, is Skrifuitleg vir die mens nodig – wetenskaplik, kontroleerbaar en steeds biddend. Met die gelowige se gebed neem die Heilige Gees die versperrings weg en maak die Skrif vir elkeen wat wil sien en hoor, duidelik. Vandaar die beskouing dat die Heilige Gees die eintlike Verklaarder van die Skrif is. Daarom moet die gelowige eksegeet tot die Heilige Gees om insig bid en dan Skrif-met-Skrif-vergelyk en al die ander noodsaaklike eksegetiese arbeid doen, waarlangs die Heilige Gees 'n mens na duideliker verstaan bring. Die taak van die hermeneutiek, eksegese en hermeneuse is immers nie om die Skrif verstaanbaar te *maak* nie. Die Skrif getuig self dat dit tog verstaanbaar is. Die hermeneutiek, eksegese en hermeneuse is slegs en mág slegs 'n dienswillige diensmaagd wees wat probeer om moontlike misverstande en verstaansprobleme by die gelowiges uit die weg te ruim (Coetzee *et al.*, 1980:24).

Botha (1979:21) verwys egter na die belangrike feit dat alles in die Skrif nie sonder meer duidelik is nie. Daar is baie dinge wat verklaar moet word. Die duidelikheid van die Skrif geld vir sy skopiese gerigtheid. Die kern van die Skrif, die wenslike waaroor dit in die Skrif gaan, is duidelik. Maar daar rondom is daar baie dinge wat nie as sodanig sommer duidelik is nie. Die Skrif handel primêr oor *God* – in sy *verhouding* tot sy skepping. Die Skrif sê Wie God *is* (byvoorbeeld die enig-ware, Drie-enige...), wat Hy ten opsigte van sy skepping *doen* (skep, onderhou, herskep in Christus en sy Gees ná die sondeval, voleinding; dit wil sê laat sy koninkryk kom) en wat Hy van die mens *verwag* op grond van wie Hy is en wat Hy doen. Dit gaan in die Skrif oor hierdie *verhouding*. Hieroor is die Skrif ook glashelder en

By Calvyn staan voorop dat die Heilige Skrif aan die mens gegee is om God daardeur te ken. Omdat God Hom juis in Christus openbaar, staan Christus in die sentrum van die Skrifopenbaring. Calvyn handhaaf dus ook, net soos Luther, 'n Christologiese sentrum van die Skrif, maar sonder om die aksent op die verlossing te plaas. Calvyn se Christosentriese benadering is dat die mens in en deur Christus kom tot kennis van God se heerlikheid. Hy het dus eerder 'n teosentries-Christologiese, of Christosentries-teologiese benadering (Grosheide, 1929:37).`

Volgens Denkema (1973:237) is die uiteindelike doel (*skopus*) van die Skrifopenbaring volgens Calvyn om God te ken en sy Naam te vereer. Hoewel Christus die sentrum van die Skrif is, verplaas dit nie Skrifdele wat nie direk van Hom getuig nie na 'n (negeerbare) periferie nie. Inteendeel, elke Skrifdeel is belangrik ten einde 'n mens by Christus uit te bring sodat 'n mens deur Hom God kan ken en Hom kan verheerlik. Gevolglik is daar by Calvyn geen gevaar van 'n kanon binne die Kanon nie.

In die twintigste eeu is hierdie beskouing van 'n teosentries-Christologiese benadering in die Gereformeerde teologie voortgedra deur Bavinck en Berkouwer. Berkouwer stel dit duidelik dat die handhawing van Christus as sentrum/skopus van die Skrif nie beteken dat *vorm* en *inhoud* van mekaar geskei word, so asof die vorm (wat daar geskrywe staan) opsy geskuif moet word ten einde na die eintlike kernopenbaring (Christus) deur te dring nie. Hy wys op die gevaar om Christus oral - in elke teks of perikoop - te probeer "ontdek". Tog, al kan Christus nie in elke teks aangewys word nie, is elke teks tog deel van die Skrifopenbaring met sy teosentries-Christologiese sentrum (Denkema, 1973:248-251).

Die onderskeid tussen sentrum en periferie steun hoegenaamd nie 'n dualistiese Skrifbeskouing, so asof sekere tekste en perikope as minder belangrik of selfs as oorbodig beskou word nie. Dit beteken slegs dat sekere Skrifdele skerper op Christus gefokus is as ander (Denkema, 1973:261).

Uit bogenoemde is dit duidelik dat elke Skrifdeel deel uitmaak van die heilsboodskap waarvan Jesus Christus in die sentrum staan. Daarom kan daar nie onderskei word tussen tekste wat van Christus getuig en tekste wat nie van Hom getuig nie. Veel eerder kan daar onderskei word tussen tekste wat skerper op Christus gefokus is en die wat nie so skerp op Hom gefokus is nie.

So kan daar ook in elke Skrifdeel/perikoop/teks onderskei word tussen sentrum en periferie. Hoewel die sentrum van elke teks nie losgemaak kan word van die sentrum van die Skrif as geheel nie, kan dit ook nie sonder meer daaraan gelykgestel word nie.

Elke teks is op een of ander wyse aan die teosentries-Christologiese Skrifsentrum verbonde, maar dit het ook 'n eiesoortige fokus op die openbaringsentrum van die Skrif. En juis daardie eie fokus vorm die openbaringsentrum van elke teks/perikoop.

Daarom is daar in elke perikoop 'n sentrale openbaringsfokus wat getipeer kan word as *sentrum* en omliggende dele, wat as *periferie* getipeer kan word. Van Bruggen (1981:96) verkies om te verwys na *hoofsaak* en *bykomende sake*. Al is die sake wat op die periferie staan bykomend van aard is dit allermins oorbodig, want op een of ander wyse hou dit verband met die perikoopsentrum. Die perikoopsentrum is juis die sentrum omdat dit deur die periferale sake ondersteun en geaksentueer word. Daarom moet die *periferie* van 'n teks nie beskou word as dit wat op 'n afstand staan of geplaas kan word nie, maar slegs as dit wat nie self *in die sentrum* staan nie.

Juis omdat daar 'n probleem met die term tydsbetrokke bestaan, word daar tans bely dat die skrif nie tydsgebonde is nie, maar wel oorwegend *tydsgerig*. Daar word van die Skrif se fokus of skopus gepraat. In die sentrum staan die koninkryk van God en alles sentreer om Jesus Christus as die middelpunt (Botha, 1979:21). Hierin moet onderskei word tussen 'n oorgekompliseerde kritiese benadering wat die historiese karakter van die Skrif oorbeklemtoon en die oorvereenvoudigde fundamentalistiese benadering wat die historiese karakter oorbeklemtoon of ignoreer (vgl. Coetzee, 1984b:30; Botha, 1986:268).

Volgens Grönum (2002:17) wys die term *tydsgebonde* op die standpunt dat die gesag van die Skrif beperk is tot die betrokke tyd en omstandighede waarbinne dit gegee is; dit wil sê dat die betrokke uitspraak in die Skrif die gevolg is van besondere omstandighede binne die destydse sosio-historiese milieu. Die uitspraak sou dus hiervolgens net geld vir die eerste hoorders/lesers. Aan die ander kant wys die term *tydsgerig* op die feit dat die Skrifopenbaring van die ewige God wel gerig is op 'n spesifieke tyd en historiese situasie. Die tydsgerigtheid van die Skrif doen egter geen afbreuk aan sy gesag nie. Tydsgerigte uitsprake is van uiterste belang en hoogs aktueel vir die mense van vandag (Van Genderen & Velema, 1993:100). Van Rooy (1997:8) deel in hierdie gedagte deur te sê dat daar onderskeid tussen tydsgebonde en tydsgerigte uitsprake gemaak word en dat sommige gedeeltes in die Skrif wel duidelik tydsgerig is.

Potgieter (1990:52) reken dat dit doodgewoon so is dat die agtergrond van die teks en die omstandighede van die oorspronklike skrywer hemelsbreed verskil van die hoorder s'n. Die Skrifinhoud het immers 'n historiese karakter. Dit beteken nie dat die Skrif se boodskap tydsgebonde is nie. Dit is wel tydsbetrokke: die waarheid wat op sy

ontstaanstyd betrekking gehad het, moet eers op die moderne mens se tyd betrek word om dit aktueel en toepaslik te maak (vgl. Jonker, 1976:49; Botha, 1979:22). Wanneer daar nie met die historiese karakter van 'n Skrifwoord rekening gehou word nie, het jy 'n sekere resep vir biblisisme. Dit gebeur wanneer die Bybelteks direk op 'n huidige situasie toegepas word sonder om die tydsbetrokkenheid daarvan in berekening te bring (Potgieter, 1990:52).

Volgens Peels (1996:83) moet die eksegeet wat die tydsgerigte karakter van die Skrif bely ook bely dat daar besondere moeite in eksegese is met die navorsing van die sosio-historiese situasie. Die een wat die teks vanuit sy historiese konteks losmaak en daarsonder wil verklaar, loop die gevaar om die Skrif te laat buikspreek en maak inderwaarheid misbruik van die Skrif.

Die standpunt van die tydsgerigtheid van die Skrif staan teenoor die hedendaagse klem op die tydsgebondenheid van die Skrif, as sou die Skrif "'n ou Boek in 'n nuwe wêreld" wees. So 'n standpunt sorg volgens Stoker in die etiek juis vir volslae relativisme of 'n situasie-etiek, waar elke individu dit wat in sy smaak val en hom pas uit die Skrif aanhaal (1987:235). Stoker (1987:236) wys daarop dat die enigste wyse waardeur die onveranderlikheid van Gods wil, soos in sy Woord geopenbaar, sy regmatige plek in die etiek ontvang, is as ingesien word dat die Skrif homself nie as histories gebonde aandien nie, maar as histories gerig. Dit hou vanselfsprekend in dat God se voorskrifte nie bedoel is *vir* die mensdom, weergegee *in* 'n bepaalde tyd en situasie.

Grönum (2003:17-18) verkies om nie *tydsgebonde* nie, maar eerder *tydsgerig* vir die onderskeid tussen die *beskrywende* en *voorskrywende aard* van die Skrif te gebruik. Die rede wat hy daarvoor aanvoer, is dat die stelling dat die Skrif nie tydsgebonde is nie, maar wel tydsgerig, die persepsie kan laat ontstaan dat geen tydsgebonde uitsprake in die Skrif voorkom nie. Dit is syns insiens weliswaar nie die geval nie. Die onderskeiding tussen die *beskrywende* en *voorskrywende* aard van die Skrif dui daarop dat die Skrif teksgedeeltes bevat wat slegs beskrywend (deskriptief) van aard is, terwyl ander teksgedeeltes die gelowige van voorskrifte (preskriptief) vir sy lewe voorsien. Daar is natuurlik ook gedeeltes wat iets van albei bevat. Hierdie omskrywing van Grönum is geldig en kan bepaald so in die hermeneutiese vertrekpunte verdiskonteer word. Doubell en Strauss (2001:309) toon aan dat die onderskeid tussen tydsgebonde en ewige waarhede saamhang met die onderskeid tussen skopus en periferie. Indien die stelreël van die Reformasie, naamlik *sacra Scriptura sui ipsius interpres*, ook hier gebruik word, is dit nie meer die rede nie,

maar die Skrif self wat onderskeid tref tussen dit wat tydsgebonde is en dit wat ewig geldend is.

Marè (1991:13) het min of meer dieselfde reserverings, naamlik dat dit belangrik is dat ware kontekstualiteit gehandhaaf word. Waar tekste uit die Skrif gebruik word, sal vergewis moet word: is die uitspraak in die teks as 'n blywende voorskrif bedoel? Of was dit tydsgebonde? Wat word presies deur die teks bedoel? Word daar in die toepassing daarvan in 'n spesifieke etiese uitspraak nie te veel daarin gelees of daaraan opgehang nie? Enersyds moet gewaak word teen relativisme waardeur die Skrif so ontkrag word dat dit geen gesag meer dra nie. Die gereformeerde etikus mag hom nie vir een oomblik laat meesleur deur 'n gees van skeptisisme teenoor die Woord van God nie, of deur 'n uitgangspunt van wantroue nie. Andersyds mag die navorsing ook nie weer onwetenskaplik deurgevoer word nie. Met verantwoordelikheid moet deurgedring word tot die bedoeling van die Skrif self. Wat die bedoeling van die teks is, hang nie af van die oorredingsvermoë van enige mens nie, maar daar moet deurgedring word na die Skrif self.

Die ou gereformeerde hermeneutiese beginsel van *sacra Scriptura sui ipsius interpres* moet aan vasgehou word. Maar dan moet die Skrif onbevange gelees en geïnterpreteer word. God self moet aan die woord kom (vergelyk 1 Petrus 4:11). Daar moet deeglik rekening gehou word met die resultate van die tekskritiek, omdat dit die oorspronklike teks so getrou moontlik wil weergee. Uiteindelik moet gesê kan word dat die dieselfde Heilige Gees wat die Skrif geïnspireer het, die waarheid daarvan in die mens se hart verseël. Van Wyk (1989:52) verwys onder andere daarna dat daar tussen historiese gesag en normatiewe gesag (heilsgesag) onderskei moet word. Hierdie onderskeiding kom heel waarskynlik vanuit Bavinck (1967:427-428) wat self onderskeid gemaak het tussen *auctoritas historica* en *auctoritas normativa*. God se openbaring vloei in die bedding van die geskiedenis. Nie alles wat in die Skrif opgeteken is, het normatiewe gesag vir die moderne mens se geloof en lewe nie. Baie van wat deur God gebied en ingestel of deur die profete en apostels voorgeskryf is, gaan die moderne mens nie meer regstreeks aan nie. Die bevel aan Abraham om sy seun, Isak, te offer, die bevel aan Israel om al die Kanaäniete dood te maak, die seremoniële en burgerlike wette geld nie meer vir die moderne mens nie.

Botha (1976:206) wys daarop dat in die lig van die Gereformeerde belydenis met betrekking tot die Skrif tydsbetrokkenheid nooit in *tydsgebondheid* opgaan nie. Dán word die skrywer só aan die kennisbron van sy tyd gebind dat die Skrif grootliks sy krag en betekenis as *rigtinggewende Woord vir alle tye* verloor. Heyns (1974:36, 37) se opmerking is hier ter sake: "In 'n poging om die Skrif as Gods betroubare woord te

bewys en van menslike dwaling te vrywaar en veral ook om sy gesag ontwyfelbaar te vestig, is die Goddelike oorsprong van die Skrif dikwels só beklemtoon, dat die menslike aandeel nouliks sigbaar geword het. In die moderne mens se tyd egter, word allerweë, en myns insiens met reg, nuwe aandag vir die menslike aspek in die oorsprong van die Skrif gevra. Maar ook hier, soos vroeër, word maklik weer na die ander uiterste oortree en die menslike só beklemtoon dat die Goddelike daardeur skade ly".

Botha (1976:207) wys daarop dat wanneer die historiese aard van Skrif dus bely word, hou dit nie in dat *alles* wat die Skrif bevat *histories verklaar* kan en moet word nie. In die Skrif vind immers, hoewel deur die daadwerklike bemiddeling van die menslike outeurs, *ook ontsluiering* plaas van dit wat "die oog nie gesien en die oor nie gehoor het nie, en wat in die hart van 'n mens nie opgekom het nie, dit het God gereed gemaak vir dié wat Hom liefhet" (1 Korintiërs 2:9). Bekendmaking dus van wat die moderne mens nodig het om in hierdie lewe tot Gods eer en tot sy saligheid te weet. Derhalwe is die ontsluiering in die Skrif meer as net 'n subjektiewe gebeure wat in die mens afspeel; dit is *ook 'n objektiewe gebeure* waarin God self handelend optree, en wél só dat Hy in sy openbaring deur die mens geken kan word (vgl. Heyns & Jonker, 1977:151; Greijdanus, 1946:29). Alleen só kan die Skrif ook gesien word as *blywende instrument* waardeur Gods openbaring onder die mens voortgesit word (Botha, 1976:207).

Ten spyte van die historiese en kulturele afstand staan die kerk van Christus steeds in die geloof dat die Skrif vir elke tyd en in elke situasie wél iets te sê het, omdat dit sigself aandien as die *Woord van God vir alle tye* (Botha, 1976:209). Elke geskrif in die Bybel het 'n adres. Die briewe is byvoorbeeld aan bepaalde gemeentes gerig, ensovoorts. Daardie adres is nie sonder meer die moderne mens se adres nie. Die mens moet dit teologies-hermeneuties interpreteer (Botha, 1979:24).

Jordaan (2001:1) pleit dat daar in die gereformeerde Skrifverklaring erns gemaak moet word met die eenheid van Woord en Gees. Eers wanneer daar in die Skrifverklaring erns gemaak word met hierdie organiese eenheid sal die idee van die Skrif as tydsgebonde boek wat slegs binne sy sosio-historiese tyd en omstandighede sin maak, verwerp word. Daarmee saam sal ook die idee van die Skrif as tydlose, bo-historiese boek, wat ongeag die tydsomstandighede waarin God dit gegee het met die moderne mens praat, verwerp word. En in die laaste plek word die Skrif gelees as 'n tydsgerigte boek, waarin God met die gelowiges van alle tye praat, maar dit as sy geskrewe woord in die eerste plek rig op die

tydsomstandighede van die eerste lesers, dit wil sê die sosio-historiese omstandighede van 2000, 3000 jaar en selfs nog meer gelede.

Dit is juis hierdie tydsgerigte aard van die Skrif wat vir die hedendaagse leser baie probleme oplewer in die verstaan en verklaring daarvan. Hoe moet die verklaarder van die Skrif in die moderne samelewingskonteks die tydsgerigtheid van 2000 jaar of meer oorbrug, sodat die Skrif na die moderne mens toe oorkom as dit wat die Heilige Gees vandag hier vir hom wil sê? Dit blyk dan, volgens Jordaan (2001:4), dat daar twee maniere is om hierdie probleem aan te pak. In die eerste plek moet die Skrif *openbaringshistories* gelees word en in die tweede plek moet daar deeglik kennis geneem word van die sosio-historiese konteks van die eerste lesers.

Ouweneel (1989:13) verwys onder andere na die feit dat daar in de verklaring en die gevolglike toepassing van byvoorbeeld die wet van God, die openbaringshistoriese agtergrond van hierdie wette nie buite rekening gelaat moet word nie en dat daar steeds gevra moet word in watter fase van die heilsgeskiedenis hierdie wette gefunksioneer het en watter geldigheid hulle vandag nog vir die moderne mens het. Die moderne mens moet ook let op die "tydsgerigtheid" van baie gebooie deur te vra aan wie en in watter konkrete kultuurhistoriese situasie hierdie gebooie gegee is. (Die begrip *tydsgerig* moet nie verwar word met *tydsgebonde* nie. Indien die gebooie tydsgebonde sou wees, sou hulle geen betekenis meer vir die moderne mens kan hê nie.) "Agter" die openbarings- en kultuurhistoriese bepaaldheid van die wette van Moses tref mens egter deurgaans algemene en duursame skeppingsbeginsels aan.

Ouweneel (1989:14) sê voorts dat die vertrekpunt steeds is dat slegs die Skrif lig verskaf oor God se beginsels van die reg. Hier sal ook weer gewaak moet word teen litteralisme, 'n verkeerde manier om die Skrif "letterlik" te neem en deur nie ag te slaan op die openbarings- en kultuurhistoriese situasie nie. In die staatsreg (of die politikologie) sou 'n mens nie uit die feit dat God in die Ou Testament 'n koning aan Israel gegee het, kon aflei dat die Skrif 'n koninkryk as staatsvorm vereis en byvoorbeeld 'n republiek afwys nie. Die beginsels ten grondslag aan die wet van Sinaï sal weer versigtig aangetoon moet word steeds met inagneming van die historiese konteks. Dan sal die moderne mens in staat wees om onder die oppervlakte weer byvoorbeeld aandag te gee aan die relasie tussen sonde en straf, tussen vergelding en opvoeding van die kwaaddoener, tussen verantwoordelikheid en skuld, ensovoorts.

Die betekenis van die Woord moet egter altyd binne 'n situasie van tyds- en plekverbondenheid verstaan word. Dit is moontlik dat God se Woord oor 'n bepaalde situasie kan verskil van sy Woord oor 'n ander situasie.

3.3.4.5 Skopus van die Heilige Skrif: Skrif-met-Skrif-vergelyking

Volgens Botha is die feit dat daar hoegenaamd in die gereformeerde dogmatiek 'n beginsel soos *sacra Scriptura sui ipsius interpres* bestaan, prinsipieel dui op 'n hermeneutiese probleem wat by die lees van die Skrif bestaan en dat die Skrif geïnterpreteer moet word (1986:268). Hierdie beginsel gaan om die handhawing van die eenheidskarakter van die Skrif. Hierdie reël gee die eksegeet die goeie reg en plaas hom ook onder die verpligting om 'n Skrifuitspraak nie in isolasie van die res van die Skrif te probeer verklaar nie, maar *om dit juis in die lig wat die res van die Skrif op die saak werp* (eie kursivering – DS), te verstaan.

Die Heilige Skrif het 'n bepaalde skopus of bestemming, maar dieselfde geld ook vir elke individuele Skrifgedeelte of selfs sinsnede. Geen Bybelteks kan reg verstaan word buite die verband waarin dit voorkom nie. Daar kan dus gesê word dat die Skrif in sy geheel, sowel as elke teks waaroor daar gepreek word, in 'n skopiese gerigtheid verklaar moet word (Potgieter, 2001a:52). Die toepassing van die reël van Skrif-met-Skrif-vergelyking weerhou die eksegeet daarvan om hom in die proses van Skrifverklaring aan iets buite-Skrifteliks te bind; dit is juis daar om die eksegeet binne die letter van die Skrif te hou. Combrink, (1990:325) wys ook aansluitend daarby dat oor die eienskappe van die Skrif, en dus ook oor die gesag van die Skrif, nie los van die doel en die daarmee ooreenstemmende gebruik van die Skrif gepraat kan word nie (vergelyk 1 Timoteus 3:15-17). In hierdie verband geld Bavinck (1967:428) se reeds bekende opmerking dat die Skrif 'n duidelik religieus-etiese bestemming het, asook dat nie alles in die Skrif normatiewe gesag het nie (vgl. Ook Combrink, 1990:325).

Hierdie skopiese rigpunt van die Skrif handel in besonder oor die verhouding tussen God, mens en aarde. Uit die interaksie tussen God en mens op aarde ontwikkel 'n aantal deurlopende temas wat die boodskap van die Skrif vorm en wat op Christus uitloop. Hierdie kerntemas in die Skrif (verbond, koninkryk, ens.) het almal 'n sterk verhoudingsgerigtheid. Die Skrif is 'n geloofsboek wat die mens in verhouding met God probeer bring, en kan daarom nie gelees word as 'n objektiewe wetenskaplike boek nie. 'n Fokus op die verhoudingsgerigtheid van die Skrif kan enersyds help om die algemene kontoere van die Skrif te herken ondanks veranderende kultuursituasies. Andersyds moet die Skrif nie oorval word met vrae wat buite die gerigtheid en bestemming van die Skrif val nie. Die

gesag van die Skrif moet ook nie gemeet word aan maatstawwe van presiese eksaktheid nie. Bybelse geskiedskrywing kan byvoorbeeld nie in die lig van moderne wetenskaplike kriteria vir historiese navorsing beoordeel word nie, want dit het 'n teologiese doel en probeer God se hand agter die geskiedenis beskryf (Vorster, N., 2004a:27).

Tot die belangrikste hermeneutiese reëls hoort dat Skrif met Skrif vergelyk moet word; dat elke soort of genre volgens sy aard verklaar moet word; dat 'n tersaaklike gegewe binne die skopus van die Skrif verstaan moet word (Duvenage, 1984:122). Die Skrif is immers 'n eenheid en die selfinterpretasie van die Skrif is daarin geleë dat Skrif-met-Skrif-vergelyking sowel moontlik as noodsaaklik is. Die beginsel is dat Skrif-met-Skrif-vergelyking toegepas moet word om onduideliker uitsprake in die lig van die meer duidelike uitsprake te interpreteer. Marè (1991:12) beskryf hierdie beginsel as die *analogia Sacrae Scripturae* – Skrif moet met Skrif vergelyk word: problematiese gedeeltes word benader vanuit gedeeltes wat duideliker is; parallelle tussen woorde, sake, perikope word nagegaan, terwyl onthou word dat dieselfde woord nie oral dieselfde beteken nie – daarom is die verband waarin 'n woord gebruik word, so belangrik. Die Skrif is 'n organisme waar daar voortgang in die openbaring is.

Van Wyk (1989:52) verwys onder andere na die feit dat die Ou Testament nie sonder die Nuwe Testament reg verstaan kan word nie en die Nuwe Testament sonder die Ou Testament nie reg verklaar kan word nie. Die Ou Testament vind in die Nuwe Testament sy logiese vervulling (Matteus 5:17) en die Nuwe Testament vind in die Ou Testament sy onmisbare begronding.

'n Baie belangrike aspek ten opsigte van hierdie hermeneutiese reël vir die beroep op die Skrif in etiek is geleë in die eenheid van die Skrif. Juis op grond van hierdie eenheid van die Skrif is Skrif-met-Skrif-vergelyking vir 'n Christelike etiek nie net moontlik nie, maar ook noodsaaklik. As nie aan die eenheid van die Skrif vasgehou word nie, is 'n beroep op die Skrif vir die etiek onmoontlik. Dan kan hoogstens op "'n" bybelskrywer 'n beroep gedoen word wat "sy" menslike ervaring van God weergegee het. En dan kan tereg die vraag afgevra word of daar nie ander outoriteite vandag is wat die etiese probleme van vandag beter in oënskou kan neem as 'n visserman soos Petrus of 'n fariseër soos Paulus nie (Stoker, 1987:243)?

Stoker (1987:244) dui ook aan dat die beskouing aangaande die eenheid van die Skrif as God se Woord vir die etiek die implikasie inhou dat tekste nie net buite hulle verband aangehaal mag word op 'n wettisistiese of atomistiese wyse nie.

Coetzee *et al.* (1980:27) stel dit baie duidelik dat die *primêre eenheid* van die Skrif bely en prakties vasgehou word in die geval van die goeie reg en die noodsaaklikheid van Skrif-met-Skrif-vergelyking as hulle onomwonde stel sê dat dit die één God is wat deur sy één Woord (of Seun) onder inspirasie van sy één Gees sy Woord spreek. Dogmaties gesê: die een Gees van God is die *Auctor Primarius* van die hele Skrif.

Hendriksen (1977:38) gee byvoorbeeld ten opsigte van die verklaring van die boek Openbaring van Johannes die volgende riglyne in verband met die hermeneutiese riglyne van Skrif-met-Skrif-vergelyking: Alhoewel sy riglyne reglynig op die ontsluiting en verklaring van 'n Apokaliptiese geskrif ter sprake is, is die riglyne universeel geldend, ook vir die ander boeke van die Bybel. In die eerste plek moet daar reg laat geskied word aan die onmiddellike verband waarin 'n betrokke Skrifgedeelte voorkom. Dit word dikwels vergeet. Sonder om 'n betrokke gedeelte in harmonie met die verband waarin dit voorkom te verklaar, sal die wonderlike organiese eenheid van die betrokke boek waarin die gedeelte moontlik voorkom, nie raakgesien word nie. As die verband eers presies bepaal is en tot sy volle reg gekom het, moet, wat Hendriksen (1977:39) noem parallelle gedeeltes, geraadpleeg word. Allereers parallelle wat in die boek wat geraadpleeg is self voorkom. Daar is dan ook parallelle gedeeltes wat in ander boeke van die Skrif voorkom. Die boeke van die Bybel is dus gewortel in die Heilige Skrifte. Dit moet verklaar word in harmonie met die lering van die hele Bybel (Hendriksen, 1977:41).

By Skrif-met-Skrif-vergelyking as wettige en daarmee saam noodsaaklike beginsel moet dus volledig aan én die Godgegewe eenheid én die Godgegewe verskeidenheid van die Woord van God vasgehou word (vgl. Coetzee *et al.*, 1980:28). Duvenage (1984:122) stel as vereiste by die positivering van norme uit die Skrif dat daar met die skopus of openbaringskarakter van die Skrif, naamlik om die gevalle mens tot geloof in God deur Christus te bring, rekening gehou moet word.

Du Toit (1981:89) vestig die aandag daarop dat die taak van die etiek nou is om te toon wat die rol van die talle wetsgedeeltes en paranese in die Skrif moet wees in die uitbou van hierdie konkrete lewenstyl onder beligting van die skopus van die Skrif en die modus van die mondige onderskeidingsvermoë van die gelowige, naamlik die oproep om volwasse en in wysheid onder leiding van die Gees van waarheid te beproef wat die wil van God is en die dinge waarop dit aankom te onderskei (Ef. 4:13' 1 Kor. 14:20; Kol. 1:28; Rom. 12:5; Ef. 5:15-16; Fil. 1:9-11). Daarom is dit vir die etiek 'n belangrike feit dat die Skrif nie alles

oor die mens se lewenstyl openbaar nie - sonder om daarmee die genoegsaamheid van die openbaring in gedrang te bring.

3.3.4.6 Die Heilshistoriese Openbaringslyn in die Skrif: kontinu en diskontinu

Die hele Skrif is en bly tog normatief, maar die *aard* van die normatiwiteit hang ten nouste saam met die karakter en boodskap van die Skrif en met die gang van die heilshistoriese openbaring (Heyns, 1992a:367). Hoewel daar sekere besware teen die term "heilshistories" geopper kan word (vgl. Trimp, 1988:90-91; 96), word met Greidanus (1970:20-21) saamgestem dat elke ander substituut vir die term ook nuwe besware meebring. Indien die term dus van vooropgestelde konnotasies losgemaak kan word, kan dit met vrymoedigheid gebruik word (Janse van Rensburg & Kellerman, 1992:217).

Die *Heilshistoriese Openbaringslyn in die* Skrif dien dus as 'n verdere hermeneutiese sleutel om die geheime van die Skrif te ontsluit. Daarvolgens is 'n latere woord in die Godsopenbaring oor dieselfde saak altyd deurslaggewend teenoor die voorafgaande (vgl. Van Wyk, 1989:52). Janse van Rensburg en Kellerman (1992:217) tipeer die heilshistoriese konteks as dat die heilsgeskiedenis verstaan en verkondig moet word as God se "op weg wees" met sy verbondsvolk na die koms van die Messias. Dit beteken egter nie dat die persoonlike dimensies van God se handelinge met Bybelfigure buite spel geplaas word nie, maar dat ook dit alles binne die konteks van God se "op weg wees" gestel moet word. Immers, wanneer die heilshistoriese konteks en skopus buite rekening gelaat word, is die gevaar van moralisering (veral uit Ou-Testamentiese Skrifgedeeltes) baie wesenlik (vgl. Trimp, 1988:68, 84, 96). Derhalwe word gebeure en persone bloot as aanknopingspunt gebruik om teen sekere euwels te waarsku of op 'n eksemplaristiese wyse sekere optrede aan te moedig (Janse van Rensburg & Kellerman, 1992:217).

Van Wyk (1989:53) stel voor dat daar rekening gehou moet word met die bepaalde voortgang in die openbaringsgeskiedenis. God gee nie al sy openbaring op een tyd en plek nie, maar laat dit deur die eeue voortskry tot die volle lig in Christus aanbreek. Die voortgang van die openbaring van die Ou Testament na Christus (Hebreërs 1:1) is onweerspreeklik. Seremoniële wette is afgeskaf (Handelinge 15), al geld die "wese en waarheid" daarvan nog (NGB, artikel 25). Die leefwêreld van die Skrif en dié van die moderne mens in die twintigste eeu is só histories bepaald dat selfs etiese norme wat tóé geldig was, vandag nie meer toegepas kan word nie, terwyl vraagstukke vandag opduik wat in Bybelse tye volledig onbekend was en waarvoor daar ook geen voorskrifte bestaan nie (Heyns, 1992a:367). Volgens Heyns moet die oplossing nie gesoek moet

word in 'n onderskeiding tussen relevante en nie-relevante norme in die Skrif nie (vergelyk in hierdie verband 2.4.7). 'n Aantal hermeneutiese riglyne sal opgestel moet word waarbinne en aan die hand waarvan die proses van kontemporêre etiese beslissings sal moet verloop (1992a:368).

Hierdie hermeneutiese sleutel van die openbaringshistoriese ontwikkeling in die Skrif behels ook dat moeiliker verstaanbare dele en opdragte in die lig van die makliker gedeeltes wat oor die betrokke saak handel geraadpleeg en verklaar moet word; onduideliker uitsprake in die lig van die duideliker uitsprake; meer kursoriese uitsprake in die lig van uitgebreider uitsprake en meer prakties gerigte uitsprake in die lig van meer prinsipiële uitsprake (Stoker, 1987:244; vgl. ook Coetzee *et al.*, 1980:28). Daarby moet met die openbaringshistoriese plek en situasie van 'n teks rekening gehou word, want dit het "God behaag om Hom en sy wil in die loop van die geskiedenis al duideliker te openbaar." Daarom is "die latere woord in die Godsopenbaring oor dieselfde saak altyd deurslaggewend teenoor die voorafgaande!" (Stoker, 1987:244; vgl. Coetzee *et al.*, 1980:28). Daar is dus volgens Stoker (1987:244) nie net 'n vaste kant in Gods Woordopenbaring nie, maar ook 'n dinamiese kant in die sin van voortgaande openbaring.

Vorster, N. (2004a:28) verbind weer die heilshistoriese Openbaringslyn van die Skrif met die vraagstuk oor die tydsgebondheid en tydsgerigte aard van die Skrif (vergelyk 3.3.3.4). Die historiese aard van die Skrif impliseer volgens Vorster, N. dat die Skrif wel tydsgerig is. Die Skrif is eerstens gerig aan die oorspronklike hoorders wat met 'n eiesoortige problematiek geworstel het. Weens die tydsgerigte aard van die Skrif kan nie alle Bybelse voorskrifte na vandag herlei word nie, want die Skrif vertoon 'n bepaalde kontinuïteit en diskontinuïteit. Sommige teoloë noem 'n groep dinge in die Skrif wat as histories afgehandel beskou moet word, naamlik die geosentriese wêreldbeeld in die Skrif, agtergehaalde sake soos seremoniële wette, etiese kwessies wat in die lig van die koms van Christus onaanvaarbaar geword het (byvoorbeeld die banvloek, swaar strawwe en insidentele sake wat met die sedes en gewoontes van die tyd te make het). Hierdie elemente van diskontinuïteit in die Skrif word reeds duidelik in die wyse waarop die briewe van Paulus die Ou Testament hanteer. Paulus beskou byvoorbeeld die seremoniële wette van die Ou Testament as vervul in Christus (vergelyk Galasiërs 2:16). Deur te fokus op die historiese aspekte van die Skrif word die boodskap van die Skrif nie gerelativeer nie (vergelyk 4.3.2.3.1), maar kom dit eintlik beter tot sy reg. Die algemene beginsels in die Skrif lig hulself uit ondanks verskillende historiese omstandighede en verbande.

Botha (1976:208-209) wys daarop dat verskillende onderdele van die Skrif nie los gesien moet word van hulle funksie binne die kader van die openbaringsgeskiedenis nie. Dit maak dat nie aan elke deel van die Skrif *identiese* gesag toegeken word nie, want nie elke deel lê ewe naby die sentrum nie. Hierdie gerigtheid van die Skrif word ook aangedui as die skopus of brandpunt. Uit die samehang met die geheel van die Skrifte ontvang elke deel sy eie plek en onmisbaarheid. Die onduidelike dele moet ook volgens Botha (1976:209-210) verklaar word deur die duidelike, en die grondgedagtes van die Skrif as geheel moet dien as opheldering van die dele. Ook moet die verskillende dele uitgelê word *in die lig van hulle funksie* binne die kader van die openbaringsgeskiedenis. Dit sal voorkom dat voorskrifte, vermaninge en geskiedenisse *sonder reliëf* oorgedra word op die situasie van vandag nie. Hierdie noue samehang tussen die religieuse en die etiese in die Nuwe sowel as die Ou Testament, is dan ook geheel en al in teenstelling met wat in die omringende heidendom gehandhaaf was, en maak alleen sin teen die agtergrond van die koninkryk van God, wat onder andere daarin gekenmerk word dat daar *orde* heers.

Hoek (1993:257) wys daarop dat, in die lig van die kontinu en diskontinu van die heilshistoriese Openbaringslyn, die Nuwe Testament self vir die moderne mens duidelik maak wat vanuit die Ou Testament nog vir 'n mens in die moderne samelewingskonteks wel geldig is en watter voorskrifte andersyds beperk bly tot die bepaalde tydstip. Juis daarom is die moderne mens nie geoorloof om hom-/haarself lukraak op Bybelse tekste te beroep nie. Eerbiedige omgang met die Skrif hou onder meer in dat 'n mens die tekste in hulle verband sal lees en dat 'n mens deeglik kennis sal neem aan wie die voorskrif gegee is en daarmee saam ook die doel waarvoor die bepaalde Bybelse voorskrif gegee is. In die lig van die hele Bybelse getuienis word dan 'n ondersoek gedoen wat vir die moderne mens die normatiewe kern in die tydsbetrokke gebod wel mag wees. Daar word dus gesoek word na die eintlike bedoeling van die gebod, die wesenlike betekenis wat as 'n harde kern verskuil is in die skaal van 'n tydsgebonde vormgewing. Die gebod van daar en dan moet vertaal word vir die hier en nou. Dit is wel 'n spannende gebeurtenis wat vra om 'n biddende houding en 'n afhanklikheid van die leiding van die Heilige Gees.

Lategan (1973:157) stel as 'n vereiste vir 'n effektiewe gereformeerde hermeneutiek dat voluit erns gehou moet word met die historiese karakter van die Skrif. Die duidelikste leidraad hiervoor is in die *struktuur* van die Bybelse openbaringsgebeure *self* te vind. Gods openbaring speel hom af in die geskiedenis, is ten volle deel van hierdie werklikheid, soos deur die menswording onderstreep.

Die *genoegsaamheid* van die Skrif lewer 'n verrassende insig in die aspek "kontingensie". Die Woord is opgewasse vir elke situasie, toereikend ten opsigte van elke behoefte, konkreet in sy gestaltegewing (tot aksentuering van hierdie eienskappe met die hermeneutiek meewerk). Die soeke na tydlose, ewiggeldende beginsels wat uit die openbaring geabstraheer word, het eerder die teenoorgestelde uitwerking. Met hierdie aspek van die hermeneutiek word hiermee vanselfsprekend met die duidelikheid en gesag van die Skrif in aanraking gekom (vgl. Lategan, 1973:158).

Deur *latere Godsopenbaring* kan 'n gegewe gebod heel moontlik in die verloop van die Godsopenbaring vervul wees. Voorbeelde is: egskeiding (Matteus 5:31 32; 19:8, 9); die hele sisteem van offerhandelinge (Hebreërbrief); spysigingswette (Markus 7:18; Handelinge 10:15); besnydenis en ook ander seremoniële voorskrifte (Galasiërbrief); die Israelitiese teokrasie is heilshistories opgehef deurdat Christus vir Hom 'n gemeente versamel as Christokrasie (Matteus 26:52; 16:18; Johannes 18:36). Daarmee is die geldigheidskrag van die burgerlike wette vanuit die Ou Testament egter nie geheel en al opgehef nie, wel beperk en gerelativeer. Vanweë die openbaringshistoriese situasie van die tekste kan Ou-Testamentiese tekste nie sonder meer as gelykskakelend langs Nuwe-Testamentiese tekste geplaas word nie.

Ter fundering in verband hiermee gee Peels (1996:85) die volgende Skrifuitsprake:

- Hebreërs 1:1: "In die verlede het God baie keer en op baie maniere met ons voorvaders gepraat deur die profete, ..."
- Eksodus 6:2: "Ek het aan Abraham, Isak en Jakob verskyn as God die Almagtige, maar my Naam, die HERE, het Ek nie aan hulle bekend gemaak nie."

Buys (1988:439) som weer die hermeneutiese vertrekpunt van die Skrif as openbaringshistoriese boek mooi op met die opmerking dat dit vir die etikus wat hom op die Skrif wil beroep, van allergrootste belang is om daarmee rekening te hou of die teks waarop hy hom beroep in Levitikus of in 2 Timoteus geskrywe staan.

Die eksegeet moet egter deurlopend bewus wees van die feit dat die heil van God in die geskiedenis gerealiseer word. Die openbaring van God deurloop 'n geskiedenis. Daarom is dit so belangrik dat vasgestel moet word watter plek 'n gedeelte wat van toepassing geëksegetiseer word, in die Heilshistoriese Openbaringslyn inneem. In hierdie verband moet die eksegeet, volgens Botha (1979:26), met drie feite rekening hou:

- Daar is gebeurtenisse wat net een keer in die geskiedenis voorkom en nooit herhaal kan word nie. So is daar die geboorte van Jesus, sy kruisiging en opstanding, die koms van die Heilige Gees. Dit kan nie weer gebeur nie.
- Die Skrif bevat nie tydlose waarhede in die sin dat dit bo die tyd verhewe is nie. Die waarheid van God word in die tyd geopenbaar.
- Daar is vooruitgang in die openbaring. Daar word gepraat van die progressiewe openbaring.

Botha verwys voorts na die feit dat die kontinu saam met die skopus van die Skrif hang. Dit gaan om die openbaring van God se koninkryk in Jesus Christus wat in die wêreld gekom het (1979:27). Daar is dus 'n besliste ontwikkelingsgang en voortgang van die openbaringsgeskiedenis. Die volkome en finale openbaring is in Jesus Christus te vind. Hierdie saak is veral vir die hantering van die Ou Testament van besondere belang omdat daar verwag sou word dat hieraan spesifiek aandag gegee sal word by veral die bespreking van Ou-Testamentiese gedeeltes wat betrekking het op 'n moderne etiese probleem (vgl. Van Rooy, 1997:8).

Die kontinu en diskontinu van aspek van die *Heilshistoriese Openbaringslyn* val ook saam met wat beskryf word as die Reformatoriese beskouing van 'n geslote Kanon en hou die volgende implikasies vir die hermeneutiek in: dit sluit die moontlikheid in dat enige Bybelse teks verklaar kan word deur enige buite-Bybelse openbaring. Met ander woorde geen sogenaamde 'nuwe' openbaring kan daarop aanspraak dat dit gelyke gesag as die Skrif het en sodoende enige gedeelte(s) van die Skrif veto nie. Dit beperk ook enige beskouing dat die geskiedenis eenvoudig 'n verlengstuk is van God se spesiale openbaring en dat dit in die mens se hande gelê word om net die "leemtes in te vul" of om die heilshistoriese Openbaringslyn van God aan te vul waar dit in die Skrif "onafgeslote" mag voorkom. In stede daarvan om die Skrif te verlig vanuit die moderne mens se eietydse situasie, bly die Skrif, as God se geskrewe kanon – alhoewel gerig op 'n tyd en situasie van ongeveer twee millennia gelede – steeds deur die verligtende werk van die Gees van God 'n rigtinggewende lig en lering vir alle gelowiges oor tyd en ruimte heen (vergelyk 2 Timoteus 3:16. 17).

Jordaan (2001:6) stel dit baie duidelik dat daar in gedagte gehou moet word dat die Skrif nie die produk van die destydse samelewing met sy sosio-historiese omstandighede was nie. In werklikheid het God die Skrif aan die mens binne die destydse samelewing met hulle sosio-historiese omstandighede gerig. Daarom gebeur dit dikwels dat Bybelse uitsprake nie in harmonie met destydse gebruike was nie, maar juis die (geloofs-)

korrektief daarop aanbring. God openbaar juis dit wat ook in daardie tyd en omstandighede verborge was.

3.3.4.7 Die eenheidskarakter van die Heilige Skrif

Die Skrif is 'n eenheid, 'n organiese eenheid, van die begin tot die einde. Dit beteken onder andere dat die Ou Testament en die Nuwe Testament by mekaar aansluit. Die Nuwe Testament is in die Ou Testament aanwesig en die Ou Testament word in die Nuwe Testament duidelik. Die eenheid van die Skrif het verreikende konsekwensies vir die eksegese. Dit is die fondament vir die reformatoriese stelling dat die Skrif sy eie verklaarder is en dat 'n mens die Skrif moet verklaar deur Skrif met Skrif te vergelyk (Botha, 1979:20-21).

Die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament is by die bepaling van die Skrif van deurslaggewende belang. Dit hou in dat die eksegeet rekening moet hou met sowel die eenheid van die Skrif as die eie-aard van die onderdele, ook binne die twee Testamente en in die verhouding van die twee Testamente. Soos wat Buys (1988:439) dit formuleer impliseer dit dat daar anders na die Ou as na die Nuwe Testament gekyk moet word. Du Toit (1981:88) beklemtoon ook die feit dat die korrekte verstaan van die Skrif vir die etiek ook saam hang met die aard van die geskrifte waarin dit tot die moderne mens kom. In die baie navorsing hieroor is die klem veral gelê op die feit dat hierdie geskrifte 'n literêre, filologiese en historiese oorsprongskarakter het wat volledig in berekening gebring met word wanneer na die werklike bedoeling van die skrywer gevra word.

As *loci classici* vir die belydenis dat die Skrif die Woord van God is, word 2 Timoteus 3:16 en 2 Petrus 1:19-21 in die gereformeerde kerkgroeperinge aanvaar. Feenstra (1966:42-44) stel dit onomwonde dat die stelling "alle (hele) Skrif" prinsipieel die Ou en Nuwe Testament omvat. Van Wyk (1995b:248) wys daarop dat die *sola Scriptura* deur die *tota Scriptura* aangevul moet word: die héle Skrif is gesaghebbende Woord van God. Ou en Nuwe Testament staan nie kompeterend teenoor mekaar nie, maar is veel eerder komplementerend tot mekaar (vgl. Jonker, 1974:257-260). Ook die Ou Testament is volledig deel van die Godsopenbaring.

Die Nuwe Testament en Ou Testament staan nie los van mekaar nie, maar die Nuwe Testament bou duidelik op die Ou Testament, en gebeure van die Nuwe Testament is die vervulling van die profesieë van die Ou Testament. Dit is immers dieselfde God wat Hom in die Ou en Nuwe Testament openbaar (Stoker, 1987:225). Alhoewel die Skrif 'n eeue-oue biblioteek van verskillende geskrifte is, lê die eenheid tog in die feit dat dit een Outeur het (Peels, 1996:61). Greijdanus (1946:50) meen ook dat die eenheid van die

Skrif daarin geleë is dat die Skrif Jesus Christus as sy sentrum het (vgl. Grönum, 2003:17).

Stoker wys daarop dat daar vanuit die eenheid van die Skrif ook rekening gehou moet word met die duidelike verskeidenheid wat daar bestaan. Reeds die benamings 'Ou' en 'Nuwe' Testament dui aan dat laasgenoemde nie 'n blote herhaling van eersgenoemde is nie. Dit bring mee dat met die plek van 'n Skrifgedeelte en –gebod in die openbaringsgeskiedenis deeglik rekening gehou moet word (1987:225). Net so toon Verhoef (1978:557 e.v.) duidelik aan dat die etiese uitsprake van die Ou Testament sover moontlik altyd in die lig van die Nuwe Testament gelees en geïnterpreteer moet word.

D'Assonville (1976:54) oordeel dat 'n oorskatting van die Ou Testament ten koste van die Nuwe Testament die oudste dwaling in die Christelike kerk was. As gevolg van hierdie oorskatting is 'n "Ou-Testamentiese lewenstyl" gekweek waarin die nuwe lewe *in Christus* ten koste van 'n bekrompe lewenstyl van uiterlike "moets" en "moenies" prysgegee word.

Dit is juis hierdie besondere eenheidskarakter van die Heilige Skrif wat Vorster, N. (2004a:28) noop om te sê dat daar 'n gesonder verhouding tussen Ou en Nuwe Testament gehandhaaf moet word. Die Nuwe Testament kan nie verstaan word sonder die fundamentele leringe wat die Ou Testament bied oor die skepping, mens, sondeval, verbond en die uitroep tot verlossing nie. Die grootste deel van Christelike leringe in die Nuwe Testament het die Ou Testament as agtergrond, omdat die verwysingspunt in Christus se prediking die Ou Testament is. Die Ou Testament moet daarom nie ondergeskik aan die Nuwe Testament gestel word nie. Die Ou Testament het alleen waarde as dit in sy eie reg as voor-Christelike literatuur geïnterpreteer word. Die Nuwe-Testamentiese skrywers pas Ou-Testamentiese gedeeltes met besondere vryheid toe. Ou-Testamentiese gedeeltes word gekontekstualiseer om die nuwe konteks wat deur die koms van Christus aangebreek het, aan te spreek. Soms word woorde verander, tekste word selektief buite hulle *historiese* verband aangehaal en aanhalings word direk op Christus toegepas (eie kursivering – DS). Volgens Vorster, N. (2004a:29) besit die Ou Testament egter 'n eiesoortige heilshistoriese gesag en moet binne sy eie *konteks* verstaan word alvorens dit op Christus toegepas kan word (eie kursivering – DS).

Jonker (s.a.:87) gee self duidelike riglyne hoe rekening gehou moet word met die dinamiese en historiese situasie waarin die Nuwe-Testamentiese gemeentes hulle bevind. Op die vraag of vandag op dieselfde manier met veral die gebooie van die Nuwe Testament omgegaan mag word as wat die Nuwe Testament met die gebooie van die Ou

Testament omgaan, is Jonker daarvan oortuig dat die moderne mens heilshistories veel digter by die Nuwe Testament staan, as wat die Nuwe Testament van die Ou Testament af staan. Hoewel dit moontlik is dat die moderne mens vandag in sy Skrifberoep in die etiek nuwe aksente lê, bly die moderne mens deel van die Nuwe-Testamentiese kerk en van die Nuwe-Testamentiese bedeling, met dit wat daarvoor as geldend in die Skrif gegee is (vgl. Stoker, 1987:225).

Die eksegeet moet dus voortdurend rekening hou met sowel die eenheid van die Skrif as die eie-aard van die onderdele – ook binne die twee Testamente. Dit bring verder mee dat met die plek van 'n Skrifgedeelte in die breë stroming van die Openbaringsgeskiedenis rekening gehou moet word (Coetzee *et al.*, 1980:28).

As Gereformeerde teoloë beweer dat die Skrif 'n eenheid is, beteken dit nie dat die ontsaglike diversiteit binne die Skrif negeer word nie. Die Skrif het deur die loop van ongeveer twaalf eeue ontstaan. Dit kom tot die moderne mens in baie verskillende literêre genres en style. Verder was elke boek in die Skrif oorspronklik bedoel vir 'n eie unieke gehoor. Wanneer voorveronderstel word dat die Heilige Gees die *Auctor Primarius* is, word dit die samebindende faktor te midde van al die diversiteit (Grönum, 2003:17).

Doubell en Strauss (2001:308) gee as riglyn vir die onderskeid tussen skopiese en periferiese sake in die Skrif dat dit nooit deur die rede bepaal mag word nie. Die belydenis van die kerk, dus geloof, moet in hierdie onderskeiding bygetrek word. Indien die eenheid van die Skrif bely word en indien daardie eenheid gesien word as 'n eenheid wat in die A*uctor Primarius* geleë is, bly die gereformeerde uitlegbeginsel van *sacra Scriptura sui ipsius interpres* die sekerste manier om die onderskeid tussen skopus en periferie te tref. Wanneer 'n bepaalde saak by herhaling en in verskillende Bybelboeke na vore kom, besef 'n mens dat hierdie saak nie slegs sydelings aangeraak word nie. Wanneer die sondeval in Genesis 3 beskryf word, is dit duidelik dat hierdie beskrywing in beeldende taal gehul is en 'n aantal vrae oproep. Wanneer ander gedeeltes in die Skrif egter hiermee vergelyk word, is dit net so duidelik dat die sondeval nie 'n weglaatbare onderafdeling van die geloofsleer is nie.

'n Belangrike hermeneutiese vertrekpunt is dan dat die *hele* Skrif dus as die Woord van God gereken en beskou word en daarmee gesaghebbend is vir die etiek. Buys (1988:440) wys die noodsaaklikheid daarvan aan, naamlik dat daar erns gemaak moet word met hierdie hermeneutiese vertrekpunt van die samehang en verskil tussen die Ou en Nuwe Testament. "Die goeie gebruik van hierdie onderskeiding bly myns insiens vir die Skrifberoep in die etiek noodsaaklik". Opsommend kan ten opsigte van die eenheid van

die Skrif gestel word dat God *middellik* in die Ou Testament gehandel het en sy voorskrifte duidelik gemaak het (vergelyk die Pasga ensovoorts), terwyl God in die Nuwe Testament volgens Hebreërs 1:1 doen en praat. Met ander woorde God handel *onmiddellik* en *direk*.

3.3.4.8 Genre-sensitief wees vir die letterkundige verskeidenheid in die Skrif

Nog 'n belangrike hermeneutiese vertrekpunt wat in ag geneem moet word wanneer die Skrif verklaar word, is die feit dat die eksegeet genre-sensitief moet wees vir die verskeidenheid in die Skrif. Van Deventer (1974:53) verkies eerder om te praat van die feit dat die etikus as Bybelse eksegeet rekening moet hou met die karakter of genre van die gedeeltes waarop 'n beroep gedoen word: is dit prosa, poësie of briewe? Dit beteken egter nie dat daar ontkennend teenoor die verskeidenheid van die geskrifte stelling ingeneem word nie. Al bestaan die Bybel uit 66 boeke wat in ongeveer 1300 jaar in verskillende tale en kulture en plekke deur verskillende mense geskryf is, elke boek met 'n eie literatuurtipe, struktuur en tema, is dit tog 'n eenheid as gevolg van die inspirasie van die Heilige Gees (hiermee bedoel *organiese inspirasie* – DS). Van Wyk (1989:52) noem dat daar in die proses van hermeneuse deeglik rekening gehou moet word met die literatuursoort (literêre genre) waarin 'n gedeelte verskyn, byvoorbeeld of dit geskiedenis, poësie of profesie is – en of die lyne mekaar deurkruis. Botha (1979:22) verwys ook self na die feit dat daar verskillende soorte stof in die Skrif is wat elkeen op sy eie manier volgens sy eiesoortige reëls verklaar moet word.

Vorster, N. (2004a:28) verkies om eerder te praat van die *historiese aard van die Skrif*. Die Skrifopenbaring is nie 'n bohistoriese gebeure nie, maar God openbaar Homself in die geskiedenis. Daarom moet die verhouding van die openbaring tot die geskiedenis verreken word. 'n Sensitiwiteit vir die historiese aspekte van die Skrif veronderstel dat taal, genre en kultuurhistoriese omstandighede deeglik bestudeer moet word. Sosiologiese en argeologiese uitvindings kan sinvol gebruik word, wetende dat hierdie gegewens eerder fragmentaries as sistematiese getuienis lewer.

Volgens Human (2003:272) bevat die Skrif beslis verskillende literatuursoorte. Die geboorte van die moderne literatuurwetenskap in die twintigste eeu beklemtoon dit meer as ooit tevore dat die Bybelse biblioteek verskillende literêre genres bevat, wat elkeen volgens die reëls en konvensies van taal gelees moet word. Die beeldspraak, stylfigure en metriese eenhede van poësie word anders geinterpreteer as 'n verhaal/vertelling wat met karakters, tyd, ruimte, intrige, 'n spanningslyn en skrywersperspektief verhaalwaarhede wil konstrueer.

In hierdie breë genre-kategorisering bestaan daar nog talle ander moontlikhede. Die Skrif bevat nog liedere, briewe, geslagsregisters, profetiese uitsprake, wysheidspreuke, leerdigte, apokaliptiese materiaal, gelykenisse, voorgeskiedenis, wette, kronieke, ensovoorts. Elkeen druk die waarheid op sy eie besonderse manier uit. Al hierdie genres word nie op een manier uitgelê nie. Daarom vra dit die nodige kennis van die eksegeet om literatuursoorte te eien en gedifferensieerd te eksegetiseer.

Die volgende hermeneutiese filters of vertrekpunte kan moontlik help om die spanning wat daar kan ontstaan in die interpretering en verklaring van die verskeidenheid van die Skrif te help oplos:

- Die *onmiddellike konteks* kan dit duideliker maak dat die eksegeet nie hier te doen het met toepasbare gedragsreëls nie. Vergelyk in hierdie verband die voorskrif ten opsigte van die huwelik in 1 Korintiërs 7.

- *Skynbare teenstrydighede van tekste*, byvoorbeeld Numeri 6:5 en 1 Korintiërs 11:14 of 1 Korintiërs 14:34, 35 en Handelinge 2:17; 21:9; 1 Korintiërs 11:5. So 'n skynbare teenstrydigheid moet by die eksegeet die waarskuwingsligte laat flikker. Dit is dikwels 'n aanduiding dat die eksegeet op die besondere kulturele agtergrond moet let, om sodoende die diepere niveau en tog ook die harmonieuse eenheid te onderskei.

- Daar is *kultureel bepaalde motiewe*, byvoorbeeld 1 Tessalonisense 4:11, 12.

- Soms is *die spesifieke vorm* van 'n gebod situasioneel bepaal, terwyl daar tot vanuit die prinsipe blyk dat die bepaalde gebod wel geldingskrag het, alhoewel bepaald.

- Daar is 'n verskil tussen *historiese gesag en genormeerde gesag*. Nie alle gedrag van mense (ook gelowiges), soos wat dit in die Skrif opgeteken is, moet noodwendig nagevolg word nie. En wat aan een mens in 'n bepaalde situasie opgedra word, geld daarom nie vir ander los van die bepaalde situasie nie.

Die Skrif kan self eksplisiet of implisiet sê dat *'n bepaalde gedragsreël kultureel bepaald is.* Hierby kan betrek word die historiese konteks wat in die proses van eksegese ontdek word. In Johannes 13 word die gewoonte om voete te was veronderstel en derhalwe word dit nie as 'n blywende simboliese handeling voorgeskryf aan die Kerk van alle eeue nie. Verootmoediging, selfverloëning, dienende liefde is hier die permanente norm, met voete was as die tydsgebonde vorm.

3.3.4.9 Kongenialiteit

Kongenialiteit vorm wesenlik deel van die gereformeerde Skrifbeskouing (Botha, 1986:269). Coetzee (1984b:26) formuleer dit soos volg: "Kongenialiteit, as tegniese term, beteken: die Heilige Gees wat die Skrif geïnspireer het en wat in die hart van die ware gelowige leef, is ook die eintlike verklaarder van die Skrif" (vgl. Coetzee, 1997:11). In Coetzee *et al.* (1980:30) word dit soos volg gestel: "Egte eksegese en hermeneuse, waarin gepeil wil word wat die Gees vir die gemeente wil sê, (vereis) volle kongenialiteit tussen die eksegeet en die teks voor hom – die kongenialiteit van dieselfde Gees wat beide teks en eksegeet dra".

In 'n bespreking oor kongenialiteit maak Floor (1979:13-14) die opmerking dat dit hierin gaan om die Heilige Gees in die mens wat die Heilige Gees in die Skrif ontmoet. Agter al die wetenskaplike arbeid en worsteling om die Skrif te verstaan, staan daar die groot beslissende hermeneutiese faktor: Die Heilige Gees. Om die Skrif te verstaan, om goed te eksegetiseer, om werklik op hoë vlak wetenskaplik met die Skrif om te gaan moet die eksegeet, soos Paulus dit skrywe aan die Tessalonisense, *theodidaktoi,* deur God geleer wees (1 Tessalonisense 4:9).

Botha (1979:21) verwys egter daarna dat die werk van die Heilige Gees nie noodwendig die gebruikmaking van reëls vir Skrifuitleg uitsluit nie. Die Skrif gee immers self 'n aanduiding van hierdie reëls en die werk van die Heilige Gees stel bepaalde perke aan die reëls en bring sekere vereistes in dié verband na vore. Vir die interpretasie van enige geskrif is daar sekere reëls nodig. Hierdie algemene reëls geld ook vir die verklaring van die Skrif. Maar daarnaas is daar ook besondere reëls nodig vir die Skrif, wat saamhang met die besondere aard van die Skrif. Juis omdat dit die Woord van God is, word besondere eise vir die uitleg daarvan gestel (Botha, 1979:22). Juis daarom speel die besondere werk van die Heilige Gees so 'n prominente rol in die uitlê en in sy volle konsekwensie, die toepassing van die Skrif op die moderne samelewingskonteks.

Van Wyk (1995b:250) wys daarop dat *Woord en Gees* nie van mekaar losgemaak mag word nie. Die Woord rig sonder die verpligting van die Gees niks uit nie, maar daarmee is die Gees nie tot 'n slaaf van die Woord verlaag nie. Dus vra dit van die etikus om ten volle skriptureel én spiritueel te wees, in onlosmaaklike verbondenheid. Woord en Gees, Gees en Woord hoort saam (Van Wyk, 1989:53). Van Wyk (2002:613) wys ook daarop dat nadenke oor die Skrif nadenke is vanuit die geloof wat geskied onder *die verligtende werk van die Heilige Gees* en in voortdurende *gebed* dat die Gees die Woord sal ontsluit (1 Korintiërs 2:9-16). Omdat dit nadenke is, word die menslike verstand nie op nonaktiwiteit geplaas

en 'n *sacrificium intellectus* vereis nie, maar word wel ruimte gelaat dat alle geheime van die Woord nooit ten volle rasioneel deursigtig gemaak sal word nie.

Die Heilige Gees is dus nie net die outeur nie, maar ook die eintlike Skrifverklaarder. Die eksegeet wat homself ten doel stel om die Skrif te interpreteer kan dit nie op eie stoom doen nie, maar moet dit in biddende afhanklikheid met die hulp en bystand van die Heilige Gees doen (Grönum, 2002:16).

Duvenage (1967:39) antwoord op die vraag hoe die Heilige Gees die mens oortuig van die goddelikheid van die Skrif, deur te sê dat hierdie getuienis nie los van die genadewerk in Christus funksioneer nie. Die Skrifgeloof kan nooit net 'n teoretiese oortuiging wees wat die persoonlike band met Christus nie raak nie. Die regte lewende band met die Woord kom eers daar waar die lewende band met Christus self teenwoordig is en die een sowel as die ander geskied deur die getuienis van die Gees.

Om die noodsaaklikheid en die belangrikheid van die kongenialiteit van die gereformeerde Skrifbeskouing tot sy reg te laat kom is die volgende volledige aanhaling van Coetzee (1997:11) van toepassing: "For the true understanding and application of the Word of God – also in the sciences – true fellowship with the Spirit of God is a prerequisite."

Sonder die belydenis van die teenwoordigheid en die werk van die Heilige Gees is die belydenis van die gesag van die Skrif nie moontlik nie. Die Gees werk en wek juis ontsag vir die gesag van die Woord in die wedergebore hart. Daarom kan die Skrif ook nie objektief, onbevange in 'n soort neutrale wetenskaplikheid effektief bestudeer word en sy volle betekenis ontgin word nie (Vorster, J.M., 1997a:11). Tog moet in dieselfde asem die waarskuwing van Thiselton (1986:146) nie te ligtelik opgeneem word as hy sê dat "faith in the work of the Holy Spirit does not make the hermeneutical task any easier or even superfluous" nie.

3.3.4.10 Die belang van belydenisskrifte

Daar word bely dat die Heilige Skrif die enigste norm is vir die belydenis van die kerk. Die kerk se belydenisskrifte is as *norma normata* ondergeskik aan die Skrif as *norma normans*. Die belydenisskrifte dra daarom 'n kerklike gesag, teenoor die Heilige Skrif wat tot die moderne mens kom met Goddelike gesag (vgl. Potgieter, 1990:65). Die belydenisskrifte speel verder ook 'n belangrike rol in die verstaan van die Skrif. Geen etikus kan absoluut onbevooroordeeld, voorveronderstellingloos wees nie. Alhoewel gewaak moet word teen dogmatiese eksegese, mag daar nie 'n streep deur die konfessie getrek word nie – dit sou volgens Marè (1991:12) ondenkbaar wees en 'n miskenning daarvan dat die

konfessie 'n sistematiese samevatting van die Skrif is, en dat die belydenisskrifte deur verpligting (nie "inspirasie" soos die Skrif nie) van die Heilige Gees deur die eeue deur worsteling en stryd deur begenadigde mense tot stand gekom het. Die konfessie mag egter nooit 'n kniehalter vir die vryheid van eksegese word nie – dit is steeds ondergeskik en toetsbaar aan die Skrif. Die konfessie word aan die Woord getoets, en nie andersom nie.

Net so kan ook gesê word dat die etikus se besluit nooit konteksloos gemaak kan word nie. Hiermee word dan verwys na die feit dat die etikus in eksegese ook die belang van die gelowige gemeenskap waarin hy 'n besluit mag neem, in die proses in ag moet neem. Daly (1984:294) is van mening dat "what the biblical author wrote arose from a community. So also the reader must be aware of the community as a source of interpretation and as recipient of communication form the reader". Net so ontstaan die belydenisskrifte vanuit die gemeenskap van die gelowiges se gelowige nadenke oor wat in God se Woord sistematies vir 'n mens uitgelê word. In die lig hiervan kan geen etiese besluit net lukraak op eie stoom gemaak word sonder om ook die gesindheid en die denke van die breër gemeenskap van die gelowiges te ken nie.

Strauss (2002:179) dui ook aan dat die gereformeerde Belydenisskrifte ten opsigte van etiese kwessies deurgaans 'n uitgesproke teologiese uitgangspunt handhaaf. Die grondstelling waarmee die NGB (artikel 1) begin, word konsekwent voorgehou: God is die oorsprong van alles wat bestaan, dit wil sê ook van alles wat eties goed is. Alles waarmee die moderne mens in die etiek te doen kry moet dus ook in die lig van sy ewige raad en voorsienigheid beskou word. Uiteraard beteken dit geen fatalisme nie, maar dié uitgangspunt bewaar die moderne mens ten ene male daarvan dat hy totaal verbouereerd en oorweldig sal word deur die enorme etiese problematiek van die moderne mens. Uit dié teologiese uitgangspunt vloei 'n normatiewe benadering van die etiek voort. Dit is veral die NGB (artikel 2-7) wat uitvoerig die reformatoriese *sola Scriptura*, ook in etiese sake, bely. Niks anders as die Woord van die Woord mag in die kerk die gewetens van mense bind nie (artikels 29, 32). Net die Skrif, maar dan ook die hele Skrif (artikel 25), het die laaste woord in alle sake wat die *leer en lewe* (eie kursivering – DS) van die Christene raak.

Van Wyk (1989:53-54) verwys onder andere na die plek van belydenisskrifte, maar meld ook dat daar in die proses van hermeneuse rekening gehou moet word met die gemeenskap van die heiliges en die kerklike interpretasies in die verlede en hede en so kan individualisme vermy word (vergelyk Handelinge 15:28). Alleen "saam met al die heiliges" leer 'n mens die grootte van die liefde van Christus ken (Efesiërs 3:18). Niemand lees die Skrif sonder dat miljoene Christine dit reeds vóór hom gelees en

vertolk het nie en dit sou uiters hooghartig en ook skadelik wees om hierdie interpretasies, soos byvoorbeeld in kerklike belydenisskrifte neergelê te ignoreer. Teologie word wel deur individuele teoloë beoefen, maar dit geskied *binne die ruimte van die kerk as geloofsgemeenskap*. Teenoor die bedreiging van teologiese individualisme aanvaar die teoloog sy staanplek in die kerk as geloofsgemeenskap en hou hy rekening met die Belydenis as *regula fidei* (Van Wyk, 2003:614).

Maré (1991:109) waarsku tereg teen 'n hermeneutiese benadering van 'n verstarde dogmatisme wat nie gevolg mag word ten opsigte van die belydenisskrifte in die eksegetiese proses nie. Dit gebeur wanneer die belydenisskrifte so 'n geslote denksisteem vorm dat skriftuurlike herevaluasie daarvan eintlik nie meer moontlik is nie. Hierdie gevaar bestaan prinsipieel egter nie by die gereformeerde kerkgroeperings nie, aangesien hulle standpunte juis is dat die belydenisskrifte altyd ondergeskik toetsbaar aan die Skrif is. Verder stem die belydenisskrifte met die Skrif ooreen. Belydenisskrifte spreek meer in die eksegetiese proses. 'n Gereformeerde eksegeet kan nie sonder 'n *Vorverständnis* werk nie, bv. dat God Drie-enig is, dat die Skrif God se Woord is, dat Christus die Hoof van die kerk is. (vgl. Strauss, 1989:91, 92), dat Hy regeer deur sy Woord en Gees, dat die waarheid in die Woord geleë is, ensovoorts.

Strauss (1989:92) wys voorts daarop dat die Skrif altyd die *norma normans* is; dat 'n literêr-grammatiese omgang met die teks nodig is, asook die historiese konteksaanduiding; dat die enger en ruimer sin van die boodskap vasgestel moet word. Daar moet dus altyd in die hermeneutiese proses met 'n teologies-pneumatologiese en Christosentriese eksegese geopereer word.

Met die hoë premie wat daar op die belang van die belydenisskrifte in die hermeneutiese proses geplaas word, moet daar egter deurentyd gewaak word teen die gevaar van *ortodoksisme*, waar die belydenis eerder geglo word in plaas daarvan dat die geloof bely word (vgl. Bavinck, 1918:44).

'n Laaste gedagte rondom die belang van belydenisskrifte vir die hermeneutiek is dat die Christelike etikus wat as eksegeet sy kerk se belydenisskrifte onderskryf het, dit ook in sy Skrifhantering behoort te laat blyk (vgl. Du Toit, 1990:518). Die belydenisskrifte dien dus in die proses van Skrifinterpretasie die funksie as hulp om die ontsluiting van die boodskap van die Skrif te verstaan.

In die belang van die rol van die belydenisskrifte speel in die Skrifberoep sal daar wel krities verantwoord moet word watter rol die Skrif (norm) en die belydenisskrifte, as

hermeneutiese sleutel, het om hierdie werklik kritiese interaksie moontlik te maak. Dit sal egter belangrik wees om die aard van hierdie kritiese interaksie te bepaal, veral in die lig van die feit dat die praktyk slegs 'n kenbron is.

3.3.5 Samevattende gevolgtrekking

Volgens Botha (1986:269) is wetenskaplike Skrifverklaring, die eis en noodsaak daarvan, 'n logiese uitvloeisel van die Gereformeerde Skrifbeskouing. Jordaan (1991:4) is daarvan oortuig dat die hoofoorsaak vir die verskille in Skrifinterpretasie geleë is in die feit dat daar verskille in Skrifbeskouing – in besonder die beskouing ten opsigte van Skrifgesag – bestaan. Daarom moet aanvaar word dat die punt waar eksegetiese paaie uiteengaan juis Skrifbeskouing is. Dit blyk dus dat Skrifbeskouing inderdaad die deurslaggewende faktor by Skrifverklaring is. Jordaan (1991:29) stel as 'n eie vertrekpunt die Skrifbeskouing wat hy bestempel as gereformeerd-fundamenteel[20]. Dit beteken dat die Skrif as betroubare geïnspireerde openbaring van God deurlopend gehandhaaf word, as geslote kanon, as eenheid, as 'n voluit menslike boek met volmaakte Goddelike gesag wat binne sy konteks verstaan moet word, 'n konteks wat in sy wydste sin saamgevat is in die Gereformeerde belydenisskrifte. Vanuit hierdie Skrifbeskouing word gestreef na 'n omvattende hermeneutiese metodologie, waarin nie een faset van die teks verabsoluteer word of tot verklaringsprinsipe verhef word nie. Van die moderne ontwikkelinge en verfyninge in die hermeneutiek word gebruik gemaak en daarop voortgebou, maar steeds binne die raamwerk van genoemde Skrifbeskouing (Jordaan, 1991:30). Hierdie oortuiging is in lyn met dit wat in

---

[20] Jordaan (1991:7) verkies die benaming "gereformeerd-fundamenteel" omdat dit syns insiens tegelyk iets sê van die ooreenkoms met en die verskil van die fundamentalisme. Albei gaan uit van die Skrif as fondament; dog die gereformeerde benadering doen dit binne die raamwerk van die gereformeerde belydenis. As die term *gereformeerd-fundamenteel* en daarmee saam die term *gematigde fundamentalisme* egter nie alreeds so swaar belas en vir misverstand vatbaar was nie sou dit oorweeg kon word. In elk geval word hier 'n standpunt bedoel wat probeer ontsnap aan sowel die gevare van fundamentalisme/biblisisme as dié van kritisisme, 'n standpunt dus waar bely word dat die Skrif Goddelik én menslik is en wel so dat in en deur die mensewoorde die *Woord van God* tot die mens kom, betroubaar en duidelik (vgl. Jordaan, 1991; Van Wyk, 1989:60). Die keuse lê egter by wat getipeer kan word as 'n *gereformeerde benadering* soos wat dit uiteengesit word in die gereformeerde Skrifbeskouing (vergelyk 3.2.2).

Hebreërs 1:1[21] aan die moderne mens geopenbaar word ten opsigte van die aard en gesag van die Skrif:

> "In die verlede het God baiekeer en op baie maniere met ons voorvaders gepraat deur die profete, maar nou, in hierdie laaste dae, het Hy met ons gepraat deur die Seun."

Die doel van die verklaring van 'n teks is onder andere om te probeer vasstel wat die teks gesê het vir die mense tot wie dit oorspronklik gerig was. Dus moet ook 'n behoorlike metodologie aangewend kan word om inligting te kry vir die beantwoording van vrae wat die teks oproep, soos tekskritiese sake of die betekenis van sekere woorde en frases. Sommige van hierdie reëls wat hieroor alreeds so vroeg as in die tyd van die Hervorming geformuleer is, is steeds van groot waarde, soos dat die Skrif sy eie verklaarder is (*sacra Scriptura sui ipsius interpres*). Al is daar soms besondere probleme in hierdie verband, selfs probleme wat met die beskikbare kennis nie opgelos kan word nie, is hierdie deel van die interpretasie normaalweg nie so ingewikkeld nie en kan 'n mens tot 'n aanvaarbare interpretasie kom. Die probleem kom egter by die implikasies vir die moderne samelewingskonteks (vgl. Van Rooy, 2001:51).

Die gereformeerde etikus moet dus deurgaans onder die besef leef: die *Bybel* is die aksioma en nie die eksegetiese afleidings en die gepaardgaande toepassings nie. Van Rooy (2001:49) skryf in hierdie verband dat selfs die beste eksegetiese werk, selfs sinodebesluite wat met groot verantwoordelikheid na diepgaande studie van die Skrif geneem is, die mees verantwoorde afleidings uit dit wat die Skrif leer, bly feilbare menslike werk en mag nie met die boodskap van die Skrif gelykgestel word nie (vgl. Honig, 1938:123). Die beswaar wat teen die stelling dat die interpretasie en verkondiging van die Skrif feilbaar is ingebring sal word, is dat dit relativisties is, dat dit die gesag van die Skrif relativeer en aantas (Van Rooy, 2001a:56). Dit is egter nie die Skrif wat gerelativeer word nie, maar menslike denke en uitsprake (vgl. Potgieter, 1990:51). In die proses waarin die Skrif verklaar moet word is dit baie belangrik dat daarop gelet word hóé die Skrif gebruik word. Dit verg nederigheid, eerlikheid, wetenskaplikheid en die bereidheid om ook die eie besit eerlik te evalueer. Nederigheid leer die verklaarder dat hy inderdaad verkeerd kan wees. Wanneer die verklaarder egter sy werk in nederigheid gedoen het, kan hy met oortuiging sy standpunt stel (vgl. Van Rooy, 2001:57).

---

[21] Alle Skrifverwysings is volgens die 1983-Afrikaanse vertaling van die Bybel, tensy anders vermeld.

Interpretasie (wat maar 'n sinoniem is vir verklaring of uitleg) is menslike werk. Soos alle menslike werk is dit feilbaar en daarom ook altyd toetsbaar. Die implikasie hiervan is dat kerklike debatte en tegelykertyd enige etiese uitspraak of aanname rekening moet hou met die feilbaarheid van die mens se verklaring van die Skrif en gevolglik versigtig moet wees vir te kategoriese standpunte (vgl. Van Rooy, 2001a:57). Die formele aanvaarding van 'n korrekte Skrifbeskouing en 'n verantwoorde Skrifverklaring is egter onvoldoende. Waar dit veral op aankom, is 'n gehoorsame uitlewing en toepassing van die boodskap van hierdie lewende Woord. Die vraag ontstaan hoedanig hierdie Woord in die gereformeerde etiek in veral die *leer* en *lewe* funksioneer en toegepas word.

'n Hermeneutiek wat die vrae van die bestaan beantwoord en vaste waarhede *toepas*, moet *aangevul* word deur 'n hermeneutiek van verandering wat nie net vra na die *wat* nie, maar die *hoe* en die *waartoe*: wat is die kragte wat die transformatiese proses aan die gang kry (vgl. Müller, 1992:31)? Binne hierdie hermeneutiek van die vak *etiek* moet daar ook 'n lewendige interaksie met ander teologiese vakke, veral die bibliologiese vakke en die Dogmatiek of Sistematiese Teologie as voorvereiste wees.

3.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is 'n kort historiese oorsig gegee oor die problematisering van die Skrifgesag, Skrifbeskouing en hermeneutiese vertrekpunte in die gereformeerde etiek. Daar is gepoog om bepaalde gesag- en Skrifbeskouings van die Skrif te ondersoek en in die lig van 'n Gereformeerde Skrifbeskouing te weerlê.

Daar is voorts bepaalde hermeneutiese vertrekpunte geïdentifiseer om sodoende tot hulp te wees om 'n beroep op die Skrif te doen, wat Skrifgetrou en volgens die wil van God is. Die volgende kon vasgestel word:

Dit is duidelik dat in die "gereformeerde Skrifgebruik" in die algemeen gesteun word op die "gereformeerde belydenis" van die *testimonium Spiritus Sancti*, die *sola Scriptura*, die *claritas* of *perspicuitas* en die *sufficentia* van die Skrif, asook sy inherente vermoë tot selfinterpretasie om die gesag en interpretasie van die Skrif te verskans. Op sy beurt bring die goue hermeneutiese stelreël van die *sacra Scriptura sui ipsius interpres* ál hierdie "beginsels" in die spel en kan dit dáárom beskou word as dié belangrikste hermeneutiese vertrekpunt in die gereformeerde Skrifbeskouing.

Oor die aangeleentheid van Skrifgesag moet daar volgens Coetzee (1996:8) by die moderne mens geen misverstand wees nie: Met die Goddelike inspirasie van die Skrif

staan of val ook die betroubaarheid en gesag van die Skrif (Schelhaas, 1971:24). En met die Skrifbeskouing staan of val die beoefening van die Gereformeerde teologie en die Woordbediening van die geroepe dienskneg van die God (vergelyk in hierdie verband o.a. Jordaan, 1991).

Skrifbeskouing staan inderdaad in die brandpunt van die hedendaagse teologie, met name dus ook in die Christelike etiek. Die Skrif is 'n volledig Goddelike Woord, dit wil sê anders as enige ander boek, anders as enige ander literatuur (Cilliers, 2003:24). Daarom kan en moet die etikus wat homself op die Skrif beroep met soveel oortuiging vashou aan die vier klassieke kenmerke wat deur die kerkvaders ten opsigte van die Skrif geformuleer is, naamlik dat dit *gesag* het, dat dit *noodsaaklik*, *duidelik* en *genoegsaam* is, dit wil sê dat die kanon geslote is en die moderne mens nie in buite-Bybelse bronne moet soek na hierdie unieke stem van God nie (vgl. Berkouwer wat hierdie kenmerke van die Skrif bespreek *in extenso*; 1975:240 e.v.)

Die Skrif hoef nie verdedig te word nie (vgl. Cilliers, 2003:24). Dit spreek vanself. Al sou 'n mens in die lig van die menslike aard van die Skrif heelwat kon sê oor die feitelike teenstrydighede in die teks, sou dit moontlik wees om in die lig van die Goddelike aard daarvan te kon wys op die werkingsgeskiedenis van die Skrif. Die Skrif is 'n instrument van God, deel van dié proses waardeur Hy deur sy Woord en Gees sy kerk van die begin van die wêreld af tot die einde toe vergader, beskerm en onderhou (Heidelbergse Kategismus Sondag 21, Vraag en Antwoord 54). Daarom word die boodskap van die Skrif ook nie *net* deur literêr wetenskaplike metodes ontsluit nie – hoe belangrik dit ook al mag wees – maar ten diepste deur die innerlike getuienis van die Heilige Gees self (*testimonium spiritus sancti internum*).

Alhoewel daar baie kritiek vanuit die kader van die Bybelwetenskaplikes ten opsigte van die aard van die gesag van die Skrif ontstaan, soos wat dit deur die Reformatore geformuleer is, is daar wel een ding wat die moderne mens in enige debat rondom die Skrif van die Reformasie kan leer: die eerbied vir die Skrif, die nederige gehoorsaamheid aan die stem van God – om dit te *hoor* en te *gehoorsaam*, selfs teen 'n mens se eie smaak in. Dit is die mens se reformatoriese erfenis waarin hy die lewende God dank, en wat 'n mens bewaar teen outoritisme én geesdrywery. Maar óók vir die liberale rasionalisme wat die historiese tot norm verhef, wat die werk van God in die openbaring en teboekstelling van die Skrif probeer relativeer, verpsigologiseer en verkontekstualiseer. Met hierdie rasionele kunsgrepe kan jy die Skrif nie van sy krag beroof nie, en ewe min sy gesag bewys. Want

die Gees en die Woord transendeer die tyd én die menslike rede, is nie gebonde nie en werk onnaspeurlik soos die wind (Schulze, 1980:37).

Eweneens word in aansluiting by Berkouwer (1966:140) gestel dat, alhoewel die gesag van die Skrif in die Reformasie nie in persone gesetel is nie, dit logies volg dat die vertolking en verklaring van die Skrif van essensiële belang is met die oog op die verskillende vrae waarvoor die kerk (etikus) gestel word. Janse van Rensburg (2001:11) vestig die aandag daarop dat om die gesag van die Skrif te erken inhou dat die moderne mens nie die Skrif verantwoordelik moet maak vir die verklaring wat hy gee nie. Nee, 'n mens hou biddend aan om te soek na die korrekte verklaring, om ook ten opsigte van die onsekerhede wat nog bestaan, steeds meer duidelikheid te verkry. In hierdie soeke na wat die Skrif die moderne mens wil leer, gryp die gelowige etikus vas aan die belofte van Christus dat die Heilige Gees 'n mens in die volle waarheid lei. Oor die groot geloofswaarhede het die moderne mens in elk geval klaar duidelikheid. Oor die prakties-etiese sake sal die gereformeerde etikus nederig aanhou om God se openbaring hieroor in die gesagvolle Skrif te probeer verstaan en waak daarteen om nie in die teorie nie, maar ook nie in praktyk die gesag van die Skrif te misken nie (Janse van Rensburg, 2001:12).

Betroubare Skrifeksegese hang uiteindelik nie af van hoe omvattend of noukeurig die hermeneutiese model is waarmee gewerk word nie, en ook nie van menslike verbeeldingrykheid nie. In die eerste en die laaste instansie is betroubare verklaring van die Skrif afhanklik van die Heilige Gees as die eintlike Verklaarder van die Skrif (vgl. Jordaan, 1991:30). Die Skrif is die *openbaring van God.*

Die Skrif moet vanuit sy eie inhoud onder leiding van die Heilige Gees verstaan word en nie bestudeer word deur filosofiese vooropstellings wat van buite af ingedra word nie.

Waarom lees sommige teoloë dieselfde teks dan so anders? Die fout lê volgens Lion-Cachet (1995:41) nie in die Skrif nie maar by die swakheid en menslikheid van alle teoloë wat menslik oordeel. Dit is wel moontlik dat teoloë met verskillende metodes en paradigmas by dieselfde resultate kan uitkom. Net so kan teoloë met dieselfde Skrifbeskouing verskillende vertolkings gee. Gereformeerde teoloë het 'n algemeen-geldige wetenskaplike paradigma (wat met 'n openbaringsmatige, literêre en historiese metode werk), uitgaande van die voorveronderstelling dat die Skrif met gesag van die Goddelike realiteit spreek. Dit is 'n openbarings-realistiese of openbarings-kognitiewe uitgangspunt (God se openbaring gee die geleentheid om kenbare, begrypbare, toetsbare, evalueerbare, ontleedbare en sistematiseerbare kennis te verkry). Hierdie oortuiging is gebou op die Skrif se eie

getuienis van die historiese werklikheid dat God Hom geopenbaar het (van bo na onder) en die getuienis van die Heilige Gees. Die Skrif verklaar dat die Heilige Gees mense tot optekening gedrywe het (2 Petrus 1:21; 2 Timoteus 3:16) en dat Hy dié eintlike Verklaarder van die Skrifte is (2 Petrus 1:20). Met bostaande uiteensetting word die gesag van die geopenbaarde Woord en die Goddelike waarheid aanvaar.

Eksegese - deeglike eksegese - moet sowel die bron as toetsterrein vir elke effektiewe hermeneutiek wees. In soverre die hermeneutiek diensbaar aan die eksegese wil wees en dus die struktuur van die Bybelse openbaring as leidraad neem, is dit van die eksegese afhanklik vir die verkryging van relevante materiaal. As kerugmatiese getuienis van die heilsgebeure verteenwoordig die Skrif self 'n bepaalde interpretasie van hierdie gebeure, wat van deurslaggewende belang vir hermeneutiek is (vgl. Lategan, 1973:160).

In die praktyk blyk dit dus dat Skrifbeskoulike uitgangspunte in groot mate bepalend is vir die wyse van Skrifgebruik (vgl. Van Deventer & König, 1989:306). Die vertrekpunt vir die gereformeerde etiek is en bly die belydenis dat die hele Skrif die Woord van God is (NGB, 1987, art. 5,7:489-490). Die gesag van die Skrif as die onfeilbare Woord van God moet die absolute uitgangspunt vir die Skrifberoep wees (Buys, 1988:436). Niks anders as die Woord van God mag in die kerk die gewetens van mense bind nie. Net die Skrif, maar dan die hele Skrif, het die laaste woord in alle sake wat die leer en lewe van die Christene raak. Die Skrif moet beskou word as die funderende dokument van die kerk en vorm dus daarmee een van die basisse vir etiese besprekings (vgl. Botha, 1999:1103).

Om tot 'n korrekte wyse van Skrifberoep te kom moet die hermeneutiese model wat die Skrif ons self bied, gevolg word. So 'n Skriftuurlike model gaan onder andere uit van die eenheid van die Skrif (wat Skrif-met-Skrif-vergelyking 'n eis maak); die tydsgerigtheid van die Skrif; die gesagvolheid van die Skrif; die deursigtigheid van die Skrif; die genoegsaamheid van die Skrif en die geïnspireerdheid van die altyd geldende Woord van God.

Die feit dat die Christelike etikus wel in teorie oor 'n Bybels-gefundeerde hermeneutiese model beskik, vrywaar hom nog nie om ten spyte daarvan steeds in die praktyk 'n foutiewe Skrifberoep te maak nie. Tot dusver is dus vasgestel dat hermeneutiek binne die kader van die Christelike etiek inderdaad 'n brug slaan tussen Woord en werklikheid, tussen eksegese en sosiale analise, tussen katedraal en markplein – maar sodoende tog tussen ongelyke groothede. Dit ontbreek by sosiale analises aan die krag om te verander; dit is nóg vredebringend, nóg lewegewend. En, indien die kerk (daarby ingereken die etikus) daar is as 'n agent vir verandering in 'n samelewing wat in 'n kakofonie om hulp roep, dan

moet dit 'n lewegewende en vredebringende boodskap hê. Daarin lê die uniekheid van die kerk se boodskap en identiteit: om die boodskap van die lewende God, van die vleesgeworde Gekruisigde as Opgestane Christus en die teenwoordige Gees te verkondig. Maar hierdie boodskap lê vir die moderne mens vandag veral op die intervlak tussen Woord en werklikheid. En hierin is die lewende God nie alleen Brugbouer nie, Hy is self die brug tussen eksegese en sosiale analise (vgl. Müller, 1992:30).

Vervolgens sal gefokus word op die vraag van Skrifberoep (begronding in die Bybel) vir alle besluitneming ten opsigte van moderne etiese vraagstukke en daar sal in besonder gefokus word op die huidige skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die gereformeerde etiek, soos wat dit in die praktyk van etiek op twee verskillende wyses manifesteer, naamlik in 'n biblisistiese (ook bekend as 'n fundamentalistiese) en 'n Skrifkritiese beroep en omgang met die Skrif.

HOOFSTUK 4 - HUIDIGE SKRIFTUURLIKE GRONDSLAE VAN SKRIFBEROEP IN DIE GEREFORMEERDE ETIEK

4.1 INLEIDING

Volgens die opskrif van hierdie hoofstuk moet die inhoudelike weergawe wat volg in samehang met die voorafgaande hoofstukke (2 en 3) gesien word. In Hoofstuk 2 is *etiek* gedefinieer en omskryf - met die fokus veral op die teleologiese- en deontologiese benadering. Prinsipieel is ook vasgestel dat, as die Heilige Skrif werklik die Woord van God is – en dit is so – dan dwing dit die etikus opnuut om die Skrif voluit van toepassing te maak op die moderne etiese vraagstukke. Juis hierdie genormeerdheid van die gereformeerde etiek aan die Skrif bring die bespreking by die paradoksale probleem van Skrifberoep in die etiek. Vervolgens is in Hoofstuk 3 'n kort historiese oorsig gegee met die fokus op die problematisering van die Skrifgesag, Skrifbeskouing en hermeneutiese vertrekpunte in die gereformeerde etiek. Daar is gepoog om bepaalde gesag- en Skrifbeskouings te ondersoek en in die lig van 'n gereformeerde Skrifbeskouing te weerlê. Daar is voorts bepaalde hermeneutiese vertrekpunte geïdentifiseer om sodoende van hulp te wees om 'n beroep op die Skrif te doen, wat in wese Skrifgetrou en volgens die wil van God is. Die doel van Hoofstuk 4 is dus om in die lig van die voorafgaande hoofstukke vas te stel watter Skrifbeskouing en Skrifgebruik normaalweg in die gereformeerde etiek in die Skrifberoep toegepas word.

Binne die gereformeerde tradisie wat daarvoor bekendstaan dat daar in die godsdiens (lewe) en teologie (leer) 'n hoë premie op die Skrif geplaas (die "Sola Scriptura"-benadering) word, is dit beslis die geaardheid om telkens vir die eerste opsie te gaan: Die Skrif wil verstaan word uit dit wat daar geskrywe staan. Daarom is daar nog altyd 'n Skrifverklaring afgewys wat die betekenis *agter* die teks of *langs* die teks of enige ander plek as *in* die teks gaan soek (Jordaan, 2001:1). Baie Christene sal dus daarmee saamstem dat die Skrif gesagvol is en dat dit as gesagvolle bron iets te sê het vir etiese vraagstukke. In teorie maak dit sin, maar hoe dit presies in die praktyk werk, is egter nie so eenvoudig nie. Sommige etici wil die Skrif amper soos 'n wetboek hanteer. Dan word een teks of 'n paar aangehaal om 'n etiese argument te beslis, sonder dat die verband van die gedeeltes noodwendig behoorlik in ag geneem word (Van Rooy, 2001b:130, 131; vgl. Long, 1965:148-154). Ander wil weer die

Skrif hanteer as 'n bron van beginsels en norme of ideale, wat verskillend in verskillende situasie toegepas kan word. Soms word die Skrif gebruik om analogieë (of ooreenkomste) te soek met moderne situasies (vgl. Gustafson, 1970:442-454). Van Rooy (2001b:131) noem weer dat ander geleerdes daarvan oortuig is dat 'n mens nie moet verwag om 'n eenvormige boodskap uit die Skrif te kry nie, met die gevolg dat daar selfs weersprekende voorstelle uit die Skrif gemaak sou kon word (vergelyk in hierdie verband 5.3.3.1-5.3.3.13). Die volle konsekwensie van so 'n verskraalde Skrifbeskouing kan gevind word in die woorde van Gustafson wat beweer dat "Scripture is, however, no final court of appeal on ethical matters" (Gustafson, 1970:455).

Die Skrif moet en kan as die basis vir norme en waardes beskou word vir die Christelike etikus (vgl. Arangies, 1991:563). Die Skrif bevat immers waarhede en norme wat van beslissende betekenis vir die wetenskap is, en wat rigting en leiding aan mense gee (Stoker, 1941:41). In die lig hiervan is dit die logiese aanname dat die meeste Christelike etici die Skrif as grondliggende waarde vir die Christelike etiek aanvaar (vgl. Smit, 1990:17).

Geparafraseer is Skrifberoep 'n *sine qua non* vir 'n standpunt in verband met etiese vraagstukke. Van Deventer (1974:49) betrek hierdie stelling veral op sy standpunt in verband met die doodstraf as etiese vraagstuk. Hierdie stelling word ondersteun deur die feit dat Christene buite en binne Suid-Afrika, wat hulle op dieselfde Skrif beroep, dikwels tot totaal verskillende standpunte oor die konkrete implikasies van die Skrif se boodskap vir kerk en samelewing kom. Hoewel die Skrif uiteraard nie alleen ten opsigte van etiese kwessies op verskillende maniere verstaan word nie, is dit tog veral rondom die Skrifberoep in die etiek waaroor daar veral in die laaste dekades 'n stygende onrus en onbehae in gereformeerde kringe te bemerk is (Combrink, 1990:326; vgl. ook Buys, 1988:444; Kuitert, 1970). In hierdie verband beweer Combrink (1990:330) dat die geskiedenis van die verskillende interpretasies van die Skrif met die oog op aktuele sake oor baie jare heen 'n boeiende maar ook tragiese stuk van die kerkgeskiedenis in Suid-Afrika is. Combrink (1990:331) is ook heeltemal korrek as hy opmerk dat "wanneer 'n mens kennis neem van die verskeidenheid standpunte en lesings wat almal op die een Skrif gebaseer word, daar beslis rede is om te oordeel dat die gesag van die Skrif in die gedrang kom" (vergelyk 3.2.3).

In die Christelike etiek word immers 'n beroep op die Skrif gedoen en as die Skrif foutief verstaan en uitgelê en só toegepas word, dan is dit met die etiek en die etos noodwendig mis. Ten spyte van verskeie moedige pogings om 'n bydrae te lewer om die vraagstuk van "etiek en hermeneutiek" te ontspan, bly daar nog steeds onsekerheid in die verklaringschaos

sonder om te verval in biblisisme en/of Skrifkritiek (vgl. Heyns, 1982:159-173; Van Wyk, 1986a:16 e.v.)

Skrifberoep is dus sonder twyfel 'n saak wat vandag beslis in die sentrum van belangstelling staan (vgl. literatuur by Van Wyk, 1991b:23; 1986a:15/37; verder Gustafson, 1970; Verhey, 1984:154 e.v.; Ogletree, 1985; Hoek, 1987; Kirk, 1987; Buys, 1988). Hiermee saam toon Smit (1992:308-312) ook aan dat 'n beroep op die Skrif alleen nie genoegsaam is om tot geldige etiese besluitneming te kom nie. Die kompleksiteit van Skrifberoep word nog meer indringend wanneer besef word dat die vertolking van die Skrif op soek na 'n antwoord self ook 'n ingewikkelde saak is.

'n Indringende besinning oor hoe die Skrif hanteer moet word, is dus binne die kader van die Christelike etiek uiters noodsaaklik. In hierdie hoofstuk sal die vraag na Skrifberoep (begronding in die Skrif) vir alle besluitneming ten opsigte van moderne etiese vraagstukke ondersoek word, met 'n besondere fokus op die huidige skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die gereformeerde etiek, soos wat dit tans in die praktyk van etiek op twee verskillende maniere manifesteer, naamlik die biblisisme en die Skrifkritiek. Hierdie tweedeling is ook geldig met betrekking tot Skrifbeskouing.

4.2 SKRIFBEROEP

In die prediking van die profete, van Jesus Christus en van die apostels loop die lyne van leer en lewe, belydenis en belewenis, dogmatiek en etiek dikwels deurmekaar. Soms gaan die leer voorop en volg die etiese voorskrifte daarna, soos in talle van die briewe van die apostel Paulus. Soms gaan die lewe voorop (Fil. 2:1-5) en dan volg die leer (Fil. 2:6-11). Soms lê die twee so ineengestrengel dat hulle moeilik van mekaar onderskei kan word, soos byvoorbeeld in Galasiërs 2 waar Paulus vir Petrus in die openbaar vermaan omdat hy die eenheid van die gemeente verbreek het deur te weier om saam met sekere broeders (Christene uit die heidendom) Nagmaal te vier (Van Wyk, 1986:213). Die eenheid van die Bybelse leer en lewe as begronding vir die Christelike etiek in die huidige samelewingskonteks kan alleen onder die soeklig kom wanneer die Heilige Skrif as die enigste norm vir leer en lewe dien.

Die Heilige Skrif is die enigste norm vir leer en lewe, daarom is Skrifberoep in dogmatiese en in besonder etiese vrae so uiters belangrik. Ook by die huidige eeuwending moet dit die "norma normans" (die norm wat alle norme en uitgangspunte bepaal) wees (Strydom, 1994:156). Dit kan natuurlik nie anders as dat die Skrifberoep 'n belangrike plek in die etiek

sal inneem en ook sterk neerslag sal vind nie. 'n Beroep op die Heilige Skrif kan nooit buite om die regte begrip van die Skrif gaan nie (vgl. Potgieter, 1990:52).

Van Wyk (1986:15) beskou op sy beurt weer die verhouding tussen etiek en hermeneutiek (asook eksegese) as van allergrootste belang. Velema (1969:8) maak die volgende opmerking rondom die verhouding etiek en hermeneutiek: "De ethiek wordt in onze tijd niet minder dan de andere disciplines van de theologie bepaald door hermeneutische vragen". In die teologiese etiek word immers 'n *beroep op die Skrif* gedoen (vgl. ook Douma, 1984:42-61; Van Wyk, 1986:15) en as die Skrif foutief verstaan en uitgelê en só toegepas word, dan is dit met die etiek en die etos noodwendig mis. Mens kan in hierdie verband slegs verwys na die bekende uitspraak van H. Bavinck (1928:428): "Lang niet alles, wat in de Schrift staat opgetekend, heeft normatief gezag voor ons geloof en leven. Veel van wat door God geboden en ingesteld is geweest, of door profeten en apostelen is voorgeschreven en verordend, gaat ons niet rechstreeks meer aan en had vroegen levende personen betrekking." Onlosmaaklik hieraan verbind, is die boeiende vraag, volgens Van Wyk (1986:15), dan hoe die *wil van God* vir die wisselende lewensituasies geken kan word. Dáárom gaan dit immers in die Christelike etiek. In hierdie verband word dan gestuit op die volgende sake: uitlegkunde, inlegkunde, biblisisme en fundamentalisme; individualisme en ekumenisme; ideologisering en onthistorisering; tydsgebondenheid en tydsbetrokkenheid; situasie en situatisme; (kerklike) eenstemmigheid en teenspraak.

Heyns (1982:159-173) wend 'n moedige poging aan om prinsipiële orde in die verklaringschaos te bring deur 'n aantal "Bybelse koördinate", soos hy dit noem, uit te lig. Volgens Heyns (1982:159) is die Skrif die bron en norm vir die leer en lewe, en soos wat dit hierdie taak vervul, bied die Skrif ook die sleutel vir die wyse waarop dit as bron en norm vir die leer en lewe hanteer moet word. Volgens hierdie voorgestelde struktuur van 'n hermeneutiese ontsluitingsproses van die Skrifboodskap blyk dit duidelik dat die handelende mens – individueel én kollektief as groep – nie in die proses uitgesluit is nie, maar dat die mens onmisbaar deel uitmaak van die verstaans- en konkretiseringsproses.

Die manier waarop die Skrif gebruik word, veral vir Skrifberoep, is dus baie belangrik. As daar byvoorbeeld vir botsende standpunte (soos meermale verteenwoordig in etiese problematiek) op 'n absolute, outoritêre en ongenuanseerde wyse waarheids- en gesagsaansprake gemaak word deur dit direk en probleemloos terug te lei na die Skrif, plaas dit nie net 'n vraagteken agter die geldigheid en geloofwaardigheid van kerklike en teologiese uitsprake nie, maar veroorsaak dit ook groot probleme vir enige denkende mens (Van Deventer & König, 1989:301). Die vraag na die Skrifbewys, Skrifberoep en Skrifgebruik is

dus hier (en uiteindelik ook op alle etiese vraagstukke in die moderne samelewingskonteks) van deurslaggewende betekenis.

Die Christelike etikus het inderwaarheid geen kragtiger wapen as die Woord van God nie, maar dan moet hierdie Woord moedig en helder gebring word, sodat dit diep in die sondige geswel kan insny en genesing inbring. 'n Sondige samelewing kan dit uiteindelik nie uithou onder die soutende Woord van God nie (Jeremia 38:4; Amos 7:10; Johannes 11:48). In hierdie verband kom die vraag na *Skrifberoep* in kerklike getuienisse na vore, 'n saak wat dikwels "misbruik is" (vergelyk die Skriftuurlike fundering van apartheid). 'n Ander uiterste is egter besig om na vore te tree, naamlik dat in afkeer van 'n foutiewe Skrifberoep die Skrifberoep as sodanig afgewys word. Maar so 'n standpunt is totaal onhoudbaar en onderskei nie tussen juiste en onjuiste Skrifberoep nie. As daar géén Skrifberoep mag wees nie, waarop dan wél? (Van Wyk, 1991:184-185). Afweer van Skrif*misbruik* mag in die praktyk nie tot Skrif*onbruik* lei nie - 'n tendens wat hom al hoe meer voordoen, en wat, soos die misbruik, eweneens groot gevare met hom meebring (Van Wyk, 1993:59; vgl. ook Deist, 1991:378-380). Indien die Christelike etikus die Skrifberoep laat vaar, kom hy in 'n volkome rasionalistiese teologie tereg. Die Skrif moet gebruik word, ook in morele kwessies, ook ten opsigte van die mensbeskouing, maar dan op verantwoorde wyse (vgl. Van Wyk, 1989:51-54, 58). In die lig hiervan kan onomwonde gestel word dat die vraagstuk rondom die herinstelling (behoud) of die algehele afskaffing van die doodstraf in sy wese 'n hermeneuties-eksegetiese vraagstuk is.

Müller (1993:212) beweer dat die vraag op "wat leer die Skrif?" uit 'n bloot kasuïstiese hoek beantwoord kon word; dan word gesoek na vaste reëls waarvolgens die verskynsel beoordeel kan word. Die korrekte weg is waarskynlik nie om te soek na wette en reëls oor die betrokke etiese probleem in die Skrif nie, maar na die grondliggende waarde wat in die Skrif oor die etiese probleem gevind kan word. Omdat die Skrif nie klinkklare en direkte leiding in hierdie verband gee nie, maar slegs koers en basiese moraliteit aandui, is dit nodig, soos hy dit stel, "om soos verstandige mense te wete te probeer kom wat die wil van God is (Efes. 4:17)". Dit behels nie die blote soek na tekste nie, maar 'n poging om die Bybelse waarheid vir die situasie van vandag te *interpreteer*. Word dit gedoen, kom 'n mens algaande onder die indruk van die kompleksiteit van die saak en besef 'n mens dat al die ander perspektiewe wat daarmee verband hou, deeglik aandag verdien voordat kategoriese uitsprake oor dit wat die Skrif sê, gemaak kan word.

Kelsey (1979:125 e.v.) toon aan hoedat die Skrif gebruik kan word in die maak van 'n stelling; om 'n beroep op die Skrif te doen ter wille van gesag; as 'n bewys; om 'n stelling

mee te kwalifiseer; as 'n weerlegging, of as iets om op te terug te val. In die lig hiervan sê Van Deventer en König (1989:300) dat die rede waarom daar 'n beroep op die Skrif gedoen word, gewoonlik daarin geleë is dat iemand 'n sekere standpunt of handeling wil begrond of legitimeer. Die diepste rede is sekerlik dat 'n gelowige gehoorsaam wil wees aan die "wil van God". Nêrens in die Kerkgeskiedenis of in die lang verloop van Skrifinterpretasie het mense die Skrif eenvormig gelees of geïnterpreteer nie (Human, 2003:261). Die probleme rondom Skrifverstaan en die lees van die Skrif is te oorweldigend om kortliks op te noem of selfs in detail te bespreek. Daarom pleit Human (2003:261) dat die oormag en omvang van die problematiek die moderne mens oproep tot nederigheid en toleransie om die debat sinvol te voer sodat dit die geloof in God stig en rig, en pas by die gesindheid van die gelowige en die Kerk.

Die doel waarvoor daar meermale 'n beroep op die Skrif gemaak word, staan volgens Van Deventer & König (1989:300) ook nie altyd bo verdenking nie. So kan die Skrif byvoorbeeld ook gebruik word om die rol van geldige argumente te vervul; dit beteken dat iemand die Skrif kan gebruik of misbruik om vir hom en sy standpunt te praat.

Alvorens die problematiek van Skrifberoep vir die etiek bespreek kan word, is dit eers nodig om onderskeid te tref tussen die terme *Skrifbewys* en *Skrifberoep*.

4.2.1 Die vraag: Skrifbewys of Skrifberoep?

Van Deventer (1974:49) stel die vraag: Wat is Skrifbewys oftewel Skrifberoep? In wyer verband kan 'n mens sê *Skrifbewys wil die spreke en denke van die kerk fundeer in die getuienis van God en wil daarmee 'n dan opwerp teen alle willekeur.* Skrifbewys is syns insiens betrokke by die betekenis en samehang van die Heilige Skrif en die perspektief en draagwydte van die Bybelse getuienis. Skrifberoep in die etiek behels deur die eeue heen 'n regverdiging van Christelike handelinge, deur 'n beroep op die gesag van die Heilige Skrif wat die hoogste bereikbare instansie is in gereformeerde geselskap. 'n Stelling kan dus uit die Skrif afgelei word of 'n mens kan 'n stelling na die Skrif neem en bewys dat dit op die Skrif rus. Dit het alleen sin om so iets te doen as 'n mens die Skrif as God se gesaghebbende Woord erken. Die gereformeerde belydenis van die inspirasie, onfeilbaarheid en gesag van die Skrif is fundamenteel.

Van Deventer (1974:54) formuleer 'n voorlopige definisie vir Skrifberoep: "wanneer ons ons op die Skrif beroep, moet ons vra wat God se bedoeling in die Skrif is, gesien in die lig van die Skrif in sy geheel en dan moet ons die normatiewe uit daardie situasie op ons eie situasie

toepas". Volgens Van Deventer (1974:54) mag 'n mens jou ook vir die *credenda* en *agenda* op die Skrif beroep.

Die *credenda* is dit wat die moderne mens moet glo en wat die moderne mens alleen kan glo soos wat God dit aan die mens bekend gemaak het in sy Woord. Die *agenda* is dit wat die mens vanuit sy geloofsoortuiging moet doen.

Buys (ongedateer:1) is daarvan oortuig dat, terwyl daar in die dogmatiek by voorkeur van 'Skrifbewys' gepraat word, die term 'Skrifberoep' meer geskik is vir die etiek. Hy gee dan as rede vir die onderskeid aan dat, terwyl in die dogmatiek 'n waarheid onverswak te alle tye geld, in die etiek daarenteen die situasie 'n pertinente rol speel: "'n Bybelse situasie waarin 'n sekere daad as goed bestempel kon word, herhaal hom nooit weer presies so nie. Dieselfde daad wat deur die Skrif onder bepaalde omstandighede as goed beskrywe kon word, kan dus nie in huidige omstandighede noodwendig as goed deurgaan nie" (vgl. Stoker, 1987:204).

Du Toit (1984:96) stel weer voor dat dit meer sinvol sou wees om in die lig van die aard van die Skrif, en in die lig van die heilsgesag van die Skrif, te onderskei tussen Skrifbewys en Skrifberoep. Du Toit is dus ten gunste van die term *Skrifberoep* (1984:62). Die rede hiervoor is juis die kenteoretiese raamwerk waarbinne die term *Skrifbewys* huidig funksioneer: "Van 'n Skrifbewys kan gepraat word wanneer die etikus op 'n hermeneutiese ontoelaatbare en biblisistiese wyse probleemloos, kontekstoos en op 'n selektiewe wyse as 'n soort 'geldige argument' teruggeval word op enkele geïsoleerde Skriftekste of Skrifgedeeltes". Du Toit verkies veel eerder die gebruik van die term *Skrifberoep*: "Van 'n Skrifberoep is sprake wanneer ons probeer om binne die konteks van die getuienis van die *hele*[22] Skrif – met inagneming van sy komplekse aard en uiteenlopende literêre vorme – te vra na die bedoeling van die Woord van God vir óns tyd" (1984:97).

Van Wyk (1989:55) huldig ook die standpunt dat daar veel eerder van *Skrifberoep* as van *Skrifbewys* gepraat moet word. Skrifgegewens word syns insiens immers anders hanteer as matematiese materiaal waar dit om eksakte bewysvoering gaan (vgl. Douma, 1972; Douma, 1980:42 e.v.; Heyns, 1982:150 e.v.; Botha, 1976; Kuitert, 1974:63). Heyns (1982:172)

---

22 Du Toit (1984:62) wys egter daarop dat wanneer hier gepraat word van "die getuienis van die *hele* Skrif", daarmee uiteraard 'n bepaalde eenheidskonsep van die Bybelgeskrifte bely word. Dit moet nou egter nie verstaan word in die sin dat met die beroep op die eenheid van die Skrif vryelik van kruisverwysings tussen enige van die verskillende literatuursoorte van al die Bybelgeskrifte gemaak kan word om sodoende die selfinterpretasie van die Skrif aan te wend vir die *bewys* van 'n bepaalde interpretasie nie. Vir 'n Christen lê die eenheid van die Skrif opgesluit in sy geloof in die God van Jesus Christus – dus Christus self, en nie in 'n vermeende eenheidsboodskap oor allerhande afgeleide etiese, of normatiewe sake nie.

verkies self ook die term *Skrifberoep* teenoor die gebruik van *Skrifbewys*. *Skrifbewys* sê syns insiens te veel en dit wel op grond van die veronderstelling wat daaraan grondslag lê, nl. dat die moderne mens die Skrif het en dat sy boodskap so duidelik is dat 'n mens dit in die moderne situasie na willekeur kan hanteer. Daaruit kan voortvloei 'n standpunt dat die eie posisie onaantasbaar is en nie deur die ander weerlê kan word nie.

Wat die term *Skrifberoep* betref, stel Jonker (ongedateer:1) dat dit dui op "die beroep op die Skrif as *suprema iudex controversium*". Hy stel verder voor dat vir die etiek die term *Skrifberoep* meer van toepassing is as *Skrifbewys* (vgl. ook Stoker, 1987:204).

Daar word dus in hierdie studie gekies teen die gebruik van Bybelverse as *Skrifbewyse* ten gunste van *Skrifberoep*. Die rede hiervoor is die kenteoretiese raamwerk waarbinne die term Skrifbewys huidig funksioneer (vgl. Du Toit, 1984:62). Van Huyssteen en Du Toit (1982:38) meen weer dat interpretasiemoontlikhede eerder op grond van 'n verantwoorde Skrifberoep gedoen moet word as om so maklik Skrifbewyse te soek.

Hoe moet daar nou konkreet met die Skrif omgegaan word? Die antwoord kan gedeeltelik by Hoek (1999) gevind word wat sê dat "aan het beroep op de Schrift moet de eis worden gesteld dat dit 'consistent' geschiedt, dat wil zeggen overeenkomstig de regels waarop met geschriften dient te worden omgegaan. Vaak klinkt immers het verwijt dat er nogal willekeurig met de Bijbel wordt omgegaan: sommige teksten worden wel, andere niet aangevoerd ter fundering van een christelijk handelen".

Die term *Skrifberoep* is die logiese keuse wanneer daar vanuit die Skrif tekste aangehaal word om sodoende 'n antwoord en oplossing vir die etiese problematiek in die moderne samelewingskonteks te formuleer. Die probleem van Skrifberoep in die Christelike etiek word egter nie by die eenvoudige keuse van 'n geskikte term opgehef nie. Vervolgens word ondersoek ingestel na die problematisering van Skrifberoep in die Christelike etiek.

4.2.2 Die problematisering van Skrifberoep in die Christelike etiek

Die problematisering van die Skrifberoep in die Christelike etiek kan duidelik raakgesien word in die feit dat die werklike skopus (die eintlike bedoeling) van die Skrif en die Skrifgesag self alreeds stel dat die Skrif as gesaghebbende Woord van God nie aan die mens gegee is om 'n duisend-en-een wetenswaardighede mee te deel nie. Die Skrif is nie gegee om honderde jare vooruit allerhande 'uitvindsels' van die mens van môre te voorspel nie. Ook is dit nie gegee om bloot wetenskaplike gegewens te verstrek nie.

Vanuit die primêre doel van die Skrif en vanuit die gevolglike gerigtheid van die Skrifgesag, blyk dit dat die Skrif nie aan die mens gegee is en nie deur die mens gehanteer mag word as 'n wetenskaplike handboek (in die sin van 'n enkelvoudige, regstreeks afleibare handboek) oor ander sake as dit wat binne die skopus van die Skrif en die Skrifgesag val nie (Arangies, 1991:564).

Arangies (1991:564) beweer dat daar aan die ander kant ook nie gesê kan word dat die wetenskap of kuns of politiek of die bedryfsekonomie, ensovoorts neutrale gebiede is waaroor God se Woord niks te sê het nie, veral nie in die wetenskaplike besinning daaroor nie. Die gereformeerde etikus bely immers dat God Hom in sy Woord gesaghebbend só openbaar dat Hy geëer moet word as die God van die ganse skepping; en ook dat God in sy Woord sy wil aan die mens openbaar as reël en beginsel vir die lewe hier en nou in *al* die fasette daarvan (vgl. ook Coetzee, 1984:23-25).

In die lig hiervan is Strydom (1994:156) daarvan oortuig dat alle gegewens in die Skrif eers verstaan moet word binne die bepaalde historiese, kulturele en godsdienstige situasie waarin dit destyds neergepen is. Daar moet dus altyd daarteen gewaak word om op biblisistiese wyse altydgeldende voorskrifte uit bepaalde Skrifgegewens te wring. Botha (1985a:4) som die probleem konkreet op deur te vra: "Hoe is dit moontlik dat mense van uiteenlopende en onderling uitsluitende standpunte hulle almal op die Skrif kan beroep vir hulle standpunte". Daar bestaan dus syns insiens 'n hermeneutiese (uitleg-)probleem by die lees en dus by die interpretasie van die Skrif. Een van die faktore wat vir hierdie hermeneutiese probleem verantwoordelik is, is die kommunikasiesteurnis wat veroorsaak word deur die groot *kulturele afstand*, *taalverskil* en *tydsverskil* tussen die mens van vandag en die Bybelskrywers. 'n Ander uiters belangrike faktor wat aanleiding gee tot die verskillende interpretasies van die Skrif is die feit dat mense vanuit verskillende voorveronderstellings of aannames die Skrif lees. Alle voorveronderstellings waarmee 'n mens die Skrif lees, speel uiteindelik 'n baie groot rol in die interpretasie wat geheg word aan 'n bepaalde Skrifgedeelte. Dus kan met stellige sekerheid verklaar word dat die Christelike etiek en kritiese Skrifnavorsing uit voeling met mekaar geraak het. Volgens Birch en Rasmussen (in Villa-Vicencio, 1979:23) is dit ironies dat op 'n tydstip die kritiese Skrifnavorsing soveel dinge duideliker gemaak het om 'n beter begrip van die Skrif te bring, dit werklik voorkom of die Skrif eintlik minder dienstig as 'n hulpmiddel vir die morele lewe is. Dit lyk asof sommige Bybelgeleerdes die Bybelteks op so 'n wyse ontleed en versny dat daar weinig oorbly wat in die hedendaagse debat gebruik kan word.

Hoofstuk 4 – Huidige Skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die Gereformeerde etiek

Die probleem rondom die problematisering van die Skrifberoep in die Christelike etiek word nog verder belig as Krüger (2002:294) daarop wys dat daar tans in Suid-Afrika 'n gees van morele onsekerheid heers. Veral vroeër toe gevra is na die mening (of voorskrif) van "die kerk" is opvallend nie gevra na deeglike motivering uit die Skrif nie: daar is eenvoudig en vanselfsprekend aanvaar dat "die kerk" sal weet wat die Skrif sê – wat natuurlik 'n groot versoeking vir die kerk was. Mettertyd is gelowiges gebind aan standpunte, etiese kodes en liturgiese praktyke waarin hulle die Skrif self nie meer kon sien nie. Die gevolg hiervan volgens Krüger (2002:295) is dat waar die morele gesprek wél opgeneem word, dit gewoonlik die vorm aanneem van óf 'n fundamentalistiese hantering van emosionele kwessies soos aborsie, homoseksualiteit, genadedood, pornografie en dobbelary, óf 'n mens-gesentreerde en Skrifkritiese benadering wat nie werklik vanuit die Skrif wil redeneer nie, maar pleit vir moderne, intersubjektiewe moraliteit.

In die lig van bogenoemde stelling kan die problematisering van die huidige Skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die gereformeerde etiek gevind word in die uiteenlopende standpunte wat daar heers oor die gesag van die Skrif. Hierdie uiteenlopende standpunte, soos beskryf deur Potgieter (1990:24)[23], wissel van 'n volledig biblisistiese benadering, wat die gesag van die Skrif tot in die noukeurige besonderhede van alles in die Skrif verbind aan presiese historiese betroubaarheid, tot die radikaalste vorm van Skrifkritiek, wat die geskrewe Woord as sodanig van alle Goddelike gesag stroop. In laasgenoemde bly dit dan mensewoorde, wat wel op 'n besondere wyse deur God gebruik kan word om 'n bepaalde idee of kerugma by die leser of hoorder tuis te bring. As sodanig is dit egter nie die Woord van God nie.

Die problematisering van Skrifberoep is verder geleë in die onomwonde feit dat die Skrif hom nêrens eksplisiet oor die hedendaagse etiese vraagstukke uitspreek nie, eenvoudig omdat die Bybelskrywers nie bewus was van die moderne etiese moontlikhede nie. Die gereformeerde etikus bely saam met die kerk van alle eeue dat die heilige Skrif "die wil van God volkome bevat", en dat "die hele wyse waarop God deur ons gedien moet word" daarin geskrywe is (NGB, art. 7). Daarom is dit vir die gereformeerde etikus nie 'n vraag *of* die Skrif normatief met betrekking tot moderne etiese kwessies is nie. Die vraag is maar net *hoe* die moderne mens die Skrif moet gebruik (Strauss, S.A., 1990:382). Die hermeneutiese vraag na korrekte Skrifberoep in die etiek word in die resente tyd druk bespreek (Strauss, S.A.,

---

[23] 'n Meer volledige bespreking rondom die *aard van die Skrifgesag* deur Potgieter (1988:420-433) kan in sy bespreking in die artikel getiteld *Selfgetuienis en interpretasie* gevind word.

1990:382; vgl. ook Botha, 1976:205-214; SKLAS, 1980; De Villiers, 1982:58-67; Heyns, 1982:15-170; Douma, 1984:43-63).

Gereformeerdes (en sogenaamde evangeliese Christene) stem saam dat die Skrif deur God geïnspireer is en vir Christene gesaghebbend is. Die feit dat in veranderende tye na die Skrif teruggevra word met die oog op leiding in allerlei nuwe probleme, is 'n bewys dat die Skrif tog nog vir baie die norm is waarvolgens hulle hul lewe wil inrig. Die punt waaroor daar verskille kom, is oor die implikasie hiervan vir die lewe volgens die Skrif in die verwarrende en vinnig veranderende tye wat die moderne mens beleef (Combrink, 1990:326; vgl. ook Dunn, 1987:89). Dan stuit die moderne mens voor die bekende verskynsel dat verskillende Christene of kerke standpunte op dieselfde Skrif baseer, wat soms diametraal teenoor mekaar kan staan, iets wat dan dreig om die gesag van die Skrif te relativeer. Combrink (1990:325) wys juis daarop dat die krisis rondom die Skrifgesag hom veral manifesteer in die wyse waarop verskillende Christene (verskeie etici) hulle op die Skrif beroep vir verskillende en dikwels uiteenlopende standpunte.

Velema (1990:49) stel weer die problematisering van Skrifberoep in die etiek baie konkreet as hy sê dat "Christelike etiek inderdaad wel norme vanuit die Skrif ontleen, maar dat dit makliker gesê is as gedaan". Potgieter (1990:52) sluit hierby aan en sê dat dit ongelukkig waar is dat daar 'n lang geskiedenis van misverstand tussen die kerk en die natuurwetenskap is rondom 'n verkeerde vorm van beroep op die Skrif. Wanneer die etikus (eksegeet) hom op willekeurige wyse op die Skrif beroep, word daar mettertyd geen waarde meer geheg aan sy beroep op die Heilige Skrif nie (vgl. Potgieter. 1990:53). Van Wyk (1989:55) vra in verband hiermee die volgende vrae: of daar nie in Gereformeerde teologie soms sprake is van 'n goeie Skrifbeskouing en 'n slegte Skrifberoep nie? Word die Skrif nie tog maar of fundamentalistiese wyse hanteer, selfs al is dit nie die bedoeling nie? Is Gereformeerdes nie dalk tog wat hulle nie self wil wees nie (en wat ander dikwels meen hulle is), naamlik fundamentaliste? Hoe funksioneer die Gereformeerde Skrifbeskouing in sodanige dogmatiese oriëntering, in etiese gesigspunte, in sinodebesluite?

Vanuit die reformatoriese Skrifverklaringsbeginsel, *sacra Scriptura sui ipsius interpres*[24] is dit natuurlik essensieel om ander Skrifgedeeltes ter sake in die verklaring van 'n gedeelte wat moontlik te doen het met die voor die hand liggende etiese probleem in die verklaring

[24] Hierdie verklaringsbeginsel wat deur Skrif-met-Skrif-vergelyking tot uitdrukking kom (letterlik beteken dit *die Heilige Skrif is sy eie verklaarder*), is 'n grondliggende reformatoriese beginsel vir alle Skrifverklaring (Runia, 1969:192; vgl. Berkouwer, 1966:180 e.v.). Noodwendig gaan die aanvaarding van die selfgetuienis van die Skrif sowel as "de autopistie der Schrift" (vgl. Bavinck, 1967:427) gepaard met die aanvaarding van bogenoemde beginsel, terwyl dit ook nooit losgemaak kan word van die *testimonium Spiritus Sancti* nie (vgl. Coetzee, 1984:82; D'Assonville, 1988:11 e.v.).

daarvan in ag te neem (vgl. Greijdanus, 1946:115, 145; Coetzee *et al.*, 1980:19; Coetzee, 1990:27 e.v.).

"Christelijke ethiek heeft als onopgeefbaar proprium de horigheid aan heel de Schrift, de eerbiedige luisterhouding ten opzichte van al wat God geopenbaard heeft in de canonieke boeken, van Genesis 1 tot en met Openbaring 22" (Hoek, 1987:132). Christelike etiek is volgens Velema (1981:16) "een ethiek, die zich richt naar het gebod van Christus". Dit gaan dus in wese daaroor om die norm vir die moderne mens se optrede in die Skrif te vind. Dit gaan ook oor die gesindheid waarmee die gebooie gehoorsaam word, met name om die liefde as vervulling van die wet (Romeine 13:10). "Vervolgens om de doeleinden waarnaar we streven: richten we ons in ons handelen op Gods zaak, op Zijn koninkrijk? Bedoelen we zijn eer en zoeken we het welzijn van onze naaste? Bezinning dient voorts te geschieden over de vraag welke middelen geoorloofd zijn om het gestelde doel te bereiken. Het doel heiligt niet zonder meer alle mogelijke middelen" (Hoek, 1981:132). Hoek (1981:132) stel voor dat gesindheid, doeleindes en middele in die Christelike etiek altyd weer getoets word aan die norm van die Heilige Skrif. Douma (1980:19) gee weer op sy beurt die eenvoudige definisie vir Christelike etiek as: "Ethiek is de bezinning op het verantwoord handelen van de mens jegens God en zijn naaste".

Volgens Smit (1991b:167) is dit gebruiksgoed om binne die Gereformeerde dogmatiek, etiek en kerklike lewe te sê: 'volgens die Skrif', 'die Skrif leer', 'die Skrif sê iets', iets is 'in stryd met' of 'volgens' die Skrif, iets is 'Skriftuurlik' of nie. Agter al hierdie populêre maniere van praat en dink, skuil die Reformatoriese oortuiging dat die Skrif *'n eenheid* vorm met 'n enkele, duidelike boodskap. Dit is immers waar dat die Skrif 'n bepaalde skopus besit – dit leer "alles wat die mens vir sy saligheid moet glo" (NGB art. 7), maar dit impliseer geensins dat die Skrif geen lig vir die volle lewe bevat nie – inteendeel (vergelyk Psalm 119:105). Die gereformeerde teologie gaan daarvan uit dat die Skrif die Woord van God is vir die samelewing, vir die gees én vir die liggaam (vgl. George, 1988:321). Daar val geen skadukolle waar die lig van die Goddelike Woord nie skyn nie. Dit dring deur tot in die diepste wese van die mens (Hebr. 4:12) (Van Wyk, 1995b:248).

Nog 'n verdere identifiseerbare probleem van Skrifberoep in die etiek is geleë in die onlosmaaklike feit dat Skrifberoep eintlik net van betekenis is vir die persoon wat nog in die Skrif glo en vashou aan die gesag van die Skrif. In kringe waar selfs net die gedeeltelike gesag bevraagteken word en waar onsekerheid geïdealiseer word, is relativisme die voorland. In so 'n milieu waar geen finale waardes of gesag erken word nie, dring die relativistiese gees deur tot binne-in die Christelike kringe. Die Skrif se gesag word dus in die

moderne samelewingskonteks nie meer sonder meer en onvoorwaardelik aanvaar nie. Kritiese geleerdes aanvaar die Skrif nie in sy geheel nie. Die historisiteit van sommige gedeeltes word betwyfel. Volgens Van Deventer (1974:48) ontneem baie van die sogenaamde geleerdes die Skrif van sy seggingskrag deur allerhande hermeneutiese sleutels waarvolgens net sekere aspekte van sekere gedeeltes van die Skrif vir sekere mense onder sekere omstandighede sou geld. Daar moet dus in enige Skrifberoep deurentyd gewaak word teen 'n subjektiverende en relativerende begrensing van Skrif. Die Skrif mag dus vir geen oomblik gerelativeer en uiteindelik gesagloos gemaak word nie. Telkens weer kom die Skrif ter sprake as bron vir legitimering óf limitering van die doodstraf. Voorstanders en teenstanders van hierdie kontensieuse vraagstuk hou hulle intens met die Skrif besig. Die ontstellende is egter dat almal met dieselfde Bybel in die hand tot radikaal teenstellende konklusies kom.

Skrifberoep veral ten opsigte van die Ou Testament, sonder om die Nuwe Testament daarmee saam te lees, loop dikwels die gevaar van 'n dualistiese Skrifbeskouing. Daarom moet juis in enige kritiese evaluering van 'n Skrifberoep vanuit veral die Ou Testament gevra word of hier te doen is met 'n korrekte, kontekstuele en openbaringshistoriese eksegese of word hier op dualistiese, geïsoleerde en ongenuanseerde wyse van die Ou Testament gebruik en misbruik gemaak? Hier moet dus baie sterk gewaak word teen 'n dualistiese Skrifbeskouing. Dit is teologies-eties onhoudbaar om met die Ou Testament om te gaan asof daar geen Nuwe Testament is en asof Christus nooit gekom het en asof God nie méér te sê het en asof daar nie voortskryding in sy openbaring is nie. Die Ou Testament moet in samehang en in verband met die Nuwe Testament gelees en verklaar word. Bavinck (1928:427-428) het tereg opgemerk dat "lank nie alles wat in die Skrif opgeteken is, normatiewe gesag vir ons geloof en lewe het nie".

Wat die Skrifberoep van die Skrif ten opsigte van 'n etiese probleem aanbetref, moet steeds in gedagte gehou word dat die Skrif nie die optelsom van wette en voorskrifte is nie. Die Skrif is nie 'n wetboek wat die mens se lewe wil reguleer nie. Dit is ook nie 'n kodeboek waarin die etikus kan naslaan wat mag en nie mag gedoen word nie. Die Skrif is God se openbaringsboek, dit is God se Woord wat sig in die eerste plek tot die hart van die mens rig. Die Skrif is 'n lewende boek wat iets aan elke mensekind te sê het (Van Deventer, 1974:52). Daar moet in besig wees met die Skrif ook deurentyd in gedagte gehou word dat die Bybelskrywers spreek en skryf as kinders van hulle tyd en hulle kultuur. Die tydsbetrokkenheid en historiese bepaaldheid van die Skrif kan nie ontken word nie. Die Skrif beskryf aan die mens hoe God met die mens omgaan in die geskiedenis en daarom gee die

Skrif nie tydlose reëls en waarhede deur nie. Tog is die Skrif meer as 'n geskiedenisboek, dit is God se Woord wat met gesag tot die mens kom.

Dus bring dit die Bybelse etikus voor een van die moeilikste vrae, veral met die fokus op die riglyne en voorskrifte wat in die Ou Testament ten opsigte van die doodstraf gegee is, of hierdie voorskrifte wat daardie tyd vir Israel gegee is, ook vandag nog netso geld en of die dieperliggende beginsel van die hoë waarde van menslike lewe nie voorop moet staan nie?

Die vertrekpunt is dus dat dit noodsaaklik is dat die Skrif as normatiewe teks vir die Christelike etiek op die regte manier gehanteer moet word en dat korrekte hermeneutiese reëls gevolg moet word, want anders kan die Skrif baie maklik as handboek vir etiese vraagstukke misbruik word en aanleiding gee tot 'n subjektiewe en biblisistiese Skrifhantering en ook dikwels 'n Skrifkritiese benadering tot die betrokke etiese vraagstuk. Tereg maak Combrink die stelling dat die oplossing vir die probleem van die uiteenlopende Skrifberoep in die etiek nie geleë is in 'n terugvlug na 'n biblisistiese en wettiese omgang met die Skrif nie. Reeds die Reformatore het so 'n hantering van die Skrif, as 'n wetboek met artikel sonder om rekening te hou met die historiese en heilshistoriese situasie van die Skrif, afgewys (1990:326).

In sy volle konsekwensie beïnvloed Skrifberoep in wese die wyse waarop die moderne mens die relasie tussen teks en konteks beskou. In veral die deontologiese benadering moet die gereformeerde etikus waak teen 'n simplistiese wyse waarmee sekere morele probleme benader word en in besonder die wyse waarop die Skrif gebruik word in 'n benadering tot hierdie probleme.

In die gereformeerde etiek word daar in die laaste jare wesenlik twee standpunte verdedig wat hier ter sake is (vgl. Heyns, 1982:172). Volgens die een bied die Skrif aan die moderne mens slegs modelle, paradigmas of voorbeelde (Combrink, 1990:326). Heyns (1982:150) stel insake die problematiek rondom Skrifberoep wat hy noem die onvermydelike vraag "of die ganse etiese openbaringsinhoud van die Skrif onverminderd en onveranderd ook vir die moderne mens vandag nog geldig is? As die moderne mens vandag in talle opsigte nie (meer) handel soos Israel in die Ou Testament of soos Christene van die vroeë kerk nie, en as hulle gehandel het volgens die uitdruklike opdragte van God self, is die moderne mens dan ongehoorsaam aan die Skrif? Terwyl die mens baie nie meer doen nie, en ook baie méér doen, en daar dus baie weggeval en heelwat bygekom het, is die ernstige gewetensvraag of 'n mens voldoende Skrifgronde het vir wat die mens nie meer doen nie en vir wat 'n mens wel doen? Lê aan hierdie hantering van en beroep op die Skrif nie 'n

ongenormeerde willekeur ten grondslag nie, of vind dit tog plaas volgens 'n definitiewe sisteem van hermeneutiese beginsels?

Dit is dalk nodig om hierdie verband na die invloed van Kuitert op die Skrifberoep in die etiek te verwys. Volgens Kuitert (1970:12, 86) kan daar nie sprake wees van 'n direkte Skrifberoep op bepaalde gebooie as altyd geldende norme nie, maar moet rekening gehou word met die modelle en voorbeelde in die Skrif wat op 'n ander wyse in 'n ander tyd en situasie kan funksioneer. Combrink (1990:326) identifiseer die ander standpunt deur daarop te wys dat daar in die Skrifberoep wel rekening gehou moet word met die verskille tussen die Bybelse tyd en die moderne samelewingskonteks. Tog geld die beskouing hier dat benewens die blywende liefdesgebod daar ook bepaalde "konstantes" in Bybelse gebooie is wat ook in wisselende historiese situasies geldig bly.

Die hermeneutiese teologie van Bultmann het volgens Buys (1988:432) vir die Skrifberoep 'n negatiewe betekenis gehad. Buys verwys vervolgens na Kuitert se skerp kritiek op die eksistensialisme in hierdie hermeneutiese teologie. Volgens Kuitert val daar in die selfverstaan van die mens 'n voorbeslissing waardeur die spreke van God nie tot sy reg kan kom nie. Die subjektiewe filter van die leser se lewenservaring word 'n struikelblok waardeur die leser sy eie lewensmilieu aanvaarbaar vind en wat vir hom belangrik is, neem hy aan en die res laat hy by hom verbygaan. Die subjektiewe element word hier so op die spits gedryf dat die duidelikheid van die Skrif ingeboet word. Vir die Skrifberoep in die etiek het die subjektivisme noodlottige gevolge. Die subjektiewe leser laat die Skrif in etiese vraagstukke buikspreek, sodat die Skrif elke keer presies 'n uitspraak lewer wat al by voorbaat in die gemoed van die leser 'n uitgemaakte saak was.

Een van die enkele grootste oorsake of probleme ten opsigte van die Skrifberoep in die etiek kan gevind word in die kontroversiële verslag van die Gereformeerde Kerken Nederland (GKN) rondom homofilie in 1981 (vergelyk 3.1). In hierdie veelbesproke verslag is daar beslis met die gereformeerde tradisie gebreek en van die Skrif afgewyk. Die detail van die verslag van die GKN en sy lotgevalle is nie nou hier ter sprake nie, maar wel die rol wat die Skrifverstaan hier speel. Die Skrifgebruik wat hierin ter sprake is, is beslis 'n nuwe Skrifgebruik en wat per implikasie die verskillende erkende Reformatoriese hermeneutiese beginsels (vergelyk 3.3.4 e.v.) ten opsigte van die Skrifberoep in die etiek in gedrang bring (vgl. Combrink, 1990:327; Wentsel, 1985:53). Die indruk kan ook ontstaan dat die GKN-rapport eintlik uitgaan van die aanvaarding van 'n spesifieke etiese posisiekeuse en dit dan in die lig van 'n breër Bybelse visie begrond. Hier dreig die gevaar dat die normatiwiteit van

konkrete voorskrifte te volledig deur die subjektiewe interpretasie op grond van 'n etiek van karakter en deugde in die gedrang gebring word (Combrink, 1990:327).

Die tradisionele wyse van Skrifberoep, naamlik om vanuit die Skrif na die praktyk toe te redeneer is vandag - in die moderne samelewingskonteks - sterk onder verdenking. Dit is immers die ou, gevestigde manier van Skrifberoep in die gereformeerde wêreld. Die sake waaroor besluit moet word, word dikwels deur praktiese omstandighede bepaal. Maar in die proses van besluitneming word dan altyd die *sola Scriptura*-vraag gevra: "Watter lig gee die Skrif?" In die lig van wat die Skrif leer, word dan besluite oor die praktyk geneem (Jordaan, 2003:5). Die probleem kan egter ontstaan dat die Skrif heel dikwels ongekontroleerd en sonder om die hermeneutiese aksiomas (vergelyk 3.3.4 e.v.) in die proses van Skrifberoep in ag te neem gedoen word. Die gevolg is dat dit noodwendig 'n Skrifberoep behels wat op 'n atomistiese wyse, met ander woorde biblisisties gedoen word.

Die ander manier van Skrifberoep, wat uit 'n antitese ten opsigte van die atomistiese Skrifberoep ontstaan het, is om vanuit die praktyk na die Skrif toe te redeneer. In hierdie benadering word ook gevra na wat die Skrif leer, maar dan word dit opgeweeg teen die eise van die praktyk. Binne hierdie benadering, wat getipeer kan word as 'n tipies Skrifkrities, is dit dan geldig om saam met die Skrifberoep ook te vra na wat die mense wil hê. Jordaan (2003:5) meen ten opsigte hiervan dat dit wel in orde is om die situasie in die praktyk in ag te neem. Kerklike besluite (etiese besluite – DS) kan nie in die lug hang nie. Maar wanneer die situasie in die praktyk die vertrekpunt word wat ook die Skrifgegewens in 'n ander lig stel, dan word 'n nuwe pad ingeslaan. 'n Verder moontlike gevaar word deur Janse van Rensburg en Hoffman (2003:246) geïdentifiseer en dit in die kader van die pastorale wetenskappe, naamlik dat die hantering van die etiek in pastoraat die gevaar kan loop om vanuit kontekstuele situasie-etiek uit te gaan. In hierdie geval is nie die rede die bepalende beginsel nie, maar die uitredeneer van wat in die *kairos*-oomblik van 'n gegewe situasie die morele oplossing is (vgl. ook Fletcher, 1966:47).

Daar kan dus met redelike sekerheid gestel word dat daar vanuit die Christelike etiek, veral soos wat dit deur prominente gereformeerde etici geformuleer word, wil voorkom dat daar hoofsaaklik twee verskillende maniere van Skrifberoep bestaan, naamlik 'n biblisistiese en/of Skrifkritiese Skrifberoep. Hoewel etici hulle op die Skrif beroep, word die Skrif op verskillende maniere hanteer. In breë trekke lyk dit of hierdie verskillende maniere van Skrifhantering saamhang met die vraag na die verhouding tussen Skrif en praktyk, of soos die titel van die proefskrif geformuleer is, die vraag na die verhouding tussen dogma en etos, leer en lewe (vgl. Jordaan, 2003:5). Dit is dus duidelik dat die wyse waarop die Skrif met

gesag in die lewe van die gelowige en kerk funksioneer, hier ter diskussie staan. Dit gaan dus oor die verskillende lees en verstaan van die Skrif (vgl. Combrink, 1990:326).

In die lig hiervan kan in die problematisering van die Skrifberoep in 'n groot mate by Van Huyssteen (1986b:196) aangesluit word met sy oortuiging dat die moderne mens moet kies ten gunste van 'n breër en meer hermeneuties verantwoorde wyse van Skrifberoep waarin die diepste bedoeling van die teks, met al die hermeneutiese kompleksiteit daaraan verbonde, vandag nog religieus rigtinggewend kan funksioneer.

In die lig van die bogenoemde bespreking ten opsigte van die problematisering van die Skrifberoep in die Christelike etiek, word vervolgens 'n kursoriese oorsig gebied oor die Skriftuurlike problematiek wat daar tans in die Skrifberoep heers, naamlik die voorkoms van of 'n *biblistiese* en/of *Skrifkritiese* beroep op die Skrif.

4.3 HUIDIGE SKRIFTUURLIKE GRONDSLAE

Botha (1985a:5) beweer dat daar nie 'n eenvoudige "doen-dit-so-reseppie" bestaan wanneer dit kom by die interpretasie van die Skrif ten opsigte van die daaglikse etiese problematiek nie. Verskillende uitweë vir hierdie probleem is moontlik. 'n Mens sou kon redeneer dat die saak so ingewikkeld is en dat alles uiteindelik tog maar relatief bly – elkeen interpreteer tog maar die Skrif soos hy wil – en dat dit beter sal wees om die Skrif maar liewer buite rekening te laat in die doodstraf of dan enige etiese debat. 'n Ander moontlike uitweg sou wees om 'n tipies fundamentalistiese standpunt in te neem. Hier word dan uitgegaan van sekere "fundamentele" waarhede en 'n houding word aangeneem uit eerbied vir die gesag van die teks as norm, die persoonlike inset van die leser teenoor die teks uitskakel en die hermeneutiese situasie dus verander in 'n situasie van blinde onderworpenheid en aanvaarding.

In die lig hiervan is dit moontlik om te sê dat daar tans in die gereformeerde etiek, veral in die wyse waarop daar op die Skrif 'n beroep gedoen word, twee uiteenlopende Skriftuurlike grondslae gehuldig en ondersteun word. Die een uiterste is *biblisisme*, wat eenvoudig omskryf kan word as die metode waar 'n Skrifteks gesoek word om vir elke etiese probleem 'n oplossing te gee. Die ander uiterste is die *Skrifkritiek*, wat op sy beurt weer stel dat daar nie so-iets soos Bybelse etiek bestaan nie. Die Skrif is dan volgens die Skrifkritiek net bedoel vir die Bybelse tyd en beslis nie geldig vir die moderne samelewingskonteks nie (vgl. Vorster, N., 2003:10, 11). Jordaan (1998:6) verkies weer om eerder te verwys na een van twee Skrifbeskouings: dié van die Fundamentalisme of dié van die Modernisme. Hierdie tweedeling is egter onvoldoende, omdat dit bloot na twee ekstreme strominge verwys.

Daarom is dit syns insiens beter om naas die *fundamentalisme* ook die gereformeerde Skrifbeskouing te onderskei, en om die modernisme verder te verdeel in die *relativisme* en die *Skrifkritiese beskouing*.

Soos met enige moderne etiese probleem waaroor die Skrif geen direkte uitsprake lewer nie, moet op 'n deduktiewe wyse te werk gegaan word wat reg sal laat geskied aan die religieuse gerigtheid van die Skrif en die konkrete gerigtheid van etiese probleme in die moderne samelewingskonteks. Die bedoeling van hierdie studie is beslis nie om in 'n uitputtende hermeneutiese debat betrokke te raak nie. Daar sal veel eerder gepoog word om sover as moontlik 'n kort uiteensetting van die vernaamste teologies-hermeneutiese benaderings in die etiek te gee, en om dan 'n gepaste hermeneutiese metode as korrektief vir die teologiese verstaan van die etiek aan te beveel (vgl. Vorster, N., 2002:233).

In die moderne mens se nadenke oor die plek en betekenis van die Skrif vir die etiek, in ons soeke na 'n verstaan van die wil van God vir leer en lewe is 'n indringende besinning oor hoe die Skrif hanteer moet word, weliswaar in die etiek 'n noodsaaklikheid. Wat hier dus volg, is 'n kursoriese oorsig oor die huidige problematiek wat die toneel van die Skrifberoep in die gereformeerde etiek oorheers. Twee totaal uiteenlopende benaderingswyses, naamlik die *biblisisme* (daarby ingereken die *fundamentalisme*) aan die een kant van die spektrum en die *Skrifkritiek*[25] aan die ander kant daarvan, sal ondersoek word. Eerstens moet vasgestel moet word watter moontlike invloed hierdie metodes van Skrifhantering inhou, om sodoende in die tweede plek te kan besin oor 'n moontlike voorstel vir 'n meer konsekwente en Skrifgetroue benadering ten opsigte van die Skrifberoep in die etiek in die moderne samelewingskonteks.

4.3.1 Fundamentalisme en biblisisme

4.3.1.1 Begripsomskrywing

Alvorens 'n metodologiese uiteensetting van die teologies hermeneutiese benadering van die *Fundamentalisme* en die *Biblisisme* bespreek kan word, is dit nodig om eers die betrokke begrippe te omskryf om derhalwe te verseker dat enige moontlike onsekerheid uit die weggeruim word.

Oor wat presies met die term of uitdrukking *fundamentalisme* bedoel word, is daar natuurlik groot meningsverskil. Definisies verskil namate die betrokke teoloog se affiniteite verskil. Die rigting wys egter op 'n ekstreme stroming, en daarom is dit nie voldoende vir 'n

[25] Die betekenis van hierdie terme sal in die konteks van die hoofstuk duideliker word.

klassifikasie van alle rigtings nie. Daarom is dit nodig om 'n eie omskrywing en in indeling van die betrokke Skrifbeskouing te gee.

Alhoewel Fundamentalisme nie noodwendig etimologies dieselfde betekenis as Biblisisme het nie, wil dit tog in die literatuur voorkom dat 'n fundamentalistiese omgang met die Skrif wel dui op 'n naïewe biblisisme waarin daar probleemloos en konteksloos op geïsoleerde Skriftekste teruggeval word (vgl. Vos, 1988:212). Vorster, N., (2002:237) verkies om in stede van die term *biblisisme* eerder te verwys na die *letterlike benadering*, wat syns insiens gekenmerk word deur 'n fundamentalistiese a-historiese[26] verstaan van die Skrif. 'n Aantal tekste uit die Skrif word op 'n fragmentariese wyse gebruik as 'n bewys dat 'n betrokke etiese probleem (bv. die sanksionering en die uiteindelike handhawing van die doodstraf) direk uit die Skrif afgelei kan word. Kaiser en Silva (1994:31-34) tipeer weer die voorkoms van *biblisisme* as 'n tipe bewysteksmetode. Du Toit (1990:510) verwys weer daarna dat daar onder ander in die *verabsoluteringstendens* sekere vorme van die biblisisme en fundamentalisme na vore tree. Floor (1983:15) wys ook daarop dat die fundamentalisme 'n sterk neiging tot *biblisisme* toon. Van Wyk (1995b:260) gebruik ook onder andere die terme reduksionistiese en eklektiese Skrifgebruik.

Die woord *fundamentalisme* word baie wyd gebruik: daar is teologiese fundamentalisme, godsdienstige fundamentalisme, politieke fundamentalisme, ekonomiese fundamentalisme en ander tipes fundamentalisme (Kruger, 1993:584). Kruger wys daarop dat *fundamentalisme* sowel as *modernisme* soms in die teologie as handige etikette gebruik word om teenstanders mee hok te slaan. Veralgemening geskied dikwels ook op groot skaal. Wanneer iemand op 'n bepaalde punt fundamentalisties is, word hy dikwels as 'n algehele fundamentalis beskryf.

Du Plessis (1987:2-3) verwys weer in hierdie verband onder andere daarna dat *fundamentalisme* in verskillende lande onder verskillende name bekendstaan. As alternatiewe gebruiksname kry 'n mens te lese van 'extreme fundamentalism', 'strict fundamentalism', obskurantisme, Puritanisme en sektariese perfeksionisme'. In ander dele van die wêreld word weer voorkeur verleen aan die terme 'konservatisme', 'evangelicalism' of 'conservative evangelicalism'. 'n Algemene gebruiksterm hiervoor is ook die begrip *litteralisme*. Alternatiewe soos *biblisisme* en minder vleiend, 'Metodisme', 'piëtisme' en nog soveel meer, vind 'n mens word losweg gebruik in verwysings na dieselfde soort verskynsels.

---

[26] Met *a-historiese* word bedoel die voorkoms van die a-historisme waarin die historiese binding van die teks genegeer word of onderwaardeer word.

James Barr (1981:1)[27] beweer dat dit moeilik is om die fundamentalisme te beskryf en te definieer en aanvaar eerder dat 'n groep eienskappe saam bydra tot die fenomeen fundamentalisme: Onder andere noem hy die volgende:

- 'n baie sterk klem op die foutloosheid van die Skrif;
- 'n skerp vyandigheid teenoor die moderne teologie en die metodes, resultate en implikasies van 'n moderne kritiese bestudering van die Skrif en
- 'n aanname dat diegene wat nie hulle standpunte deel nie, nie ware Christene is nie.

Nog 'n verdere kenmerk van die fundamentalisme wat nie deur Barr (1981) in besonder genoem word nie, kan soos by Du Plessis (1987:7) beskryf word as "'n totalitêre karakter wat onder andere insluit: onfeilbaarheid van die Skrif, eksklusiwiteit van *lewe* en *leer* (eie kursivering – DS), distansiëring van die wêreld en bestryding van teologiese en politieke liberalisme" (vgl. Rushdoony, 1983:62). Met ander woorde, die fundamentalisme word gekenskets as 'n diversiteit van leer- en lewensverskynsels.

Biblisisme word ook soms 'n atomistiese hantering van Skrifgegewens genoem. Buys (1988:434) met verwysing na Kuitert (1970), noem dat 'n goedbedoelde maar willekeurige beroep op die Skrif, volgens Kuitert, 'n vorm van biblisisme is. Hierdie willekeurige Skrifberoep wat die Skrif nie volgens sy ware aard hanteer nie is atomisties en kan daarom nie aandui waarom daar 'n beroep op sommige tekste gedoen word en op ander nie.

Dit is egter baie duidelik dat die begrippe *fundamentalisme* en *biblisisme*, alhoewel nie etimologiese verwant nie, tog in betekenis innerlik met mekaar verband hou. Hierdie verbondenheid – so mag daar voorlopig vasgestel word – is op die een of ander wyse identifiseerbaar as 'n vorm van *verabsolutering*. Hierdie begrip vorm die verbindingsdraad tussen die verskynsels. 'n Eenvoudige antwoord of definisie is dus nie moontlik of selfs wenslik nie (vgl. Du Plessis, 1987:2). Jordaan (1998:6) verwys self na die feit dat die fundamentalisme dikwels hand aan hand gaan met die sogenaamde biblisisme, wat teen kerklike dogma (belydenisskrifte) gekant is.

Kruger (1993:586) omskryf teologiese fundamentalisme as dit wat beteken "om vas te haak, met leer en lewe, by iets wat jy dink dat die Skrif sê, maar wat die Skrif nie werklik sê nie". Dit kom syns insiens neer op 'n simplistiese gelykstel van 'n eie interpretasie aan die bedoeling van die Heilige Gees. Hoe dit ookal mag sy, die feit bly staan dat die

---

[27] Dit is moontlik om aansluiting te vind by Barr se kritiek teen die fundamentalisme, maar ten opsigte van sommige van sy teologiese standpunte kan dit nie met hom gedeel word nie.

fundamentalistiese en die biblisistiese benaderings met 'n reduksionistiese Skrifbeskouing omgaan. In die bespreking sal daar ter wille van duidelikheid onderskei word tussen die begrippe *fundamentalisme* en *biblisisme*, maar die reg word voorbehou om tog wel die twee begrippe uitwisselbaar te gebruik sonder om weer na die onderskeid daarvan te verwys.

4.3.1.2 Kontekstualisering

Die term *fundamentalisme* word volgens Jordaan in verskeie betekenisse gebruik (2000:1). Die fundamentalisme is 'n losse koalisie tussen stromings soos die Amerikaanse herlewingsbewegings, die Puritanisme, die Piëtisme, die *Evangelicals*, die Millennialisme asook die Baptistiese tradisionalisme wat kragte saamsnoer in reaksie op die modernistiese teologie (Jordaan 2000:2; vgl. Grönum, 2002:8). Vorster, N. (2005:29) wys weer daarop dat die fundamentalistiese Skrifgebruik nie 'n moderne ontwikkeling is nie, hoewel die Christelike fundamentalisme as 'n beweging 'n twintigste-eeuse verskynsel is wat in Noord-Amerika ontstaan het. Vorme van fundamentalistiese Skrifgebruik is deur die loop van die kerklike geskiedenis gevind.

Deist (1986:124) toon aan dat die fundamentalisme 'n konserwatiewe reaksie op die negentiende-eeuse Liberale teologie is, wat sy ontstaan het in 'n aantal "Biblical Conferences" of "conservative Protestants". Die Niagara-konferensie van 1895 het 'n verklaring uitgereik waarin die sogenaamde "vyf punte van fundamentalisme" opgesom is. Daarvolgens is die volgende leerstukke onaanvegbaar en behoort tot die wese van Christelike teologie: die letterlike feilloosheid ("verbal inerrancy") van die Skrif; die godheid van Christus; die maagdelike geboorte van Christus; die leer dat Christus se dood plaasvervangend verstaan moet word; die liggaamlike opstanding uit die dood en die liggaamlike wederkoms van Christus. Interessant genoeg sê Vorster, J.N. (1988:156) dat hierdie beskrywing van die fundamentalisme egter onvoldoende is, aangesien die meeste Protestante hierdie selfde oortuigings onderskrywe.

Deist (1989:5) noem tog dat wanneer oor die fundamentalisme gepraat word, jy wesenlik verwys na twee sake, naamlik die woordelikse inspirasie van die Skrif en gevolglik ook oor sy feilloosheid ("inerrancy"). Ander sake wat gewoonlik onder "fundamentalisme" genoem word, byvoorbeeld die aanvaarding van die Godheid van Christus, sy maagdelike geboorte, sy plaasvervangde sterwe aan die kruis en sy liggaamlike opstanding, *tipeer* nie noodwendig dié beweging nie. Die gaan syns insiens in die fundamentalisme nie slegs oor die groot heilswaarhede waarvan die Skrif getuig nie, maar veral daaroor dat elke woord, elke sillabe, elke letter van die Skrif die Goddelike stempel van *waarheid* dra. Elkeen wat dus enigiets

teen enige woord in die Skrif sê, verwerp daarmee die gesag van God asook die heilsboodskap wat God in die Skrif aan die moderne mens bekend maak.

In wese berus die fundamentalisme op één punt, naamlik 'n bepaalde beskouing oor die inspirasie van die Skrif, dit is dat die Skrif letterlik deur God ingegee is – dus op 'n meganiese inspirasieleer (vgl. Vos, 1988:212; Floor, 1983:15; Drummond, 1951:352 e.v.). As die fundamentalis of biblisis egter "organiese inspirasie" sê, bedoel hy eintlik "verbale inspirasie", en as hy "verbale inspirasie" sê, bedoel hy eintlik "meganiese inspirasie[28]" (Du Toit, 1990:510). Hier is dus in wese 'n soort kenteoretiese dosetisme wat hoegenaamd nie aan die menslike karakter van die Skrif reg kan laat geskied nie en wat telkens verontrus raak wanneer dit enigsins lyk of die menslike aspekte van die Skrif te sterk beklemtoon word.

Marsden (1991:1, 2), wat die fundamentalisme weer op sy beurt vanuit 'n Amerikaanse perspektief beskryf, maak die opmerking dat dit moeilik is om tot 'n definitiewe definisie te kom, omrede fundamentaliste nie 'n bepaalde georganiseerde groep mense is nie. Sowel fundamentalisme as *Evangelicalism* is eintlik bewegings wat gemeenskaplike trekke het en 'n gemeenskaplike agtergrond deel. Daarby saam het die historiese ontwikkeling van die fundamentalisme in Engeland en in Amerika tot gevolg gehad dat hierdie woord 'n bysmaak van onwetenskaplikheid gekry het. Dit wil tog voorkom dat daar nie ontken kan word dat die fundamentalisme in Amerika 'n sterk neiging tot *biblisisme* vertoon nie (Floor, 1983:15).

Van Wyk (2002:602) verwys onder andere daarna dat die moderne fundamentalisme sy oorsprong het in Noord-Amerika aan die begin van die twintigste eeu, hoewel die aanloop daarvan reeds terug te vind is in teologiese ontwikkelings aan die einde van die negentiende eeu (vgl. Cole, 1963; Dollar, 1973; Broekhuis, 1987:90-96; Du Plessis, 1987:1-32; Vorster, J.N., 1988:155-175 en König, 1998:103-109).

Die publikasie van 'n reeks pamflette *The Fundamentals: A testimony to the truth* (1910-1915) in die VSA was die begin van 'n beweging wat die ortodokse teologie teenoor die modernisme wou afskerm. Die opkoms van die evolusionisme en die deurwerking van die Duitse idealisme en rasionalisme teen die einde van die negentiende eeu is deur talle teoloë as 'n bedreiging vir die Christelike geloof ervaar. Die benaming "fundamentalisme" is eers in 1920 deur Curtis Lee Laws aan die beweging gegee (Van Wyk, 2002:602; vgl. Marsden, 1980:107; Kruger, 1993:586).

---

[28] Dit is vir die belang van hierdie studie nie nodig om op ander teorieë in te gaan nie, omdat die meganiese inspirasieteorie eintlik die een is wat later aanleiding gegee het tot fundamentalisme (vgl. Deist, 1989:3).

4.3.1.3 Evaluering en konkretisering

4.3.1.3.1 Analise van die fundamentalisme

"Het fundamentalisme is dikwijls de benaming geworden van een opvatting die de Bijbel zoveel mogelijk letterlijk wil verstaan" (Van Genderen & Velema, 1992:95). Wanneer die konteks van woorde of perikope – of selfs omvangryke Skrifgedeeltes – verontagsaam of misken word, lei dit volgens Potgieter (1990:31) noodwendig tot 'n biblistiese of selfs fundamentalistiese Skrifhantering. Die logiese gevolg hiervan is 'n reglynige toepassing van Skrifwaarhede op die huidige situasie (vgl. Kruger, 1993:591). Kruger (1993:591) toon aan dat die volle konsekwensie van so 'n Skrifgebruik noodwendig lei tot verwronge dogmas. Hiermee tesame vra Van der Walt (1989:194, 195) of die Skrif soos 'n handboek met klaar geformuleerde antwoorde vir die etiese vraagstukke gebruik mag word? Watter invloed het die subjektiewe vooroordele (voorveronderstellings) in die uitleg en toepassing van die Woord?

Vos (1988:212) is van mening dat die leerstellings wat volgens 'n fundamentalistiese patroon gevorm is, as gesaghebbende en betroubare beskrywings van die Bybelse grondlyne aangebied word. Die beskrywings word letterlik as 'n direkte "replika" van dit waarna dit verwys, verstaan. In hierdie paradigma word daar uit eerbied vir die gesag van die teks niks meer gesê as wat die teks self sê nie, al word die sin van wat die teks sê, nie ten volle verstaan nie. Wat die etiese vrae betref, beywer die fundamentalisme hom daarvoor om 'n geheel van onhistoriese, objektiewe en altyd geldende waarhede — of tydlose beginsels — in die Skrif aan te toon.

De Villiers (1995:561) wys weer daarop dat fundamentalisme veral gepaardgaan met 'n identiteitsverlies. Mense hou nie daarvan om onsekerheid te ervaar nie, veral nie as dit om godsdienstige sake gaan nie. Een manier om die onsekerheid te besweer is om terug te gryp na tradisionele oortuigings en praktyke en eenvoudig blindweg, sonder enige poging tot verantwoording, daaraan vas te hou. 'n Kenmerk van sulke fundamentalistiese lidmate is dat hulle ongenuanseerde en eenduidige standpunte inneem en onverdraagsaam is teenoor almal met standpunte wat enigsins van hulle afwyk (vgl. De Villiers, 1999:26).

Die opvatting oor die foutloosheid van die Skrif en die aanvaarding van 'n bepaalde inspirasieleer (in die geval van die fundamentalisme is dit gewoonlik die meganiese inspirasieleer, maar dit word in hierdie selektiewe kring ten sterkste ontken) gaan hand aan hand in die fundamentalisme (Kruger, 1993:587). Volgens Young (1957:48) handhaaf die fundamentaliste wel die standpunt van 'n volledige en verbale inspirasie van die Skrif in sy

geheel en in al sy dele. Met 'n teksverwysing na onder andere 2 Timoteus 3:16 is dit die fundamentalisme se opvatting dat, omdat die Skrif geïnspireerd is dit noodwendig foutloos is. Christopherson (1980:211) merk op dat volgens hierdie opvatting gemeen word dat as die Skrif foutloos is, niemand op die Skrif kan vertrou nie en dat geen betroubare leer dan op die Skrif gefundeer kan word nie. Barr wys daarop dat dit inderdaad ironies is dat die fundamentalis, wat hom beroep op sy Skrifgetrouheid, juis die inspirasie van die Skrif in die gedrang bring met sy pretensie van die onaantasbare sekerheid van sy eie Skrifbeskouing (1984:124; vgl. Van Huyssteen & Du Toit, 1982:36). Du Plessis (1987:9) som die situasie reg op as hy opmerk dat hierdie inderdaad 'n hermeneutiese probleem is, een waarin die Skrif verabsoluteer word.

'n Fatale fundamentalistiese benadering is om ook die onfeilbaarheid van die Skrif gelyk te stel met 'n Skrif sonder feite-foute in die sin van wetenskaplike eksaktheid (Potgieter, 1990:31; vgl. Vorster, J.N., 1988:155-156). Wie die objektiewe geïnspireerdheid van die Skrif as gegewe aanvaar, is daarom nog nie 'n fundamentalis nie. Alles hang af van hoe hy daardie Woord verstaan en laat spreek (Potgieter, 1990:32). Du Plessis (1987:16) meen weer dat fundamentalisme die verabsolutering van Skrifonfeilbaarheid is. Kruger (1993:587) wys daarop dat daar met so 'n interpretasie verskeie probleme is – by nadere ondersoek word dit duidelik dat die foutloosheid van die Skrif nie gekonkludeer kan word op grond van die geïnspireerdheid van die Skrif nie. Van Aarde (1981:14) reken weer dat die ortodokse fundamentalisme werk met 'n vooringenome voorveronderstelling (vergelyk 3.3.4.1) wat vir die Skrifgesag bepalend is.

Interessant genoeg is dat Calvyn self by die aanvaarding van die gesag van die Skrif en die feit dat dit God se geïnspireerde Woord is, nie aanvaar dat die Skrif noodwendig foutloos moet wees nie. Die klem op die foutloosheid is dus na alle waarskynlikheid 'n na-reformatoriese ontwikkeling (vgl. Kruger, 1993:589). Kruger dui baie duidelik aan dat die fout wat fundamentalisme maak deur inspirasie te koppel aan foutloosheid, geleë is in die premis dat hulle daarvan oortuig is dat die gesag van die Skrif sal verval en dat die geïnspireerdheid van die Skrif nie meer bely sal kan word as daar foute aangetoon kan word nie. Die gesag van die Skrif is egter nie afhanklik van 'n foutlose opskrifstelling nie, maar is juis sodanig dat ondanks menslike foute dit steeds God se gesagvolle Woord is (Kruger, 1993:589). Vorster, N. (2005:29) wys ook daarop dat die fundamentalisme die siening handhaaf dat die Skrif sonder oneffenhede (verskille in historiese detail) is. Hierdeur word 'n dogmatiese gesag aan die Skrif toegeken sonder dat die gesag op inhoudelike gronde wat uit die Bybelse teks self voortvloei, begrond word. Deur die gesag van die Skrif afhanklik te maak van

"oneffenloosheid" word die gesag van die Skrif juis gekompromitteer, aangesien historiese oneffenhede maklik aangetoon kan word.

Die Christen-etikus kan vir geen oomblik sy oë sluit vir die onbetwisbare feit dat na al die goeie werk en denke wat uit die Reformasie voortgespruit het dit daarna ook 'n Ortodoksie[29] ten gevolge gehad het nie, wat uiteindelik uitgeloop het op fundamentalisme. Du Toit (1984:57) wys daarop dat een van die faktore wat as bewys kan dien vir die feit dat daar nie rekening gehou is met die ontwikkeling op teologiese en wetenskapsfilosofiese gebiede nie, die algemene voorkoms van 'n biblisistiese en fundamentalistiese gebruik en interpretasie van die Skrif is.

Fundamentalisme word normaalweg beskou as 'n reaksionêre rigting in die teologie. Die negentiende-eeuse positivisme het die sogenaamde liberale teologie tot gevolg gehad. Die positivisme met sy klem op wetenskaplik waarneembare bewysbaarheid het die metafisika in sy geheel betwyfel. Daarmee saam is die Skrif se waarhede ook in twyfel getrek. Die liberale teologie het gepoog om die Skrif se waarhede teen afwysing van die positivisme te beskerm deur 'n middeweg tussen die positivistiese kultuur en die evangelie te vind.

Die liberale teoloë tref 'n onderskeid tussen die histories menslike verpakking of vorm en die Goddelike inhoud of boodskap van die Skrif. Die menslike verpakking kon volgens hulle wel op 'n positivistiese wyse beoordeel word, maar die Goddelike boodskap is bo menslike kritiek en beoordeling verhewe.

In hierdie poging was die liberale teoloë egter nie baie positief teenoor die kerkleer nie. Hulle het eerder 'n tipe leervryheid voorgestaan wat hul weer in botsing met die kerk gebring het. In hierdie konteks het die fundamentalisme sy ontstaan gehad. Vir dié rigting was dit uiters belangrik om sekere fundamentele waarhede aangaande die godsdiens te bly handhaaf (Doubell, 1995:36). Volgens Deist (1986:31) was die belangrikste van hierdie waarhede die letterlike onfeilbaarheid van die Skrif.

Met die letterlike onfeilbaarheid of feilloosheid van die Skrif reageer die fundamentalisme teen die liberale teologie se onderskeiding tussen menslike verpakking en Goddelike inhoud. Vir die fundamentalisme is beide die vorm en die inhoud van die Skrif onaantasbaar deur menslike kritiek en dus feilloos. Die fundamentaliste was 'n groep in Amerika wat wou

---

[29] Die werkwyse van die Ortodoksie, toegepas in die teologie, was om op 'n sistematiese wyse vanuit die objektiewe werklikheid van die Skrif en die gereformeerde erfenis die kennis en waarheid te abstraheer, te logiseer en te formuleer. Langs die weg van skerp formuleringe, duidelike definisies en dwingende bewysvoering is daar gekom tot goed inmekaargeweefde leersisteme. Die Ortodoksie het gelei tot 'n dogmatiese wyse van teologie-beoefening. Binne die ortodokse beskouing is daar feitlik geen ruimte vir 'n historiese verstaan van die Skrif nie (Van Deventer & König, 1989:301).

terugkeer na 'n reeks fundamentele en onverhandelbare leerstukke in die Christelike geloof. Dit wou hulle doen as teenvoeter in die stryd teen die opkomende modernisme (Doubell, 1995:101). Dit was 'n doelstelling wat positiewe gevolge ingehou het (Van Genderen & Velema, 1992:95). Ridderbos (1968:59) wys daarop dat dit belangrik is om daarop te wys dat vir die begrip "feilloosheid" (innerancy) nog meer as vir die begrip "onfeilbaarheid" geld dat dit geen Bybelse begrip is nie en dat hierdie teologiese kwessie nie in die Skrif voorkom nie. Hier kom die meganiese inspirasie van die Skrif weer by die agterdeur na binne. Die fundamentalisme beklemtoon die Goddelike karakter van die Skrif soveel so dat daar van die menslike sy van die Skrif min tereg kom. Die gevolg is dat die fundamentalisme daarom geneig is om elke Bybelse uitspraak as 'n ewiggeldende beginsel voor te hou (Vorster, N., 2005:29).

Van Huyssteen en Du Toit (1982:36) is daarvan oortuig dat die kernprobleem van fundamentalisme nie slegs geleë is in die feit dat dit krampagtig vasklou aan die foutloosheid van die Skrif, of in verset is teen kritiese Skrifstudie nie, maar dat die kernprobleem setel in die pretensie van 'n onaantasbare sekerheid waarmee 'n Skrifbeskouing geformuleer word. Kruger (1993:586) som die probleem goed op met sy opmerking dat die fout van die fundamentalisme nie noodwendig in die eksegese geleë is nie, maar beslis in die voorveronderstellings ten opsigte van Skrifbeskouing. Van Genderen wys weer daarop dat die fundamentaliste krampagtig oor die Skrif dink. Hy wys daarop die gedagte af dat die Skrif foutloos moet wees om 'n betroubare maatstaf en Woord van God te wees, soos wat dit by die fundamentaliste voorkom (Van Genderen & Velema, 1992:95).

Van Wyk (1989:49) wys daarop dat wanneer daar gefokus word op die feit dat die Skrif 'n *betroubare* (onfeilbare) openbaring is, hierin getrag moet word om die gevare van biblisisme (vgl. Jonker, 1976:50 e.v.) en fundamentalisme, wat die betroubaarheid van die Skrif probeer soek in talle sake behalwe die skopus en doel van die Skrif, noukeurig te vermy.

Van Wyk (1989:53) verwys, in 'n bespreking oor wegwysers wat syns insiens 'n positiewe bydrae kan lewer by die verstaan en toepassing van die Skrif, na die feit dat daar rekening gehou moet word met die struktuur en strekking van die héle Skrif se boodskap en nie net met los tekste hier en daar nie – soos by die biblisisme en fundamentalisme alte dikwels die geval is.

Coetzee *et al.* (1980:24) wys daarop dat die wyse waarop die Skrif hanteer word asof dit 'n boek van botydelike uitsprake is en oral net so geld soos dit daar geskrywe staan, die fundamentalistiese Skrifgebruik genoem kan word. God se voorskrif(te) in 'n destydse konkrete situasie word dan eenvoudig en direk net so uit die Skrif op 'n konkrete probleem

van vandag oorgedra. "Dit staan so in die Skrif geskryf en daarom is dit so". Hierdie standpunt vloei kategories voort vanuit 'n skeefgetrokke houding en handhawing van die onfeilbaarheid van die Skrif en dit lei gewoonlik tot wettisisme.

Om die gesag van Skrif op grond van hierdie meganiese inspirasieleer[30] te wil erken, kom neer op fundamentalisme. In die fundamentalistiese benadering is daar by die Skrifleser 'n gelykstelling van die eie verstaan van 'n betrokke Skrifgedeelte, en die Skrifgedeelte self. In praktyk kom dit daarop neer dat die Skrifleser optree asof daar geen verskil tussen die eie verstaan van 'n Skrifgedeelte en die bedoeling van die Gees bestaan nie. Op hierdie manier kom die gesag van die Skrif egter juis in gedrang, hoe goed die bedoelings ook al is. Daar word aan die eie verstaan van die voorskrifte in die Skrif Goddelike gesag toegeken, en enige persoon wat nie die eie verstaan deel en gehoorsaam nie, word tot 'n ongehoorsame en/of 'n ketter verklaar (Janse van Rensburg, 2001:4-5).

De Villiers (1982:62) beweer dat volgens die normatief-etiese-teorie van die fundamentalistiese teoloë die Heilige Skrif nie meer slegs die *konteks van ontdekking* van die meeste morele norme is nie – met ander woorde nie meer die plek is waar Christene inderdaad die meeste morele probleme vind nie. Die Heilige Skrif is ook die *konteks van regverdiging* van die morele norme van Christene, dit wil sê die blote feit dat 'n norm in die Heilige Skrif voorkom, is reeds 'n afdoende rede om dit ook te gehoorsaam. Die probleem met die normatief-etiese-teorie van die fundamentalisme is dat alle spesifieke morele riglyne wat in die Heilige Skrif voorkom, nie vandag so geldig is as wat dit in die verlede die geval was nie. De Villiers (1982:62) sien egter 'n probleem daarin dat Ou-Testamentiese reëlings in verband met die landbou of die huwelik volgens die normatief-etiese-teorie vandag net so op die moderne samelewing toegepas kan word. Alle morele norme wat vir die Christene vandag nodig mag wees, is syns insiens nie, soos wat die fundamentaliste impliseer, reeds in die Heilige Skrif gegee nie. Die omstandighede het sedertdien, mede as gevolg van die

---

30 Volgens Janse van Rensburg (2001:4) probeer baie gelowiges die gesag van die Skrif erken deur 'n meganiese inspirasieleer te handhaaf. 'n Meganiese inspirasieleer hou in dat daar van die standpunt uitgegaan word dat die betrokke Skrifskrywer self bloot instrument in die hand van die Heilige Gees was, dat - om 'n hedendaagse beeld te gebruik – die Skrifskrywer net die funksie van die sleutelbord van 'n rekenaar verrig het en dat die Heilige Gees die Een is wat tik. Hiervolgens lewer die Skrifskrywer self geen inset by dit wat uiteindelik geskryf staan nie. Hy is bloot net die instrument, die medium. Die uiteinde van hierdie standpunt is die oortuiging dat die teks van die Skrif in letterlike sin woord-vir-woord deur die Heilige Gees geïnspireer is. En dit op sy beurt lei daartoe dat Skrifuitsprake absoluut letterlik verstaan word.

ontwikkeling van die wetenskap en tegniek, so ingrypend verander dat vele morele kwessies wat vandag brandend aktueel is, destyds met die totstandkoming van die Bybelboeke nie ter sake was of selfs kon wees nie.

De Villiers (1982:64) som die probleem van die normatief-etiese-teorie van die fundamentalisme konkreet op deur te wys op die gevaar dat die Heilige Skrif nie meer werklik dien as die uiteindelike gesagsbron ook ten aansien van morele kwessies nie. Daar word eerder van morele oortuiginge waaroor fundamentaliste reeds beskik na die Heilige Skrif beweeg en 'n bepaalde teks of tekste so geselekteer en uitgelê dat die heersende morele oortuiginge slegs bevestig word. Die meeste van die tyd funksioneer so 'n fundamentalisme terselfdertyd as 'n naïewe biblisisme wanneer dan probleemloos, onkrities en konteksloos teruggeval word op geïsoleerde Skriftekste (Van Huyssteen,1986b:195). Van Huyssteen (1986b:196) pleit daarvoor dat die fundamentalistiese Skrifbewys-metode laat vaar word ten gunste van 'n breër en hermeneutiese verantwoorde Skriberoep-metode.

Die belangrikste teologiese kenmerke van die fundamentalisme word deur Van Wyk (2002:602-603) aangetoon in onder andere die Skrifleer, teologiese styl en etiek. Wat die Skrifleer betref, is die debat oorheers deur die vraag na die (absolute) gesag van die Skrif. Die fundamentaliste het die beginsel van *inerrantisme* (foutloosheid/feilloosheid) onderskryf. Die Skrif is foutloos sowel ten opsigte van sake soos geloof en dogma as sake soos geskiedenis, wetenskap, geografie en psigologie (vgl. Vorster, J.N., 1988:164; König, 1998:90). As daar sprake van foute mag wees, dan geld dit die afskrywers, maar nooit die outografa nie. As sodanig bevat die Skrif objektiewe en ewige waarhede wat deur middel van die (Skotse) metode van naïewe realisme omsluit kan word. Harmonisasie, veral by die Sinoptici, bied 'n eenvoudige verklaring vir die (skynbare) teenstrydighede. Die probleem ten opsigte van hierdie benadering is dat die Skrifgesag afhanklik gemaak word van inerrantisme. Die fundamentalisme maak hom in die eerste plek (onbedoeld) skuldig aan rasionalisme. Die gesag van die Skrif word afhanklik gemaak van en begrond in 'n bepaalde teorie (inerrantisme) oor die Skrif. Dit is 'n mosie van wantroue in die Skrif wanneer sy gesag afhanklik gemaak word van 'n teorie oor die Skrif. Vir die fundamentalisme bestaan daar geen hermeneutiese vraagstuk nie (vgl. Rossouw, 1981:20). Die fundamentalisme maak hom skuldig aan apologetiese eensydigheid en teologiese rigiditeit (Van Wyk, 2002:604).

Volgens die fundamentalisme is die absolute gesag van die Skrif direk gekoppel aan die inspirasie daarvan. Die "menslikheid" van die Skrif word geminimaliseer en die "goddelikheid" word oorbeklemtoon. Fundamentaliste maak verder ook gebruik van die

metode van harmonisering om skynbare teenstrydighede in die Skrif weg te verklaar. In die fundamentalistiese paradigma funksioneer die Skrif as 'n soort objektiewe sentrum van gesag, of as 'n "supreme controlling factor" (vgl. Barr, 1981:37).

Dit is verder begryplik dat die teologiese styl van die fundamentalisme gekenmerk sou word deur opposisionalisme, anti-modernisme, anti-ewolusionisme, anti-sekularisme, pessimisme en heel dikwels ook biblisisme (Van Wyk, 2002:603). Die invloed wat die fundamentalisme op die Christelike etiek het, is veral vir hierdie studie van ontsaglike belang. Wat die Christelike etiek aanbetref, merk Van Wyk (2002:603) op dat die fundamentalisme hulle dikwels bevind in die kamp van patriotisme, militarisme en kapitalisme enersyds, maar andersyds is hulle groot kampvegters teen pornografie, aborsie en homoseksualisme.

In die fundamentalisme word meesal van die metode van *Skrifbewys* in plaas van *Skrifberoep* gebruik gemaak (vergelyk 4.2.1). Volgens Van Wyk (2002:604) kom dit daarop neer dat vir die bewysvoering van 'n bepaalde stelling 'n hele reeks tekste aaneengeryg word om daardie stelling te fundeer (*loca probantia*), dit dikwels op naïef biblistiese wyse. Die groot probleem hiermee is egter dat sommige van daardie tekste dikwels heeltemal buite konteks aangehaal en daarom misbruik word. In plaas daarvan om die stelling te ondersteun, word dit deur foutiewe Skriffundering juis ondermyn. As hierdie metode al in die dogmatiek sy kwota vrae oplewer, word die aanwending daarvan in die Christelike etiek nog 'n groter probleem (vgl. Douma, 1996:355-390). Dit is 'n kenmerk van 'n fundamentalistiese Skrifhantering om op die klank af met die Skrif om te gaan – 'n beduidende gevaar vir die etikus.

Die gereformeerde teologie loop voortdurend die gevaar om hom aan *fundamentalisme* skuldig te maak en om in skolastisisme en ortodoksisme te verval vanweë sy aksent op die Skrif (Van Wyk, 1995b:249; vgl. Van Huyssteen, 1986b:195-196). Geïsoleerde en ongeëksegetiseerde Skriftekste word dan agter 'n teologiese stelling (of agter 'n etiese antwoord - DS) ingeryg om die waarheid te 'bewys'. Só 'n Skrifhantering maak geen erns met die eie aard van die Skrifgesag en met die teks binne konteks nie, en kom (onbedoeld) by dieselfde punt as 'n Skrifkritiese benadering uit, naamlik dat die gesag van die Skrif ondermyn en sy boodskap verkeerd verstaan word (Van Wyk, 1995b:249-250).

Human (2003:263) wys daarop dat wanneer die bepaalde historiese en literêre kontekste van die uitsprake, boeke en literêre versamelings, soos wat dit opgeneem is die Skrif, geïgnoreer word, daar die gevaar bestaan dat die betrokke tekste *fundamentalisties* en *biblisisties* geïnterpreteer sal word. Deur teksgedeeltes konteksloos te lees, maak dit van die Skrif 'n toorboek. Om Bybeltekste verantwoordelik te lees beteken dit dat sy historiese en

breër literêre kontekste ernstig geneem moet word. Juis daarom kan Kruger (1988:34) na die fundamentalisme verwys as 'n beweging wat simplisties die Woord van God en die Skrif as sinoniem aanvaar met eksegese wat nie die toets kan deurstaan nie.

Die a-historiese gebruik van die Skrif beteken dat die fundamentalisme nie die verskeidenheid van die teologiese perspektiewe (bv. verskillende teologiese doelwitte van Evangelies), die verskillende literêre genres (bv. poësie, prosa) in die Skrif en die heilshistoriese ontwikkelingsgang van bepaalde temas (bv. die vraag oor lyding) in die Skrif voldoende in ag neem nie. Hierdie Skrifgebruik gaan gepaard met 'n a-historiese aanpak wat nie die Skrif binne sy historiese konteks interpreteer nie. Skrifbewyse word die een na die ander ingeryg sonder dat hulle historiese verband verreken word. Geen onderskeid word gemaak tussen universele beginsels (bv. naasteliefde) en tydsgerigte beginsels (bv. dra van hoede) nie. Nuwe-Testamentiese temas, veral met betrekking tot Christus, word dikwels in die Ou-Testamentiese teks ingelees sonder dat die oorspronklike historiese betekenis van die Ou-Testamentiese teks nagegaan word. Ou-Testamentiese gegewens word dikwels eksemplaries (gebeure soos die uittog word direk toegepas op vandag) en tipologies (persone of dinge word as Christustipes beskryf) verklaar (Vorster, N., 2005:29).

Janse van Rensburg (2001:5) wys weer daarop dat daar binne die paradigmatiese raamwerk van die fundamentalisme 'n ontkenning van interpretasie (= verstaan) tydens die lees- of verklaringsproses plaasvind. Die fundamentaliste maak asof hulle God bloot nasê, en daarom kan hulle op 'n simplistiese wyse hulle verstaan van die betrokke Skrifdeel met die bedoeling van die Gees gelykstel.

Kruger (1993:590) wys onder andere op die neiging van fundamentaliste tot isolasie. Daar is volgens hom die *teologiese isolasionisme*, wat daarop neerkom dat fundamentaliste slegs teologiseer binne hulle eie paradigma en dat ander paradigmas apriories verwerp word. Isolasionisme kom ook voor op die vlak van afsondering van ekumeniese bewegings. Die Skrifberoep hiervoor is ook teken van 'n fundamentalistiese hantering van die Skrif. Hierdie fundamentalistiese trek manifesteer homself ook op 'n ander wyse wat syns insiens (Kruger, 1993:591) as *eksklusivisme* gesien kan word. Dit kom daarop neer dat die eie rigting gesien word as die enigste ware geloofsmanifestasie, met uitsluiting van ander wat anders bely. In hierdie geval word ander gelowiges maklik as naam-Christene afgeskryf as hulle ander sondes doen of anders bely as wat die eie groep bely.

In die fundamentalisme kry 'n mens dus 'n onhoudbare dekontekstualisering van die Skrif. Dit beteken dat die Skrifwoord gehanteer word asof dit nie in 'n spesifieke konteks gespreek is wat bepaalde kontroles op die verstaan uitoefen nie, maar direk tot die mens spreek. Ook

die gebruik van Skrifuitsprake as *dicta probantia* in kerklike verslae vertoon alte dikwels 'n fundamentalistiese karakter. Die blote woordklank besit reeds gesag. Dit verkry magiese karakter (Du Toit, 1990:510).

In sy bespreking van die *Skrifbeskouing: deurslaggewende faktor by Skrifverklaring* pleit Jordaan (1991:6) dat daar 'n deeglike onderskeid gemaak moet word tussen wat hy omskryf as die *gereformeerd-fundamentele Skrifbeskouing* (vergelyk bespreking in 3.3.5) en die van dié fundamentalisme (ook bekend as die Amerikaanse fundamentalisme).

Die volgende fundamentalistiese benaderings word byvoorbeeld deur die gereformeerde benadering (vergelyk bespreking in 3.3.5) verwerp:

- Die fundamentalisme handhaaf 'n *verbale of meganiese inspirasiebeskouing* (waarin die menslike karakter van die Skrif ontken word of ten koste van die Goddelike karakter onderspeel word), terwyl die gereformeerde beskouing van die *organiese inspirasie* uitgaan (wat die volkome Goddelike karakter en tegelyk volkome menslike karakter van die Skrif handhaaf). Binne die kader van die organiese inspirasie ontmenslik die Goddelike openbaring nie die Skrif nie, maar werk dit deur menslike swakheid, ervarings en konteks heen. Die skrywers van die Skrif dikteer nie God se woord nie, maar hulle gebruik bronne en orden hulle materiaal op 'n selektiewe wyse, met spesifieke teologiese doelwitte en vir 'n spesifieke gehoor. Hierdie menslike elemente moet in interpretasie verreken word (vgl. Vorster, N., 2005:30).

- Samehangend hiermee beskou die fundamentalisme die Skrif as *feilloos* (d.i. sonder enige historiese, rekenkundige of geografiese oneffenhede), terwyl die gereformeerde benadering die Skrif as *onfeilbaar* beskou (dus absoluut betroubare openbaring van God en sy wil).

- Die fundamentalisme beskou die Skrif as 'n corpus van *tydlose uitsprake* wat atomisties figureer (vgl. Vorster, J.N., 1988:163), terwyl die gereformeerde benadering 'n hoë premie daarop plaas dat elke Skrifuitspraak nie uit verband geruk moet word nie, maar binne sy konteks (ook *historiese konteks)* gesien moet word. Omdat die Skrif normatief is moet binne die Gereformeerde Skrifgebruik die oorspronklike historiese konteks van Skrif se uitsprake deeglik bestudeer word. Alvorens Ou-Testamentiese gedeeltes op Christus toegepas word, moet eers vasgestel word wat die oorspronklike bedoeling van 'n Ou-Testamentiese gedeelte is (Vorster, N., 2005:30).

- Die fundamentalisme bied ook huisvesting aan die biblisisme, wat in sy wese *anti-konfessionalisties* is. Daarom wil baie fundamentaliste niks van dogma weet nie (vgl. De

Klerk, 1937:19).

Die gereformeerde benadering daarenteen *handhaaf positief die belydenis as* betroubare samevatting van die geopenbaarde Skrifwaarhede (Jordaan, 1991:6, 7).

Daar is dus benewens die punte van ooreenkoms 'n radikale onderskeid tussen fundamentalisme en die gereformeerde benadering. Die gereformeerde benadering maak hoofsaaklik gebruik van 'n grammaties-historiese of anders gestel, 'n literêrhistoriese eksegetiese metode. Kaiser en Silva (1994:33, 34) noem die metode wat hulle graag gebruik weer die sintakties-teologiese metode[31], wat in wese nie verskil van die sogenaamde grammaties-historiese eksegese nie. Met hierdie metode word op die letterlike en historiese betekenis van die teks van die Skrif in sy huidige vorm gekonsentreer.

Ten opsigte van die eksegetiese metodes wat in die verklaring van die Skrif aangewend word, gaan die fundamentalistiese of gereformeerde wyse daarvan uit "dat bedoel word wat daar in die Skrifteks geskrywe staan", derhalwe word die boodskap in die teks gesoek en word die metode(s) dus teksgerig aangewend (vgl. Jordaan, 1991:10). Die grammaties-historiese verklaringsmetodes gaan uit van 'n direkte verband tussen woord en boodskap. Daarom is dit nie vreemd dat Vorster, J.N. (1988:169-172) dan ook die grammaties-historiese eksegese beskryf as tipies aan "fundamentalistiese Skrifgebruik" nie. Dit is dus 'n metode wat by uitstek in die fundamentalistiese en die gereformeerde benaderings gebruik word (Die grammaties-historiese verklaringsmetodes gaan uit van 'n direkte verband tussen woord en boodskap. Daarom is dit nie vreemd dat Vorster, J.N. (1988:169-172; 1993a:67) dan ook die grammaties-historiese eksegese beskryf as tipiese "fundamentalistiese Skrifgebruik" nie. Dit is dus 'n metode wat by uitstek in die fundamentalistiese en die gereformeerde benaderings gebruik word (vgl. Jordaan, 1991:11).

Vorster, J.N. (1993a:67) beweer dat die grammaties-historiese Skrifgebruik 'n verbaal geïnspireerde Skrif veronderstel waarvan die betekenis *in* die teks geleë is en nie *daaragter* nie. Dit veronderstel dat 'n mens die betekenis van die teks kan vasstel en op vandag kan toepas. Dit veronderstel verder dat die Skrif duidelik (deursigtig en verstaanbaar, vergelyk 3.3.4.3) is vir almal wat dit lees, juis omdat dit letterlik verstaan word, behalwe waar dit self aanduiding gee dat dit figuurlik of simbolies verstaan is. Jordaan (2000:6) wys egter daarop dat hierdie wyse van Skrifhantering nie deur die fundamentalisme ontwerp is nie, maar reeds net so by Calvyn aangetref kan word en gaan trouens nog verder terug, tot by die

[31] Vir die doel van hierdie studie word soos in die geval van Kaiser en Silva (1994) eerder ook gekies vir die sintakties-teologiese benadering, omdat die benaming *grammaties* moontlik net kan dui op die gebruik van die grammatiese eerder as die oorspronklike betekenis van die letterlike.

grammaties-historiese Skrifgebruik van die Antiocheense skool in die vyfde eeu. Om grammaties-historiese Skrifgebruik as fundamentalisties af te maak is syns insiens niks anders as 'n anachronisme nie.

Grammaties-historiese metodes vereis dat woorde en woordvorme analities verklaar word (Vorster, J.N., 1988:172). Jordaan (1991:11) wys tereg daarop dat die fundamentalisme die woordverklaring egter op 'n totaal ander wyse hanteer as die gereformeerde benadering. Die fundamentalisme handhaaf 'n konstante woordverklaringspraktyk, dit wil sê hulle staan daarop dat woorde regdeur die Skrif dieselfde betekenis moet dra (bv. die Griekse woord *pneuma* moet altyd heenwys na die Heilige Gees, en die woord *sarks* hou altyd verband met die sondige vlees van die mens). Hierteenoor word woorde vanuit die gereformeerde benadering deurgaans binne hulle konteks verklaar en vertaal (bv. *pneuma* in Romeine 8:2 dui op die Heilige Gees, in 1 Korintiërs 2:11 op die menslike gees, in 1 Korintiërs 2:12 op die wêreldse denkwyse en in Johannes 3:8 op die wind).

Nog 'n belangrike komponent van die grammaties-historiese metode is Skrif-met-Skrif-vergelyking (vergelyk 3.3.4.5). Ook met hierdie aspek van die grammaties- historiese Skrifhantering het Vorster, J.M., (1993a:64) 'n probleem en tipeer hy dit as tipies fundamentalisties. Die praktyk van Skrif-met-Skrif-vergelyking is syns insiens gekoppel aan die siening van die fundamentalisme dat die Skrif betroubaar en foutloos is. Hy beskryf die fundamentalistiese standpunt soos volg: "Die taak van die eksegeet is om hierdie feite (vanoor die hele Skrif) met mekaar in verband te bring en daarom kan ook die Fundamentalisme hul aanslag onder die ou gereformeerde banier loods as 'n beweging wat die Reformasie wil voortsit, en vergelyk hulle ook Skrif-met-Skrif" (Vorster, J.M., 1993a:64).

Skrif-met-Skrif-vergelyking is slegs sinvol binne die raamwerk van 'n Skrifbeskouing wat die eenheid van die Skrif onderskryf. Die hantering van Skrif-met-Skrif-vergelyking verskil egter hemelsbreed tussen fundamentalistiese eksegese en gereformeerde eksegese. Eersgenoemde verbind Skrifuitsprake as't ware op die klank af aan mekaar sonder om met die konteks van elke uitspraak rekening te hou. Gereformeerde eksegese daarenteen het ten doel om in Skrif-met-Skrif-vergelyking die openbaringshistoriese situasie van elke Skrifwoord deeglik in ag te neem, asook die feit dat die openbaringshistoriese lyn in die Skrif 'n altyd duideliker wordende lyn is (Jordaan, 1991:11; vgl. Coetzee, e.a. 1980:28).

Die fundamentalistiese beskouing van die Skrif, dat dit 'n corpus van tydlose waarhede is, lei daartoe dat dit die historiese karakter van die Skrif minimaliseer. Die gereformeerde benadering hou egter deurgaans rekening met die historiese karakter van die Skrif. Daarom

doen dit grammatiese ontledings binne die konteks van historiese analise (Jordaan, 1991:12; vgl. Vorster, J.N., 1988:172).

Jordaan (1991:13) wys daarop dat aangesien die fundamentalisme Bybelse tekste as a-historiese waarhede beskou, die sosiologiese verklaringsmetode nie deel is van die gereedskap waarmee fundamentalistiese eksegete werk nie. Vir gereformeerde eksegete is hierdie metode egter bruikbaar in soverre dit die historiese konteks waarbinne elke Skrifuitspraak plaasgevind het, kan belig.

Jordaan (1991:14) dui verder aan dat die verskeidenheid van literêre vorme in die Skrif reeds van vroeg af deur Skrifverklaarders erken en op 'n wye front in hulle eksegese verdiskonteer is. Die enigste uitsondering word aangetref by die radikale fundamentalistiese Skrifhantering wat die eenheid van die Skrif ten koste van die verskeidenheid beklemtoon en gevolglik verskillende Skriftekste op presies dieselfde manier benader en verstaan.

Uit die aard van die saak sal persone wat hierdie verskillende modelle of benaderings gebruik, verskillende metodes volg by die interpretasie van 'n teks en normaalweg ook verskillende resultate bereik. Hierdie aspek van verskillende metodes en interpretasies toon die samehang tussen uitgangspunt, metode en resultaat (Van Rooy, 1997:12).

Om die invloed van verskillende benaderings aan te toon – selfs by persone wat basies dieselfde uitgangspunt deel – verwys Van Rooy na die lesing van Genesis 9:6[32] by Kidner (1968) en by die studierapport voor die Sinode van die GKSA in 1994 (vergelyk 5.3.3.8). Kidner werk binne die tradisionele grammaties-historiese model en het basies 'n konserwatiewe benadering tot die Skrif en tot Genesis in die besonder. Dit lyk nie volgens sy kommentaar of daar iets in sy standpunt is wat vir mense binne die reformatoriese tradisie onaanvaarbaar sal wees nie. Daar kan dus aanvaar word dat sy teoretiese en hermeneutiese vertrekpunte en dié van die opstellers van die studierapport grotendeels ooreenstem. Tog is daar 'n verskil in hulle standpunte oor Genesis 9:6. Die verskil is daarin geleë dat hy binne die grammaties-historiese metode klem lê op die verband van die betrokke Skrifgedeelte, terwyl die opstellers van die studierapport nie eksplisiet aan daardie verband aandag gee nie. Die studierapport is dus volgens Van Rooy (1997:12) eerder verteenwoordigend van die bewysteksmetode ('n biblisistiese benadering tot die Skrif). Van Selms (1979:123) wys daarop dat 'n meganiese Skrifgebruik hierdie teks as begronding van die doodstraf gebruik en die afskaffing daarvan as oortreding van God se gebod beskou.

---

[32] Genesis 9:6: "Wie die bloed van 'n mens vergiet, deur 'n mens sal sy bloed vergiet word. God het die mens gemaak as sy verteenwoordiger".

Die gereformeerde benadering is vanweë sy belang by die konteks van elke Skrifdeel daarop gesteld om literêre oorwegings by die eksegese te betrek. Vorster, N. (2004a:27) dui aan dat daar tereg in gereformeerde kerke baie klem geplaas word op die Goddelike gesag van die Skrif. Hy vra egter die vraag: Is daar nie dalk die geneigdheid dat daar te maklik 'n eie interpretasie van die Skrif tot die enigste waarheid verhef word deurdat daar onkritiese en naïef met eie voorveronderstellings (vergelyk 3.3.4.1) omgegaan word nie? Hy merk verder op dat die fundamentalisme die interpretasie van die Skrif gelykstel aan die openbaring van God. 'n Objektiewe toegang tot die oorspronklike bedoeling (in wese die doel van die hermeneutiek, vergelyk 3.3.1) van die Bybelse outeurs word as haalbaar beskou, omdat die interpreteerder gelei word deur die Heilige Gees. Die fundamentalis besef nie dat sy eie voorveronderstellings 'n beduidende rol in sy interpretasie speel nie. Die Skrif bevat wel God se openbaring, maar die Skrif moet terselfdertyd geïnterpreteer word deur 'n sondige mens wat maar net ten dele ken.

Die gevolg van hierdie naïewe omgang met die Skrif (vergelyk 4.3.1.3.2) is dat sommige gereformeerdes met 'n rigiede waarheid-valsheidskema werk. Baie klem word op waarheid gelê, dikwels ten koste van eenheid (vergelyk Saaiman, 2003 vir 'n bespreking ten opsigte van die waarheid wat dikwels ten koste van die eenheid in die polemiek – kerklike diskussies - oorbeklemtoon word). Die gevaar van die fundamentalisme lê volgens Vorster, N. (2004a:27) daarin dat dit sy eie teologiese interpretasies as direk geïnspireerd deur die Gees beskou, terwyl opponerende sienings afgemaak word as valsheid.

Die fundamentalisme kom wel in verskillende grade en nuanserings voor, maar terselfdertyd moet daarop gewys word dat selfs die mees verbete fundamentalis hierdie benadering nie tot sy uiterste konsekwensie voer nie. Van die fundamentalisme in al sy skakerings geld dit egter dat dit, vanweë sy tendens tot onthistorisering, tot dekontekstualisering en tot beklemtoning van die Goddelike ten koste van die menslike, neig tot absolutisme. Dit hanteer Skrifuitsprake in meerdere of mindere mate as tydlose, direk toepaslike Goddelike waarhede wat almal op dieselfde vlak lê. En vanweë hierdie oorspanning van die Skrifgesag werk dit dikwels juis kontraproduktief. Die grootste probleem met die fundamentalisme is juis sy onwetenskaplike, waarheidsontwykende karakter (Du Toit, 1990:511).

Vorster, N. (2005:30) verwys ook na die feit dat meer gematigde fundamentaliste egter onkrities omgaan met hulle eie voorveronderstellings, deurdat hulle in die proses van Skrifberoep die mens se interpretasie van die Skrif gelykstel aan die openbaring van God.

Volgens Du Plessis (1987:12) word die fundamentalisme veral in hulle Skrifberoep gekenmerk deur die teks te atomiseer (fragmenteer) en dan die betekenis in die teks 'in te

lees', om sodoende klaarblyklike leemtes aan te vul. Wegverklaring sowel as inverklaring is tipies van die fundamentalistiese Skrifgebruik (Du Plessis, 1987:13). Hierdie Skrifhantering van die fundamentalisme om die teks tot in sy kleinste deel af te breek (te atomiseer) is 'n duidelike kenmerk van die *biblisisme*. In die lig hiervan pleit Müller (1992:30) dat die spiritualiserende en piëtistiese hermeneutiek van die fundamentalisme vir goed agtergelaat moet word. Vervolgens sal 'n analise van die *biblisisme* gedoen word om sodoende die verband en die ooreenkoms tussen die Skrifberoep en Skrifhantering van die *fundamentalisme* en *biblisisme* uit te lig.

4.3.1.3.2 Analise van die biblisisme

Wat is biblisisme? Biblisisme kom voor wanneer daar op 'n eiesinnige manier met die Skrif omgegaan word; wanneer daar met die Skrif omgegaan word sonder om ag te slaan op wat die Kerk bely en wat die Kerk leer. Biblisisme gaan daaroor om iets uit die Skrif te kry om 'n bepaalde siening te regverdig – sodat dit ten minste klink asof daar voldoen is aan die gehoorsaamheidseise van wil van die HERE (vgl. Durand, 2004:28). Van Deventer & König (1989:304) beskou die biblisisme as 'n reaksionêre verskynsel of beweging wat ontstaan het in reaksie teen die skolastiese hantering van die Skrif, en ook as 'n protes teen konfessionalisme, tradisionalisme, intellektualisme en 'n wetenskaplike besigwees in die teologie. Daar kan dus met redelike sekerheid gestel word dat biblisisme net soos in die geval van die fundamentalisme 'n reaksionêre of antitetiese verskynsel is en 'n reeds bekende probleem in die Skrifberoep verteenwoordig.

Strauss (1979b:38) definieer die term *biblisisme* as daardie opvatting wat meen dat die gesag van die Skrif slégs gehandhaaf kan word indien daar in die Skrif direkte uitsprake oor elke moontlike Christelike aktiwiteit gevind kan word – dergelike Skrifgegewens word maklik bestempel as Skrifbeginsels vir die volle lewe van die mens. Die biblisisties-verskraalde siening van die lig van die Skrif is juis op die terrein van die wetenskap opvallend ontoereikend. In die praktyk kom die biblisistiese 'program' dan ook slegs daarop neer dat bepaalde sake waaroor die Skrif wél een en ander sê, uitgelig word, terwyl al dié sake waaroor daar geen direkte aanwysing in die Skrif gevind word nie, rustig gelaat word binne die breë sfeer van die mens se 'gesonde verstand' (behorende tot die terrein van die 'algemene genade'). Indien die gesag van die Skrif werklik afhanklik was van direkte uitsprake oor elke saak waarmee die Christenmens, ook in die wetenskap, te doen kan kry, sal juis hierdie uitgangspunt direk daartoe aanleiding gee dat die werklike lewensomvattende gesag van die Skrif totaal ondergrawe word (Strauss, 1979b:39).

Bijlsma (1964:84) sê weer van die biblisisme: "Daaronder wordt hier verstaan een schriftgebruik, dat de bijbeltekst regelrecht overbrengt naar de eigen tijd en situatie, zonder met het verkondigingskarakter der bijbelse geschriften, en hún tijd en situatie, rekening te houden".

Wielenga (1992:31) beskou weer die *intuïtiewe* benadering waarin daar 'n direkte lees van die Bybelse teks onder die direkte leiding van die Heilige Gees gepropageer word, as 'n vorm van biblisisme. Hy beweer selfs dat "one of the dangers of the intuitive approach is that the assumption of the direct accessibility of Scripture under the guidance of the Holy Spirit prevents people from serious, scholarly study of the text in its own *historical* and literary *context.* One detects a mostly unconscious *over-contextualisation* of the Bible" (eie kursivering – DS).

Durand (2004:28) beskryf die werkswyse van die biblisisme soos volg: "Die biblisis neem 'n besluit (dikwels uit gewoonte, of selfs onder druk van sy omstandighede, portuurgroep, of kultuur) wat reg en verkeerd is. Wanneer hierdie biblisis sy besluit oor wat reg en verkeerd is moet verdedig, weet hy dat hy iets uit die Skrif moet kry om hom te verdedig. Anders sal die konfrontasie moontlik net toeneem. Dikwels word die biblisis deur gelowiges in die Kerk oor sy verkeerde besluite gekonfronteer. Die biblisis doen dan naarstiglik in die Skrif 'n soektog na gedeeltes om sy siening te verdedig. Hy soek na Skrifgedeeltes om redes vir sy besluite te bied (en nie om uit die Skrif besluite te neem nie). Die besluit kom eerste en die redes tweede. Hierdie rasionalisering van reeds geneemde besluite sal aanhou totdat die kritici tot bedaring gebring is".

In die praktyk kan gewoonlik weggekom word met verwysings na algemene beginsels in die Skrif. Iemand wat reeds oor 'n betrokke etiese probleem besluit het, sal vorendag kan kom met die beginsel van naasteliefde of die sogenaamde goue reël van Matteus 7:12 (*Alles wat julle wil hê dat die mense aan julle moet doen, moet julle ook aan hulle doen. Dit is tog waarop dit neerkom in die wet en die profete*). Sodoende word die Woord van God gereduseer tot 'n paar inhoudlose abstrakte morele reëls. Wanneer die biblisis nie toegelaat word om met sy rasionalisering weg te kom nie is daar 'n paar ander Skriftekste wat vir hom 'n ontsnaproete kan bied. 'n Gunstelingontsnaproete is gewoonlik Johannes 8:7 (*Toe hulle aanhou om Hom te vra, het Hy regop gekom en vir hulle gesê: 'Laat die een van julle wat 'n skoon gewete het, eerste 'n klip op haar gooi'*). Wanneer geen van die biblisistiese rasionaliserings geslaag het nie, is die laaste uitweg nog die sogenaamde verdraagsaamheidsontsnaproete van Romeine 14:5 (*Vir die een is een dag belangriker as ander dae; vir 'n ander is alle dae ewe belangrik. Elkeen moet net in sy eie gemoed oortuig*

wees van sy opvatting). Durand (2004:28) beweer dat dit in die biblisisme nie om die besluite, keuses en handelinge gaan wat voortkom ná die besinning oor die Wet van God nie, maar dat dit gaan om die besluite, keuses en handelinge wat alleen maar beskerm word deur 'n klomp aanhalings uit die Skrif.

Een van die kenmerkende eienskappe van die biblisiste is dat hulle 'n besonder groot waarde aan *sekere* Skrifuitsprake heg, sonder om dit in die lig van die Skrif as geheel te beskou (Velema, 1990:79) (Vergelyk 3.3.4.7). Douma (1996:363) waarsku soos talle ander Christelike etici ook teen die gevaar van biblisisme. Hy verstaan onder biblisisme: "That appeal to Scripture which uses the Bible texts in an atomistic (isolated) way by lifting them out of their immediate contexts or out of the whole context of Scripture".

Velema (1990:79) se hoofbeswaar teen die biblisisme is dat 'n biblisis in wese niks met hermeneutiek te doen wil hê nie. In sy eie woorde sê Velema dat "door de invloed van de wijsbegeerte op de hermeneutiek is deze voor de ethiek soms meer een gevaar dan een hulp. Niettemin hebben we toch gepleit voor een goede, bijbels verantwoorde hermeneutiek. Wij moeten op tijd en omstandigheden letten en op de plaats van een tekst in de geschiedenis van de Openbaring. Dan zien we dat de Bijbel blijvende geboden kent en wisselende bedelingen. Het komt erop aan het onderscheid tussen deze twee op te sporen en in rekening te brengen. Een biblicist is daartoe niet bereid. Hij maakt van de Bijbel een boek vol voorschriften die zomaar naast elkaar gezet worden, nadat men ze uit de verschillende bijbelboeken heeft weggeplukt".

Van der Walt (1989:194-196) wys egter op die gevaar om die Skrif as handboek vir etiese vraagstukke te probeer gebruik deur te waarsku teen 'n subjektiewe en biblisistiese Skrifhantering en wys op die onderskeid tussen die tydsgerigtheid en tydsgebondheid van die Skrif (vgl. Hoek, 1993:255). Hy beklemtoon ook dat Skrifuitsprake nie sommer direk na vandag oorgedra kan word nie (vgl. Van Rooy, 1997:7). Die gebruik om te sê "die Skrif leer" of "die Skrif leer duidelik" vind sy wortels in die Ortodoksie. Die Skrif word in hierdie benaderingswyse as 'n leerboek gebruik.

'n Bepaalde standpunt word met beroep op die Skrif, as objektiewe en botydelike grootsheid, gehuldig en bekragtig as goeie leer (Van Deventer & König, 1989:306).

Die biblisistiese hantering van die Skrif werk onder meer met 'n direkte verband tussen die samelewing in die Bybelse tyd en die hedendaagse samelewing. Skriftuurlike riglyne in die konteks van die destydse samelewing word dan ook op vandag van toepassing gemaak. 'n Ander vorm van 'n biblisistiese Skrifhantering kan eweneens gevind word wanneer daar in 'n

oorvereenvoudigde, direkte verband tussen gebeure en persone in die Skrif en die toepassing vir vandag gelê word. So 'n eksemplariese Skrifberoep hou, sonder in agneming van die openbaringshistoriese verband en voortgang, gebeure en persone as gesagvolle voorbeelde voor wat vandag nagevolg moet word (Van der Walt, 1989:195, 196; vgl. ook Deddens, 1988:45).

Strauss (1979a:258, 263, 264) bespreek ook die gevaar van biblisisme teen die dekor van 'n belangrike eksegeties-teologiese kwessie (vgl. Strauss, D.F.M., 1990:3-6, 80-86; Smit, 1980:199; Ouweneel, 1992:113-114). Die positivering van enige etiese beginsel gebeur nie noodwendig aan die hand van toepaslike Skriftekste nie, asof dit vryelik nagelaat sou kon word waar sulke tekste nie beskikbaar is nie. Sowel die *literalistiese* gebruik van Skriftekste as die veronderstelde onafhanklikheid van die Skrif waar geen direkte Skrifuitsprake gevind word nie, is verwerplik (Ouweneel, 1992:113).

Volgens Du Toit (1984:46) is die feit dat daar in die onderskeiding tussen die objektiewe en subjektiewe karakter van die Bybelgeskrifte 'n duidelik keuse gemaak word teen 'n dosetiese beskouing van die Skrif waarin alle geskrifte en verse op "dieselfde vlak" beskou word, omdat dit die geïnspireerde Woord van God is. Sodanige siening maak syns insiens die deur wyd oop vir 'n biblisistiese gebruik van die Skrif wanneer dit as 'n arsenaal van gelykwaardige, ewigdurende waarhede gesien word, waaruit dan vir 'n bepaalde saak of argument enersluidende tekste geselekteer word ter stawing daarvan. Bowendien word sodanige antwoord dan gesien as outoritêr afdwingbaar op almal wat bely dat die Skrif God se Woord is en word so verval in volslae fundamentalisme. Hoek (1999) waarsku weer dat "ook waar terecht onverkort vastgehouden wordt aan het gezag van de Schrift kan men de hermeneutische vraagstelling nie zomaar overslaan. Dat leidt tot selectief bijbelgebruik, waardoor we ondanks de schijn van het tegendeel niet werkelijk recht doen aan de Schrift en waardoor de geloofwaardigheid van de orthodoxie bij andersdenkenden onnodig wordt aangetast".

Ouweneel (1989:4) beskou weer die probleem van die biblisisme as 'n verabsolutering van die gesag van die Skrif oor die mens se ganse lewe, insluitend die wetenskap, en om in die proses te vergeet dat die Skrif geen wetenskaplike handboek is nie. Hier kan 'n mens allereers die gewone *biblisisme* onderskei. Ook hierdie "-isme" hou 'n oorskatting in, en wel in sy opinie 'n oorskatting van die Skrif ten koste van die gebruik van die eie rede en die waarnemingsvermoë van die mens. Die biblisisme word gekenmerk deur 'n anti-wetenskaplike houding, 'n bewuste of onbewuste verset teen die gebruik van die rede en die waarneming in die wetenskap. Gewoonlik kom hierdie verset voort uit 'n afkeer aan baie

sogenaamde "teorieë" wat in totale teenspraak met die Skrif is, maar as wetenskaplik aangebied word. Natuurlik simpatiseer 'n mens met hierdie afkeer, maar nie met die vlugreaksie waartoe dit lei nie.

Die biblisistiese idee van die "selfgenoegsaamheid" van die Skrif is 'n valse oorskatting van die Skrif ten koste van daardie ander openbaring van God, naamlik die skepping in breë sin. Die biblisisme is 'n verabsolutering van die Skrif as die *enigste* openbaring van God. Nie net die Skrif nie, maar ook die (ander) werke van God se skepping vorm 'n openbaring van God, soos duidelik blyk uit Romeine 1:20 en Psalm 19:2 (Ouweneel, 1989:5). Die presiese relasie tussen die sogenaamde Woordopenbaring en die sogenaamde werkopenbaring van God is 'n taamlike moeilike probleem, en val beslis nie in die skopus van die studie nie. Tereg maak Ouweneel (1989:5) die opmerking dat alles wat 'n mens in die Skrif vind waar is, maar dat nie alles wat waar is, noodwendig in die Skrif gevind kan word nie. Waarheid kom syns insiens tot die mens vanuit die werke van God se skepping in breë sin (ook die Skrif is 'n skeppingswerk van God), en dit is nou juis die taak van goeie, Skrifgetroue wetenskap om hierdie waarheid op te spoor.

Jordaan (2001:1) verwys onder andere na hierdie idee van die "selfgenoegsaamheid" met die vraag: "Hoe gemaak met buite-Bybelse gegewens?" Daar word volgens Jordaan in die hedendaagse teologie op verskillende maniere met buite-Bybelse gegewens en oorwegings omgegaan. 'n Moontlike manier is om die buite-Bybelse gegewens eenvoudig ignoreer. Hierdie benadering is dikwels die vrug van 'n oorvereenvoudigde "Sola Scriptura"-benadering (vergelyk 3.3.4.7). Sommige gereformeerde teoloë maak hulle dikwels hieraan skuldig, meer dit is 'n benadering wat in werklikheid by die biblisisme en die Amerikaanse fundamentalisme tuishoort.

Vorster, N. (2002:237) verkies om in stede van *biblisisme* te verwys na die letterlike benadering. Onder die letterlike benadering verstaan hy 'n fundamentalistiese a-historiese verstaan van die Skrif, waarin in 'n aantal tekste uit die Skrif op 'n fragmentariese wyse gebruik word as 'n bewys dat menseregte (met name enige etiese probleem – DS) direk uit die Skrif afgelei kan word.

Kaiser en Silva (1994:31-34) gee 'n tipering van die letterlike benadering, maar verkies in stede daarvan om te praat van 'n bewysteksmetode. Hierdie bewysteksmetode word volgens hulle vandag onder andere algemeen in die interpretasie van die Skrif gebruik. Hierdie metode is eintlik verouderd, maar word nog gebruik, veral deur mense wat die Skrif wil gebruik om hulle standpunt te ondersteun. Met hierdie metode word 'n enkele teks, gewoonlik buite sy konteks, gebruik om 'n sekere standpunt te bewys of te ondersteun.

Gewoonlik impliseer dit 'n naïewe lees van die Skrif. Die gebruik van tekste buite hulle konteks is 'n gevaar waarteen 'n Christen-wetenskaplike steeds moet waak, asof die aanhaal van tekste wetenskapsbeoefening Christelik maak (vgl. Van Rooy, 1997:11).

Die probleem met so 'n letterlike benadering is dat enige iets met behulp van fragmentaries-versamelde tekste bewys kan word. Afsonderlike tekste kan, as dit op 'n a-historiese en geïsoleerde wyse gelees word, as 'n bewys vir beide die bestaan of die nie-bestaan van die betrokke etiese probleem gebruik word (vgl. Vorster, N., 2002:237.) Anderson (1984:154) is self baie krities teenoor die bewysteksmetode - 'n metode wat hy tipeer as die gebruik van Skriftekste as *dicta probantia* vir etiese of teologiese standpunte wat op ander gronde ingeneem is. Anderson (1984:153-157) lê self baie klem op die *konteks* van die interpretasie.

Die letterlike benadering verdiskonteer nie die historiese konteks wat sosiaal-etiese voorskrifte in die Skrif onderlê nie, want dit gaan a-histories en moralisties met Skriftekste om (Vorster, N., 2002:237; vgl. ook Velema, 1980:30). Die historiese ontwikkeling en samehang van die Godsopenbaring word nie genoegsaam in ag geneem nie (vergelyk 3.3.4.6). Teenoor die letterlike benadering moet dit duidelik gestel word dat nie alle tekste in die Skrif ewige beginsels bevat nie. Sommige uitsprake in die Skrif is partikulier en tydsgerig. Baie van die sedewette in die Pentateug het byvoorbeeld 'n spesifieke historiese agtergrond, en word deur die Nuwe Testament self as vervul in Christus en daarom as tydsgerig verstaan (vergelyk Galasiërs 5:1-12). Vorster, N. verwys onder andere na Greidanus (1984:6) wat meen dat: "One cannot simply draw historical equation marks between then and now and between there and here".

Nog 'n verdere probleem wat Vorster, N (2002:237) identifiseer, is dat die verskeidenheid van genres in die Skrif nie altyd voldoende verdiskonteer word nie (vergelyk 3.3.4.8). Elke genre vereis 'n ander verklaringsmetode. Digterlike stof beskryf byvoorbeeld die mens se ervarings van God en die realiteit, en kan daarom nie noodwendig as ewiggeldende Goddelike uitsprake vir die bestaan of nie-bestaan van menseregte gebruik word nie. Die letterlike benadering verval syns insiens ook in positivisme[33]. Die Skrif se objektiewe Goddelike gesag word sterk beklemtoon deurdat allerlei tekste as 'n bewys vir 'n bepaalde

[33] Volgens die positivistiese denkmodel (geskoei op die filosofie van Comte) is daar algemeen geldige, waardevrye, objektiewe wetmatighede waarvolgens 'n mens direk vanuit jou waarneming 'n teorie kan vorm sonder dat vooronderstelling 'n rol daarin speel. Toegepas in die teologie, beteken dit dat die Skrif as objektief-gegewene "direk met die oog" gelees kan word, en dat jy van daardie waarneming af 'n sekere werklikheid kan beskryf (Van Deventer & König, 1989:303).

saak aangetoon word. Die mens se subjektiewe voorverstaan van die Skrif word egter dikwels buite rekening gelaat (vergelyk 3.3.4.1 en 3.3.4.2).

Strauss (1979:46) wys op die fundamentele onderskeiding tussen *beginsel* en *positivering* wat uiters noodsaaklik is indien daar ontkom wil word aan die valstrikke van biblisisties-vermeende Skrifbeginsels (Vergelyk 2.4.6). Die biblisis is immers geneig om steeds bepaalde *positiverings* in die Ou en/of Nuwe Testament te wil verhef tot algemeen-geldige *beginsels*, terwyl daar in die proses vergeet word dat die besondere konkrete omstandighede van elke positivering in die algemeen veroorsaak dat 'n positivering 'n unieke historiese karakter besit en derhalwe nie sonder meer van toepassing gemaak kan word op alle ánder historiese omstandighede wat uiteraard daarvan verskil nie. Die willekeur waarmee sekere positiverings in die Skrif wél uitgelig en verhef word tot algemeen-geldige "Skrifbeginsels" berus by nadere beskouing op die volgende "eksegetiese prosedure": Wanneer dit enigsins voorkom of 'n bepaalde positivering in die Skrif (grootliks) ooreenstem met 'n positivering wat ons vandag in die moderne samelewingskonteks nog ken, byvoorbeeld die doodstraf, word gekonkludeer dat ons met 'n "Skrifbeginsel" te doen het. Al dáárdie positiveringe wat egter duidelik radikaal verskil van dit wat ons vandag ken, word sonder nadere verantwoording verontagsaam, hoewel ons dikwels nog gebind word aan positiveringe wat selfs in die Nuwe Testament agtergelaat is (vergelyk in hierdie verband die verskil tussen die Ou-Testamentiese Sabbatsheiliging en die viering van die Sondag in die nuwe bedeling). Omdat positiveringe in elke historiese tyd verskil, impliseer hierdie "prosedure" tegelykertyd dat elke tyd sy *eie Skrifbeginsels* sal hê (Strauss, 1979:47).

Die biblisisme het geen oog vir die *historiese afstand* tussen die moderne mens se eietydse wêreldbeeld/bepaalde praktyke en die wêreldbeeld/praktyke wat bestaan het ten tye van die Ou en Nuwe Testament nie, juis daarom gebeur dit maklik dat agtergelate praktyke opgedis word as synde normatief vir die moderne tyd bloot omdat dit êrens in die Skrif opgeteken is. Die onderskeiding tussen *beginsel* en *positivering* (toepassing) is hier belangrik, want 'n mens mag nooit enige eietydse positivering aansien vir die onderliggende beginsel nie en ewe min mag ons gevolglik die eietydse positiveringskant van gebeure in die Skrif (biblisisties) verhef tot vermeende "ewige Skrifbeginsels" (Strauss, 2002:576).

Marè (1991:106) waarsku dat daar in die soeke na die beginsels en riglyne in die Skrif, daarteen gewaak sal moet word om die Skrif te laat buikspreek. Die onmiddellike verband (konteks – DS) van elke teks wat aangehaal word, maar ook die plek daarvan in die hele Skrif en die bedoeling van die Skrif in daardie teks self, sal bepaal en gehandhaaf moet word, anders kan in bibliokrasie, biblisisme en fundamentalisme verval word. Onder

bibliokrasie verstaan Marè (1991:107) daardie verskynsel wanneer die Skrif as boek die kerk regeer en die Skrif los van God gesien word. Wanneer iemand met 'n Skrifwoord gekonfronteer word, moet hy duidelik onder die indruk daarvan gebring word dat dit nie die Skrif as Boek is wat hom aanspreek nie, maar wel die God van daardie Boek. Dit is baie maklik om iemand van bibliokrasie te verwyt deur te sê dat daar nie so streng letterlik na die Skrif geluister moet word nie, maar daar ruimte vir die Heilige Gees gelaat moet word – asof die Heilige Gees teenoor die Skrif staan. Wie egter die waarheid wil losmaak van die Woord verval in subjektivisme.

Wanneer die Skrif alleen in ag geneem word, met afwysing van die leer van die kerk (wat tog op die Skrif gegrond is) word in biblisisme verval. Die gevolg daarvan is dat die oproep van die Reformasie ("terug na die Skrif of *sola Scriptura*) misbruik word om eie sieninge te regverdig en onder die skyn van 'n Bybelse beroep suiwere belydenisse te deurstreep of te omseil (vgl. Marè 1991:107).

Nog 'n kenmerk van 'n biblisistiese Skrifbenadering is geleë in die moontlikheid dat daar in die verklaring van die Skrif uitsprake as grondbeginsels beskou kan word en só streng aangehang word dat daar in die proses glad nie rekening gehou word met die historiese situasie waarin dit geskryf is – of met die andersheid van die eietydse omstandighede nie (Marè, 1991:107). Nie alle uitsprake in die Skrif geld vir alle tye en alle omstandighede nie. Wanneer nie met hierdie feit rekening gehou word nie, word in fundamentalisme verval (vgl. Strauss, 1989:83).

Die biblisisme kom dus in wese neer op 'n verabsolutering van die Skrif in die sin dat die Skrif se openbaring as die enigste openbaring van God geag word – genoegsaam vir *alles*. Die Latynse woord *ab* beteken eenkant, afgetrokke, en *solutus* beteken losgemaak, alleenstaande, selfgenoegsaam, kompleet. Op dié standpunt word die Skrif gewoonlik vir alle praktiese doeleindes as 'n opsigselfstaande openbaring beskou – losgemaak van die tyd en omstandighede (geskiedenis) waarin dit gestalte gevind het. As vryswewende openbaring is alle waarheid vir eens en altyd daarin opgeteken en gestol. Al wat te eniger tyd vir enige probleemsituasie nodig is, is om die waarheid van die Skrif probleemloos en op sigwaarde daaruit af te lees en dan probleemloos oor te bring na ons eie tyd om dit net so op die situasie voorhande toe te pas. Dié aflees en toepassing geld vir *alles* – vir enige probleem te eniger tyd lê die antwoord klinkklaar in die Skrif (Smith, 2000:12).

Die biblisistiese hantering van die Skrif werk onder meer met 'n direkte verband tussen die samelewing in die Bybelse tyd en die hedendaagse samelewing. Skriftuurlike riglyne in die konteks van die destydse samelewing word dan ook op vandag van toepassing gemaak

(Van der Walt, 1989:195). Deddens (1988:45) wys weer op 'n ander vorm van biblisistiese Skrifhantering waar daar onder andere in die prediking eweneens 'n oorvereenvoudigde, direkte verband tussen gebeure en persone in die Skrif en die toepassing op vandag gelê word. Hierdie eksemplariese prediking hou, sonder inagneming van die openbaringshistoriese verband en voortgang, gebeure en persone as gesagvolle voorbeelde voor wat vandag nagevolg moet word. So is dit ook die geval wanneer daar in die etiek 'n beroep op die Skrif gedoen word sonder om die openbaringshistoriese verband in ag te neem. Ten opsigte van die doodstraf as moderne etiese probleem, en veral in die lig van Skrifuitsprake in hierdie verband vanuit die Ou Testament, redeneer Heyns (1982:158, 166) dat daar egter tussen die situatiewe en universele aspekte van die wil van God onderskei moet word, waarmee die Skrifgesag nie gerelativeer word nie, maar juis geaktualiseer word. Die hele Skrif is en bly dus normatief, maar die aard van spesifiek die normatiwiteit van die Ou-Testamentiese voorskrifte moet in die konteks van die openbaringshistoriese gang, die verskeidenheid tussen die Ou en Nuwe Testament en die bepaalde vormgewing van 'n verbondslewe tot eer van God in daardie tyd verklaar word (vgl. Van der Walt, 1989:196).

In die Skrifberoep in die gereformeerde etiek moet teenoor 'n biblisistiese hantering van die Skrif ook die tyd- en plekgerigte karakter van die Skrif in ag geneem word (vgl. Van der Walt, 1989:196). Volgens Coetzee *et al.* (1980:17) is die hermeneutiese riglyn dat die Skrif wel tydsgerig is, maar nooit tydsgebonde nie (vergelyk 3.3.4.4). 'n Skrifberoep wat die tydsgerigtheid van die Skrif doelbewus ignoreer, wil 'n Skriftuurlike voorskrif in 'n destydse konkrete situasie direk op 'n konkrete probleem van vandag oordra. Skrifberoep wat wel die tydsgebondenheid van die Skrif benadruk, fokus slegs op die etiese vraagstukke van die moderne tyd en ignoreer die gesagvolle leiding van die Skrif, omdat die Skrif sogenaamd tydsgebonde is. Die Woord van God is egter met die tyd, maar nie aan die tyd verbind nie (Van der Walt, 1989:196). Die tradisioneel-gereformeerde teologie het by die interpretasie van die Skrif nog altyd 'n hoë premie geplaas op die konteks waarbinne die Skrifwoord sy ontstaan gehad het, dit teenoor 'n tipiese biblisistiese benadering waarin Skrifgedeeltes ongenuanseerd van toepassing gemaak word op die eie situasie. Die reformatore was van die begin daarteen gekant.

In die praktyk van Skrifberoep is dit so maklik om in 'n poging om die etiese probleem aan te spreek vanuit die Skrif op 'n biblisistiese wyse met die teksmateriaal om te gaan. De Villiers (1982:62, 63) probeer om iets van hierdie problematiek uit te wys wanneer hy verwys na onder andere die medies-seksuele probleme wat een van die kategorieë van morele kwessies is wat nie *noodwendig* (eie kursivering - DS) in die Heilige Skrif aan die orde gestel

word nie. Tot die verleentheid van die fundamentaliste ontbreek gevolglik in die Heilige Skrif ook enige direkte voorskrif oor medies-seksuele probleme. Een van die gevolge hiervan is dat fundamentaliste soms op 'n hoogs willekeurige en biblisistiese wyse by ervaring van medies-seksuele probleme op die Heilige Skrif 'n beroep doen. Slegs op tekste wat op die oog af 'n mate van steun bied vir die standpunte wat hulle reeds ten opsigte van aborsie, die gebruik van geboortebeperkende middele, sterilisasie en terapeutiese inseminasie ingeneem het, word 'n beroep gedoen. Tekste wat op die oog af hulle standpunte weerspreek, word eenvoudig buite rekening gelaat of so verklaar dat dit nie meer hulle standpunte weerspreek nie.

Die volle implikasie van 'n biblisistiese en fundamentalistiese hantering van Skrifgegewens is dat daar sprake kan wees van 'n voorskriftelike model vir etiek (vgl. Villa-Vicencio, 1979:12-16). Hierdie voorskriftelike model beskou die Skrif as bloot 'n bron van sedereëls of sedewette om sedelike leiding aan die mens in die moderne samelewingskonteks te gee. Die moderne voorstanders wissel van persone wat volhou dat al die woorde van die Skrif presies dieselfde as die Woord van God is (asof Skrifgedeeltes waar Paulus dit duidelik stel dat hy sy eie mening oor etiese sake gee, ook die Woord van God is), tot vertolkings wat onderskei tussen voorskrifte en kodes. Die Skrif sowel as die moderne konteks word egter in die toepassing hiervan meestal nie verdiskonteer nie.

4.3.1.4 Definiëring en samevattende gevolgtrekking

Die gevaar van die fundamentalisme word konkreet deur Momberg (2004) opgesom met sy opmerking dat dit moontlik as dit as die gevaarlikste aspek van die krisis van die Skrifbeskouing gesien kan word. Gevaarlik, vanweë die mate waarin hierdie benadering 'n verwarring is van die *suiwer Skrifbeskouing* (eie kursivering – DS) (vergelyk 3.2.2). Die historiese gedateerdheid van die opskrywing gepaard met die historiese ontwikkeling van die openbaring tot en met die boek Openbaring, word nie nugter verreken nie. Ook die fundamentalisme maak dieselfde grondfout van die *subtiele* Skrifkritiek om deur hulle eie agenda na die Skrif te gaan en die Skrif te wring (die keer met beroep op die letter van die Skrif buite die konteks) totdat hulle hulle saak geregverdig het.

Die Skrif is nie en mag vir geen oomblik hanteer word as bloot 'n versameling teoretiese begrippe wat slegs wag om deur die teologie "uitgelig" te word nie (Ouweneel, 1991:174). Fundamentalisme is in die eerste instansie 'n divergente teologies-kerklike verskynsel, waarvan die vernaamste kenmerk die volgende is: die onfeilbaarheid van die Skrif as histories-gekwalifiseerde waarheid en werklikheid. Die fundamentalisme bestaan nie as 'n bepaalde fenomeen in individuele kerke, kerkgenootskappe of kerklike organisasies nie.

Bepaalde kerke en organisasies kan wel as fundamentalisties van aard of neiging aangedui word. In die kern van die saak is fundamentalisme 'n gevaarfenomeen. In sy ekstreme vorm verstar dit voorveronderstellings tot vooroordele. Dan word slegs die eie besef van Skrifgesag, die kerklike organisasie en gemeentelike lewe as legitiem aanvaar. Die fundamentalisme is. per definisie, intolerant en eksklusief. Fundamentalisme is, in die laaste instansie, nie slegs die handhawing of postulering van Skrifonfeilbaarheid nie, maar die verabsolutering van hierdie kwaliteit. Dit is moontlik om die gesag van die Skrif te bely en te beleef sonder om noodwendig die diktatuur van die fundamentalisme aan te hang (vgl. Du Plessis, 1987:15-17).

De Smidt (1998:39) waarsku terselfdertyd ook teen 'n ongenuanseerde etikettering van almal wat onbevange aan die belydenis van die gesag en onfeilbaarheid van die Skrif vashou: "One does not escape a charge of unfairness if one labels all who regard the Scripture as authoritative and inerrant as fundamentalists".

In die lig van bogenoemde bespreking is die voorkoms van 'n biblisistiese en daarmee saam 'n fundamentalistiese hantering van die Skrif ten opsigte van 'n etiese probleem beslis nie 'n oplossing om die spanning tussen die *Dogma* en *Etos* te verlig nie. Daarvoor is meer nodig as 'n beroep op enkele losstaande tekste, maar moet die boodskap van die Skrif in sy geheel in berekening gebring word. Die normatiwiteit en betroubaarheid van die Skrif vir leer en lewe is nie van historiese, dogmatiese of kerklike onfeilbaarheid afhanklik nie. Wanneer die Skrif egter verobjektiveer en verabsoluteer word, word dit noodwendig in 'n eksklusiewe kategorie geplaas (vgl. Du Plessis, 1987:29).

Biblisiste gaan met hul vrae en hul eie insigte na die Skrif en gebruik dit dan probleemloos, konteksloos en letterlik om "Skrifbewyse" te vind en te sê "daar staan geskryf" (Van Deventer & König, 1989:304). Daar sal dus konsekwent gewaak moet word teen enige biblisistiese verskraling deur 'n totale gehoorsaamheid aan die lewensomvattende gehoorsaamheidsaanspraak van die Skrif, wat slegs in hierdie sentrale sin lig bied vir alle wetenskappe (vgl. Strauss, 1979:49). Dit geld telkens vir die etikus se beroep op die Skrif. Die letter op sigself maak dood, maar die Gees maak lewend (2 Kor. 3:6). Dit geld vir dogmatiek en etiek, (leer en lewe) in die algemeen, maar vir laasgenoemde in die besonder. Terwyl dit in die leer basies gaan om wat God eens en vir altyd vir ons gedoen het in Christus, gaan dit in die etiek om dit wat God van ons verwag om in Christus daagliks te doen onder leiding van sy Woord en Gees. Daarvoor wys die Woord die koers aan om die etikus te help in die konkrete konteks van die moderne samelewing.

Van Wyk (2002:604) merk terloops op dat daar 'n bepaalde punt is waar die fundamentalisme en kritisisme mekaar raak: die fundamentalisme, vanweë sy rasionalistiese Skrifbeskouing en biblisistiese Skrifgebruik, ondermyn die gesag en boodskap van die Skrif net so veel as wat die kritisisme met sy uitgesproke Skrifkritiek dit doen. Só gesien, kan fundamentalisme ook as vorm van Skrifkritiek beoordeel word. Samevattend kan gestel word dat die kritiek teen die fundamentalisme en biblisisme indringend en grondig is en in die algemeen aan toegegee kan word. Kruger (1988:33, 34) wys daarop dat die fundamentalisme ook Skrifkrities is omdat dit werk met vooroordele wat nie die Skriftoets kan deurstaan nie.

Vorster, N. (2005:30) waarsku egter dat ons nie so sterk moet reageer teen die kritiese teologie dat ons in ander uiterstes val nie. Die fundamentalisme is weens sy teologies-naïewe, tradisionalistiese en onverdraagsame aard net so gevaarlik vir die kerk en die gesag van die Skrif as die kritiese teologie. Die gesag en betroubaarheid van die Skrif moet gehandhaaf word sonder om in fundamentalisme te verval. Die feit bly staan dat die pendulum in die teologie en in die besonder die Skrifberoep nooit op 'n neutrale punt te staan kom nie, maar dat die pendulum van een uiterste na die ander swaai. In reaksie teen die Skrifhantering van die fundamentalisme word daar dikwels gegryp na die antitese van die Skrifkritiek. Alhoewel hierdie twee benaderings tot die Skrif, fundamentalisme en Skrifkritiek, in teorie hemelsbreed van mekaar verskil, kom albei egter neer op reduksionistiese hantering van die Skrif. Vervolgens word 'n kritiese bespreking van die Skrifkritiese omgang met die Skrif gedoen, om sodoende die gevaar sowel as ooreenkomste van hierdie betrokke benadering uit te lig en te vergelyk met die Skrifhantering van die biblisisme.

4.3.2 Skrifkritiek

4.3.2.1 Begripsomskrywing

Alvorens 'n metodologiese uiteensetting van die hermeneutiese benadering van die Skrifkritiek bespreek kan word, is dit nodig om eers die betrokke begrippe te omskryf om derhalwe te verseker dat enige moontlike onsekerheid uit die weggeruim word.

Skrifkritiek kan omskryf word as die bedrywigheid wat die Skrifgesag vanuit 'n rasionalistiese of 'n ander Skrifvertrekpunt (as die van die gereformeerde Skrifbenadering) aftakel. Dit vorm wesenlik deel van die gevaar van die *modernisme* (sekularisme), waar die teologie voor die tydsgees swig (Van Wyk, 1995b:261).

Die term "kritiek" word op twee maniere in die teologiese vakterminologie gebruik. Dit word eerstens gebruik in die sin van 'n strenge wetenskaplike analise wat nie vanuit 'n negatiewe

en Skrifvreemde vertrekpunt bepaal word nie. Tweedens word dit gebruik in die sin van 'n wetenskaplike analise wat wel vanuit sodanige vertrekpunt bepaal word. Die term "tekskritiek" word in die eerste sin gebruik, terwyl in die tweede na die term "Skrifkritiek" verwys word (vgl. Potgieter, 1990:63).

Met "krities" in die verwysing na *kritiese Skrifbeskouing* word volgens Kruger (1988:26) nie bloot bedoel *beoordeel, oorweeg, beskou* nie. Dit word in negatiewe sin gebruik, naamlik waar die norm vir Skrifverklaring ontleen word aan 'n ander bron as aan die Skrif self, byvoorbeeld die verstand, en dit in stryd met die eie aard van die Skrif (vgl. ook Fryer, 1987:44-45). Hierdie *kritiese* benadering van die Skrif word deur Janse van Rensburg (2001:5) ook getipeer as die relativisme (ook bekend as die Skrifkritiek), omdat daar by die relativiste 'n blatante ontkenning van die gesag van die Skrif is, en daarmee saam dat daar nie so iets soos "die bedoeling van die Gees" is nie. Die Skrif self het nie betekenis nie, maar betekenis word deur die leser daaraan toegeken. Wanneer 'n mens die Skrif lees – so beweer die relativiste – word betekenis geskep. Die betekenis is dus nie reeds daar nie, maar word geskep terwyl die teks gelees word; met die gevolg dat enigiemand dus enigiets uit die Skrif kan haal en alles is maar reg (tiperend van die relativisme). Du Toit (1990:511) voeg die volgende feit by, naamlik dat die Skrifkritiek dikwels verwys na die *relativeringstendens* waarin gesag van die Skrif gerelativeer word. Jordaan (1998:17) is daarvan oortuig dat die relativistiese en die Skrifkritiese beskouings op hulle beurt weer baie in gemeen het, maar moet tog van mekaar onderskei word.

Die Skrifkritiek ondersoek slegs die menslike taal en vorme waarin met behulp van hierdie kommunikasiemedium oor God gepraat word (Loader, 1988:51). Skrifkritiek kom in verskeie gedaantes voor wat onder andere beskryf word as die Historiese Kritiek (of histories-kritiese benadering) en die relasionele waarheidsbegrip/model. Volgens die eksponente van die histories-kritiese benadering is die Skrif nie die geïnspireerde Woord van God nie en nie onfeilbaar nie. Die menslike karakter van die Skrif word oorbeklemtoon (vgl. Grönum, 2002:9).

Vorster, N. (2002:236) verkies om veel eerder te praat van die *kritiese benadering* waarin daar groot klem gelê word op wetenskaplike metode en die Skrif benader word as 'n losse versameling van menslik geïnspireerde tekste wat as gevolg van hulle historiese kondisionering teenstrydighede vertoon (Vorster, N., 2002:237). Hierby sluit hy die kontekstualistiese benadering ook in by die bespreking van 'n kritiese benadering en voer as rede daarvoor aan dat "die kontekstualistiese benadering se Skrifbeskouing in 'n groot mate aansluit by die kritiese benadering".

In die bespreking van die Skrifkritiek as Skrifbeskouing en Skrifbenadering sal 'n onderskeid getref word tussen 'n *Skrifkritiese relativistiese*, *relasionele* en *kontekstuele* benadering van die Skrif. Vir die doel van die studie sal hierdie terme egter as wisselvorme gebruik word om te verwys na die voorkoms van 'n *Skrifkritiese* beroep op die Skrif.

4.3.2.2 Kontekstualisering

Wanneer gehandel word oor die kontekstualisering van Skrifkritiek, bring dit 'n mens noodwendig by 'n baie ou filosofiese vraag: Wat was eerste daar: die hoender of die eier? Het die fundamentalisme met sy biblisistiese Skrifhantering tot gevolg gehad dat die Skrifkritiek as reaksieverskynsel of antiteses daarop ontwikkel het of was dit andersom? Die antwoord, myns insiens, kan verskil word as daarop gewys word dat die heel eerste kritiek op God se Woord so vroeg as in die Paradys voorgekom het toe die slang aan Eva in Genesis 3 vers 1 die vraag stel: "Het God werklik gesê julle mag van geen boom in die tuin eet nie?" Maar tegelykertyd moet ook in gedagte gehou word dat die slang hom ook tot 'n biblisistiese Skrifberoep wend deur God se Woord aan te haal buite die gegewe konteks daarvan. Dus kan met groot sekerheid gestel word dat sowel die Skrifkritiek en die biblisisme deel vorm van 'n skeefgetrokke Skrifgebruik wat dan die weerskante van 'n eenderse munt vorm.

Daar is so vroeg soos in die eerste helfte van die tweede eeu (deur Marcion) en aan die begin van die derde eeu (deur Origenes) al krities na die Skrif gekyk. Die werke van De la Peyre're, Semler en Lessing in die sewentiende en agtiende eeu, en opgrawings in die negentiende eeu en die ontdekking van samehange en parallelle tussen Bybelse en buite-Bybelse verhale het 'n meer historiese en kritiese benadering van die Skrif onontwykbaar gemaak (Van Deventer & König, 1989:304). Die wetenskap van die Skrifkritiek het volgens Coetzee (1997:12) eers sedert die einde van die agtiende eeu sterk ontwikkel. Die belydenis dat die Skrif die onfeilbare Woord van God is, is nie langer kritiekloos aanvaar nie en in baie gevalle oopgelaat vir die opvatting dat die Skrif die getuienisse van mense bevat of die neerslag is van mense se ervaring van die openbaring van God. Coetzee (1997:12) se definiëring van die Skrifkritiek is eerlik, maar nie naastenby volledig genoeg om die diversiteit en daarmee saam die kompleksiteit van die Skrifkritiek en die gepaardgaande invloed daarvan op die gesag en die beskouing van die Skrif saam te vat nie.

Volgens Vorster, J.N. (1988:161) is een van die uitstaande kenmerke van die fundamentalisme dat dit die bedreiging van die modernisme op militante manier afwys. Hierteenoor sou met goeie grond beweer kon word dat die modernisme inderwaarheid die "kontra-beweging" is wat die fundamentalisme met aggressie afwys (Jordaan, 1991:7, 8).

Van Wyk (1989:61) sê self dat daar 'n keuse lê tussen die standpunte van kritisisme en fundamentalisme, tussen anti-fundamentalisme en anti-kritisisme. In 'n verdere verwysing na Mouton & Pauw (1988:185) wys Jordaan daarop dat die teologiese strominge opgedeel word in *fundamentalisme* en *anti-fundamentalisme*. Hiervolgens kom die kontra-beweging nie vanuit die fundamentalisme nie, maar juis vanuit die modernisme, oftewel die Skrifkritiek en die relativisme (wat almal anti-fundamentalisties is) (Jordaan, 1991:8).

In sy artikel oor Skrifgesag en Woordbediening bespreek Coetzee (1996:2) die feit dat 'n teoloog van Halle, Johann Salomo Semmler, in die laat-agtiende eeu alreeds die stelling gemaak het dat die Heilige Skrif nie die Woord van God as sodanig is nie. Semmler kan syns insiens dus met reg die stigter of wegbereider van die histories-kritiese ondersoek van die Skrif bestempel word (vgl. ook D'Assonville, 1981:70; Schulze, 1978:240). Die opvatting van Semmler dat die Skrif en die Woord van God nie identies is nie, het inderdaad gelei tot 'n radikale paradigmaverandering (paradigmaverskuiwing - DS) in die teologie ten opsigte van die Skrifbeskouing (vergelyk 3.2.1). Dit staan immers direk teenoor die opvatting wat sedert die Reformasie as die waarheid van die Skrif bely is. So het Calvyn verklaar (Institusie I.7.7): "...aangesien daar nie meer elke dag godsprake uit die hemel aan ons gegee word nie en net die Skrif beskikbaar is as middel waardeur dit die HERE behaag het om sy waarheid ter ewige gedagtenis te heilig, dra dit met reg volle gesag onder gelowiges wanneer hulle vasstel dat dit uit die hemel voortgevloei het net asof die lewende Woord van God self daarin gehoor is".

Coetzee (1996:2) is daarvan oortuig dat hierdie Reformatoriese belydenis van die Skrif as die onfeilbare en gesagvolle Woord van God nie langer kritiekloos aanvaar word nie en dat dit in baie gevalle losgelaat word vir die opvatting dat die Skrif die getuienisse van mense bevat of die neerslag is van mense se ervaring van die openbaring van God. Die histories-kritiese metode word dus sedert Semmler toenemend wêreldwyd deur teoloë aanvaar, beoefen en ontwikkel.

Dit is veral in Nederland waar die diskussie oor die Skrifgesag onder andere in die sestiger- en sewentigerjare van hierdie eeu sterk opgeleef het. Dit was volgens Coetzee (1996:2) veral die bekende rapport van die Gereformeerde Kerken in Nederland, "God met ons", oor die aard van Skrifgesag, wat tot ernstige beroering aanleiding gegee het en die eenheid van die kerke van Gereformeerde belydenis ernstig in gedrang gebring het). Malan (2000:5) meen die wortel van die probleem van die Skrifkritiek lê in die ontkenning of kritisering van die Goddelike gesag van die Woord van God op 'n verskuilde of op 'n direkte wyse. Dit beteken nie dat die gesag van die hele Woord van God eers in gedrang moet wees voordat

daar gepraat kan word van Skrifkritiek nie. Selfs as die Goddelike gesag van net 'n klein gedeelte daarvan in gedrang kom, is Skrifkritiek ter sprake. Daarom die belydenis, NGB, artikel 5: "Ons glo sonder twyfel alles wat daarin vervat is...".

Die wortels van Skrifkritiek is volgens Kruger (1988:30) selfs verder in die geskiedenis terug te vinde in 'n beweging wat reeds gelyktydig met die Reformasie bestaan het. Uit 'n laat-middeleeuse Spiritualisme, Rasionalisme wat reeds gedurende die Reformasie aan die werk was, moralistiese tendense van die Humanisme, en met bykomende invloede van die Anabaptisme, het die latere twee groot kragte in Engeland ontstaan wat uitgeloop het op Puritanisme en rasionalistiese Liberalisme. Uit die rasionalistiese Liberalisme het die Latitudinarianisme gespruit ('n rigting wat gepleit het vir ruimte in die godsdiens en hulle verset het teen die Engelse staatskerk). Erasmus van Rotterdam het as voorloper van die rigting reeds tydens die Reformasie gepleit vir onderskeid tussen adiaphora en fundamentele sake.

Die Verligting het ook volgens Kruger (1988:31) 'n bydrae gelewer tot die verwerping van die tradisionele binding aan die gesag van die Skrif, die handhawing van die verstand as die finale maatstaf en daarmee saam die verwerping van die bonatuurlike. Die huidige tyd word egter gekenmerk deur 'n metode-diktatuur by 'n groot persentasie van die voorstanders van die histories-kritiese metode (Kruger, 1988:32). Floor (1997:16) huldig bykans dieselfde standpunt, alhoewel hy voel dat die wortels van Skrifkritiek veel eerder gesoek moet word in die begin van die agtiende eeu. Dit was volgens Floor (1997:16) die tyd van die Aufklärung of Verligting. Hierdie beweging vertoon veral twee kenmerke:

- Dit staan los van die gesag van die Heilige Skrif en kerk en
- het 'n onbegrensde vertroue in die menslike rede.

Interessant genoeg word die afwysing van die histories-kritiese metode van Skrifondersoek, en die sterk klem op die inspirasie en die Goddelikheid van die Skrif, gesien as tekens van 'n fundamentalistiese beskouing (Van Deventer & König, 1989:306). Die bepaalde invloed van die *kritiese Skrifbeskouing* van veral die Histories-kritiese metode word deur Kruger (1988:34) bestempel as Anti-fundamentalisme waarin die volgende onwetenskaplikhede voorkom: 'n oordrewe instelling om foute in die Skrif uit te wys; 'n onnatuurlike en onlogiese vrees vir Skrif-met-Skrif-vergelyking; 'n afkeer van harmoniëring (nie harmonisering nie – wat kunsmatig is); 'n neiging om doeblette sonder voldoende rede as botsend te sien; 'n oormatige ywer om pseudonimiteit aan te toon; toespitsing op fragmente waar dit nie eerstens ten dienste van die kerk is nie, met gevolglike verwaarlosing van die geheel-

konteks; 'n hoogmoed (onbedoeld) ten opsigte van die eie navorsing en metode met geringskatting van die rol van die vroeë kerk en die gehalte van hulle arbeid, lewe en beslissinge. Daar word ook dikwels geen ag geslaan op die leiding van die Heilige Gees in die kerk en gevolglik die interpretasie van die Skrif as God se betroubare Woord nie.

4.3.2.3 Evaluering en konkretisering

4.3.2.3.1 Analise van die Skrifkritiek en relativisme

In die analisering van die Skrifkritiek kom Jordaan (1991:8) tot die gevolgtrekking dat waar die fundamentalisme en die Gereformeerde benadering baie in gemeen het, die Skrifkritiek en die relativisme weer op hulle beurt baie in gemeen het. Die sterkste punt van ooreenkoms is syns insiens daarin geleë dat beide benaderings die Goddelike gesag van die Skrif op een of ander manier afskaal (relativeer - DS). Die menslike karakter van die Skrif word by albei benaderings ten koste van die Goddelike karakter beklemtoon.

Skrifkritici se maatstaf van ware godsdiens is geleë in die rasionele verstaanbaarheid en wetenskaplike bewysbaarheid van dit wat in die Woord van God staan. Die Goddelike gesag van die Woord van God word dus stadig maar seker verswak en later ontken, tot voordeel van die humanistiese verabsolutering van die rasionele of die moderne wetenskap. Slegs dit wat die menslike verstand kan begryp of dit wat die wetenskap kan bewys, word as ware Woord van God aanvaar[34].

Wanneer Skrifkritici hulle op die Skrif beroep, is dit baie duidelik dat hulle nie die Woord van God wil "verklaar" nie, maar dit veel eerder wil "interpreteer". Enige interpretasie het egter 'n vertrekpunt buite die objek wat geïnterpreteer word. In dié geval is dit gewoonlik die mens se "gevoel of gemoed" wat die maatstaf word van wat wél en wat nie Gods Woord is nie. Die vertrekpunt is dus nie die Woord van God self wat Goddelike gesag dra nie, maar die wisselvallige emosie van die mens, wat van persoon tot persoon en van tyd tot tyd bepaal wat in die Woord van God jou "aanspreek" en wat nie. Slegs dit wat jou "tref" en "aanspreek", is dus die Woord van God. Dit kan daarom, as gevolg van die wisselvalligheid

---

[34] Jordaan (1991:8) dui aan dat die radikale Skrifkritiek die Goddelike karakter van die Skrif totaal en al uitskakel. Dit beskou die Skrif as 'n uitsluitlik menslike dokument sonder enige Goddelike gesag. Die Goddelike inspirasie van die Skrifte word gereduseer tot hoogstens 'n aanvanklike stimulus wat die Bybelskrywers daartoe beweeg het om te begin skrywe. Gevolglik het die skrywers by die boekstawing self bloot hulle eie subjektiewe ervarings of denke of nadenke oor God neergeskryf (vgl. Coetzee, 1981:65). Van Goddelike openbaring of 'n Goddelike boodskap is daar by die radikale Skrifkritiek weinig of selfs geen sprake nie.

Hierteenoor is die relativistiese benadering minder radikaal in die opsig dat dit nie die Goddelike gesag en geïnspireerde karakter van die Skrif verwerp nie, maar dit slegs *relativeer*. Volgens die relativisme het die Skrif nie in sigself gesag nie, maar slegs funksionele gesag (Jordaan, 1991:9).

van die menslike emosie, van persoon tot persoon en van dag tot dag verskil. Daarenteen is die ware toedrag van sake die "verklaring" van God se Woord. Dan is die vertrekpunt die Woord self, omdat God sy eie Woord verklaar deur sy Woord en Gees (Malan, 2000:6).

Volgens Malan (2000:6) gaan die Skrifkritiek meestal uit van, of interpreteer Skrifdele vanuit die kultuurhistoriese agtergronde van die betrokke teks of die skrywer daarvan. Daar moet egter van Malan se siening van die kultuurhistoriese agtergrond verskil word. Malan se beskrywing van die kultuurhistoriese agtergrond word binne die Gereformeerde hermeneutiek veel eerder getipeer as 'n sosio-historiese of selfs sosiologiese benadering waarin die klem verskuif vanaf die teks na 'n oorbeklemtoning van die konteks waarin die teks ontstaan. Jordaan (2001:1, 2) sluit in 'n groot mate aan by Malan deurdat hy verwys na die feit dat 'n eksegeet buite-Bybelse sosio-historiese gegewens kan verhef tot die sleutel van die Skrifverstaan. Hiervolgens lê die eintlike betekenis van die Skrif opgesluit in die sosio-historiese konteks. Hy noem onder andere die verskillende rigtings in die teologie wat die Skrif so wil interpreteer, waaronder die sosio-wetenskaplike eksegese, wat die Skrif as produk van die destydse sosio-historiese situasie lees; die sosiologiese eksegese, wat die Skrif vertolk aan die hand van samelewingsanalises wat die moderne wetenskap bied; sosiologie-van-kennis-benadering, wat die verskillende Bybelboeke beskou as sosiale konstruksies, deur die onderskeie skrywers geskep, om die vroeë kerk binne die destydse samelewing te posisioneer (eintlik 'n besondere toespitsing van die taalfilosofie).

Die *kultuurhistoriese benadering* gebruik as vertrekpunt volgens Malan (2000:6-7), buite-Bybelse gegewens wat nie Goddelike gesag dra nie, en nie noodwendig korrek is of van toepassing hoef te wees in die verklaring van God se Woord nie. Daar word byvoorbeeld glad nie op grond van suiwer eksegese deur middel van Skrif-met-Skrif-vergelyking na 'n antwoord in die teks gesoek nie. Dit dra syns insiens in wese humanistiese gesag en is spekulatief, ongegrond, onvas en in baie gevalle onwaar. Kultuurhistoriese agtergrond is wel bruikbaar, solank Skrif-met-Skrif verklaar word en kultuurhistoriese agtergrond dit ondersteun en nie noodwendig weerspreek nie.

Jordaan (1991:3) verskil van Malan (2000:6) hieroor en beweer dat daar wel in die proses van eksegese deeglik kennis geneem kan word van buite-Bybelse gegewens (selfs van buite-Bybelse oorwegings), maar dat dit met groot omsigtigheid by Skrifverklaring gebruik moet word – nie as sleutel tot Skrifverstaan nie, maar ter toeligting van wat daar geskrywe staan. Die sleutel tot die Skrifverstaan word nog steeds in die Skrif self gesoek. Dit is syns

insiens die gebalanseerde *sola Scriptura*- benadering wat eie is aan die Gereformeerde Skrifbeskouing (vergelyk 3.2.2).

Skrifkritiek buig die Woord van God om te sê wat die moderne hoorder graag wil hoor en om aan te pas by die "snel ontwikkelende moderne tydvlak". Daar word uitgegaan van die valse veronderstelling dat, aangesien alle menslike wetenskappe "groei" en "ontwikkel" teologie soortgelyk moet "groei" en "ontwikkel", omdat dit na bewering in alle opsigte gelyk en eenders in wese aan alle ander menslike wetenskapsvelde is. Die beginsel dat die Woord van God nooit oud word nie, altyd aktueel sal bly en dat daar geen ontwikkeling of groei in die Woord van God kan wees nie, omdat dit afgeslote, volledig en volmaak is, word vandag al meer ontken of bevraagteken.

Skrifkritiek verander dus die ewig vaste, ewig geldende en ewig aktuele Woord van God wat afgesluit, volmaak en voldoende is vir ons geloof en redding, na 'n grotendeels menslike geskrif, wat hier en daar wel "Goddelike waarhede" bevat. Verder word hierdie "nuwe Skrifkritiese waarhede" op dieselfde wyse en trant as "opspraakwekkende" media-beriggewing weergegee en oorgedra en aan elke hoorder die geleentheid gegun om self te besluit wat hom tref en dit dan as Woord van God te kies. Die res van die Woord word geag as gewone mensetaal sonder enige gesag.

Du Toit (1990:511) beskryf onder andere die faktore wat gesamentlik of afsonderlik hulle invloed in die relativering van die gesag van die Skrif laat geld. Hy wys daarop dat daar sedert Kuitert 'n sterk reaksie in die denkende Weste teen die "metafisiese teologie" van die Protestantse skolastiek ontstaan het. Verskeie ander strominge en werklikhede van ons tyd, waarop nie hier ingegaan kan word nie, werk mee om hierdie anti-metafisiese tendens vandag nog selfs sterker te bevestig (vergelyk in hierdie verband die uitsprake van die sogenaamde Nuwe Hervormers in die populêre pers). Daarom kan verwag word dat die Skrif se wonders, die goddelikheid van Jesus Christus, die werklikheid van sy opstanding en so meer steeds sterker onder skoot gaan kom. *Daar moet egter met die moontlikheid* rekening gehou word dat die anti-metafisiese ingesteldheid hom in die toekoms ook nader aan huis sal manifesteer, omdat dit, veral in wetenskaplike kringe, bewustelik of onbewustelik aanvaar word as een van die kriteria vir die mondigheid van die mens (vergelyk 5.3.1.3) en derhalwe ook van ware wetenskaplikheid (Du Toit, 1990:512)

Die Skrifkritiese benadering hou dus dan voor dat alles wat in die Skrif strydig is met die menslike verstand nie net so aanvaar kan en mag word nie. Die menslike verstand word dan die gemene deler wat die geloof voorskryf wat nog van die Skrif geglo kan word. Die Skrifkritici wat die Skrif krities benader, dui baie duidelik aan dat resente Skrifnavorsing

aangetoon het dat daar in die Skrif 'n verskeidenheid van tekste, literêre vorme, verwysingsraamwerke, sieninge en oortuigings gevind kan word. Wat dus met die verstand bots en wat daarmee saam nie wetenskaplik bewys kan word nie kan eenvoudig nie waar wees nie – al staan dit ook in die Skrif. Prakties beteken dit die Skrif bestudeer moet word vanuit 'n histories-kritiese benadering (vgl. Floor, 1997:16).

'n *Kritiese Skrifbeskouing* sien die aard en die gesag van die Skrif anders as wat dit vanuit die Skrif self gesien behoort te word (Kruger, 1988:26). Die resultate van die moderne Skrifbeskouing veroorsaak ook dat die menslike faktor van die Skrif só sterk beklemtoon word dat die Goddelike faktor nie meer in berekening gebring word nie. Die Skrif is nie 'n boek van Goddelike openbaring nie, maar 'n geskrif van menslike ervaring; nie 'n boek van God nie, maar hoogstens 'n boek oor God. Twee dinge bly dus in die slag wanneer die Skrif krities benader word: die eenheid van die Heilige Skrif én die Goddelike gesag van die Woord van God (Floor, 1997:16). Hierdie *kritiese Skrifbeskouing* is niks anders as 'n stuk liberale rasionalisme nie. Die *kritiese Skrifbeskouing* het nie soos die Reformatore die nodige eerbied vir die Skrif nie, omdat dit in werklikheid die werk van God in die openbaring en teboekstelling van die Skrif nie net relativeer nie, maar ook verpsigologiseer en verkontekstualiseer.

Kaiser en Silva (1994:31-34) gee 'n tipering van die histories-kritiese metode wat volgens hulle vandag onder andere algemeen in die interpretasie van die Skrif gebruik word. Hierdie metode is steeds die oorheersende paradigma in bibliologiese studies aan die einde van die twintigste eeu. Meermale word die openbaringskarakter van die Skrif deur die gebruikers van die metode ontken. Met hierdie metode word dikwels op die bronne agter die teks gekonsentreer en word gepoog om die sosiale raamwerk waarbinne die teks, sy bronne en tradisies ontstaan het te bepaal. Die historiese betekenis is die fokuspunt (vgl. Van Rooy, 1997:11). Hierdie histories-kritiese metodes neem die historiese konteks of teologiese intensies agter die teks as vertrekpunt vir die eksegese. Dit spreek verskillende *diakroniese* fasette aan om die ontstaan en ontwikkeling van 'n teks te ontrafel. Tekortkominge van hierdie metode, naamlik om alle vrae rondom die teks en sy struktuur te beantwoord, het stimulus aan vorm- en struktuur-oriënterende benaderings verleen (Human, 2003:265).

Vorster, N. (2002:236) tipeer weer die Skrifkritiese benadering as 'n kritiese benadering waarin die Skrif op geen besondere Goddelike gesag aanspraak kan maak nie. Die Skrif is eerder menslike histories gekondisioneerde getuienis aangaande God. Dit is daarom noodsaaklik dat die Skrif binne nuwe historiese omstandighede herlees moet word, sodat dit vir die moderne mens gesagswaarde kan hê.

Die kritiese benadering se klem op die verdiskontering van die historiese geldigheid van die Skrif moet volgens Vorster, N. (2002:237) positief gewaardeer word. Tog skep hierdie benadering volgens hom ook enkele probleme:

- Die kritiese benadering lê groot klem op wetenskaplike metode. Teenstrydige en onvanpaste tekste moet deur middel van 'n kritiese wetenskaplike herlees relevant gemaak word vir die hedendaagse konteks. Deur mediëring van interpretasie word as't ware openbaringswaarde aan die Skrif toegeken. Die probleem is daarin geleë dat die kritiese benadering net soos die letterlike benadering positivisties met die Skrif omgaan. Die volgende vrae kan in verband met die bogenoemde stelling gevra word: Verhef die kritiese benadering nie die wetenskaplike metode tot 'n allesoorheersende beginsel nie? Kan die mens deur die mediëring van interpretasie openbaringswaarde aan die Skrif toeken? Bedryf die kritiese benadering nie 'n sekulêre vorm van teologie, wanneer die mens die agent van openbaring gemaak word nie? Lei so 'n hantering van die Skrif nie tot relativisme en subjektivisme wat universele teologiese aansprake oor menseregte onmoontlik maak nie?

- Die kritiese benadering hanteer voorts die Skrif as 'n losse versameling van menslike geïnspireerde tekste wat as gevolg van hulle historiese kondisionering teenstrydighede vertoon. Netsoos die letterlike benadering gaan die kritiese benadering dus fragmentaries met die teks om[35]. Volgens die bevinding van hierdie studie vorm die Skrif wel 'n inhoudelike openbaringshistoriese eenheid. Die eenheid van die Skrif is in Christus self geleë. Christus maak die beloftes van die Ou Testament op Homself van toepassing en toon so aan dat die Skrif self 'n struktuur van belofte en vervulling toon. Die Skrif se gesag lê dus daarin dat dit nog steeds dieselfde Christus verkondig deur die leer van die apostels oor te dra. Die eenheid van die Skrif is daarin geleë dat dit saamtrek in die koms en verheerliking van Christus. Daar kom inderdaad vele tekste in die Skrif voor wat op die oog af menseregteskendings legitimeer en die eenheid van die Skrif bedreig. Hierdie tekste moet egter verstaan word binne hulle historiese konteks, asook die historiese ontwikkeling van God se bemoeienis met sy volk. Vorster sê dat die Skrif nie herlees hoef te word nie, maar bepleit dat dit wel reg gelees moet word (Vorster, N., 2002:238).

---

[35] Aangesien die Skrifkritiek en die relativisme die Heilige Gees as Eerste Skrywer van die Skrif minimaliseer, verwerp beide benaderings die gedagte van eenheid van die Skrif (vergelyk 3.3.4.7). Die gevolg is dat elke Bybelboek as 'n losstaande eenheid binne 'n bundel van boeke beskou en bestudeer word en wat vreemd genoeg 'n ooreenkoms vertoon met die fundamentalisme, wat Skriftekste atomisties buite konteks wil hanteer (vgl. Jordaan, 1991:8).

'n Moontlike probleem wat vanuit die Skrifkritiese benadering ten opsigte van Skrifgegewens kan ontstaan, is dat sekere algemene beginsels uit die Skrif afgelei word (byvoorbeeld liefde, waarheid, geregtigheid) en dit dan as middel tot analise aan te wend sodat dit in die moderne etiese debat gebruik kan word. Die inhoud wat aan die beginsels gegee word, word egter meestal deur sowel die hedendaagse waardes as die waardes van die teks beïnvloed en bepaal. Dit skep egter baie duidelik allerlei hermeneutiese probleme waar subjektiewe bagasie eerder die reël as die uitsondering is. In hierdie geval sê Hoek (1999) dat "de algemene of de beperkte geldigheid van een Schriftwoord wordt dus bepaald door normen die aan de Schrift zelf zijn ontleend, niet met behulp van een buitenbijbels filter, dus niet eigenmachtig of eigendunkelijk, 2 Petrus 1:20-21. Wij mogen dus niet 'selecteren' vanuit het moderne levensgevoel, het veranderd zedelijk gedrag of de gewijzigde situatie, de wetenschappelijke ontdekkingen of de technische ontwikkelingen, het optreden van emancipatoire processen of iets dergelijks. Slechts door studie van de Schrift zelf, door de Schriften voor zichzelf te laten spreken, kunnen hier verantwoorde beslissingen genomen worden".

Die histories-kritiese beskouing sê dat die teks nie uit die hemel geval het nie, maar dat dit 'n eie ontstaansgeskiedenis het, 'n produk van sy tyd is en dat die teks "ontleed" kan word. Daar word aandag gegee aan die wording (tyd, omstandighede, skrywer) en funksie (werking of gebruik in oorspronklike maatskappy) van die teks. Die metode van eksegese is analities (tekskritiek, literêre kritiek en oorleweringskritiek), sinteties (oorleweringsgeskiedenis, redaksiegeskiedenis) en interpretatief (vormkritiek, vormgeskiedenis, tradisiekritiek en tradisiegeskiedenis). In die histories-kritiese denkmodel word daar erns gemaak met die "menslikheid" van die Skrif en met die historiese verstaan van die Skrif (Van Deventer & König, 1989:304).

Ten opsigte van hierdie eksegetiese metodes wat in die verklaring van die Skrif aangewend word gaan die Skrifkritiek egter op Skrifkritiese of relativistiese wyse daarvan uit dat dit wat daar geskrywe staan nie die bedoeling van die teks is nie; dit soek die boodskap agter die teks of buite die teks en wend die metode(s) dus juis nie teksgerig aan nie (vgl. Jordaan, 1991:10). Aangesien beide Skrifkritiek en relativisme die gedagte van 'n objektiewe Bybelse boodskap wat in die teks teenwoordig is, verwerp, verwerp dit ook byvoorbaat die grammaties-historiese benadering as verklaringsmetode (Jordaan, 1991:11). Daarmee saam word ook die metode van Skrif-met-Skrif-vergelyking, omdat dit as voorvereiste die eenheid van die Skrif onderskryf, deur die Skrifkritiek en die relativisme verwerp (vergelyk 3.3.4.5).

Die fundamentalisme minimaliseer die historiese aard van die Skrif, maar die Skrifkritiese strominge verabsoluteer egter die historiese aard daarvan, waaruit gevolglik die histories-kritiese metode gebore is. Die histories-kritiese benadering het naamlik die historiese karakter van die teks oorgedra op die betekenis van die teks (Jordaan, 1991:12; vgl. Fiorenza, 1990:358). Hiervolgens is die Skrif se uitsprake tydsgebonde en het dit geen betekenis vir vandag nie. Vir die historiese kritiek is die waarde van die Skriftekste daartoe beperk dat dit die moderne historikus 'n insae gee in die religieuse denke van Israel en die vroeg-Christelike kerk.

Die paradigma van die historiese kritiek word soos volg saamgevat (Van Deventer, 1996:445; vgl. Spangenberg, 1994:156): "[d]ie Skrif is 'n versameling Ou Nabye-Oosterse godsdienstige geskrifte wat deur *beperkte, feilbare mense* geskryf is. Verskeie van hierdie geskrifte het oor 'n lang periode ontstaan en is dikwels nie net deur een outeur geskryf nie. Die geskrifte bevat die geloofsinsigte en geloofsgetuienisse van daardie mense en hul tydgenote. Hierdie mense het gedurende 'n vasomlynde tyd in die geskiedenis op aanwysbare plekke op aarde geleef.

Vir 'n korrekte verstaan van die Skrif moet die leser oor grondige kennis beskik van onder andere (1) die geskiedenis van Israel en ander Ou Nabye-Oosterse volke, asook die vroeë Christendom; (2) die kulturele milieu van daardie mense; (3) hulle wêreldbeeld; (4) die godsdienstige oortuigings, praktyke en strominge van daardie tyd".

Spangenberg (1994:161) som die paradigma van die moderne literatuurwetenskaplike benadering soos volg op: "... die Skrif [word beskou] as *'n versameling Ou Nabye-Oosterse godsdienstige literatuur.* Hierdie literatuur kan volgens die gangbare literatuurwetenskaplike metodes ... ontleed word. Vanweë die nuwere ontwikkeling in die literatuurwetenskap word die klem tans meer geplaas op die *leser* (reseptor) *van die teks* (kursivering – Spangenberg)" (vgl. Van Deventer, 1996:445).

Van Deventer (1996:445) voer aan dat die rede waarom daar sprake is van 'n nuwe paradigma in bogenoemde gevalle is volgens Spangenberg (1994:160) "omdat daar op 'n *nuwe manier* na die Skrif *gekyk word*". Die drie maniere van kyk na die Skrif binne die sogenaamde drie paradigmas word soos volg opgesom: binne die Hervormingsparadigma word die Skrif as "Woord van God" gesien, binne die histories-kritiese paradigma as "Gods Woord in mensetaal" en binne die literêr-wetenskaplike paradigma as "Woorde oor God" (Spangenberg, 1994:161; vgl. ook Van Deventer, 1996:445).

Wielenga (1992:31) omskryf die Skrifkritiese benadering as die sogenaamde *wetenskaplike* benadering. Hierdie benadering tot die Skrif word vandag grootliks gekritiseer as 'n produk van die Aufklärung (vgl. Bosch, 1991:269): dit is te teoreties en abstrak om van enige nut te wees vir die gemeenskap van die gelowiges; dit vergroot net die afstand tussen die teks en die hedendaagse leser; die oorbeklemtoning van die historiese vraag na wat die teks oorspronklik beteken het, maak dat die historiese aspek van die teks net eenvoudig vervaag in historisiteit; die in-beslag-neem van dit wat van minder belang is, terwyl die geheelbeeld van die Skrif se boodskap uit die oog verloor word, maak dat die werke wat in hierdie tradisie daaroor geskryf word amper onverstaanbaar is vir buitestanders – selfs ook vir teoloë.

Jordaan (1991:12) toon verder aan dat die *Histories-kritiese* rigting, met sy belangstelling in die historiese fasette van die Skrif ander historiese metodes gegenereer het, soos die bronnekritiek, die "Formgeschichte" en die "Redaktionsgeschichte". Indien hierdie metodes van die Skrifkritiese beskouing losgemaak word, kan dit met groot vrug gebruik word, ook in die gereformeerde eksegese.

Daaruit kan belangrike inligting verskaf word oor die bronne wat skrywers — onder inspirasie van die Heilige Gees — gebruik het; ook oor die besondere styl en vormgewing van elke skrywer, wat deur die Heilige Gees gebruik is om die Godsopenbaring op skrif te stel.

Die Historiese kritiek het egter die kiem van selfvernietiging in hom omgedra. Dit het uit die staanspoor die gesag van die Skrif verruil vir die gesag van die historiese wetenskap (vgl. De Vries, 1970:25). Die seepbel van die histories-kritiese aanspraak op objektiewe wetenskaplikheid het uiteindelik onder die spanning van die tyd gebars. Selfs Skrifkritiese teoloë verwerp deesdae die idee van neutraliteit in die histories-kritiese metode.

Vorster, J.N. (1988:36) meen dat die histories-kritiese metode net 'n vervreemding tussen die moderne leser en die teks veroorsaak het, deurdat dit die moderne leser die afstand tussen sy eie wêreld en die van die Skrif laat beset. Hierdie vervreemding is natuurlik nie produk van die metode nie, maar van die kritiese Skrifbeskouing. Daarom leef die vervreemding voort in die Skrifkritiese en die relativistiese eksegese (Jordaan, 1991:12).

Skrifkritiese eksegete en eksegete vanuit relativistiese kringe maak ook deeglik van die sosiologiese verklaringsmetodes gebruik, maar vanweë hulle besondere Skrifbeskouing gebruik hulle die metode met die oog daarop om die sogenaamde verborge betekenis agter die teks te bereik. Vir hierdie eksegete is die betekenis van die teks immers nie in die teks self opgesluit nie, maar veel eerder in die effek wat die teks op die destydse samelewing sou

hê, bewustelik (volgens die sosio-historiese benadering) of onbewustelik (volgens die sosiologiese benadering) (Jordaan, 1991:13; vgl. Botha, 1990:58-59). Die resultate wat met die sosiologiese metode bereik word, word egter nie deur die metode bepaal nie maar deur die Skrifbeskouing van die eksegeet.

Die literêre verklaringsmetode en daarmee saam die gepaardgaande literêre oorwegings kry in die kritiese of relativistiese eksegese 'n ander staanplek. Enersyds word die literêr-wetenskaplike uitgangspunt, dat elke literêre dokument slegs uit sigself (en nie uit ander dokumente nie) verklaar moet word, in hierdie eksegese sito-sito op die Skrifeksegese oorgeplaas, uiteraard omdat die eenheid van die Skrif ontken word. Andersyds maak die relativistiese eksegese van die literêre eksegese gebruik om die Skrifboodskap te relativeer. Die literêr-wetenskaplike uitgangspunt dat die skrywer nie 'n boodskap in die teks plaas nie, maar deur simbole en beelde 'n boodskap aan die leser suggereer, wat dan deur die leser verder gegenereer word, is vir die relativistiese eksegeet water op die meul.

Hierteenoor gaan die gereformeerde eksegeet daarvan uit dat die boeke van die Skrif elk in mindere of meerdere mate 'n literêre karakter dra (dit is immers deur menslike skrywers geskrywe), maar dat Skriftekste ook op ander vlakke as die literêre funksioneer. Die literêre karakter is maar net 'n klein deel van die werklikheid van Skriftekste en moet daarom nie verabsoluteer word nie. Die waarde van die boodskap van die Skrif berus immers nie op sy literêre kwaliteit of effek nie maar op die feit dat dit Godsgeïnspireerde openbaring is (Jordaan, 1991:14, 15; vgl. Barr, 1985:76).

'n Nuwer benadering wat veral in die hermeneuties-eksegetiese gereedskap van die Skrifkritiek 'n groot rol speel en tans groot veld wen, hou verband met ontwikkelinge in die literatuurwetenskap, naamlik die gebruik van resepsie-estetiese (*reader-response*) metodes. Met hierdie benaderingswyse word besondere aandag aan die rol van die leser gegee, in aansluiting by hermeneutiese modelle ontwerp deur persone soos Gadamer en Ricoeur (Kaiser & Silva, 1994:32, 33). Die resepsie-estetiese verklaringsmetode vind maklik aanklank by eksegete met 'n relativistiese benadering tot die Skrif. Hierdie metode maak immers die deure wawyd oop vir die eksegeet om sy eie motiewe in die Skrifboodskap oor te dra (Jordaan, 1991:15).

Jordaan (1991:16) gee wel toe dat die resepsie-beskouing buite die kritiese en relativistiese kringe ook bruikbaar is, maar uiteraard dan binne die grense van die eie Skrifbeskouing. Ook vir die gereformeerde eksegese is dit 'n aanvaarde feit dat die eksegeet die taak het om as ontvanger die bedoeling van die teks te bepaal. Maar uitgaande van die belydenis dat die Heilige Gees nie net die *Inspirator* van die Skrif is nie maar ook die eintlike *Eksegeet* (vgl.

Coetzee, *et al.*, 1980:29), is dit vir die gereformeerde eksegese ook 'n feit dat die mens die bedoeling van die teks nie maar vanuit sy eie verbeelding kan bepaal nie, maar dat hy daarin deur die Heilige Gees as Verklaarder van sy eie Boek gelei word. Daarom vereis betroubare eksegese, waarin gepeil wil word wat die Gees aan die gemeente sê, volle *kongenialiteit* (vergelyk 3.3.4.9) tussen die eksegeet en die teks, wat dan nie net as objektiewe leesinstruksies dien nie, maar wat ook deur die Heilige Gees gedra word.

Volgens Floor (1997:17) word die verskil tussen diegene wat die Skrif as gesagvolle Woord van God aanvaar en hulle wat die Skrif krities benader, beskou as die verskil tussen geloof en verstand. Die Skrifgetroue Christene – so word gesê – skakel hulle verstand af en aanvaar naïef en kinderlik-gelowig dat die Skrif volledig die Woord van God is. Hulle wat hulle verstand gebruik, aanvaar net uit die Skrif wat nie met hulle verstand bots nie. Daarom word die werk van Skrifgetroue teoloë dikwels as onwetenskaplik beskou. Dit kry die oormerk van fundamentalisme. In hierdie verband sê Floor tereg dat die geloof in die Skrif (wat nie verwar moet word met 'n afgodiese aanbidding van die Skrif nie, ook genoem bibliolaterie nie[36]) as die onfeilbare Woord van God skakel die rede of verstand nie uit nie. Die gereformeerde teologie wat vashou aan die Goddelike gesag van die Skrif aanvaar God se openbaring as die norm vir leer en lewe. Dit word eenvoudig gelowig aanvaar, omdat die Skrif homself so aanbied. Dit staan teenoor die Skrifkritici vir wie die verstand en rede die norm is waarmee hulle die Heilige Skrif krities benader. Die gereformeerde teologie (benadering en beskouing) aanvaar God se openbaring as normatief. Waar die rede as normatief aanvaar en as maatstaf gebruik word om die Skrif te verklaar, daar word die Skrif op die ou end al hoe kleiner.

Die Nederlandse teoloog, Klaas Schilder, het êrens geskryf dat die Skrif nie slegs *uitsprake* van (Skrifkritci sou sê: *oor*) God bevat nie, maar veral die *aanspraak* van God (op grond van Wie Hy is en wat Hy doen). Die Skrif gee dus nie sonder meer inligting weer nie; dit is tegelyk God se magtige appèl op ons om Hom heelhartig aan te hang, te vertrou, lief te hê, te dien en te gehoorsaam – Hy *verwag* dit van ons (soos dit onder andere in die verbond gestalte kry) (vgl. Smith, 2000:10). In antwoord op die Skrifkritiese benadering tot die Skrif sê Wielenga dat kritiese teoloë moet besef dat hulle wel 'n bydrae moet lewer tot die toeganklikheid van die Skrif in die gemeenskap van die gelowiges. As deel van dieselfde gemeenskap van gelowiges bestudeer die kritiese teoloë die Skrif nie net bloot akademies nie, maar moet hulle die Skrif intuïtief lees en bestudeer tot die versterking van hulle eie

---

[36] Cilliers (2003:23) stel dit kortom: die Skrif is nie God self nie, en mag dus ook nie naas of in die plek van God skuif om 'n voorwerp van aanbidding te word nie.

geloof en tot die van die gemeenskap van die gelowiges. Die sogenaamde *perspicuitas Scripturae* moet ook hulle vertrekpunt wees in die bestudering van die Skrif (1992:32).

4.3.2.3.2 Analise van die relasionele benadering

Waar die radikale Skrifkritiek ontken dat die Skrif 'n boodskap vir vandag het, erken die relativistiese benadering dat die Skrif wel so 'n boodskap het, maar 'n boodskap wat relatief staan tot die mens se ervaring daarvan. Hierdie beskouing het in reaksie op die negentiende-eeuse radikale Skrifkritiek van die histories-kritiese skool via Bultmann (met sy klem op die eksistensiële mens) en Barth (met sy dialektiese teologie) gegroei tot die relasionele waarheidsbeskouing van Kuitert in die sewentiger- en tagtigerjare van hierdie eeu. Die relasionele waarheidsidee kom daarop neer dat daar nie so-iets soos objektiewe waarhede bestaan nie, maar dat waarheid altyd binne 'n relasie tot die mens te voorskyn tree (Jordaan, 1991:9; vgl. ook Botha, 1990:13). Dit geld ook vir Skrifwaarhede. Die mens en sy omstandighede is medebepalend aan die Skrifboodskap en die waarheid daarvan.

Gustafson (1965:309-316) pleit vir 'n relasionele en verantwoordelikheidsmodel as die primêre wyse waarop die Christelike etiek verstaan kan word. Hartin (1991b:3) verwys ook daarna dat die oplewing van die histories-kritiese metode bygedra het tot die relasionele benadering. Die histories-kritiese model of metode wys onder andere daarop wat 'n moontlike geldige norm in die konteks van die Bybelse wêreld was en wat noodwendig nie beteken dat dit gelykluidende waarde vir vandag het nie. Hartin (1991b:4) verkies hierdie metode bo ander metodes om 'n beroep op die Skrif te doen. Soos wat hy dit stel: "Morality is no longer limited to the narrow legalistic carrying out of stipulated laws. Instead, morality emerges from the very context of the Christian faith as a way of life which is led as a response to the gift of faith which the believer has received.

The Scriptures give us a picture of the understanding which God's people had of themselves as they lived their lives under God's covenant and in relationship to Jesus".

Die relasionele waarheidsbeskouing word heel breedvoerig deur Vos (1988:212) bespreek in die lig van die volle implikasie daarvan vir die *Skrifgesag en prediking*. Die relasionele benadering word veral verteenwoordig deur die sinodale Rapport wat in 1980 deur die Sinode van Delft behandel[37]. Dit is aan die deputate opgedra om dit te verwerk vir gebruik in gemeentes en is aan die einde van 1980 gepubliseer onder die titel: *God met ons... over de*

---

[37] Die detail van die verslag van die GKN en sy lotgevalle is nie nou hier verder ter sprake nie, maar wel die rol wat die Skrifverstaan en daarmee saam die Skrifberoep hier speel.

aard van het Schriftgezag... In hierdie rapport, naamlik *God met ons* (GKN, 1981:11-14) word volgens Lion-Cachet met 'n relasionele waarheidsbegrip gewerk. Waarheid word nie subjektief deur die mens ontwikkel nie en ook nie objektief deur God uitgereik nie, maar relasioneel (deur God en mens) gekonstitueer (1995:37). Binne hierdie verslag van die GKN word 'n mens gekonfronteer met 'n Skrifgebruik wat nuut is en verskillende erkende Reformatoriese hermeneutiese beginsels ten opsigte van die Skrifberoep in die etiek in die gedrang bring. Volgens Combrink (1990:327) kan daar ook die indruk ontstaan dat die GKN-rapport eintlik uitgaan van die aanvaarding van 'n spesifieke etiese posisiekeuse en dit dan in die lig van 'n breër Bybelse visie begrond. Hier dreig die gevaar dat die normatiwiteit van konkrete voorskrifte volledig deur die subjektiewe interpretasie op grond van 'n etiek van karakter en deugde in gedrang gebring kan word.

Die vraag kan egter ontstaan: waarom is dit enigsins nodig om onder die opskrif Skrifkritiek en in besonder in 'n studie oor Skrifberoep in die etiek die verslag "God met ons" te bespreek en te evalueer? Combrink (1990:328) antwoord die vraag deur te sê dat dit in die verslag reeds duidelik geword het dat die eintlike verskille rondom die interpretasie van die Skrif na vore gekom het, en dat die Skrifberoep van die rapport nie van mekaar losgemaak kan word nie.

Die hele rapport van die GKN staan in die teken van die hermeneutiek. Die hoofdoel van die rapport was bedoel om te vra hoe die gesag van die Skrif in die praktyk van die geloof funksioneer (Vos, 1988:213). Tog is dit duidelik dat baie lesers van die verslag onder die indruk gekom het dat daar in die verslag te kort gedoen word aan die gesag van die Skrif (Combrink, 1990:328; vgl. ook Drost, 1982; De Boer, *et al.*, 1981).

Die verslag is ook bekend vir die uiteensetting oor die "relasionele waarheidsbegrip" waarmee die opstellers trag om 'n ander weg te volg as die objektiwistiese of die subjektiwistiese siening van die waarheid (Combrink, 1990:328). Volgens Vos (1988:213) se interpretasie van die rapport konfronteer dit ons met die grondprobleem van elke denkende Christen: die feit dat die Skrif deur verskillende mense op verskillende wyses gelees word en dat 'n "Bybelse standpunt" of "Bybelse waarheid" deur verskillende mense verskillend geïnterpreteer kan word. Die verwarrende feit dat mense die Skrif verskillend lees, hang natuurlik saam met die feit dat mense onder "waarheid" beslis nie almal dieselfde verstaan nie. Die moeilike vraag is: wat is volgens die Skrif "die waarheid"? Dit word in die geskiedenis van die Skrifgesagprobleem gewoonlik volgens twee uiterste standpunte beantwoord.

Hoofstuk 4 – Huidige Skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die Gereformeerde etiek

Die mees gangbare en populêre standpunt oor wat Bybels gesproke "waar" is, is dié waarin benadruk word dat iets waar is wanneer dit objektief vasstelbaar is, wanneer dit byvoorbeeld klop met 'n feitelike toedrag van sake. Toegepas op die denke oor die Skrif sou dit beteken dat alles wat geskryf staan presies so gebeur het as wat dit letterlik daar staan.

Teenoor hierdie "objektiewe" opvatting van wat Bybels gesproke waar is, is daar ook die "subjektiewe" waarheidsopvatting. Hiervolgens word die waarheid van die Skrif gemeet aan die mens se wysgerige of wetenskaplike insig. Die groot gevaar wat hier dreig, is dié van subjektivisme: die gelowige mens word self die enigste maatstaf van wat as Skrif gesien sou kon word. Ten einde aan die gevare van sowel die objektivisme as die subjektivisme te ontkom, kies die rapport 'n relasionele waarheidsbegrip. Hieronder word verstaan dat die waarheid nie iets louter objektief is wat los van alle menslike kennis daarvan bestaan nie, maar dat dit ook nie net louter subjektief is in die sin dat die mens self kan uitmaak wat waar is nie. Die waarheid soos ons as mense dit ken, is altyd die produk van die subjek en die objek gesamentlik. Die waarheid het altyd 'n objektiewe en subjektiewe kant wat gelyktydig en onafskeidbaar in ons kennis van die waarheid teenwoordig is. Iets is altyd waar "vir my", maar die resultaat van my insig is iets "objektief" wat van buite onder my aandag gekom het (Vos, 1988:213-218).

Combrink (1990:328) merk op dat daar uit die aard van die saak 'n belangrike waarheidselement in hierdie visie teenwoordig is. Die waarheid van die Skrif is nooit net 'n objektiewe kennis van feite los van die persoonlike geloof in Christus nie. Die vraag is egter of daar nog hoegenaamd van die Skrif as die *suprema iudex controversarium* gebruik gemaak kan word. Combrink wys ook op die vraag of die menslik faktor in die verstaan nie oorbeklemtoon word wanneer verklaar word dat die individuele lees van die Skrif so persoonlik en intiem is dat dit haas nie geformuleer of met ander bespreek kan word nie, of dat daar iets fundamenteel verkeerd is wanneer kinders in hulle tyd nog dieselfde dinge in die Skrif lees as hulle ouers. Verskillende Christene sal feitlik onvermydelik tot 'n ander interpretasie van die Skrif in nuwe situasies kom. Op hierdie wyse kom die Reformatoriese belydenis van die *claritas Scripturae* (vergelyk 3.3.4.3) tog in die gedrang en word 'n geweldige taak op die skouers van teoloë gelê, hoewel selfs hulle nie eens tot eenvormige vertolkings van die Skrif kan geraak nie.

Vos (1988:214) beklemtoon ook die feit dat die waarheid van die Skrif nie eers waar en normatief word binne die relasionele ken van die waarheid nie. Die waarheid en die normatiwiteit van die Skrif lê nie in die menslike geloofsantwoord nie, maar in die gesagvolle spreke van God.

Volgens Ridderbos (1982:56) is die eintlike probleem waaroor dit in die diskussie van die relasionele benadering gaan nie oor die relasie tussen objektiwiteit en subjektiwiteit nie, maar die relasie tussen die werk van die Heilige Gees en die van die mens (vergelyk 3.3.4.9). Binne die raam van die relasionele waarheidsbegrip word die inspirasie deur die Heilige Gees, anders as in die gereformeerde teologie, nie beperk tot die ontstaan van die Skrif nie, maar uitgebrei tot die proses van omgang met die Skrif in kerk en teologie. Die gevolg van hierdie opvatting van die inspirasie van die Skrif lei daartoe dat uitsprake in kerk en teologie normerende in plaas van genormeerde gesag kry (Vos, 1988:214), wat op sigself 'n tipe van fundamentalistiese benadering inhou.

Die volle konsekwensie van so 'n relasionele benadering word duidelik wanneer dit in die lig van Du Toit (1984:94) se bespreking van sy studie oor die "Die aard van Skrifgesag en waarheid – teen die agtergrond van die Nederlandse verslag 'God met ons'" gesien word. In hierdie studie verwys hy onder andere na wat hy noem die feit dat die Skrif nie op dieselfde wyse historiese gesag het as wat dit heilshistoriese gesag het nie. Du Toit verwys onder andere na die voorbeeld van Genesis 1-11, wat anders as boeke soos byvoorbeeld Konings en Esra, nie vir ons historiese beriggewing deurgee nie. Vrae soos: het die skepping werklik in sewe dae plaasgevind; was Adam en Eva werklik die eerste mense; het die slang in die paradys werklik gepraat, is dus vrae wat verkeerdelik aan die bepaalde literêre vorme waarin dié verhale aan ons oorgelewer is, gevra word. Ewe-eens moet die literêre vorme van boeke soos byvoorbeeld Ester en Jona (novelles), Daniël en Openbaring (apokaliptiese literatuur) net soos by die profetiese literatuur (byvoorbeeld Jesaja) en die Evangelies in ag geneem word voordat die gesag daarvan vanuit ons twintigste-eeuse situasie afhanklik gemaak word van die vraag of die verhale wat daarin vertel word, werklik altyd presies so gebeur het (1984:95).

In wese kom dit dus daarop neer dat Du Toit met sy onderskrywing van die relasionele benadering tog Skrifkrities met die Skrif omgaan, deurdat hy die gesagsvolheid van die Skrif *degradeer tot 'n eenvoudige interpretasiemodel.*

Klopper (1990:175) kies beslis die relasionele Skrifbeskouing (benadering) as vertrekpunt in haar bespreking oor die Skrifgebruik in die beoordeling van uitsprake oor die doodstraf. Volgens haar moet daar in die uitsprake wat op grond van die regsvoorskrifte van die Ou Testament gelewer word, die ontstaansgeskiedenis en genre van die geskrifte in ag geneem word, asook die feit dat sodanige uitsprake gebaseer word op (a) 'n regsisteem wat twee- tot drieduisend jaar gelede in werking was in (b) 'n voortdurend veranderde gemeenskap wat (c) boonop kultureel ingrypend van 'n moderne laat twintigste-eeuse Westerse gemeenskap

verskil. Binne die konteks van 'n opvatting van waarheid as relasionele waarheid word die Skrif se normatiwiteit dus hanteer as medebepaald deur die eise en aard van die situasie waarin dit verwag word om as maatstaf en leidraad te dien, maar altyd met 'n openheid vir ander standpunte vanuit ander situasies.

Klopper (1990:183, 184) sê voorts dat die stem van God in die Skrif in mensetaal gehoor word en daarom altydgeldende beginsels of universele instellings agter die woorde van die Skrif soek, los van die omstandighede waarin dit verwoord is, of om die omstandighede as histories korrek en daarom as absoluut waar te verstaan en dan op outoritêre wyse deur te gee, maar dit is 'n ontkenning van die Skrif as *relasionele waarheid* (kursivering – DS). Klopper (1990:179) handhaaf beslis in haar beoordeling van die doodstraf 'n gereduseerde Skrifbeskouing, want sy sê self dat daar weinig, indien enige Ou-Testamentikus is wat dit nie eens is dat Genesis 1-11 tot die voorgeskiedenis behoort en dus nie *historiese beriggewing* bevat nie, maar na vorm verhalende literatuur is met soos wat sy dit stel, *'n dieper religieuse bedoeling* (kursivering – DS). Dit is volgens haar so dat spreke oor God in verhalende vorm nie minder gesagvol is nie, maar dan word met gesag nie *historiese* gesag bedoel nie, maar *heilsgesag* of *geloofsgesag relasioneel* tot die bedoeling van die teks en die geloofsrelasie van die leser (Klopper, 1990:179).

Die grootste bron van kritiek teen die rapport "God met ons" en daarmee saam die relasionele benadering sentreer veral rondom die volgende aspekte: 'n wysgerige waarheidsbegrip as die vertrekpunt van die verslag (D'Assonville, 1990:31 beskryf onder andere die relasionele waarheidsbeskouing as 'n filosofiese denkmodel wat syns insiens sonder meer op die Skrif toegepas word, alvorens dit grondig aangetoon is of dié model enigsins in lyn is met die Skrif); geloof mag nooit konstitutief wees vir waarheid nie; die standpunt dat net uit die lewenspraktyk van 'n mens blyk of hy die waarheid ken; die onduidelike grens tussen historiese kritiek en Skrifkritiek; die feit dat die unieke karakter van die inspirasie in gedrang gebring word, dat inspirasie met illuminasie verwar word en die distansie wat daar tussen die lidmaat en die Skrif ontstaan, terwyl die belydenis van die duidelikheid van die Skrif in gedrang kom.

Samevattend gaan dit om die vrees dat die unieke karakter van die Skrif op 'n ingrypende wyse gerelativeer word (Combrink, 1990:329). Vos (1988:215) wys self ook in sy slotopmerkings oor die relasionele benadering dat alhoewel die uitgesproke oogmerk van die relasionele waarheidsopvatting is om die gesag van die Skrif te eerbiedig, dit egter nie ontkom aan die gevaar van 'n relativering van die Skrifgesag nie. Die Skrifgesag word

gerelativeer omdat dit uiteindelik afhanklik van die mens se relasionele betrokkenheid by die openbaring gemaak word (D'Assonville, 1990:31).

4.3.2.3.3 Analise van die kontekstualistiese benadering

Die woord kontekstuele of kontekstualisering is in moderne konteks nogal swaar belas. Die kontekstuele bepaal nie alleen wat relevant is nie, maar ook wat omtrent die omstandighede gedoen moet word (Engelbrecht, 1989:374). Die verhouding tussen die Skrif en die eie situasie kan op baie verskillende maniere bepaal word. In elkeen van hierdie verhoudings sal òf die Skrif òf die konteks uiteindelik domineer en staan teenoor die Reformatoriese model of beskouing wat die Skrifuitleg in dié omstandighede indra (Engelbrecht, 1989:376).

Die geskiedenis van die verskillende interpretasies van die Skrif met die oog op aktuele sake oor baie jare heen, is 'n boeiende maar daarmee saam ook 'n tragiese stuk van die kerkgeskiedenis in ons land. Hoewel die teologie nooit konteksloos beoefen word nie, kom daar in die onlangse jare 'n nuwe dimensie na vore wanneer op doelbewuste wyse vir 'n kontekstuele hermeneutiek gekies word. In die Skrif tref ons immers reeds die verskynsel aan dat die eens koherente evangelie in wisselende kontekste telkens anders verklaar word om juis dieselfde evangelie deur te gee. Vanaf die sewentigerjare funksioneer die begrip kontekstualisering veral binne die kader van die bevrydingsteologie en die stryd om geregtigheid, hoewel dit tog ook na die aspek van die inheemswording van die evangelie kan verwys (Combrink, 1990:330; vgl. Engelbrecht, 1989:374). In die Suid-Afrikaanse debat word van die kant van die bevrydingsteologie steeds sterker vanuit dié konteks as vertrekpunt geredeneer. Dit spreek vanself dat die bevrydingsteologie geen alleenreg het om met die konteks van die teks rekening te hou nie (Combrink, 1990:330). Tog mag die ernstige student van die Skrif nie vir een oomblik die bydrae van die kontekstuele benadering misken nie (Wielenga, 1992:32).

Du Toit (1990:512) waarsku ook in die lig van die relativering van die Skrif teen 'n eensydige beklemtoning van kontekstualiteit ten koste van algemeen-geldigheid. Teenoor die dekontekstualisering van die fundamentalisme word die belang van kontekstualiteit deur die hermeneutiek sowel as die linguistiek tereg sterk beklemtoon. Geen Skrifuitspraak is konteksloos nie. Nou verbonde aan kontekstualiteit is kwessies soos die relasionaliteit van die Godsopebanbaring, die historisiteit van die Skrifuitlegger, asook die beklemtoning van die subjektiewe karakter van alle verstaan. Wanneer hierdie versubjektiveringstendens op die spits gedryf word, kan dit egter omslaan in die bevraagtekening van die geldigheid *überhaupt* van enige Bybelse uitsprake vir vandag. Vanaf Kant loop die versubjektiverende vertolkingslyn breed oor Schleiermacher, Hermann, Ritschl, Bultmann en andere.

Hiervolgens is die eksegeet met sy spesifieke voorveronderstellings so onherroeplik betrokke by die verstaansproses dat daar eintlik nie meer sprake kan wees van 'n blywend-geldige *Gegenüber* in die Godsopenbaring wat ook in ander kontekste gesagvol is en wat die Bybelskrywers se kontekstualiteit en subjektiwiteit, sowel as ons eie, transendeer nie. Om midde-in die kontingente Bybelse situasie 'n bepaalde normatiewe kontinuum te aanvaar, om aan bepaalde heilsgebeure te glo en hulle te bely, soos byvoorbeeld in die Apostoliese Geloofsbelydenis, word beskou as ongeoorloofde dekontekstualisering en objektivering.

Volgens Vorster, N. (2002:238) sluit die kontekstualistiese benadering in 'n groot mate aan by die kritiese benadering se Skrifbeskouing (veral in die lig van die debat rondom menseregte, waaronder die beperking op die doodstraf as deel van die fundamentele regte beskou word). Die kontekstualistiese benadering word veral onder kontekstuele bevrydingsteologieë soos die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie, die Feminisme en die "Swart" teologie aangetref. Hoewel die kontekstuele teologie 'n wyd-uiteenlopende tradisie is kan verskeie algemene tendense in hierdie tradisie onderskei word (vgl. Wielenga, 1992:32).

Teologie kan volgens die kontekstuele teologiese tradisie nooit buite die huidige historiese konteks om beoefen word nie, anders verval dit in idealisme (Vorster, N., 2002:238; vgl. ook Conn,1988:89). 'n Spesifieke konteks van ervaring en aksie word daarom as uitgangspunt geneem (Thiselton, 1992:410).

Moderne sosiale analises word gewoonlik gebruik om die sosiale konteks wat as vertrekpunt dien te ontleed.

Die Skrif word as niks meer gesien as 'n model van ervaring nie. Dit is nie 'n afgeslote normatiewe openbaring nie, maar wel 'n teks van menslike refleksie oor God wat oop is vir voortdurende interpretasie. Aangesien die Skrif oop is vir herinterpretasie word dit met 'n doelbewuste voorverstaan krities herlees, want die praxis of konteks gaan die teologie vooraf. 'n Spesifieke tema in die Skrif word as sentrale motief gebruik in die lig waarvan die hele Skrif gelees word. Die bevrydingsteologie gebruik veral die exodusmotief, die feminisme gebruik temas soos strydverhale van sterk vroue en God se heelmaak van die skepping, terwyl die "Swart" teologie dikwels strydverhale en bevrydingsverhale as uitgangspunt neem (Vorster, N., 2002:239) Tekste wat nie die lig op die huidige historiese konteks werp nie, word as irrelevant verwerp. 'n Kenmerk van die bogenoemde teologieë is dat hulle in die menseregtedebat hulleself net vir 'n spesifieke stel regte sterk beywer. Die bevrydingsteologie beklemtoon sosiale en ekonomiese regte, die feminisme vroueregte, en die swart teologie selfbeskikkingsregte. Jordaan (2001:2) noem dat die kontekstualistiese

benadering die samelewingseise van ons tyd as die vertrekpunt (buite die Skrif) neem ten einde die Skrif "vir ons tyd" te verklaar.

Van Wyk (1995b:260) waarsku teen die gevaar dat die evangelie nie *na* die konteks *gebring* word nie, maar *uit* die konteks *afgelei* word. Die konteks, hoewel 'n belangrike faktor, mag egter nooit deurslaggewend wees nie; die prioriteit kom die Skrif toe.

Volgens Du Toit (1990:513) was dit veral die klem wat die jongste tyd van die kant van die resepsiekritiek op die rol van die leser in die kommunikasieproses geplaas is wat aanleiding gegee het tot die bevordering en verbreiding van die kontekstualistiese benadering. Vanaf die vroeëre klem op die *sender* en daarna op die *boodskap* het die pendulum nou deurgeswaai na die *leser*[38]. In hierdie leser-georiënteerde benadering val die klem op die leser wat betekenis aan die teks toeken. Hoe sterker die klem egter op die kreatiewe rol van die leser val, hoe groter word die spektrum van betekenismoontlikhede en, uiteraard, hoe relatiewer word die gesagsposisie van die teks. Dit is binne die ruimte van hierdie leser-georiënteerde teksverstaan dat ideologiese lesings van die Skrif soos dié van die feminisme en die bevrydingsteologie hulle teoreties tuis maak. Dit is egter die dekonstruksie-benadering van Derrida en sy genote wat die betekenispluraliteit van taal so ver voer dat dit uiteindelik "betekenisloos" word. Hier kan die leser bloot nog "speel" met die teks en het hierdie spel uiteraard 'n oneindige reeks variasiemoontlikhede.

Vorster, N. (2002:239) reken dat die kontekstualistiese benadering veral ten opsigte van menseregte verskeie ooglopende probleme skep:

- Dit lei tot ideologisering. In die neem van 'n spesifieke konteks van ervaring as uitgangspunt, en die interpretasie van die konteks in die lig van hedendaagse ideologieë

---

[38] Botha (1985b:7) wys tereg daarop dat die teks van die Skrif die knooppunt van die verstaansgebeure is. Die teks van die Skrif het tot stand gekom as gevolg van 'n kommunikasieproses en die bedoeling daarvan is om ook in 'n verdere kommunikasiegebeure te funksioneer. God het nie sy openbaring in 'n lugleegte gegee nie – Hy het Homself aan mense geopenbaar sodat mense Hom kan ken. In enige kommunikasieproses is daar basies drie elemente, die sender, die medium en die ontvanger. In hierdie geval is dit God wat deur die skrywers van die Skrif, deur middel van die teks van die Skrif 'n boodskap aan die lesers/hoorders wil kommunikeer. In hierdie kommunikasiegebeure is die teks die knooppunt van die verstaansgebeure. Al wat ons vandag het, is die teks van die Skrif self. Ons is dus volledig aangewys op die teks van die Skrif. As ontvangers van die boodskap is daar vir ons slegs 'n moontlikheid tot kommunikasie met die Sender deur middel van die teks. Dit het in die eerste plek die belangrike implikasie dat ons die Skrif moet lees en bestudeer aan die hand van 'n wetenskaplik verantwoordbare teksteorie. As leser moet jy jou interpretasie altyd weer stel onder die dissipline van die teks en jy moet toets of dit nog binne die grense van die teks beweeg. Hoe belangrik hierdie aanname is, word duidelik as 'n mens kyk na die manier waarop die Skrif in die Marxistiese (ook enige Skrifberoep in die Bevrydingsteologie) politieke teologie dit aanpak. Indien geskrifte van voorstanders van hierdie rigting gelees word, word dit gou duidelik dat baie van hulle die sosiale en politieke omstandighede waarin hulle verkeer as vertrekpunt stel in hulle interpretasie van die Skrif. So word daar dus vanuit die situasie na die teks beweeg en in die eerste plek nie vanaf die teks na die situasie nie.

soos die Marxisme en die klassieke menseregtediskoers, word sekulêre ideologieë dikwels onkrities aanvaar, terwyl die Skrif daarenteen krities gelees word. 'n Onkritiese aanvaarding van moderne ideologieë deur die kerk kan verreikende gevolge hê. Die kontekstualistiese benadering verval deur sy onkritiese oorname van moderne ideologiese uitgangspunte in 'n vorm van sekulêre teologie.

- Dit lei tot subjektivisme en relativisme. Wanneer die Skrif met 'n doelbewuste voorverstaan vanuit 'n spesifieke ideologiese perspektief gelees word, kan enige iets met behulp van die Skrif geregverdig word. Die Skrif word dan niks meer as 'n kapstok vir sekulêre ideologieë nie. Natuurlik word die Skrif altyd met 'n element van voorverstaan gelees. Daar is egter 'n groot verskil tussen 'n metode wat sy teologiese uitgangspunt in die Skrif self probeer vind, en 'n benadering wat sy uitgangspunt vanuit die huidige konteks neem (Vorster, N., 2002:239).

- Dit is reduksionisties. Die kontekstualistiese benadering werk met 'n reduksionistiese siening van die werklikheid, want die hele werklikheid word vanuit 'n spesifieke ideologiese perspektief, soos vooruitgang deur klassestryd, materialisme of patriargale oorheersing, geïnterpreteer. Die Skrif word ook op 'n reduksionistiese wyse gehanteer. Dit word selektief gelees, met die gevolg dat die totaliteit van die Skrifopenbaring geensins in ag geneem word nie (Vorster, N., 2002:238, 239).

- Die gesagvolheid van die Skrif word aangetas. Die kontekstualistiese benadering tas die normatiewe gesagvolheid van die Skrif aan deur die Skrif bloot as 'n model vir ervaring te sien. As die Skrif selektief gelees en voortdurend geherinterpreteer kan word, is dit 'n ope vraag hoe kerke nog lidmate se gewetens aan die Skrif kan bind, en hoe die kerk sy eie uitsprake as gesagvol kan behou[39].

Teenoor die Skrifkritiek staan die feit dat die gereformeerde teologie wel kontekstuele teologie is. In kontekstuele teologie word die Woord en werklikheid sodanig op mekaar betrek dat die Woord in die werklikheid *ingaan*, maar nie daarin *opgaan* nie (soos in die geval van die kontekstualistiese teologie of benadering). Gereformeerde teologie verleen erkenning aan die konteks waarbinne dit beoefen word, sonder om aan die konteks voorrang bo die Woord te gee. Gereformeerde teologie is anti-dosetisties (Van Wyk, 1995b:259; vgl. Berkhof, 1982:68; De Gruchy, 1991:70). Van Wyk (1995b:260) waarsku ook teen die

[39] Janse van Rensburg (2001:8) dui in hierdie verband aan dat die relativis die gesag van die Skrif aantas deurdat hy die Skrif beskou as 'n boek wat hoogstens iets te sê het vir die mense van die Bybelse tyd; so maak die relativis die gesag van die Skrif tydsgebonde.

gevaar dat die evangelie nie *na* die konteks *gebring* word nie, maar *uit* die konteks *afgelei* word. Die konteks, hoewel 'n belangrike faktor, mag egter nooit deurslaggewend wees nie; die prioriteit kom die Skrif toe. Verder is daar die ander groot gevaar dat (die wil van) God met die historiese proses geïdentifiseer sal word en dat dié proses gesakraliseer word (met verwysing na Nolan, 1988:166).

Dit is baie duidelik dat in die kontekstualistiese benadering ons hier te make het met 'n hermeneutiese program met ingrypende konsekwensies ten opsigte van die gesag van die Skrif. Tog sal die gereformeerde eksegese nie hierdie hermeneutiese voorstel net kan ignoreer nie, maar sal dit behoorlik teologies aan die orde gestel en beoordeel moet word (Combrink, 1990:331). Engelbrecht (1989:377) is daarvan oortuig dat die Reformatoriese grondpatroon[40] in staat is om 'n sinvolle antwoord op moderne vrae te gee.

'n Element van die Reformatoriese hermeneutiek wat in die huidige kontekstualiteitsdebat beklemtoon moet word, is die objektiewe karakter van die evangelie. Die blye boodskap bly steeds vreemd aan ons omstandighede. Hiermee word bedoel dat die Woord van God ons van buite ons eie situasie aanspreek, dat die Woord sy aanspraak op die menslike omstandighede kan handhaaf. Hierdie objektiwiteit van die evangelie is ten nouste verbonde aan die unieke karakter van die Woord, naamlik dat dit God se Woord is. Aanvaar ons die Reformatoriese grondpatroon sal die unieke karakter van die Woord in twee rigtings funksioneer. Die Woord sal uiteindelik die vrae uitwys wat beslissend is vir menslike bestaan. Aan die ander kant kan die menslike bestaan niks aan die betekenis van die Woord toevoeg nie. Indien die objektiewe karakter van die evangelie beklemtoon word, hou dit ook gevolge in vir Skrifuitleg. Die Reformatoriese hermeneutiek stel dit duidelik dat die Skrif as die Woord van God hierdie verkeerde uitleg sal uitwys (Engelbrecht, 1989:378).

De Gruchy sê (in Wielenga, 1992:32) dat "the socio-economic context of both the text and the reader of the text has to be taken seriously. Context analysis is part of the hermeneutical task". Vijwer wys (in Wielenga, 1992:32) egter daarop dat die eksegeet versigtig moet wees vir 'n eendimensionele analise, so asof die sosio-ekonomiese aspekte alleen belangrik is vir ons verstaan van 'n konteks. Wielenga (1992:32) sê self dat "problems arise as soon as one tries to formulate the mutual relationship between the text of the Bible and the present-day context. There are two possibilities which might be labelled *inductive* and *deductive*. But maybe we have to introduce a third term, *retroductive*, in order adequately to describe the relationship between *text* and *context*, in which the text has a theological priority containing

---

[40] Die begrip *Reformatoriese grondpatroon* word in hierdie geval sinoniem uitruilbaar gebruik vir die betekenisinhoud van die *gereformeerd* en/of *gereformeerde* beskouing.

the Word of God but in which the context has a logical priority because of the simple reason that this is the place in which we are situated". Waarop dit egter neerkom, is dat ons deurentyd moet waak teen 'n ideologiese lees van die teks wat gepredetermineer word deur ons analise van die konteks (Wielenga, 1992:32; Gouzwaard, 1982; 1988).

Saam met Engelbrecht (1989:380) word gepleit dat die Reformatoriese paradigma herbeklemtoon moet word om 'n relevante woord in die moderne samelewingskonteks te spreek. Hierdie beklemtoning vind by die absolute basis van die paradigma plaas – by die Godsleer[41]. Hierdie beklemtoning het dan tot gevolg dat die horisontale liefdesopdrag, medemenslikheid, asook die daarstel van 'n regverdige sosiale struktuur 'n vaste deel van die teologiese besinning en etiese praktyk sal wees.

4.3.2.4 Definiëring en samevattende gevolgtrekking

Die basiese vertrekpunt van die Skrifkritiek is dus dat die Skrif nie die Woord van God is nie. Variasies daarvan is dat dit nie *onfeilbaar* die Woord van God is nie, of dat nie die *hele* Skrif die Woord van God is nie. Dit is egter vir die gereformeerde etikus onaanvaarbaar. Inderdaad moet ons sê dat sekere van die filosofiese voorveronderstellings waarvan die Skrifkritiese benadering uitgaan vir 'n verantwoorde Skrifbeskouing en Skrifvertolking onaanvaarbaar is.

Hierdie standpunte kom voort uit die histories-kritiese ondersoek van die Skrif. Daar is natuurlik nie fout daarmee om die Skrif te ondersoek nie. Daar is selfs nie fout daarmee om krities in die ondersoek te wees nie - dit is juis daarom dat 'n wetenskap soos Tekskritiek tot stand gekom het. Dit was noodsaaklik om sover moontlik wetenskaplik vas te stel watter manuskripte die oorspronklike teks weergee. Verder moet daar eerlik met die Skrif omgegaan word, sodat die ondersoeker nie die Skrif laat buikspreek of dit altyd bloot op sigwaarde gelees word nie. Die ondersoeker moet juis die bedoeling van 'n teks of Skrifdeel probeer gryp. Hy moet rekening hou met die direkte en wyer verbande waarin elke woord staan. Maar die punt is: Dit is dan nie 'n kritiese ingesteldheid teenoor die Skrif nie, maar 'n bedagwees daarop of die Skrif reg verstaan word.

Uit bogenoemde bespreking van die Skrifkritiek kom dit baie duidelik na vore dat die Skrifkritiek die Woord van God buig om te sê wat die moderne hoorder graag wil hoor, en om aan te pas by die "snelontwikkelende moderne tydvak". Malan (2000:6) is daarvan oortuig dat daar in die Skrifkritiek uitgegaan word van die valse veronderstelling dat, aangesien alle menslike wetenskappe "groei" en "ontwikkel" teologie soortgelyk moet "groei" en "ontwikkel",

[41] Vir 'n bespreking van die Godsleer vergelyk in hierdie verband Engelbrecht (1989:378).

omdat dit na bewering in alle opsigte gelyk en eenders in wese aan alle ander menslike wetenskapsvelde is. Oor hoe akkuraat Malan se stelling is, heers 'n mate van onsekerheid. Daar is met hom eens dat die Woord van God nie mag buig voor die menslike rede nie, maar wat die ontwikkeling op die wetenskap, veral die moderne literatuurwetenskap aanbetref, kan enige teoloog en ook die etikus nie naïef wees en nie kennis neem van die ontwikkeling in die ondersoekveld nie. Die verskil lê egter in die feit dat die gelowige etikus nooit die gesag van die Woord van God as *per se* sal betwyfel nie, maar tog kennis sal neem van die moderne ontwikkeling en krities gebruik sal maak van "ander" moontlike literêre instrumente.

Tekenend van die Skrifkritiese benadering in al sy multidimensionele fasette is die feit dat dit in 'n meer of minder mate die werk van die Heilige Gees ignoreer en handhaaf dat die Skrif "tekste oor God" is, die *perspicuitas* van die Skrif nie erken word nie, die "ou" uitgediende Skrif van die Reformatoriese Skrifbeskouing met 'n "nuwe" meer metodologies en wetenskaplik verantwoorde Skrif vervang word en dat die Skrif soos wat dit aan ons oorgelewer is nie as "ons hele wysheid" aanvaar word nie.

Van Wyk (2002:612) wys daarop dat die kritiese denke, hoe bevrydend hulle hulself wil voorhou, nie aan fundamentalistiese kenmerke ontkom nie, maar dan 'n sterk gereduseerde fundamentalisme. Wie anderkant kritisisme wil beweeg, moet noodwendig in agnostisisme of ateïsme teregkom.

Wanneer die kritiese 'n verheffing bo die boodskap, bo die leer van die Skrif, bo die inspirasie van die Skrif word, word dit onaanvaarbaar. As die kritiese ingesteldheid nie op *my verstaan* van die Skrif gerig is nie, maar op die Goddelike gesag van die Skrif; as my uitgangspunt 'n benadering vanuit die ongeloof is, of as ek myself bó die Skrif stel omdat ek die betroubaarheid daarvan afhanklik van my logika maak, of van die mens se insig of ander menslike kriteria, dan is daar geen sprake meer van 'n Gereformeerde Skrifbeskouing nie (vergelyk 3.2.2).

Die gevaar wat die histories-kritiese metode van Skrifondersoek vir die Skrifberoep in die etiek inhou is en bly die onomwonde feit dat daar te veel klem gelê kan word op die historiese sonder om die konteks te verdiskonteer. Die probleem en die gevaar vir die Skrifberoep is egter nie verregaande en denkbeeldig nie, want Van Deventer en König (1989:310) sê in hulle bespreking van die *Skrifbeskouing en Skrifgebruik – verskuiwinge soos gereflekteer in die diskussie oor die plek van die vrou in gereformeerde kerke*, dat so ver dit die *Skrifgebruik* aangaan, daar 'n verskuiwing plaasgevind het vanaf 'n probleemlose, direkte, letterlike en onhistoriese gebruik van die Skrif na 'n meer *historiese* verstaan van die

Skrif (eie kursivering – DS). Daar het volgens hulle algaande meer ruimte ontstaan vir die histories-kritiese metode van Skrifondersoek.

As slotopmerking oor die invloed van die Skrifkritiek kan gesê word dat 'n eksegese wat die Skrifboodskap relativeer nie duidelikheid bring nie, maar juis verwarring. Die teenoorgestelde is egter ook waar: 'n Eksegese wat een verklaring kanoniseer, kniehalter die waarheid (vgl. Jordaan, 1991:28).

4.3.3 'n Sintese

Die toepassing van bogenoemde (en ook ander metodes waarop nie ingegaan is nie) lewer dus soos duidelik aangedui in die praktyk die probleem dat 'n eksegeet die betrokke metode verabsoluteer. Hy wil die hele Skrif histories verklaar, of sosiologies, of literêr, of struktureel. Die gevolg is eensydige en daarom onbetroubare eksegese. Jordaan (1991:17) stel voor dat dit vir die eksegeet imperatief is om sy metode so omvattend moontlik te maak, sodat die teks vanuit soveel kante as moontlik belig word en daar uiteindelik 'n moontlike antwoord gebied kan word vir die etiek van die moderne samelewingskonteks.

Gevolglik kom dit al meer voor dat eksegete van die bestaande metodes hul sieninge kombineer. Daarom word daar in resente literatuur al meer pleidooie gelewer vir 'n multidimensionele benadering in die eksegese (vgl. bv. Botha, 1990:77-80; Du Toit, 1990:515; Combrink, 1990:333). Daar is ook onder andere Van Aarde se gedagte van 'n holistiese benadering (1988b:50). Die multidimensionele of holistiese benadering mag dalk die verwagting skep dat dit die veelheid van interpretasies kan verminder. Aan hierdie verwagting sou egter nie voldoen kon word solank die veelheid van Skrifbeskouings voortbestaan nie. Onafhanklik van metodes of metode-kombinasies lei verskillende Skrifbeskouings tot verskillende Skrifbenaderings en lewer dit uiteindelik verskillende interpretasies van die Skrif. Daarom gebeur dit dat Van Aarde (1988b:50) die holistiese benadering vaarwel toeroep en toevlug neem tot die gedagte van 'n eksegetiese toleransie (Jordaan, 1991:17). Stuhlmacher (1977 & 1979) verkies om te praat van 'n *hermeneutiek van instemming met die Bybelse tekste*. In sy hermeneutiese standpunt verdiskonteer hy die waardevolle elemente van die histories-kritiese metode, die uitbreiding daarvan om kennis te neem van psigologiese, sosiologiese en ander aspekte in die interpretasie (genitiefteologieë), wat uiters belangrik is. Sy standpunt impliseer dus dat 'n verantwoordelike hermeneutiek moet funksioneer binne die belydenis aangaande die Heilige Gees, soos vervat in die derde deel van die Apostoliese Geloofsbelydenis (vgl. Kruger, 1993:597).

Daar is egter volgens Cilliers (2003:21) lank nie meer eenstemmigheid onder Bybelwetenskaplikes oor wat nou die enigste of legitieme interpretasiemodel sou wees nie. 'n Konglomeraat van interpretasiemetodes is tans op die hermeneutiese horison te bespeur, byvoorbeeld dié van die feminisme, liberalisme, postliberalisme, postmodernisme en resepsie-estetiese. Hy sê ook dat daar al hoe meer aanvaar word dat die histories-kritiese metode in besonder, maar in die algemeen alle metodes, nie neutraal is of kan wees nie, maar opkom uit bepaalde ideologiese voorveronderstellings (vergelyk 3.3.4.1) in verband met die aard van betekenis. Daarmee saam het die siening van wat die Skrif is, en hoe dit funksioneer, boonop ook verander. Saam met die verskuiwing in hermeneutiese paradigmas het daar 'n onvermydelike skuif in die Skrifbeskouing gekom.

Jordaan (1991:17) pleit dat dit nogtans steeds die strewe van die eksegeet moet bly om 'n omvattende metodologiese benadering in sy hermeneutiek te vestig. Daarby moet hy positief standpunt inneem ten opsigte van Skrifbeskouing. So 'n omvattende hermeneutiese benadering is nie vreemd aan die gereformeerde benadering tot die Skrif nie. Trouens, die eerste eksegetiese tree wat die Reformasie gegee het, het reeds in kiem so 'n omvattende hermeneutiek ingehou; en dan juis vanuit die raamwerk van 'n gereformeerde Skrifbeskouing. Hiervan is die hermeneutiese uitgangspunte van Calvyn, soos in sy Institusie en kommentare weerspieël word sigbare bewys.

In die eksegese word daar verskeie wetenskaplike metodes gebruik om die Skrif te verklaar. Sommige van hierdie metodes is direk afhanklik van die een of ander Skrifbeskouing. Tog is daar 'n groot aantal verklaringsmetodes wat deur alle Skrifverklaarders – ongeag hulle Skrifbeskouing – gebruik word. In sulke gevalle gebeur dit dat Skrifverklaarders met dieselfde teks werk - en met dieselfde metodes - maar by verskillende antwoorde uitkom. Wanneer Skrifverklaarders dan met botsende verklarings van die Skrif vorendag kom, moet 'n mens nie in die eerste plek vra na die metodes wat elkeen gebruik het nie, of na hoe dééglik elkeen dié metodes gebruik het nie, maar na wat elkeen se siening van die aard en gesag van die Skrif is (Jordaan, 1998:17).

Enige mens wat in die etiek die Skrif as die normgewende bron wil aanhaal, het die verantwoordelikheid om enersyds die gevaar van die fundamentalisme duidelik uit te wys, maar andersyds ook aan te toon op watter wyse 'n meer genuanseerde verstaan en beroep op die Skrif en die eg-menslike karakter daarvan die Skrifgesag nie aftakel nie, maar sy wesenlike aard vaspen en daardeur juis ons hantering van en respek vir die Skrifgesag verdiep en verryk (vgl. Du Toit, 1990:515). Wat wel duidelik uit bogenoemde bespreking oor die invloed van die *fundamentalisme (biblisisme)* en die *Skrifkritiek* na vore kom, is dat 'n

sinvolle alternatief wat sal getuig van wetenskaplike eerliker en meer verantwoorde, maar tegelyk positiewe benadering tot die Skrifgesag dringend vir die etiek in die moderne samelewingskonteks nodig is.

In die lig hiervan is Du Toit (1990:516) self daarvan oortuig dat deur middel van nuwere eksegetiese insigte, maar ook deur middel van metodes soos byvoorbeeld die redaksie-analise, die narratiewe paradigma, die sosiologiese benadering, die resepsiekritiek en die retoriese analise deur 'n eksegeet meer opwindende en nuwe bydraes gelewer kan word. In die lig hiervan moet die eksegeet ook duidelik bewus wees van die tekortkominge van die reeds bestaande eksegetiese metodiek. Wat wel vereis word is, is 'n nog wetenskapliker hantering van wetenskaplike metodes in die sin van 'n noukeurige inagneming van die bestaansreg van 'n metode, sy wetenskaplike houdbaarheid, die spesifieke soort funksie waarvoor die ontwerp is en die voorveronderstellings waarmee dit gehanteer word.

Die feit dat daar verskillende interpretasiemoontlikhede van die Skrif is, beteken egter nie dat die Skrif dienstig gemaak mag word aan vooraf gekose idees en doelstellings nie (Smit, 1987:67). Die uitlegger mag nie sy eie verstaan van die teks vereenselwig met 'n objektiewe betekenis van die teks nie. Smit (1987:36) sê die verskillende interpretasiemoontlikhede hoef nie willekeurig te lei nie, maar kan komplimentêr wees.

Van Aarde (1981:16) het 'n punt beet as hy sê dat die gesag van die Skrif nie afhanklik van die aanwending van 'n bepaalde eksegetiese (en hermeneutiese) metodologie is nie. Die Reformatoriese belydenis oor die "duidelikheid" van die Skrif moet immers verstaan word binne die konteks van die afwysing van enige uitleginstansie wat bo die Skrif self staan. Om deur die *lumen internum* van die Skrif self "duidelikheid" te verkry, is eksegese van die Skrif uiteraard nodig – altyd in 'n hermeneutiese sirkel. Daar kan nie van Van Aarde (1981) verskil word nie, maar tog is sy beredenering van die aangeleentheid nie volledig nie, want die gebruik van sommer enige metode om tot die verstaan van die Skrif te kom, kan en mag nie *ongekontroleerd toegepas word nie.*

Jordaan (1991:29) stel as 'n eie vertrekpunt die Skrifbeskouing wat hy bestempel as gereformeerd-fundamenteel (vergelyk die kritiek teen so 'n tipering van die benadering soos dit vervat word in 3.3.5). Dit beteken dat die Skrif as betroubare geïnspireerde openbaring van God deurlopend gehandhaaf word, as geslote kanon, as eenheid, as 'n voluit menslike boek met volmaakte Goddelike gesag, wat binne sy konteks verstaan moet word, 'n konteks wat in sy wydste sin saamgevat is in die Gereformeerde belydenisskrifte. Vanuit hierdie Skrifbeskouing word gestreef na 'n omvattende hermeneutiese metodologie, waarin nie een faset van die teks verabsoluteer word of tot verklaringsprinsipe verhef word nie. Van die

moderne ontwikkelinge en verfyninge in die hermeneutiek word gebruik gemaak en daarop voortgebou, maar steeds binne die raamwerk van genoemde Skrifbeskouing (Jordaan, 1991:30).

Vorster, N. (2004a:27) stel voor dat 'n verskeidenheid van metodes gebruik moet word. Hy waarsku dat godsdienstige ekstremisme kan ontstaan wanneer een metode van interpretasie as die enigste aanvaarbare metode voorgehou word (vergelyk 4.3.1). Om ekstremisme te voorkom moet 'n verskeidenheid van metodes gebruik word. Die geldige momente van elke metode moet erken word, maar die leemtes van elke metode moet ook verreken word. Sodoende kan eensydighede vermy word en die geldigheid van teologiese gevolgtrekkings beter gekontroleer word. In 'n latere artikel wys Vorster, N. (2004b:35) daarop dat dit dalk nodig is dat die moderne mens besef dat daar geen volmaakte metode bestaan vir Skrifinterpretasie nie. Volgens hom moet al die wetenskaplik aanvaarde metodes tot beskikking van die eksegeet (literêre analise, struktuuranalise, grammatiese analise, sosio-historiese analise, kontekstuele analise, openbaringshistoriese analise, ensovoorts) gebruik word, sonder om die een metode bo die ander te verhef. Deur die verskeidenheid van metodes te gebruik wat outeur-, teks- en lesersgeoriënteerd is, kan eensydige interpretasies vermy word.

Die Skrif is en bly 'n instrument in die hand van God, deel van die dié proses waardeur Hy deur sy Woord en Gees sy kerk van die begin van die wêreld af tot die einde toe vergader, beskerm en onderhou (HK, Sondag 21 vraag en antwoord 54). Daarom word die boodskap van die Skrif ook nie *net* deur literêr wetenskaplike metodes ontsluit nie – hoe belangrik dit ook al mag wees – maar ten diepste deur die innerlike getuienis van die Heilige Gees self (*testimonium spiritus sancti internum*). Dit is egter belangrik om nie uit die oog te verloor dat die een nie teenoor die ander staan nie. Wie die menslike en Goddelike karakter van die Skrif teenoor mekaar stel, loop die gevaar om eensydig te word en juis nie die unieke stem van die Skrif te hoor nie (Cilliers, 2003:24).

Metodes is dus op sigself nie verwerplik nie, maar alle metodes moet onder die primêre leiding van die Heilige Gees en die Woord staan (Kruger, 1988:35).

Met groot vrug kan elke gereformeerde eksegeet gebruik maak van die resultate van 'n verskeidenheid van metodes in soverre dit nie bots met die gesag van die Skrif nie. Die verstand mag egter nie oor die geloof heers nie. Ook mag aan die verstand nie voorrang bo die geloof gegee word nie. En daarmee saam mag wetenskaplike metodes juis nie op hulle beurt só krities en afbrekend met die Skrif omgaan dat die eksegete hulle vertroue daarin verloor of hulle verwagtinge prysgee dat God se stem inderdaad hier in die vroeë verlede

van die teks mag opklink nie. Wetenskaplike metodes is hulpmiddels om die boodskap van die teks beter te hoor, nie muilbande wat die mond van die teks toebind nie. Om 'n beroep op die Skrif te doen het die etikus onomwonde te make met wetenskaplike metodes, maar jy beroep jou nie op wetenskaplike metodes nie (vgl. Cilliers, 2003:26).

Binne die raamwerk van die gereformeerde Skrifbeskouing moet daar 'n balans gevind word, sodat al die verskillende fasette van die hermeneutiese proses met inagneming van die moderne wetenskaplike interpretasiemodelle tot voordeel van die Skrifberoep in die etiek kan dien. In so 'n raamwerk moet die historiese karakter van die Skrif gehandhaaf word sonder om dit, soos die historiese kritiek, te verabsoluteer. Die bedoeling van die skrywer moet nagevors word, sonder om die boodskap of die ontvanger in die proses te ignoreer. Daarmee kan vrygekom word van die verabsolutering van die ontvanger soos die resepsieteoretici dikwels doen. Die onmiddellike *konteks* van die Skrifdeel moet in ag geneem word, asook die konteks van die hele boek en die hele Skrif. Sodoende word 'n teksimanente verklaring gehandhaaf sonder om die *teks* van die *konteks* te isoleer. Daar moet ook binne so 'n raamwerk rekening gehou word met die *kulturele konteks* waarbinne Skrifuitsprake gemaak is, sonder om, soos die sosiologiese eksegese, die sosiale aspek te verabsoluteer. Daar moet voldoende rekening gehou word met die literêre aard van die voorhande teks, sonder om, soos dikwels vanuit die literêre kritiek gedoen word, die literêre karakter van die Skrif se dokumente te verabsoluteer en elke *teks* tot literêre produk te "verhef". En in die laaste plek moet daar ook meer interpretasiemoontlikhede van een *teks* gehandhaaf word, sonder om daarmee die betekenis van die *teks* te relativeer.

4.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

Alle gereformeerde belydende etici aanvaar dat die Skrif die Woord van God is. Dit beteken egter nie dat die Skrif nou skielik ondubbelsinnige antwoorde bied op al die hedendaagse morele probleme nie. 'n Hele reeks etiese probleme waarmee die moderne mens vandag gekonfronteer word, word geensins in die Skrif aan die orde gestel nie, omdat dit etiese probleme is wat eers in die moderne samelewingskonteks, as gevolg van wetenskaplike en tegnologiese ontwikkelinge, na vore getree het. Dit beteken nie dat die Skrif aan die moderne mens geen morele leiding gee nie. Hierdie leiding geskied egter meestal indirek, via die interpretasie van beide die Skrif en die situasie en via die vernuwing van die moderne mens se denke wat deur die verkondiging van die evangelie en die Wet en die deelname aan die sakramente in die gemeenskap van die gelowige plaasvind (vergelyk 1 Kor. 1:22) (De Villiers, 2000:43).

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat daar oor dié vraagstuk van die Skrifberoep in die etiek beslis nie eenstemmigheid bestaan nie. Die verklaring en toepassing van die Skrif moet rekening hou met die feit dat daar in die Skrif sowel normatiewe geskiedenis as normatiewe voorskrifte is, dat die openbaring van God se wil in die doen en late van die mens 'n eeuelange historiese gang deurloop het, dat daar 'n samehang, maar ook 'n verskil tussen die Ou en Nuwe Testament is en dat beroep op die Ou Testament steeds in die lig van die Nuwe Testament gedoen moet word. Voorts moet by die Skrifberoep in die etiek op konsentriese wyse agtereenvolgens rekening gehou word met die liefdesgebod as die kern van God se geopenbaarde wil, die dekaloog as die vergestalting van die liefdesgebod en talle etiese uitsprake in sowel die Ou as Nuwe Testament wat in die verlenging van die dekaloog lê. In die etiese vraagstukke waaroor die Skrif swyg, moet die gelowige etikus hom deur die *analogia fidei* laat lei sonder om dit te verabsoluteer (Buys, 1988:444, 445).

Die Skrif kan en mag nie slegs as 'n kristalbal gebruik word om antwoorde op al die moderne probleme te bied nie. Derhalwe bly Skrifberoep, wat die uitleg van en die omgang met die Skrif behels, in die etiek 'n onafgeloopte opgaaf. Naas die objektiewe probleme wat in die Skrif self geleë is, is daar ook nog probleme van subjektiewe aard, geleë in die sondige natuur van die mens en in die onsimpatieke omgang met die Woord. Daarby kom nog die gedurige nuwe insigte met betrekking tot die agtergrond van die Skrif. Daarom sal ook die *consensus ecclesiae* nie verontagsaam mag word nie. Alhoewel verstaan en uitleg van die Skrif 'n "agtergehaalde" uitleg kan word en geen individu die monopolie vir hom kan opeis dat hy *alleen* kan uitmaak wat Skrif is en wat nie, hou dit nie in dat uitleg van, en beroep op die Skrif in die etiek op enige bepaalde tydstip kragteloos gemaak word nie (vgl. Botha, 1976:213). Bykomend moet beklemtoon word dat die boodskap van die Skrif, in die volheid daarvan, normerend in die sin van *bepalend* is vir álle Christelike lewensuitinge van die mens en nie slégs vir sy engere godsdienstige en geloofslewe nie – die sentrale liefdesgebod ondervang immers die ganse Christelike lewensroeping (Strauss, 1979:48, 49).

Die gelowige etikus (wetenskaplike) kan (en moet) hom op die Skrif beroep. In die hoe daarvan moet hy egter die nodige onderskeidingsvermoë en verantwoordelikheid aan die dag lê. Opreg oorgegewe het 'n mens daarin die belofte van die Heilige Gees se leiding (Johannes 16:13).

Bogenoemde bespreking bring na vore dat daar in die lig van die uiteenlopende aard van die moderne samelewingsproblematiek en wisselende omstandighede die riglyne ten opsigte van die etiek 'n nie-kasuïstiese karakter moet hê. Grondliggende riglyne gebaseer op die Skriftuurlike en konfessionele bevindinge en in die lig van die historiese en eietydse situasie

is nodig om die problematiek van die huidige Skriftuurlike grondslae in die gereformeerde etiek aan te spreek.

Die absolutisme van die fundamentalisme wat die menslikheid van die Skrif afwater en aan die gelowige 'n valse en gevaarlike soort sekuriteit bied, sal vermy moet word, maar ook die relativisme wat op sy beurt alle geloofsekerheid ondergrawe. Teenoor die fundamentalisme moet die feit van die menslikheid van die Skrif, van die radikale "vleeswording" van die openbaring in die geskiedenis en die belang van kontekstualiteit beklemtoon word. Aan die ander kant moet teenoor die relativisme beklemtoon word dat geloof in 'n lewende, transendente God wat Hom in die geskiedenis van Israel en in Jesus van Nasaret geopenbaar het, in die wese van die Skrif se geloof en die geloof van die kerk lê. Die anti-metafisiese standpunt kan inderdaad geen plek in die kerk hê nie. 'n Christelike teoloog wat 'n konsekwente anti-metafisiese posisie handhaaf, is inderdaad 'n *contradictio in terminis*. Hy mag religieuse studies of godsdienswetenskap beoefen, maar hy beoefen nie Christelike teologie nie.

Alle Skrifuitsprake het wel 'n konteks, maar daar moet ook in gedagte gehou word dat die Skrifgesag nooit in die konteks mag opgaan nie (Du Toit, 1990:517).

'n Saaklike ondersoek is ingestel na die benaderings van fundamentalisme/biblisisme en Skrifkritiek (kritisisme) en daar is bevind dat albei, elk op sy eie wyse, die gesag en boodskap van die Skrif in gedrang bring. In die geval van die fundamentalisme en biblisisme word die Goddelik geïnspireerde karakter van die Skrif oorbeklemtoon en word alle uitsprake in die Skrif eenvoudig op dieselfde vlak gestel, met die gevolg dat die Skrif misbruik word om enige saak te regverdig. In die geval van die Skrifkritiek word die menslike karakter weer oorbeklemtoon ten koste van die Skrif se duidelik normatiewe gesag vir die Christelike etiek.

Die konklusie van die voorafgaande kan niks anders wees as dat na 'n "derde weg" gesoek sal moet word nie wat sowel die gevare van fundamentalisme/biblisisme as dié van Skrifkritiek (kritisisme) in die Skrifberoep ten opsigte van 'n moderne etiese probleem sal vermy. Van Wyk (2002:613) wys egter tereg op 'n moontlike struikelblok ten opsigte van 'n "derde weg" as hy konkludeer dat, wat die een teoloog as 'n "derde weg" beskou, maklik deur 'n ander as 'n vorm van fundamentalisme (of ortodoksisme) of kritisisme (of modernisme) beskou kan word.

Teenoor die Skrifbeskouing en Skrifverklaring van die fundamentalisme en *biblisisme* aan die een kant en die *Skrifkritiek* aan die ander kant, word eerder verkies om te praat van 'n gereformeerde Skrifbeskouing (vergelyk 3.2.2; Bavinck, 1911; Van Wyk, 1989:60-62;

Doubell & Strauss, 2001:302-314). Met die Gereformeerde Skrifbeskouing word 'n standpunt bedoel wat probeer ontsnap aan sowel die gevare van *biblisisme* as dié van *kritisisme*, 'n standpunt dus waar bely word dat die Skrif Goddelik én menslik is en wel so dat in en deur die mensewoorde die *Woord van God* tot die mens kom, betroubaar en duidelik (vgl. Van Wyk, 1989:60, 61). Dit is wel duidelik dat die twee uiterste standpunte om talle reeds vermelde redes sonder meer onaanvaarbaar is. Die keuse lê in 'n standpunt tussen kritisisme en fundamentalisme, tussen anti-fundamentalisme en anti-kritisisme (Van Wyk, 1989:61). 'n Teoloog wat hom tuisvoel in die geloofstradisie en denklyn van wat algemeen as die "reformatoriese tradisie" bekend staan, sal 'n "hoë visie" van die Skrif daarop nahou. Van Wyk (2002:613) waarsku egter dat juis in so 'n benadering die gevare van fundamentalisme lewensgroot dreig en dit noulettend vermy sal moet word. 'n Reformatoriese benadering bied immers nie 'n outomatiese waarborg vir 'n juiste Skrifverstaan nie.

Van verskillende kante af is dit beklemtoon dat die etikus hom nie net op uitdruklike Skriftekste hoef te probeer beroep nie, maar dat daar veral na die breë beginsels in die Skrif gesoek moet word. Dit kan dan as die geopenbaarde riglyne aanvaar word waaraan die lewenswandel gekoppel kan word – tot eer van God en tot heil van die naaste. By die identifisering van sodanige beginsels moet die etikus steeds met die skopus van die Skrif (vergelyk 3.3.4.5), dit wil sê by sy bedoeling, rekening hou. Hierdie hermeneutiese reël moet ook by elke Skrifgedeelte afsonderlik toegepas word: by elke teks moet gevra word na die bedoeling daarvan binne die historiese konteks waarin dit opgeteken is. Alleen op hierdie manier sal die talle vorme van onverantwoordelike Skrifberoep, soos 'n willekeurige, wettiese, eksemplariese, biblisistiese of Skrifkritiese misbruik van die Skrif vermy kan word. Bo alles moet daar egter onthou word dat die korrekte verstaan van die Skrif nie primêr van knap akademiese navorsingsmetodes afhanklik is nie, maar van die genadige leiding van die Heilige Gees. Hy sal 'n mens die begrip en fyn aanvoeling moet leer, sodat 'n mens die dinge waarop dit werklik aankom, kan onderskei (Filippense 1:9-10) (vgl. Strauss, S.A., 1990:382).

Daar bestaan beslis spanning in die eenheid van die Bybelse leer en lewe. Die voorkoms van 'n fundamentalistiese en Skrifkritiese omgang met die Skrif beïnvloed ook verder die wyse waarop 'n mens die relasionele verhouding tussen Skrif en konteks beskou. Dit wil egter voorkom of die fundamentalisme met sy naïef-biblisistiese omgang met die Skrif die teks verabsoluteer en in die proses die historiese konteks waarin die teks ingebed is, relativeer. Aan die ander kant is die Skrifkritiek weer skuldig daaraan dat dit nie die teks van die Skrif as normatief en ewig geldend beskou nie en in die proses kontekstueel met die Skrif

omgaan en as't ware die gesag van die Skrif met 'n relativistiese Skrifbeskouing degradeer. Daar moet 'n alternatief beskikbaar wees om die Christelike etikus wat hom aan die Woord van God wil onderwerp te help om 'n geloofwaardige beroep op die Skrif te doen ten opsigte van die etiek in die moderne samelewingskonteks.

Vervolgens word gefokus op 'n beoordeling en evaluering van die Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek, om sodoende aan te dui dat daar inderwaarheid dringend 'n korrektief binne die kader van die Gereformeerde Skrifbeskouing vir die huidige Skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die gereformeerde etiek nodig is.

HOOFSTUK 5 - 'N BEOORDELING EN EVALUERING VAN DIE SKRIFBEROEP TEN OPSIGTE VAN DIE DOODSTRAF AS 'N MODERNE ETIESE VRAAGSTUK IN DIE LIG VAN DIE CHRISTELIKE ETIEK

5.1 INLEIDING

Die Suid-Afrikaanse gemeenskap beleef 'n tyd van radikale veranderinge en aanpassings op byna elke gebied. Vir die Kerk was dit nog altyd van kardinale belang dat die beginsels van God se Woord op alle lewensterreine eerbiedig moet word. Dit geld ook in besonder vir wetgewing en regspleging. Die grondwetlike hof het reeds geoordeel dat die doodstraf as verpligte straf ongrondwetlik is en dus word die doodstraf as strafmaatreël nie meer in Suid-Afrika toegepas nie. Op die oog af is dit direk in stryd met die Skrif: "Wie iemand doodslaan, moet doodgemaak word" (Eksodus 21:12) (vgl. Van Zyl, 1992:2). Die argumente vir en teen die doodstraf, asook die algehele afskaffing of herinstelling daarvan, soos dikwels in geleerde en populêre literatuur voorkom, wissel van wetenskaplike na bloot pragmatiese of utilitêre en heel dikwels suiwer emosionele argumente (vgl. Van Deventer, 1974:3).

Die probleem rondom die toepassing van die doodstraf aan die een kant van die spektrum of die algehele moratorium of afskaffing daarvan aan die ander kant is 'n aktuele vraagstuk wêreldwyd. Die rede hiervoor is geleë in die feit dat die Universele Verklaring van Menseregte, die twee menseregte-konvensies en ander gebeurtenisse soos die Weense Konferensie oor Menseregte (1993) daarin geslaag het om 'n nuwe etos van menseregte in die internasionale politiek tot stand te bring. Dit het die gevolg dat al hoe meer lande in die wêreld begin het om 'n handves van menseregte te aanvaar (Vorster, J.M., 2000a:128).

Daar bestaan wye konsensus dat die reg op lewe 'n fundamentele reg is en dat dit deel van die owerheid se taak is om 'n lewe te beskerm (Vorster, J.M., 2002:186). Volgens Moltmann (1988:58, 101-103) is die kwessie van menseregte van die belangrikste vrae wat die teologie tans besig hou. Daar kan met reg gesê word dat die Handves van Menseregte soos in die Grondwet van Suid-Afrika, wat op 8 Mei 1996 aangeneem en op 11 Oktober 1996 gewysig is deur die Grondwetlike Vergadering, 'n hoeksteen is van die demokrasie in Suid-Afrika. Dit

verskans die regte van alle mense in Suid- Afrika en bevestig die demokratiese waardes van menswaardigheid, gelykheid en vryheid. Die Handves van Regte is van toepassing op die totaliteit van die reg en bind die wetgewende, uitvoerende en die regsprekende gesag en alle staatsorgane. Volgens die toepassing het elke individu die ingebore waardigheid en die reg dat daardie waardigheid gerespekteer en beskerm word. Elkeen het dus die reg op lewe. Tog moet daar in die Menseregte besef word dat Menseregte as etiese beginsels veel wyer is as fundamentele regte (vgl. Vorster, J.M., 2001a:6).

Vorster, J.M. (2001a:6) beweer dat menseregte in wese te doen het met 'n bepaalde etos, op grond waarvan bepaalde samelewingswaardes ontwikkel kan word. Sulke regte is nie deur die owerheid juridies afdwingbaar nie, maar geld as beginsels in 'n gemeenskap en die gemeenskap moet volgens daardie beginsels ontwikkel word. Die Christelike etikus moet dus deeglik bewus wees van die onderskeiding tussen wat fundamentele regte behoort te wees en wat menseregte is – veral as hy betoog vir optrede van die owerheid om sekere regte te beskerm. Volgens Van Wyk (1991b:253) formuleer die Christelike etikus menseregte vanuit 'n bepaalde beginselbasis – die Woord van God. Vorster, J.M. (2001a:7) wys wel daarop dat die etikus kan betoog vir fundamentele regte, maar dat hy die finale oordeel oor die juridiese toepaslikheid daarvan aan die juris moet oorlaat.

Daarmee saam is die beklemtoning van die reg op lewe in ooreenstemming met die Bybelse siening van die heiligheid van lewe en die roeping van die mens om lewe te beskerm, te bewaar en tot ontplooiing te bring (vgl. Vorster, J.M., 2000a:1). Volgens Wüstenberg (1998:124) moet lewe as 'n kosbare gawe van God beskerm word, omdat lewe van God kom. Uit hierdie hoek gesien, kan gesê word dat lewe 'n voorreg is en nie 'n reg nie, omdat God alleen beskikkingsreg oor lewe het (vgl. Vorster, J.M., 2002:186; Lategan, 1991:15).

Plaaslik in Suid-Afrika het daar eweneens tussen teoloë en juriste meningsverskille oor die *onderwerp ontstaan wat steeds uitdrukking* vind in die populêre pers. Die mees voor die hand liggende rede vir die kontensieuse aard van die onderwerp is dat die doodstraf per definisie 'n strafmaatreël is wat die beredeneerde beëindiging van 'n menselewe tot gevolg het – optrede wat om ernstige besinning vra (Klopper, 1990:174). Overberg (2004) verwys onder andere daarna dat die debat rondom die doodstraf lei tot "strong emotions that impacts people's lives, and so demands careful moral reasoning". Wat hierdie etiese aspek nog meer kompleks maak, is die feit is dat lewe *per se* nie berus by die mens nie, maar by God self. "Die HERE God het toe die mens gevorm uit stof van die aarde en lewensasem in sy

neus geblaas, sodat die mens 'n lewende wese geword het." (Genesis 2:7). Wie dus 'n lewe neem, neem iets waaroor alleen God beskikkingsreg het en wat Hy alleen kan gee en neem.

Vir die doeleindes van hierdie studie is dit belangrik om die grondwetlike waardes te onderskei van menseregte en fundamentele regte. Volgens Venter (2000:6) word menseregte omskryf as universele ideale wat regsdenke lei, terwyl fundamentele regte subjektiewe, afdwingbare en gekonkretiseerde regte is wat 'n sentrale rol in die Grondwet speel. Grondwetlike waardes onderlê fundamentele regte en verskaf fundamentele riglyne vir die interpretasie en toepassing van 'n Grondwet. Hoewel hierdie drie begrippe – Grondwet, Menseregte en fundamentele regte - nou verwant en interafhanklik is, kan dit nie as sinonieme gebruik word nie (Venter, 2000:6).

Die reg op lewe as fundamentele reg het eers in 1995 daadwerklik van krag geword na die inwerktreding van die nuwe Grondwet toe die Konstitusionele Hof in die belangrike uitspraak (Staat versus Makwanyane – afgekort *S v Makwanyane*) beslis het dat die doodstraf strydig is met die menseregte-bepalings van die nuwe Grondwet en dus ontoelaatbaar is in Suid-Afrika. Hiermee is 'n einde gebring aan meer as 300 jaar van strafregspleging waartydens vir misdade soos verkragting, moord, kinderdiefstal, menseroof, gewapende roof en hoogverraad die hoogste straf opgelê kon word. Die Hof erken in sy uitspraak oor die doodstraf geen hoër bron van reg en verkeerd as die Grondwet nie. By die uitleg van die Grondwet word die waardes onderliggend aan die Grondwet wel as etiese bron aangewend.

Theron (2000:7) gee derhalwe die volgende redes waarom en wanneer die Regering die doodstraf afgeskaf het. Die laaste teregstelling in Suid-Afrika het op 14 November 1989 plaasgevind. Hierna het die Nasionale Partyregering 'n moratorium op die voltrekking van die doodsvonnis ingestel (wat eers op 27 Maart 1992 formeel afgekondig is), sodat vir etlike jare daarna die eienaardige toestand geheers het dat die doodstraf steeds opgelê is, maar nie toegepas kon word nie.

Van Wyk (2003a:10) stel dit onder die opskrif: "*Die doodstraf op die keper beskou – neem konteks en omstandighede in 'n land in ag*", die vraag of daar 'n moontlikheid bestaan van die herinstelling van die doodstraf. Van Wyk (1998:278) maak die volgende opmerking: "Misdaad mag voorts ook uitgelok word vanweë 'n ontoereikende en oorvol regsisteem. 'n Misdadiger wat weet dat hy nie net moeilik gevang gaan word nie, en dat hy ook sorgeloos deur die (oorvol) howe verhoor en gevonnis gaan word, en dat daarby ook die moontlikheid van ontsnapping groot is, sal nie baie probleme hê om misdaad as 'n lewenswyse te kies nie.

Vandaar die sterk pleidooie tot herinstelling van die doodstraf." In die lig hiervan is die hofuitspraak van Regter Kentridge (*S v Makwanyane,* [par 191]) vir die doel van hierdie hoofstuk so belangrik as hy sê: "Capital punishment is an issue on which many members of the public hold strong and conflicting views." Daar bestaan dus tussen die publiek, teoloë (etici) en juriste meningsverskille oor die onderwerp wat steeds, ofte wel toenemend, uitdrukking vind in die populêre pers.

Die probleem rakende die toepassing of afskaffing van die doodstraf, is nie net 'n eg Suid-Afrikaanse probleem nie, maar is wel ook 'n aktuele probleem wêreldwyd (vgl. Kloppers, 1990:174). In die lig van die Christelike etiek is die Skrifberoep 'n *sine qua non* waar 'n standpunt in verband met die doodstraf ingeneem word. In die geval waar die owerheid nie in God en sy Woord glo nie (soos dit wel die geval in Suid-Afrika is), is dit steeds die gelowige se plig om te staan vir God se ordinansies en vir sy eer. Die Skrif mag vir geen oomblik gerelativeer en uiteindelik van alle gesag gestroop word nie (vergelyk 4.3.2.3.1). Die probleem wat hier aandag kry, is dus daarom in wese 'n hermeneutiese een (vergelyk 3.3.4 e.v.). Die kern van die probleem is dat uit die menings van etici tereg meer as een Skrifbeskouing veronderstel word. Omdat elke Skrifbeskouing as menslike perspektief histories-sosiaal deur omstandighede en tradisies mede-bepaal is en 'n bepaalde Skrifbeskouing nie noodwendig "waar" of die mees "Bybelse" omdat dit vanuit 'n gesagsvolle tradisie oorgelewer is nie. Volgens Klopper (1990:175) is 'n Skrifbeskouing altyd iets wat voorlopig is en wat gekorrigeer en verfyn kan word. Dit mag wel die mees betroubare Skrifbeskouing wees nadat dit eers vanuit die aard van die Bybel sélf getoets is.

In hierdie hoofstuk en in die verdere ondersoek van hierdie proefskrif sal 'n keuse gemaak word téén 'n Skrifgebruik, of eerder 'n Skrifbeskouing, wat op 'n biblisistiese/fundamentalistiese wyse met die Skrif omgaan deur geïsoleerde Skrifgedeeltes willekeurig en kontekstloos te gebruik as legitimering of bewys van 'n standpunt oor die doodstraf in die tyd en konteks van die hede. Daar moet dus gewaak word teen enige Skrifbeskouing wat fundamentalisties so met die Skrif omgaan dat die historiese gesitueerdheid en afgestemdheid daarvan uit die oog verloor word en geneig is om met onaantasbare sekerheid en min toleransie vir ander standpunte hom te laat geld (vgl. Klopper, 1990:175). Met 'n beroep op die Skrif en die daarop gefundeerde teologie is die probleem ongelukkig nie sonder meer opgelos nie. God se Woord en die gesag daarvan word nie meer allerweë aanvaar in die moderne wêreld nie. In kringe waar God se Woord wel nog aanvaar word, is daar vele verskillende interpretasies daarvan. 'n Delikate

probleem, soos die behoud of die algehele afskaffing van die doodstraf, word op hierdie punt geweldig ingewikkeld.

Die verskillende vertolkings van die Skrif het tot gevolg dat mense met teenoorgestelde standpunte hul op dieselfde Skrifgedeeltes beroep. Dit alles dra by tot die geweldige aktualiteit van die probleem (Van Deventer, 1974:2).

In hierdie hoofstuk word in hoofsaak gefokus op die beoordeling van 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek, in besonder die fokus op die doodstraf as vorm van straf en met die hermeneutiese vertrekpunt van die reg op lewe volgens die Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika, 1996 (Wet No. 108 van 1996). Met die aard en die omvang van hierdie hoofstuk in gedagte is besluit om verskeie Suid-Afrikaanse etici binne die gereformeerde teologie, en waar nodig ook prominente internasionale etici, se opinies en uitsprake rondom die doodstraf te bestudeer om sodoende te bepaal hoe die Skrif en die daaropvolgende Skrifgegewens rondom hierdie uiters sensitiewe saak geutiliseer is. Uiteraard kan nie al die verskillende standpunte en besprekings hierin verdiskonteer word nie; dit is ook nie die doel van hierdie hoofstuk nie.

Die doel van hierdie hoofstuk is slegs om 'n kursoriese oorsig te bied oor die aktualiteit van 'n etiese probleem, naamlik die doodstraf as verteenwoordigend van die moderne etiese problematiek. Die bespreking het egter nie ten doel om op grond van Skrifgetuienis 'n uitspraak te lewer oor die handhawing of afskaffing van die doodstraf nie. Die ondersoek val veel eerder in die kader van die hermeneutiek, omdat dit die hermeneutiese beginsels (aksiomas) en Skrifberoep wat in die lig van die probleem toegepas word, wil identifiseer om sodoende die probleem van die huidige stand van Skrifberoep in die Christelike etiek uit te lig en 'n korrektief daarvoor aan te bied.

5.2 HERMENEUTIESE RIGTINGWYSERS

Die geskiedenis is vol verhale van Christene wat nie net oor leerstellige vrae nie, maar ook oor etiese vrae van mekaar verskil. In ons eie tyd sou aborsie, homoseksualiteit, doodstraf en pasifisme as 'n paar voorbeelde genoem kon word as etiese kwessies waaroor Christene (ook etici wat hulle vertrekpunt neem vanuit die Christelike etiek) nie saamstem nie (Burger, 2000:232).

Alvorens daar oor enige etiese probleem 'n standpunt ingeneem en gefokus kan word op die gehalte van die Skrifberoep moet die aandag op enkele hermeneutiese rigtingwysers gevestig word.

Tweërlei kennis is by morele kwessies van deurslaggewende betekenis, naamlik *kennis van die Woord* (die werklikheid van die Bybel as norm) en *kennis van die werklikheid* (vgl. Van Wyk, 2001:8).

5.2.1 Kennis van die Woord

Alleen in die lig van die Bybel as Woord van God kan die mens tussen goed en kwaad onderskei (vergelyk Romeine 16:19; Hebreërs 5:14) en die oersonde vermy word deur sélf te probeer uitmaak wat goed en kwaad is (Genesis 3). Die kriterium vir goed en kwaad moet uit genade aan die mens gegee word; hy kan dit nie in vrye outonomie self uitdink nie. Daarmee is nie gesê dat antwoorde op alle morele vrae pasklaar in die Skrif te vind is nie. Die breë lyne (*beginsels*) is wel daar, maar die toepassing daarvan moet nog gemaak word (*norme*). Daar moet in hierdie proses onderskei word tussen dit wat *Skriftuurlik* verantwoord is, wanneer iets direk uit die Skrif afgelei kan word, en wanneer iets *Skrifmatig* is, dit wil sê alleen by wyse van indirekte afleiding begrond kan word (Van Wyk, 1984:204; vgl. ook Van Wyk, 2001:9).

In hierdie proses waarin die Skrif gebruik word om die dinge te onderskei wat werklik saak maak, moet daar ook rekening gehou word moet die proses van *intellektualisering*. Alhoewel die volle aanslag van die *Aufklärung* die kontinent Afrika nog nie getref het nie, kan dieselfde nie van Afrika gesê word nie. Wat is dan die invloed van die *Aufklärung*? Wat is die konsekwensies daarvan vir die etiek waarin die Skrif as bron gebruik word? Die volle konsekwensie daarvan is dat die mag van die menslike verstand vir baie die finale maatstaf word. Iets is aanvaarbaar of onaanvaarbaar na mate dit redelik of onredelik is. Op die etiese terrein is sedelikheid al in 'n groot mate met redelikheid geïdentifiseer. Deurslaggewend is nie meer die vraag of 'n saak Skriftuurlik-verantwoord is al dan nie, maar of dit redelik of onredelik is. Ook hier sal die Bybelse etikus katvoet moet beweeg. Sonder miskenning van intellektuele vermoëns en die menslike verstand, veral die verstand soos geheilig deur die Heilige Gees (Romeine 12:2), sal voortdurend gewaarsku moet word teen die gevaar van oorbeklemtoning van die menslike verstand (intellektualisme), asof dit die hoogste en enigste maatstaf van alles mag wees. Die mens kan nie van sy verstand alleen leef nie; rasionalisme kan ook nie alle probleme oplos nie. Met kennis alleen word die wêreld nie behou nie (vgl. Van Wyk, 1995a:6).

Volgens Van Wyk (2001:4) is dit duidelik dat daar tussen Skrifbeskouing en morele praktyk die allernouste verband bestaan, dus tussen dogmatiek en etiek, leer en lewe. Hieroor sê Van der Walt (1996:521) dat daar al 'n paar dekades lank 'n aksentverskuiwing van leer na

lewe, van teorie na praktyk, van die abstrakte na die konkrete, van die objektiewe waarhede na subjektiewe belewing aan die gang is. Dit is immers die wêreld waarin die Christelike etikus moet lewe, waarin ook "kernwaarhede van die Gereformeerde leer" moet funksioneer.

'n Foutiewe Skrifbeskouing loop uit op 'n foutiewe moraliteit. 'n Juiste Skrifbeskouing bring egter nie noodwendig outomaties 'n korrekte moraliteitsbeskouing met hom mee nie (Van Wyk, 2001:5) (Vergelyk in hierdie verband 3.2.1 en 3.2.2). By 'n juiste Skrifbeskouing kom dus 'n juiste Skrifgebruik en Skrifberoep ter sprake (Vergelyk in hierdie verband 4.2.1 en 4.2.2). Die Skrif mag vir geen oomblik op 'n uiters subjektivistiese wyse hanteer word en wel sodanig dat die persoonlike standpunt van die etikus eintlik net in die Skrif bevestiging vind nie. Die vraag moet altyd ontstaan of die teks in sy konteks ter sprake kom en in die wydste sin van die woord is die vraag of die teks in *Christologiese* konteks ter sprake kom. Daar moet nougeset rekening gehou word met die feit dat die Woord van God in 'n heel spesifieke sin *evangelie*-Woord is, *Vleesgeworde* Woord. Hierdie *skopus* van die Skrif, waaroor Berkouwer so indringend skryf (vgl. Van Wyk, 1989:15-25), moet in die Skrifberoep altyd verreken word, anders kan die Skrif eenvoudig nie reg verstaan, geïnterpreteer en in die werklikheid van die praktyk toegepas word nie. Hierdie perspektief, asook die feit dat die etikus hom altyd diep afhanklik voel van die verligtende werk van die Heilige Gees (Johannes 16:13), vorm waarskynlik die beste afweer van 'n fundamentalistiese en daarmee saam 'n Skrifkritiese Skrifomgang.

Die slotsom is dus dat Skrifkennis wel 'n belangrike rol speel by Skrifgebruik en dat hierdie belangrike komponent nie in die Skrifberoep agterweë gelaat mag word nie.

5.2.2 Kennis van die werklikheid

'n Mens hoor dikwels die argument dat die moderne lewensprobleme te ingewikkeld geword het en die pluraliteit van standpunte in die moderne samelewing te groot geword het om enigsins tot 'n etiese verstandhouding oor openbare kwessies te kom (De Villiers & Smit, 1995:54). In die lig hiervan moet die etikus, wat oor 'n sekere etiese probleem 'n standpunt wil inneem, besef dat hy nie in 'n vakuum lewe nie. Buite sy verwysingsraamwerk is daar 'n hele wêreld waarin hy sy standpunt moet formuleer. Hiervan sê Geisler (1989:173) dat "ethical decisions are not made in a vacuum; they are made in within a world view". Volgens Van Wyk (1999:86) is die vraag na beoordelingskriterea nie 'n neutrale vraag nie, maar hang

dit saam met 'n lewens- en wêreldbeskouing, met die (filosofiese) paradigma[42] wat iemand bewustelik of onbewustelik aanvaar. Van Wyk (2001:9) noem hierdie handeling van 'n etikus die *kennis van die werklikheid*. Van Wyk is oortuig daarvan dat die Woord by die werklikheid gebring moet word. In dié sin is slegs *kennis van die Woord* onvoldoende as die *werklikheid* (die situasie) waarop dit betrekking het onvoldoende of eensydig in berekening gebring word. Hoekom dan 'n *kennis van die werklikheid*? Müller (1992:28) dui die rede aan deur te sê dat die kerk tegelyk leef in twee "wêrelde": in sy eie "wêreld", die wêreld van die volle Skrifopenbaring met Christus as sentrale fokuspunt van sy lewe en diens en, in die wêreld van die samelewing met sy rykdom aan kultuur en pluriforme lewensuitinge. Elkeen van hierdie twee "wêrelde" het hulle eie stories en mites; hulle eie simboliese raamwerke en "universes of discourse" wat eiendomlike "communities of character" vorm. Juis om hierdie rede bestaan daar tans 'n groot behoefte aan 'n kontekstuele hermeneutiek.

Die Skrif (en dan veral 'n bepaalde Skrifbeskouing) word as norm en kenbron gerespekteer, maar daar word tog ruimte gelaat vir kennis van die konkrete praktyk. Laasgenoemde dien egter slegs as kenbron. In die lig hiervan is Pieterse (1992:334) van oordeel dat die Bybel as norm egter op 'n ander vlak lê as die interaksie tussen (praktyk)teorie en praxis. Hierdie interaksie kan nie die waarheid van die Skrif bepaal (bevestig of ontken) nie, maar kan slegs 'n invloed hê op die konteks van interpretasie.

In die lig van Barth se "etiek van gehoorsaamheid" (vgl. Villa-Vicencio 1979:16-21) is die werklikheid beslis nie die enigste kriteria in die maak van 'n etiese besluit nie. Barth se "etiek van gehoorsaamheid" bied immers 'n geloofwaardige alternatief vir sowel 'n voorskriftelike as 'n kasuïstiese (situasie-etiek) model. Hoewel Barth 'n bepaalde situasie baie ernstig opneem, is hy soos ander "normatiewe" Protestante gekant teen 'n situasie-etiek.

Wie dus oor die doodstraf as verteenwoordigend van moderne etiese probleme besin, maar nie bewus daarvan is dat dit deel uitmaak van die huidige maatskaplike en morele krisis in Suid-Afrika nie, met ander woorde niks weet van die konkrete problematiek nie, kan onmoontlik met 'n korrekte Skrifberoep vorendag kom. Hierdie waarheidsmoment het die situasie-etiek tereg benadruk (vgl. De Graaf, 1969:42-45). Volgens Van Wyk (2001:9-10) kom die waarheid wel nie uit die situasie na vore nie, maar die waarheid moet in 'n bepaalde situasie gestalte aanneem. Daarom gebruik die etikus die Skrif dikwels so verkeerd,

[42] Volgens Strauss (1988:131) kan 'n paradigma 'n "commitment" of wat ook al genoem word. Dit kom daarop neer dat elke wetenskaplike se diepste geloofsoortuigings 'n deurslaggewende rol speel wanneer versamelde feite gesistematiseer en geïnterpreteer moet word.

eenvoudig omdat hy die werklikheid om hom so swak ken. Om sonder die nodige kennis van die werklikheid 'n etiese uitspraak op grond van 'n gebrekkige Skrifgebruik te maak het tot gevolg dat die moraliteitskrisis net verhoog word. Floor (1979:17) reken dat die teoloog (met name die etikus – DS) hom nie mag isoleer nie. Hy moet met sy gelowige, wetenskaplike gebruik van die Skrif 'n handreiking doen aan ander. So 'n Christelike handreiking moet natuurlik nie gedoen word vanuit die opvatting dat die teologie die *regina scientiarum* is nie. Die teoloog sal, as hy werklik diens wil lewer, hom veeleer moet beklee met die voorskoot van die *ancilla*, die diensmaagd. Waar die regsgeleerde, ekonoom of wysgeer vra om eksegetiese materiaal moet die diensmaagd gereed wees om dit aan te dra.

Dit is egter baie belangrik dat daar deurgaans gewaak moet word teen die moontlikheid dat die etiek ontaard in situasie-etiek, waarin die situasie voorskriftelik die Woord van God voorsê. Tog is dit ook so dat die konkrete situasie waarin ons leef ook medebepalend moet wees ten opsigte van enige etiese probleem. In wese kom dit daarop neer dat enige etiese waardeuitspraak en getuienis konkreet, op die situasie gerig, dit wil sê kontekstueel moet wees. Daar is vanselfsprekend goeie en slegte kontekstuele teologie en goeie en slegte kontekstuele getuienisse (Van Wyk, 1991a:188). Dit is sleg wanneer die konteks die Woord oorheers, en ook verder sleg wanneer die Woord-getuienis geen adres het nie en in vaaghede gehul bly. Dit is dus nie onbelangrik om 'n bepaalde (sosio-politiese, moreel-etiese) situasie of konteks noukeurig en indringend te analiseer ten einde 'n behoorlike antwoord daarvoor te probeer vind nie.

Volgens Engelbrecht (1978:23) word daar nie net aan die kant van die Skrif en Skrifgebruik in die Christelike Etiek die meeste gesondig nie, maar aan die kant van die noukeurige en objektiewe vasstelling van die sake wat beoordeel moet word. Vanuit die Christelike etiek beskou, is daar geen ander opsie as om die groot morele eise van die koninkryk van God ook in ons aardse politiek te laat gestalte kry nie (vgl. Van Wyk, 1986:186-197; verder Engelbrecht, 1982:75 e.v.; De Klerk, 1980:32-42; Esterhuyse, 1979; 1982:94 e.v.; Degenaar, 1976:18-29; 1980). Daar bestaan tans konsensus dat 'n Handves van Regte, wat Skriftuurlik gemotiveer is en nie humanisties gefundeer is nie, die politieke moraliteit van die Suid-Afrikaanse samelewing kan verhoog (vgl. Van Wyk, 1987a:31-39; Du Toit, 1984, 1988).

De Villiers (2004:812) vestig die aandag daarop dat dit nie net 'n geval is dat Christene oor baie van hierdie hedendaagse morele kwessies van nuuts af moet dink nie. Dit is dikwels ook die geval dat denkers buite die kerk teoloë voorgespring het en reeds waardevolle aanvoorwerk gedoen het. Ons in die kerk kan dikwels dankbaar van die vrug van hul etiese

besinning gebruik maak. Soos wat die Bybelskrywers self dikwels gedoen het (byvoorbeeld Paulus wat aan die Stoïsynse etiek geleen het), ontleen hedendaagse teoloë ook dikwels morele riglyne aan nie-Christelike bronne. De Villiers (2004:812, 813) vestig tog die aandag daarop dat, alhoewel baie Bybelse riglyne vandag nie meer net so van toepassing is nie en dat die Bybel oor baie hedendaagse etiese kwessies geen direkte morele leiding bied nie, dit egter nie beteken dat die Bybel nie meer normatief is vir Christelike besluitneming oor hedendaagse morele kwessies nie.

Volgens De Villiers (2004:813) is die beslissende vraag in bogenoemde verband of ons op 'n geloofwaardige wyse aan die Bybel, soos wat hy dit stel, 'n *basiese oriëntering* of anders gestel 'n *grondliggende morele perspektief* kan ontleen met behulp waarvan hedendaagse morele kwessies hanteer kan word. Beide hierdie begrippe dui syns insiens op 'n stel sentrale morele waardes of oortuiginge wat 'n mens as die morele skopus van die Bybelse boodskap kan beskou. Indien so 'n *basiese, morele oriëntering* wel op 'n geloofwaardige wyse aan die Bybelse ontleen kan word, kan dit benut word as kriterium vir die keuring van konkrete Bybelse riglyne en riglyne uit buite-Bybelse bronne en kan dit dien as grondslag vir die formulering van nuwe morele riglyne vir die hantering van hedendaagse morele kwessies, insluitende sosiaal-etiese kwessies.

De Villiers (2004:813) is persoonlik daarvan oortuig dat so 'n basiese morele oriëntering wel aan die Bybel ontleen kan word. Hy verwys onder andere in hierdie verband na die *Kerk en samelewing* (par 121-215) se onderskeiding van Bybels-etiese riglyne vir medemenslike en groepsverhoudige:

- die Christelike naasteliefde,
- geregtigheid en reg,
- barmhartigheid,
- waarheid (waaragtigheid, betroubaarheid),
- eerbiediging van die Godgegewe waardigheid van die mens.

Strauss (1990:379) beklemtoon weer op sy beurt die feit dat daar in die *teologiese* etiek rekening gehou moet word met alles wat in die wêreld gebeur, maar dan waarsku hy dat dit steeds vanuit 'n bepaalde gesigspunt gedoen moet word.

Die etiese vrae wat deur die hedendaagse ontwikkelinge op talle gebiede opgelewer word, sal dit nie kan omseil nie. Maar in sy beoordeling daarvan moet hy steeds op sy primêre

taak konsentreer. Dit moet naamlik die lig van die Bybel as Woord van God op dié probleme laat skyn.

5.3 KONKRETISERING

5.3.1 Kennis van die werklikheid in perspektief

Die Bybel bied geen bloudruk vir 'n politieke stelsel of beleid nie. Daar is wel duidelike etiese beginsels wat direkte implikasies het vir die politiek. Hierdie beginsels kan soos volg omskryf word: Dit is in die eerste plek die roeping en die taak van die owerheid om sodanig te regeer dat daar sprake kan wees van 'n ordelike, regverdige en vrye en daarom vreedsame samelewing (Romeine 13:1-7; 1 Petrus 2:13-14; NGB, artikel 36a). Dit impliseer dat owerhede in verantwoordelikheid die kwaad in die samelewing sal teenstaan. Fundamentele regte moet konstitusioneel verskans word, sodat staatsabsolutisme vermy kan word. Voorts moet die owerheid godsdiensvryheid asook die vryheid van ander samelewingsverbande in die samelewing beskerm, en hy mag geen godsdiens of samelewingsverband manipuleer of misbruik nie. So moet die kerk van Christus volle ruimte hê om sy evangeliese en profetiese roeping te vervul.

In die tweede plek behoort die onderdane aan die owerheid onderdanig en gehoorsaam te wees "in alles wat nie met die Woord van God in stryd is nie" (NGB, artikel 36b; Matteus 22:27; Romeine 13:1-2; Titus 3:1; 1 Petrus 2:13-14; Heidelbergse Kategismus 39:104). Onderdane moet ook vir die owerheid voorbidding doen "sodat ons 'n rustige en stil lewe kan lei in volkome toewyding aan God en in alle eerbaarheid" (1 Timoteus 2:1-2). Daarby behoort Christen-onderdane die geleentheid te hê om, wanneer nodig, hulle profetiese roeping teenoor die owerheid te kan uitleef (2 Samuel 12:7; artikel 28, Kerkorde). Verset moet indien enigsins moontlik langs konstitusionele weë geskied.

Volgens Vorster, N. (2002:347) het die totstandkoming van 'n regstaat in Suid-Afrika nuwe implikasies vir die verhouding tussen kerk, owerheid en onderdane gebring. Die Grondwet maak as die hoogste wet in Suid-Afrika nie voorsiening vir 'n politieke bestel met teokratiese elemente nie, maar wel 'n neutrale staat. Die realiteit daarvan word weerspieël in die feit dat die owerheid nie meer uit hulle pad gaan om Christelike samelewingswaardes te handhaaf nie. Vorster, N. (2002:348) verwys in besonder na gevalle waar die owerheid beginsel-besluite geneem het sonder dat die Christelike samelewingswaardes gehandhaaf is: "...die owerheid het aborsie op aanvraag, pornografie en dobbelary gewettig." Derhalwe het daar dus 'n verskuiwing in die verhouding tussen kerk, owerheid en onderdaan plaasgevind.

Die prentjie is egter nie heeltemal so duister nie, want Vorster, N. (2002:442) wys daarop dat die Handves van Regte ook die mag van die owerheid inperk, sodat die kerk nou 'n regskanaal het waarop beroep kan word as die owerheid sy mag sou misbruik. In hierdie proses moet die etikus egter rekening hou met die feit dat in die formulering van menseregte, soos vervat in die Handves van Regte, die etikus vanuit 'n bepaalde beginselbasis opereer – in die geval van 'n Christelike etikus, die Woord van God (vgl. Van Wyk, 1991b:253). Volgens Vorster, J.M. (2001a:7) formuleer die juris uit hierdie menseregte as etiese beginsels fundamentele regte as juridies-afdwingbare regsmorele beginsels. Hoewel die etikus kan betoog vir fundamentele regte, moet hy die finale oordeel oor die juridiese toepaslikheid daarvan oorlaat aan die juris. Dus mag hierdie regte nooit verabsoluteer word tot 'n ideologie nie. Volgens Douma (1990:38) het dit in wese alles te make met die regsverhouding tussen owerheid en onderdaan en die verhoudinge van mense binne bepaalde samelewingskringe.

Die nuwe politieke en maatskaplike konteks, sowel as die foute wat kerke in die verlede gemaak het, vereis dat die kerk opnuut moet besin oor die wyse waarop sy haar profetiese roeping met betrekking tot die owerheid nakom (Vorster, N., 2002:442). Vorster identifiseer voorts verskillende aspekte waaroor die kerk moet herbesin:

- Die strafreg moet nie gebruik word om sosiale euwels te bekamp nie. Vorster, N. (2002:443) wys daarop dat die GKSA dikwels in die verlede van die owerheid verwag het om deur wette moraliteit te handhaaf. Hierteenoor stel hy dat, as die owerheid die strafreg sou gebruik om sosiale euwels te bekamp, die staat 'n totalitêre staat sou word wat in die sake van privaatinstansies inmeng. Die owerheid het ten taak om die vreedsame naasbestaan van mense te bevorder. Daar is ander maniere waarop moraliteit in 'n land gehandhaaf kan word, onder meer dat die kerk sy profetiese roeping teenoor die inwoners van die land self nakom. Voorts vra Vorster, N. (2002:444) die vraag of die kerk glad nie meer met die owerheid oor morele sake mag praat nie? Volgens hom is dit beslis nie die implikasie nie. Die kerk moet egter nie van die owerheid eis om wette oor dié sake te maak nie. Die owerheid se taak is om reg en orde, en die vreedsame naasbestaan van die samelewing te bevorder.

- Die kerk moet teen dualisme waak. Die kerk sal in die toekoms, nie net daarteen moet waak om alleen aandag te gee aan mikro-etiese sake nie, maar sal ook moet waak teen 'n nuwe vorm van dualisme waarin alleen gekonsentreer word op probleme wat deur minderheidsgroeperinge ervaar word. Dit is verontrustend dat kerklike vergaderings, binne die kader van die etiek, gedurende die negentigerjare hulleself feitlik glad nie

uitgespreek het oor sake soos armoede, sosiaal-strukturele etiek, die bewaring van natuurbronne, korrupsie, die noodsaak van 'n kultuur van menseregte, ensovoorts nie. Verder is dit ook belangrik dat individuele etiese sowel as sosiaal-etiese vraagstukke, soos byvoorbeeld die huidige moraliteits- en gesagskrisis wat tot gevolg het dat daar feitlik min of geen respek vir lewe is in ons huidige samelewing nie, dringend aangespreek moet word.

- Die kerk moet 'n gemeenskaplike gespreksbasis met die owerheid vind. Om effektief met die owerheid 'n gespreksbasis te kan voer moet die kerk bereid wees om saam te werk sodat 'n nuwe gespreksbasis gevorm kan word, omdat die nuwe owerheid nie vatbaar is vir kerklike dogmas nie (Vorster, N., 2002:445). In die vestiging van 'n nuwe gespreksbasis stel Vorster, N. (2002:445) voor dat die konteks van die regstaat deeglik verreken moet word. Die rede daarvoor is dat die owerheid in die uitvoering van sy uitvoerende gesag gebonde is aan 'n Handves van Regte. Die Handves van Regte bepaal tot 'n groot mate die moraliteit van die nuwe Suid-Afrikaanse samelewing. Derhalwe stel hy voor dat die kerk in haar gesprek met die owerheid aansluiting moet probeer vind by die maatskaplike omstandighede. Die beginsels van Skrif en belydenis sal in nie-religieuse taal vertaal moet word en konkreet binne die maatskaplike omstandighede toegepas moet word, omdat die owerheid nie vatbaar is vir die kerklike dogmas nie. Die Handves van Regte kan hiervoor as 'n belangrike aanknopingspunt dien, mits daar deur die owerheid en howe kennis geneem word van 'n Christelike siening van menswaardigheid, gelykheid en vryheid (Vorster, N., 2002:344). In die verdiskontering van die Christelike geloof se siening van menswaardigheid, gelykheid en vryheid behoort die howe slegs te let op die juridiese relevansie van die morele inhoud wat die Christelike tradisie aan hierdie begrippe gee (Vorster, N., 2002:345).

De Villiers (2004:816) vestig tereg die aandag daarop dat in die openbare morele diskoers in Suid-Afrika etici egter nie net met 'n librale grondwet en 'n pluraliteit van lewensbeskouinge rekening moet hou nie, maar ook met die funksionele waardes wat in samelewingsverbande soos die ekonomie en die politiek geld. In die lig hiervan stel die twee begrippe, naamlik *kennis van die Woord* en *kennis van die werklikheid*, besliste eise aan die Christelike etikus. Die begrip *kennis van die werklikheid* bepaal die wyse waarop die Christelike etikus 'n etiese probleem in die lig van die moderne samelewingskonteks gaan benader. Die begrip *kennis van die werklikheid* stel dan ook die verdere vereiste dat die Christelike etikus deeglik kennis dra van die konkrete situasie soos wat dit tans in Suid-Afrika daar uitsien, met name die

konsekwente morele verval en absolute degradering van waardes en gesag, alvorens hy enigsins 'n poging aanwend om 'n Skrifgetroue oplossing uit die God se Woord te bied.

5.3.1.1 Moraliteit in krisis

In 'n gesprek wat handel oor moraliteit moet daar tussen moraal en moraliteit – en ook tussen sede en sedelikheid – onderskei word. *Moraal* (sede) is wat die mens nou eenmaal dóén en *moraliteit* is wat die mens behóórt te doen of nié behoort te doen nie (vergelyk in hierdie verband ook 2.2.3 en 2.2.4). Volgens Van Wyk (2001:2) raak hierdie behorensmatige aspek egter nie net die mens se konkrete *dade* nie, maar ook dit wat daaraan voorafgaan, naamlik sy *gesindheid*, én dit wat daaruit voortvloei, naamlik die *gevolge* van sy dade. Omdat die mens 'n relasionele wese is, kan hy immoreel optree in sy verhouding tot God en sy medemens. In teenstelling hiermee is God heilig (moreel volmaak) en is Hy begaan oor sy wêreld se morele gesondheid. Omdat Hy driemaal heilig is, hoef Hy nie aan 'n standaard vir moraliteit te voldoen nie: Hy is die standaard. Hy is absoluut heilig, met 'n oneindige, onbegryplike volheid van reinheid, vlekkeloosheid en onverdorwenheid wat nie in staat is om anders te wees as wat Hy is nie. Daarom het Hy heiligheid die morele toestand gemaak wat noodsaaklik vir die gesondheid vir sy wêreld is. Alles wat heilig is, is gesond, terwyl boosheid 'n morele siekte is wat uiteindelik op die dood sal uitloop. Ten einde sy skepping te bewaar, vernietig God alles wat dit wil vernietig "... and save the world from irreparable moral collapse" (Tozer, 1984:113).

Die feit dat die doodstraf weereens op die agenda van die etikus in die moderne samelewingskonteks is, kan hoofsaaklik gevind word in die heersende krisis in die aftakeling van die etos en moraliteit van die moderne samelewing. Alvorens die etikus 'n moedige poging kan aanwend om Bybelse koördinate ten opsigte van die heersende problematiek te gee, is dit nodig dat die etikus hom vergewis van die bestaande krisis in die moraliteit, om sodoende 'n goeie begrip van die konteks van die kennis van die werklikheid te vorm. Enige etiese besluit word immers nie in 'n vakuum gemaak nie, derhalwe moet die etikus deeglik bewus wees van sy direkte omgewing en kennis dra van die eise wat die werklikheid daarbuite stel.

Dit is 'n onomwonde feit dat daar in die huidige konteks 'n krisis in die moraliteit van die moderne samelewing bestaan. Orals word gesoek na die oorsaak en moontlike oplossings vir die heersende moraliteitskrisis. Die Christelike etikus wat die Woord van God as normgewende bron gebruik in sy benadering ten opsigte van die eenheid van die Bybelse

leer en lewe weet dat die moraliteitskrisis[43], Reformatories benader, reeds met die sondeval begin het. Was daar geen sondeval nie, dan was daar geen krisis nie en daarmee saam geen moraliteitskrisis nie. Volgens Tozer (1984:113 e.v.) ly die mens aan morele skok sedert die sondeval – iets wat by elkeen 'n permanente trauma veroorsaak het en elke aspek van hul natuur geaffekteer het. Daar is oral siekte as gevolg hiervan – nie net in die mens nie, maar ook in hul omgewing. Tog is dit ook waar dat hierdie krisis in elke eeu nuwe dimensies vertoon en nuwe gestaltes aanneem (Van Wyk, 2001:2). As daar dus nou van 'n krisis gepraat word, dui dit op oordeel, beslissing, keuse of seleksie. Dit beteken dat 'n beslissende stadium of keerpunt bereik is, dat 'n oordeel gevel en 'n keuse gemaak moet word – 'n keuse tussen wat God voorskryf of dit wat die mens voorskryf.

Wanneer daar dus van 'n moraliteitskrisis gepraat word, hou dit in 'n groot mate verband met die opkoms van die 'Nuwe Moraal'. Met 'Nuwe Moraal' word dan bedoel nie maar net 'n koerswysiging ten opsigte van die tradisionele moraal as sodanig nie, maar veral 'n verandering ten opsigte van die *fundering* van moraal. En dít hang weer in 'n groot mate saam met 'n relativering van die Skrif as gesagvolle Woord God (Van Wyk, 2001:2-3). Du Toit (1994:487) reken dat die *morele* probleem gefundeer is in 'n wydlopende *identiteitsverlies*, en hy koppel daaraan ook die grensvervaging tussen kerk en wêreld. De Villiers (1995:561) toon weer aan dat die resultaat van so 'n identiteitskrisis redelik voorspelbaar is: óf vervreemding van die kerk óf fundamentalistiese verset.

Suid-Afrika sit inderdaad met 'n probleem rondom die morele karakter van die land en sy mense, en die tekens is daar dat die probleem besig is om krisisafmetings aan te neem. Statistiek in verband met misdaad, korrupsie en geweld is ontstellend hoog. Dit troos darem 'n bietjie om te weet dat hierdie nie 'n uniek Suid-Afrikaanse probleem is nie. Die ganse Weste (en selfs wyer) is in 'n greep van apatie oor die morele (Burger, 2000:229; vgl. Le

---

[43] Louw (1993:210) is weer aan die ander kant baie versigtig om te praat van 'n moraliteitskrisis. Volgens hom klink dit so asof die hele samelewing besig is om in duie te stort. Hy verkies om in stede van 'n moraliteitskrisis veeleer te praat van 'n volwasshenheids- en mensekrisis. Hy begrond sy stelling in die feit dat die kern van moraliteit in terme van die Skrif wysheid is. Gehoorsaamheid aan God en die doen van liefde en geregtigheid met die oog op versoening en bevordering van iemand se belange, is die kern van moraliteit. Tans beleef Suid-Afrika nie in die eerste plek 'n moraliteitskrisis nie, maar sondige verskuiwinge binne die sogenaamde Christelike Westerse kultuur wat buitengewone eise aan ons Christelike integriteit en wysheid gaan stel (Louw, 1993:210-211). Volgens Louw (1993:211) staan ons in die RSA voor die vraag: wat beteken geloof in God en die menswaardigheid van die mens wanneer alle wetlike steiers om 'n Christelike beskawing juridies en ekonomies orent te hou, afgetakel word? Kan die kerk onafhanklik van die staat sodanig funksioneer dat gemeentes by die konkrete praktyk van mens se nood en lyding betrokke raak? Kan die kerk bly funksioneer in 'n samelewing waarbinne Christene 'n minderheid is binne 'n toenemende proses van verwêreldliking en wêreldgelykvormigheid? Toegegee dat Louw verskil ten opsigte van die benaming *moraliteitskrisis*, is Van Wyk (2001) se omskrywing en definiëring van 'n krisis in die moraliteit meer volgens wat die Skrif beskryf as ongehoorsaamheid aan God, naamlik sonde.

Roux, 2003:146). Die moderne mens leef dus in 'n revolusionêre en snel veranderende wêreld wat skynbaar sy morele ankertoue laat vaar het (Le Roux, 2003:147).

Dit het oor die afgelope jare steeds baie duideliker geword dat ons samelewing hom in 'n ernstige morele krisis bevind. Die voorkoms van witboordjiemisdade soos bedrog en korrupsie kom steeds meer en meer voor. Opvallend was ook die toename in geweldsmisdaad: moorde, aanrandings, skakings, gewapende roof en verkragting. Die morele krisis kan waarskynlik aan 'n samespel van faktore uit die verlede en die hede toegeskryf word. Die ontwrigting van die gesinslewe deur die trekarbeiderstelsel, die kultuur van geweld wat in swart woonbuurtes ontwikkel het in die stryd teen die vorige regering, die morele afstomping by deelnemers aan die stryd wat ter wille van 'n "groter saak" bereid was om morele grense te oorskrei deur te moor en te martel, is almal faktore uit die verlede wat tot die krisis bydra. Die algemene onsekerheid wat gepaard gaan met 'n oorgangstyd, die feit dat werkloosheid sedert 1994 eerder toe- as afgeneem het, 'n mentaliteit van vat wat jy kan, terwyl daar nog iets is om te vat, die vrye beskikbaarheid van wapens en die groeiende invloed van misdaadsindikate is nog faktore in die huidige samelewing wat tot die morele krisis bydra (De Villiers, 1999:17-18).

Die feit dat misdaad besig is om veral Suid-Afrika se etos op 'n katastrofale wyse negatief te beïnvloed, dui inderdaad daarop dat die situasie in Suid-Afrika wel op 'n morele krisis afstuur. Juis daarom is die vraag na die herinstelling van die doodstraf so hoog op die agenda van bespreking. Om egter die aktualiteit van die etiese probleem rondom die doodstraf te belig is dit nodig om lig te werp op die debat wat tans in die populêre pers en op die strate van Suid-Afrika heers. In 1991 (formeel aangekondig op 27 Maart 1992) is daar 'n moratorium op die oplegging van die doodstraf geplaas en is dit in 1994 finaal afgestel. Sedert daardie besluit ervaar Suid-Afrika tans 'n krisis wat die hart van die samelewing raak. Talle Suid-Afrikaners eis die herinstelling van die doodstraf, omdat dit volgens hulle mening 'n doeltreffende afskrikmiddel is.

In Suid-Afrika kom 'n mens letterlik met moord weg. Ontstellende syfers toon aan dat soveel as 94 persent van vrygelate misdadigers hulle misdadige aktiwiteite voortsit nadat hulle hul vonnisse uitgedien het, of weens die oorvol tronke ontsnap het (vgl. Durand, 2000:15). Nel (2002:38) vra ten opsigte hiervan die vraag of die misdaadkultuur en oorvol tronke nie sal eindig as die doodstraf weer ingestel en sodoende as rehabilitering en afskrikmiddel dien nie? Nel (2002:40) stel dan verder die vraag of die owerheid wat die taak het om die mense se lewe te beskerm, dit huidig effektief toepas? Hy pleit verder dat daar deur die owerheid besin moet word oor hoe om sy verantwoordelikheid om sy landsburgers se lewe te beskerm

en daarmee saam misdadigers meer suksesvol te verhoor. Die situasie waar Suid-Afrika geteister word deur 'n misdaadgolf én die huidige wetgewing, blyk volgens hom nie die oplossing te wees nie. Hy kom na sy ondersoek tot die gevolgtrekking dat Suid-Afrika en sy inwoners geteiken word deur immorele gedrag waar daar byna geen waardes[44] meer bestaan nie (Nel, 2002:41).

De Villiers (1995:559) stel dit dan ook baie duidelik dat die skeiding tussen kerk en moraal teweeggebring het dat die kerk nie slegs sy tradisionele mag in die samelewing verloor het nie, maar ook nie meer kan reken op die vanselfsprekende instemming en gehoorsaamheid van baie lidmate as dit oor morele kwessies gaan nie. Dit alles speel ook immers 'n beduidende rol in die verdieping van die reeds bestaande krisis in die moraliteit.

In die lig van bogenoemde wys Breed en Jordaan (2000:207) juis daarop dat daar dringend aandag gegee moet word aan die morele verval wat in Suid-Afrika plaasvind. Reeds in 1998 beskryf president Thabo Mbeki (Mbeki, 1998) in 'n toespraak tydens 'n spitsberaad oor korrupsie op 10 November 1998 die toestand op daardie stadium as 'n "threatening state of moral degradation of our society" en sê hy dat hierdie toestand "is reflected in the high levels of crime, disrespect for authority and the rule of law, and the erosion of key institutions such as the family". Burger (2000:230) oordeel dat alhoewel niemand die verband tussen misdaad en armoede kan ontken, of die belangrikheid van strenger wettoepassing onderskat nie, lê die werklike probleem veel wyer en dieper. Indien 'n mens 'n goeie samelewing wil skep, is meer nodig as finansiële voorspoed en 'n effektiewe polisiemag – jy het ook goeie mense nodig. En goeie mense (hier in 'n algemene sin bedoel) word nie gebore nie; hulle word gevorm (of hervorm, sou sekere Christene sê), opgevoed en gesosialiseer. Dit word tradisioneel aanvaar dat hierdie vormingswerk gedoen word deur drie instansies: die kerk (of godsdienstige instansie), die gesin (of breër familie) en die skool (of opvoedingsisteem).

De Wet (1998:10), die redakteur van die dagblad *Beeld*, skryf in 'n hoofartikel oor die morele verval in Suid-Afrika: "...kerke en nie-regeringsinstellings het 'n belangrike rol in die proses om die land se morele vesel te herbou en te verstewig". In dié artikel sê hy ook verder: "Die beginpunt van die oplossings van talle van Suid-Afrika se knellendste vraagstukke lê in die terugkeer na daardie universele waardes wat die toets van die tyd deurstaan het". Breed en Jordaan (2000:208) vra dan tereg die vraag: wat is hierdie universele waardes waarheen daar teruggekeer moet word en hoe kan daar na hierdie waardes teruggekeer word?

---

[44] Waardes word hier beskou as die bril waardeur mense samelewingsveranderinge waarneem, interpreteer en op reageer (Vgl. Boshoff, 2000:8).

Christene in Suid-Afrika verskil vandag net so heftig oor die wettiging van aborsie op versoek en die afskaffing van die doodstraf. Waarom verskil Christene so oor wat die wil van God is? Enige verklaring wat gebied word vir die voorkoms van teenstrydige sieninge van die wil van God hang noodwendig nou saam met die beskouing wat 'n mens huldig oor die wyse waarop die wil van God geken word. Christene leer die wil van God of die moreel juis nie anders ken as in en deur die proses van morele oordeelsvorming nie (De Villiers & Smit, 1996:31). Louw (1993:212) is dit eens dat ons inderdaad met knellende vraagstukke op morele en sedelike vlak te kampe het. Niemand kan ontken dat daar inderdaad morele probleme in die RSA bestaan nie. Hy wil egter die stelling maak dat probleme wel 'n *graadverskil* het as gevolg van die komplekse vertegniseerde en materialistiese samelewing waarin ons leef. Daar bestaan egter nie 'n *aardverskil* in vergelyking met probleme in vorige kultuurfases van die menslike geskiedenis nie. Louw soek veel eerder die oplossings vir die sogenaamde *moraliteitskrisis* in die noodsaaklikheid daarvan om die antwoorde in die kultuurverskuiwings in ons samelewing te identifiseer.

Volgens Regter Mokgoro vereis grondwetlike interpretasie van howe om botsende regte en vryhede met mekaar te balanseer. Dit kan alleen gedoen word met behulp van 'n waardesisteem ekstern tot die grondwetlike teks self (*S v Makwanyane*, [par 302]. Daarom is die ontwikkeling van 'n samehangende waardesisteem wat kan help met die grondwetlike interpretasie in 'n oop en demokratiese samelewing noodsaaklik: "The Constitution makes it particularly imperative for Courts to develop the entrenched fundamental rights in terms of a cohesive set of values, ideal to an open and democratic society" (vergelyk *State v Makwanyane*, [par 302]). Daarmee saam erken Regter Kriegler (*S v Makwanyane,* [par 207] dat enige juridiese proses (in hierdie geval die fokus op die doodstraf) nie in 'n etiese vakuum kan geskied nie, want juridiese konsepte dra waardeoordele saam. Veral in grondwetlike regspraak kan waardeoordele nie vermy word nie.

Van der Spuy (2003:13) skryf dat daar volgens Interpol beweer word dat Suid-Afrika naas Colombia die hoogste per capita moordsyfers van alle lande het. In 1998 was die moordsyfer in Amerika 5 per 100 000 teenoor Suid-Afrika se 59 per 100 000. Dit is waarskynlik waarom soveel Suid-Afrikaners die doodstraf wil terug hê. Van der Spuy (2003:13) sê verder dat halsmisdade sedert die moratorium op die doodstraf drasties toegeneem het en dat die kanse dat 'n onskuldige die doodstraf in Suid-Afrikaanse regstelsel opgelê kan word, weens die moderne forensiese toetse en die reg tot appèl uiters skraal is.

Die groot gevaar van die voortslepende geweld in Suid-Afrika is dat mense hierdeur afgestomp en onsensitief gemaak sal word en aanvaar dat die menslike lewe goedkoop is.

Artikel 11 van die Grondwet wat bepaal dat elkeen die reg op lewe het, verleen ten opsigte van die huidige moraliteitskrisis wat tans in Suid-Afrika heers, geen beskerming aan die onskuldige landsburger nie, maar wel 'n waarborg aan die moordenaar en verkragter dat hy nie ter dood veroordeel sal word nie. Daarom is deurlopende besinning oor geweld en misdade dringend nodig, veral vanuit 'n geloofsperspektief (Van Wyk, 2001:250). Dit is ook geen wonder dat Van Wyk (1997:125) opmerk dat dit al gemeenplaas is om te sê dat die samelewing in Suid-Afrika in 'n moraliteitskrisis verkeer. Hy sê verder dat die huidige krisis méér omvat as 'n moraliteitskrisis – dit is 'n krisis wat ons totale lewe en ál sy fasette raak (waarvan moraliteit maar 'n enkele aspek is). Hierdie krisis raak ons verhouding tot God, medemens, tot onsself en tot die natuur/omgewing, almal aspekte wat tans tereg onder die soeklig kom.

Ten opsigte van die skokkende misdaadstatistiek is Cilliers (2000:11) daarvan oortuig dat, alhoewel statistiek meestal relatief en soms misleidend kan wees, dit duidelik is dat daar êrens 'n groot skroef los is in die waardesisteem van die Suid-Afrikaanse nasie. Gegewens wat die amptelike statistiek haal, is trouens bloot 'n simptoom van 'n dieperliggende probleem, 'n aanduiding dat die samelewing se norme (etos) aan die verbrokkel is, of ten minste onder groot druk verkeer. 'n Totale gebrek aan respek vir lewe en eiendom, vir waarheid en geregtigheid word nie net weerspieël in die ekstreme geweldsmisdade rondom ons nie, maar ook in die talle, talle gevalle van witboordjiemisdaad, bedrog, korrupsie, onbetroubaarheid en gebrek aan integriteit wat ons samelewing kenmerk. In die lig van hierdie moraliteitskrisis het die Christelike etikus 'n Bybelse verantwoordelikheid om by die owerheid en onderdaan aan te dring op *moraliteit*, dit wil sê moreel verantwoorde gesindhede, houdings, metodes, dade en doelwitte. As die Christelike etikus op grond van God se Woord vir orde en vrede pleit, moet dit altyd in die besef gedoen word dat dit op geregtigheid gebou moet wees (Psalm 85:11; Jesaja 32:17; Jakobus 3:18).

Volgens Van Wyk (1991a:190) moet die Christelike etikus pleit vir medemenslikheid, dat mense mekaar, individueel en sosiaal-polities, as mense, as beeld van God, sal respekteer en behandel.

Van der Walt (2004:9) is daarvan oortuig dat dit nie nodig is om die samelewing te oortuig dat daar tans 'n toenemende morele verval in ons eie land en die res van Afrika is nie: die media is daagliks vol van die immorele gedrag van baie mense. Die Christelike etikus sal ten opsigte van die morele basis van die samelewing 'n bydrae móét lewer. Hierdie bydrae moet saam met die beginsels soos liefde en geregtigheid ook nog in die kader van ander Skrifbeginsels soos vrede, vryheid en versoening geskied. Al hierdie begrippe is in die

eerste plek verbondsbegrippe, en hulle moet dus in die eerste plek verstaan word as uitdrukking van die verbondsverhouding tussen die Verbondsgod en sy verbondsgemeente. Van hieruit kry hulle egter 'n betekenis wat wyer uitkring om die volle lewe in al sy fasette te raak. Die nuwe lewe wat God uit genade aan sy kinders skenk, moet ook buite die mure van die kerk in die samelewing gestalte aanneem as 'n lewe in vrede, vryheid en versoening: dus as 'n lewe in harmonie met God en die naaste.

Vosloo (1995:281) beklemtoon bogenoemde deur te sê dat daar in die huidige uitdagende tyd waarin ons tans in Suid-Afrika leef, dikwels daarop gewys word dat godsdienstige gemeenskappe 'n belangrike rol het om in hierdie oorgangsituasie te speel. Soos nog nooit tevore nie, is daar 'n behoefte aan gemeenskaplike waardes en norme wat kan keer dat haat, bitterheid, geweld en onmenslikheid seëvier. Wat moraliteit betref, is dit iets waarmee die kerk natuurlik ten nouste gemoeid is (Visagie, 1996:83). Tog waarsku Krüger (2002:294) dat veral die kerk as die vormer van morele opinies nie, soos in die verlede, mag toelaat dat daar 'n gemeenskap van mense geskep mag word waarin hulle nie geleer word om eie morele verantwoordelikheid te dra nie, en ook nie geleer word om prinsipieel oor morele kwessies te dink, keuses te maak en daardie keuses te handhaaf of te motiveer nie. In 'n nuwe samelewing waarin daar ongekende blootstelling aan 'n wye spektrum van alternatiewe moontlikhede is, raak mense verward en verdwaal, met ingrypende morele onsekerheid en uiteindelike verval tot gevolg: wanneer daar geen moontlikheid van 'n keuse is nie, volg mense meestal hulle instink of persoonlike voorkeure (vgl. De Villiers, 1995:560).

Cilliers (2000:14) wys egter daarop dat dit nie so eenvoudig is om net te praat van die verandering van die etos of waardestelsel van die Suid-Afrikaanse samelewing nie. Daar bestaan syns insiens vandag die vraag of daar hoegenaamd in 'n multi-kulturele samelewing soos Suid-Afrika van 'n gemeenskaplike nasionale etos gepraat kán word. Selfs die feit dat so 'n groot persentasie Suid-Afrikaners (meer as 70%) nominale Christene is, waarborg nie noodwendig konsensus oor etiese aangeleenthede nie. 'n Bepaalde etos ontstaan dikwels as't ware "van onder af"; dit lê in sekere waardes wat deur eeue heen in verskillende kulture uitgekristalliseer het en 'n uitgesproke of onuitgesproke funksie binne die raamwerk van daardie kulture vervul (Cilliers, 2000:15). Cilliers is ook daarvan oortuig dat die vorming van etiese waardes en etiese handelinge self grootliks relatief van aard is, wat nie dieselfde is as om te sê dat die waarheid geheel en al uitgelewer is aan relativisme nie. Dit is egter so dat die meeste mense nie elke dag, van oomblik tot oomblik, gekonfronteer word met lewenskuddende keuses nie. Menige keuse word gemaak sonder die teenspraak van ander opsies, gewoon uit gewoontes, aangeleer deur herhaling en ervaring. Baie besluite is syns

insiens slegs vanselfsprekende uitvloeisels van die een of ander primêre besluit wat lank gelede reeds in ons lewe geneem is (2000:15). Cilliers (2000:15) som die verhouding tussen moraliteit en die werklikheid op in die gepaste woorde: "ons leef nog nie in die *eintlike* (hemelse) wêreld nie, maar die *werklike*".

Krüger (2002:295) toon aan dat waar die morele gesprek wél opgeneem word, dit heel dikwels die vorm aanneem van óf 'n fundamentalistiese hantering van emosionele kwessies soos aborsie, homoseksualiteit, genadedood, pornografie en dobbelary (in 'n klaarblyklike poging om die wye sosiale verval te probeer stuit deur sterk morele standpunt in te neem), óf 'n mens-gesentreerde en Skrifkritiese benadering wat nie werklik vanuit die Bybel wil redeneer nie, maar pleit vir 'n moderne, intersubjektiewe moraliteit. Groter kwessies word syns insiens hoegenaamd nie in die morele gespreek hanteer nie.

In die lig van die bogenoemde krisis in die moraliteit en die negatiewe gevolge wat uit immoraliteit kan voortspruit, asook die ernstige kommer oor die sigbare morele dekadensie in die Suid-Afrikaanse samelewing, raak navorsing omtrent Christelike moraliteit in Suid-Afrika, veral in die lig van die moderne samelewingskonteks, dringend noodsaaklik (vgl. Le Roux, 2003:148).

Bogenoemde bespreking toon duidelik dat Suid-Afrika, ongeag daarvan dat hy oor 'n moderne Grondwet beskik, net soos die moderne samelewing ook gebuk gaan onder die stygende krisis in aftakeling van die samelewing se etos en moraliteit. Pluraliteit is inderdaad aan die orde van die dag (vgl. Pieterse, 1992:326). Vervolgens word nog 'n verdere onrusbarende tendens in die moderne samelewing ondersoek, naamlik die krisis in die gesag, om sodoende die etikus nog 'n beter begrip te gee ten opsigte van sy kennis van die werklikheid.

5.3.1.2 Gesag in krisis

Alle gesag vind sy grondslag en sy aanvangspunt by God self: God, die Skepper, die Almagtige, is die enigste ware, absolute gesag (Coetzee, 1965:271). God is dus die bron van alle gesag, alle gesag kom primêr van Hom (Van Wyk, 1973:27). Van der Walt (1984:15) voer as bewys hiervoor aan dat verwys kan word na die kultuuropdrag van die mens in die paradys: toe reeds, heel aan die begin, is die mens deur God in 'n gesagsposisie geplaas. Ook elders in die Bybel tref 'n mens bewyse hiervoor aan (vergelyk Rom. 13; Ef. 5 en 6; 1 Petr. 2:13 e.v. en Joh. 19:11). In die lig hiervan kan tot die gevolgtrekking gekom word dat alle gesag in hierdie lewe gewortel is in die outoriteit wat God daaraan verleen, en die funksie van die gesag is om orde in die samelewing te verskaf en te

handhaaf. Daarmee word verseker dat die mense wat in hierdie samelewingsverbande lewe, hulle take en roeping in vryheid binne sodanige lewensverbande kan uitvoer en nakom (vgl. Van der Walt, 1984:15).

Een van die mees fundamentele kenmerke van 'n staat sentreer dus rondom sy siening en uitoefening van gesag. Die vraag na die aard, die wese en oorsprong van die gesag van 'n staat en staatsowerheid bring ons by 'n area waar die lig van die kerk (die Christelike etikus) in die lig van die Woord van God getuienis moet lewer (Du Plooy, 1991:124). Die gesag van die owerheid kom nie op uit die mens, uit sy rede, uit die natuur, uit die volk, of uit die vorste nie, maar van God. Die staatsowerheid as dienaar van God is geroep om juis God se reg en geregtigheid te bedien en is nie god op sigself nie (Du Plooy, 1991:124). Alle menslike mag en gesag het net dié een finale bestemming, naamlik die koms van God se ryk en heerskappy.

Velema (1985:15) is daarvan oortuig dat gesag inderdaad in 'n krisis is. Daar word allerhande teorieë uitgedink om hierdie krisis te besweer. Een daarvan is: "Gezag heeft pas kracht als het door degene over wie het geoefend wordt, ook metterdaad aanvaardt wordt. Gezag heeft dan gelegitimeerde macht. Zolang degenen over wie gezag geoefend wordt het niet legitimeren, is het geen wettig gezag". Regter Chaskalson (*S v Makwanyane*, [par 117]) wys in 'n hofuitspraak daarop dat "the level of violent crime in our country has reached alarming proportions". Regter Chaskalson sê verder dat die hoë insidente van geweldsmisdaad nie eenvoudig toegeskryf kan word aan die onvermoë van die howe om die doodstraf toe te pas nie. Die toenemende voorkoms van geweldsmisdade moet volgens hom eerder toegeskryf word aan 'n tydsfase van groot sosiale veranderinge, geassosieer met die politieke onrus en konflik, veral gedurende die 1990-1994 periode. Daarom kom hy tot die gevolg dat: "it is facile to attribute the increase in violent crime during this period to the moratorium on executions. It was a progression that started before the moratorium was announced. There are many factors that have to be taken into account in looking for the cause of the phenomenon. It is a matter of common knowledge that the political conflict during this period, particularly in Natal and the Witwatersrand, resulted in violence and destruction of a kind not previously experienced. No-go areas, random killings on trains, attacks and counter-attacks upon political opponents, created a violent and unstable environment, manipulated by political dissidents and criminal elements alike" (*S v Makwanyane*, [par 119]).

In wese kom dit dus daarom neer dat gesag in persoon se hande gelê is solank as wat hy homself daaraan onderwerp. Solank as wat 'n persoon daarvoor nee sê, is die gesag

kragteloos. Hierdie relativering van die onderwerping aan gesag kom in die hedendaagse etiese beskouing by sowel die Rooms-Katolieke as die Protestantse teologie voor. Die rede hiervoor is geleë in die gedagte van die outonomie van die mens.

McKenzie (1995:415) beskryf die outonome mens as "one who acts in accordance with a freely self-chosen and informed plan" en "an autonomous action is one that is not subjected to controlling constraint by others". Veral sedert die koms van die agtiende eeu, met die opkoms van die Verligting, word daar van die outonome mens gepraat, die mens wat sy verstand moet gebruik (Kant), die mens wat God nie meer nodig het nie, ook nie om die gate en leemtes van sy menslike bestaan te vul nie (vgl. Bonhoeffer, 1968:121). Gevolglik sê Martínez (1986:270) dat individualisme tot die dehumanisering van die ander lei; die gevaar bestaan dat ons mekaar eerder as objekte beskou as persone in eie reg. "The philosophy of instant gratification of desires (material, sexual of whatever) and, above all, ethical relativism make up a sociological picture in which the rights and responsibilities of man appear in very faded colours." Alles is reg, alles is toelaatbaar solank as wat dit nie iemand anders benadeel nie. Hier is dus sprake van 'n paradigmaverandering wat sedert die sestigerjare 'n vormende invloed op die hele Westerse kultuur uitoefen, 'n verandering waarvan die oorsprong eintlik ver terug in die Romantiek lê. Dit is die verskynsel van die "ek-etiek": die koppeling van morele integriteit nie soseer aan 'n objektiewe orde van norme en waardes nie, maar aan die ontdekking en vrye uitdrukking van die self. Die universele etiese norm verdwyn of staan ver in die agtergrond. Wat op voorgrond tree, is die individualiteit en die egtheid van die self (Visagie, 1996:84).

Volgens Martínez (1986:270) kan daar 'n probleem ontstaan van "who decides, and when, that my behaviour is harming another. Because if I affirm 'my conduct harms nobody' that can be a subjective truth, just the way I perceive it; but is does not necessarily correspond to an objective reality, and possibly my neighbour is thinking quite otherwise." In dieselfde asem moet gemeld word dat 'n persoon se waardigheid en die waarde van menslike vryheid van mekaar gemeenskaplik afhanklik is. Wanneer die mens egter vry, onafhanklik van sy Skepper is, word hy outonoom selfbepalend in sy verhouding tot God en val hy dus weg van God af. As menslike vryheid dus misbruik en menseregte nie toegepas word om die ongeskonde waardigheid van 'n persoon te bevestig nie, kan dit tot meer euwels in die lewe en in die wêreld aanleiding gee. Volgens Visagie (1996:85) bestaan daar beslis die moontlikheid dat die "ek-etiek" kan uitloop op 'n volslae subjektivisme waar selfekspressie nie meer getemper word deur ander waardes en norme nie.

Hoofstuk 5 – 'n Beoordeling en evaluering van Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek

Outonomie maak dit uiters moeilik om die objektiewe realiteit van die sonde te aanvaar. Dus is daar per definisie 'n gereduseerde of self geen besef van sonde nie. Volgens Du Toit (1981:96) lê in outonomie per definisie opgesluit die eis om nie alleen vir jouself uit te maak wat goed is nie, maar ook wat kwaad is. Kwaad en sonde sou dus nie veel meer kon wees as afwykende gedrag nie. Wanneer die diepliggende en grondige "ontologiese" breuk op hierdie wyse verbygegaan word, het die wet geen sin meer as lewenswet nie, word die voorskriftelike en edukatiewe blote vryblywende advies, en goed en kwaad slegs oppervlakkige verskille in lewenstyl. Die duidelike posisie en konteks van die Ou Testament se wette en voorskrifte ten opsigte van hierdie saak moet as 'n noodsaaklike korrektief op die hedendaagse relativering, ontduiking en ombuiging van die sonde in baie etiese en selfs teologies-etiese ontwerpe gesien word.

Die *Verligting* van die agtiende eeu het nie net gelei tot ontwaking van die outonome mens as gevolg van die invloed van die humanisties-naturalistiese beskouing nie, maar het ook tot gevolg gehad dat daar meer en meer gepraat is van 'n mondige wêreld. Floor (1974:59) beskryf as kenmerk van die moderne samelewing die sogenaamde mondigheid van die wêreld. Volgens Van der Walt (1989:74) word met 'n mondige wêreld bedoel dat die wêreld hom op 'n mondige ontvoogding van voorskriftelike inmenging "van buite" beroem, omdat die mens in staat is om sy eie probleme te behartig en op te los. Hierdie tipe beskouing het tot gevolg dat die moderne samelewingskonteks hom aan die gesag van die Woord van God onttrek en sy eie outonome selfstandigheid as enigste maatstaf aanvaar. 'n Verdere gevolg identifiseer Van der Walt (1989:76) as 'n mondigheidsaanspraak van die wêreld wat op die terrein van die etiese manifesteer. De Wolf (1971:25, 30) beskryf dan voorts die opstand van 'n mondige wêreld as "the revolt against moral norms" wat etiese leiding wil relativeer en in verset is teen 'n gestruktureerde sisteem van etiek. Volgens Van der Walt (1989:76) is hierdie verset teen normatiewe inspraak van buite vergestalt in die samelewing in opstand, dwelmmisbruik, vandalisme, terrorisme, seksuele losbandigheid en in wese 'n ondermyning van gesag en gesagstrukture. Die eenheid van moraal onder Christene is meer en meer aan die verdwyn (Kuitert, 1981:241).

Volgens Strydom (1994:225) sal Christene die uitdaging moet aanvaar van 'n Bybelsverantwoorde minderheidskultuur, 'n kultuur wat doelbewus breek met die oorwegende kultuur van die Westerse Humanisme. Ons leef immers nou in die tyd van die mondige mens, die mens wat nie alleen sy eie besluite neem nie, maar ook aanspraak maak op outonomie in sy persoonlike (moreel-godsdienstige) lewe. In die moderne gemeenskappe is die openbare wêreld sonder uitsondering 'n pluralistiese morele wêreld.

Die tyd is selfs verby toe pluralisme 'n aanduiding van die verskille tussen Gereformeerdes, Metodiste en Rooms-Katolieke was (De Jongh van Arkel, 1992:458).

'n Belangrike gevolg van hierdie opstand teen gesag van 'n mondige wêreld met die outonome mens sentraal daarin is dat dit aan die proses van sekularisasie verdere momentum gee. Daardeur word God as sentrum van lewe uitgeskuif deur die mondige wêreld en het verskillende lewensterreine onafhanklik, outonoom en neutraal geword (RES, 1979:30). Gevolglik is die invloed wat die etikus op grond van God se Woord as norm in die samelewing het daardeur ingeperk. Dit dui verder alles op 'n gesagsverlies.

Volgens Van Wyk (2001:15) is die hoofkenmerke van die moderne (veral Westerse) mens die van outonomisme, rasionalisme, individualisme en egoïsme. Redelikheid word met sedelikheid geïdentifiseer. Die menslike verstand moet nie meer deur die evangelie genormeer word nie, maar moet vry wees om sélf uit te maak wat goed en wat kwaad is. Kortom: die moderne mens wil in sy lewe – en dus ook in sy etiese lewe – mondig wees. Hy wil diepsinnig agter Gods bedoelinge ingryp om beter te weet; hy wil eiematig die sigbare en die grypbare wêreld inboor om beter te verstaan; hy wil oor die wêreld en oor sy lewe beter heers as wat God dit in sy openbaring aan ons gegee het om dit te doen (Heyns, 1989:147).

Kuitert het veral in sy laaste publikasies die mens se outonomiteit omskryf as die reg op die uitoefening van die mens se eie vryheid in die keuse van ideale en die weë wat gekies word in die verwesenliking daarvan. Verder sê hy ook dat die ontdekking van die outonomie tussen ons en Augustinus staan (vgl. Velema, 1985:16). Maar wat is die volle implikasie daarvan? Die stelling dat die mens outonoom is, het vir die Skrifberoep in die etiek verreikende gevolge. Sedelike outonomie legitimeer homself. In die sedelike outonomie word daar weliswaar van argumente gebruik gemaak, naamlik die argument van die rede. Nog 'n verder aspek van die sedelike outonomie is dat dit nie die ruimte skep sodat die Skrif dit tot verantwoording kan roep nie, wat nog praat van kritiek. Skrifberoep kan wel moontlik wees, maar dan alleen via die skakel van morele argumentasie en van teologiese hermeneutiek. Opvallend hiervan is die volgorde: die morele argumentasie gaan die (invulling van die) teologiese hermeneutiek vooraf.

Hierdie tipe benadering is kenmerkend van die huidige tydsgees waarin Suid-Afrika hom bevind, naamlik die postmoderniteit. Vorster, J.M. (1999:104) beskryf die postmoderniteit as die tydsgees waarin daar 'n toenemende verset is teen die mag van die rede, wetenskap en tegnologie en die groot super-sosiale strukture wat dit ten gevolg het. Die eg menslike dinge soos ervaring, menslikheid, verskeidenheid en die relatiwiteit van waarheid (*ook die*

waarheid soos gevind in die Woord van God) word op die voorgrond gestel. Die slagkrete van die beweging is "nothing is sacred" en "everything goes" (Vorster, J.M., 1999:105.) Absoluuthede en absolutistiese stelsels word verwerp (Vorster, J.M., 1999:104). Die gevolge wat dit inhou, is dat alle wetenskaplike resultate en die mens se ondersoek van dinge wesenlik bepaal word deur sy voorveronderstellings. Die gevolg daarvan is dat objektiewe waarhede en etiese reëls volgens dié denkwyse nie moontlik is nie. Absolutisme, gebaseer op 'n redelike, uitgewerkte en verklaarde beginsel van wat reg en verkeerd is, vervaag (Vorster, J.M., 1999:105). Die gevolg is dat wat reg is vir een persoon nie noodwendig reg is vir 'n ander nie, met gevolg dat ook gesag gerelativeer word. Reg en verkeerd word vervang met geldig en óók geldig. Alle vorme van fundamentalisme waarin een stel etiese reëls as die basis van die lewe van die mens gestel word, word verwerp. Daarom aanvaar postmoderniteit die geldigheid van meer as een moontlike waarheid oor dieselfde geleentheid (Vorster, J.M., 1999:105). Wit en swart, reg en verkeerd vervaag dus in die newels van grysheid, sodat alles in wese bevraagteken word, en subjektiwiteit die norm word. Objektiewe waarheid en absolute beginsels maak dus plek vir relatiewe waarheid en godsdienstige en etiese pluralisme (Vorster, J.M., 1999:107). Die gevolge hiervan is dat gesag gedesentraliseer word en alle instellings word aan 'n demokratiseringsproses onderwerp. Gesag verskuif van 'n magsryke topstruktuur na kleiner eenhede (Vorster, J.M., 1999:110).

Die proses van *demokratisering* wat in Suid-Afrika aan die gang is, word gesien as 'n protes teen 'n outoritêre gesagsbeskouing. "Die meerderheid beslis." In hierdie proses moet juis gewaak word teen die *humanisering*, waarin die samelewing 'n mensliker gelaat moet ontvang. Daar word groot klem op menseregte gelê. Die mens mag egter nie die finale kriterium word waaraan alles gemeet word nie. Die hoogste maatstaf bly steeds die evangelie van Christus, juis omdat niks anders soos daardie evangelie ingestel is op die welsyn en heil van die mens nie.

Gesag is beslis in 'n krisis gedompel. Die mens het nie meer respek vir die Godgegewe regering, polisiëring en sy medemens nie. Die mens is ingestel op 'n onmiddellike bevrediging van sy eie behoeftes sonder om die daadwerklike konsekwensies daarvan vir sy mede-landsburger in ag te neem. Die Suid-Afrikaanse Regstaat wat reeds in 1994 tot stand gekom het, het teen die agtergrond van Suid-Afrika se totalitêre en gewelddadige verlede probeer om die oppergesag van die reg grondwetlik af te dwing en om die wetgewende proses aan 'n Handves van Regte te bind, sodat magsmisbruik deur die owerheid sover as moontlik voorkom kan word (Vorster, N., 2002:114). Artikel 1(a) van die 1996-grondwet stel

dat menswaardigheid, gelykheid en vryheid die vernaamste waardes van die Suid-Afrikaanse Grondwet is (Grondwet, 1996: artikel (1a)). Vorster, N. (2002:115) noem dat die grondwaardes van menswaardigheid, gelykheid en vryheid nie blote kontemporêre globale norme kan bly nie, maar dat dit binne die Suid-Afrikaanse konteks gekontekstualiseer en gerealiseer moet word deur regspraak. Die realisering van die waardes van die Grondwet is die belangrikste meganisme om gemeenskaplike respek vir staat, reg en orde te verkry. Vorster, N. (2002:4) is van mening dat dit van wesenlike belang vir die suksesvolle bestaan van die Suid-Afrikaanse regstaat is dat 'n etos van menseregte deel moet word van die psige van die Suid-Afrikaanse nasie, juis omdat 'n Handves van Regte so integrale deel van 'n regstaat is. Die geweldige hoë misdaadsyfer in Suid-Afrika is vir hom tekenend dat daar 'n etos van menseregte ontbreek by die onderdane in Suid-Afrika.

Volgens Vorster, N. (2002:454-455) is die blote besit van 'n Handves van Regte nie genoegsame waarborg vir die beskerming van 'n regstaat nie. 'n Goeie regstelsel is nodig om 'n Handves van Regte sinvol te interpreteer en te laat funksioneer. Binne hierdie regstaat moet nie net goeie regspraak wees nie, maar ook doeltreffende polisiëring is noodsaaklik vir die behoorlike funksionering van 'n regstaat. Sonder effektiewe polisiëring kan 'n etos van menseregte nie geskep word nie. Verder is 'n doeltreffende gevangenisdiens 'n noodsaaklike voorwaarde vir die behoorlike funksionering van die regstaat.

Vorster, N. (2002:455-456) beskou die armoedeprobleem as een van die grootste gevare vir die Suid-Afrikaanse regstaat. "Solank as wat daar armoede in Suid-Afrika is, sal kriminaliteit 'n wesentlike probleem bly, en sal 'n etos van menseregte nie verwesentlik kan word nie". Armoede skep 'n teelaarde vir misdaad. Misdaad floreer omdat die gebiede toenemend onder armoede gebuk gaan, weens die toenemende sosio-ekonomiese probleme en 'n swak infrastruktuur (vgl. Vorster, N., 2002:467; Stofberg, 1998:4 en Van Zyl, 1997:7). Regter Chaskalson (*S v Makwanyane*, [par 120]) beaam hierdie stelling deur in sy hofuitspraak te wys op die feit dat haweloosheid, werkloosheid, armoede en die frustrasie as gevolg van die situasie deel is van die huidige vlaag van geweldsmisdade. Daarby saam is daar nog wat Regter Chaskalson noem "the important factor that the police and prosecuting authorities have been unable to cope with this". Sy oplossing daarvoor is soos volg: "the greatest deterrent tot crime is the likelihood that offenders will be apprehended, convicted and punished. It is that which is presently lacking in our criminal justice system; and it is at this level and through addressing the causes of crime that the State must seek to combat lawlessness" (*S v Makwanyane*, [par 122]).

Vorster, N. (2002:461) stel verder voor dat die owerheid deur die kerk opgeroep moet word tot respek vir die reg op lewe, want dit is noodsaaklik dat die owerheid moet toesien dat sterftes in gevangenskap en in polisie-optredes tot die minimum beperk word. Verder moet verskynsels soos plaasmoorde en rasgedrewe haatmisdade onvoorwaardelik deur die owerheid veroordeel word en praktiese stappe geneem moet word om alle burgers van die land se lewens te beskerm.

Waaraan ons dus in Suid-Afrika 'n groot behoefte het, is 'n vreedsame en regverdige samelewing, 'n samelewing waar die vrees en haat geban en die selfsug oorwin is, 'n samelewing waar toegeneentheid en mededeelsaamheid heers, waar elkeen 'n werk en 'n huis het, waar die omgewing versorg word; saamgevat – 'n samelewing wat op morele waardes gevestig is en wat diensbaar is aan die voortgang van die koninkryk van God. 'n Samelewing dus wat 'n bydrae lewer tot die ontwikkeling van Afrika en 'n bate is vir die wêreldsamelewing (Van Wyk, 1997:132). Louw (1993:214) voorsien dat gesag in die nabye toekoms meer gaan berus op verantwoordelike konsensus en kommunikasie as op voorskriftelike, wetlike afdwinging. Die implikasie van hierdie ontwikkeling is dat dit geweldige druk gaan plaas op persone en gemeenskappe se graad van volwassenheid (verantwoordelike keuses met inagneming van ander mense se behoeftes) en kommunikasievermoëns.

In die hedendaagse "gesagskrisis" wat ons op allerlei terreine ervaar, sou dit geleë wees om te eis dat gesag ten alle koste gehandhaaf moet word.

5.3.1.3 Samevattende gevolgtrekking

Die feit dat daar eers 'n moratorium was op die oplegging van die doodstraf en later 'n algehele afskaffing daarvan in die lig van die Grondwetlik uitsprake het besliste konsekwensies vir Suid-Afrika ingehou. Reg en geregtigheid moet as deel van die taak van die owerheid beskou word. As hierdie taak nie deur die owerheid nagekom word nie is die owerheid as dienaar van God nie gehoorsaam aan hierdie opdrag nie, want die koninkryk van God relativeer alle aardse koninkryke. Daar heers tans in Suid-Afrika 'n krisis in die kaders van moraliteit en gesag. Sonder dat dit aangespreek word, kan die hele samelewingstruktuur daardeur negatief beïnvloed word. As wet en orde in die Suid-Afrikaanse regstaat onder druk is, kan dit later tot gevolg hê dat die samelewing in totale wanorde en chaos gedompel word. Die vraag wat daaruit ontstaan, is of die moratorium en afskaffing van die doodstraf egter alleen die skuld daarvoor kan dra as die enkele grootse oorsaak van die huidige krisis. Dit is stof tot nadenke. Tog is dit baie duidelik dat daar baie

ander dinge is wat bydra tot die huidige maatskaplike krisis en dat al die probleme nie eenvoudig en daarby saam gerieflikheidshalwe voor die deur van die afskaffing van die doodstraf gelê kan word nie.

In die bespreking van die huidige moraliteitskrisis en krisis in gesag is gepoog om aan te dui waarom daar tans so 'n sterk pleidooi is vir die herinstelling vir die doodstraf as vorm van straf. Die hoofrede kan opgesom word as 'n poging om 'n etos van reg en geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing te bevorder. Daarmee saam moet ook rekening gehou word met die feit dat die vraag na die herinstelling van die doodstraf absoluut uit pure frustrasie en vanuit 'n konkrete situasie gebore is. Sou daar nie 'n moraliteitskrisis en 'n krisis in die gesag geheers het nie, sou daar beslis nie gevra word na die herinstelling van die doodstraf nie. Dus moet die vraag na die herinstelling van die doodstraf beskou word as 'n sterk emosioneel belaaide reaksie teen die huidige stand van sake in die Suid-Afrikaanse samelewing. Die emosionele bagasie waarmee die vraag na die herinstelling van die doodstraf gelaai is, moet eers geskei word van die werklike konkrete situasie waarin ons ons huidiglik bevind, naamlik dat elke mens in Suid-Afrika onder die huidige Handves van Regte oor die reg op lewe as fundamentele reg beskik.

5.3.2 Die doodstraf in die lig van die Grondwet van Suid-Afrika

Die feit dat Suid-Afrika vandag oor 'n verfynde Handves vir Menseregte, vervat in 'n gerespekteerde Grondwet beskik, is deels moontlik gemaak deur die kompromis om 'n amnestieklousule in die interim grondwet van 1993 in te sluit. Die (politieke) reg op vrede moes opgeweeg word teen die (kriminele) reg op vervolging (Villa-Vicencio, 2003:16).

In die lig hiervan beskik die Grondwet van Suid-Afrika wat in 1996 aanvaar is oor 'n Handves van Regte soos wat dit vervat is in Hoofstuk 2 van die betrokke Grondwet. Artikel 8(2) van die Grondwet bepaal dat die bepalinge in die Handves van Regte 'n natuurlike of regspersoon bind indien en in die mate waarin dit toepasbaar is, met inagneming van die aard van die reg en die aard van enige plig deur die reg opgelê. Teen hierdie agtergrond sal die volgende bepalinge van die Handves van Regte ook van belang wees vir kerklike ondersoeke en moet hulle steeds in ag geneem word in die mate wat hulle van toepassing is:

- Elkeen is gelyk voor die reg en het reg op gelyke beskerming en voordeel van die reg (artikel 9[1]).
- Elkeen het die reg op administratiewe optrede wat regmatig, redelik en prosedureel billik is (artikel 33[1]).

- Elkeen wie se regte nadelig geraak is deur administratiewe optrede het die reg op die verskaffing van skriftelike redes (artikel 33[2]).

- Elkeen het die reg dat 'n geskil wat deur die toepassing van die reg besleg kan word, in 'n billike openbare verhoor beslis word voor 'n hof of, waar dit gepas is, 'n ander onafhanklike en onpartydige tribunaal of forum (artikel 34).

- Elke beskuldigde persoon het die reg op 'n billike verhoor, waarby inbegrepe is die reg:

  (a) om van die aanklag verwittig te word en voldoende besonderhede om daarop te antwoord;

  (b) om genoeg tyd en geriewe te hê om 'n verweer voor te berei;

  (c) op 'n openbare verhoor voor 'n gewone hof;

  (d) op 'n verhoor wat sonder onredelike vertraging begin en afgehandel word;

  (e) om by die verhoor teenwoordig te wees;

  (f) op 'n regspraktisyn van eie keuse en om deur daardie regspraktisyn verteenwoordig te word, en om onverwyld van hierdie reg verwittig te word;

  (g) om deur die staat op staatskoste van 'n regspraktisyn voorsien te word indien dit andersins tot wesenlike onreg sou lei, en om onverwyld van hierdie reg verwittig te word;

  (h) om onskuldig geag te word, te swyg en nie gedurende die verrigtinge te getuig nie;

  (i) om getuienis aan te voer en te betwis;

  (j) om nie verplig te word om self-inkriminerende getuienis af te lê nie;

  (k) om verhoor te word in 'n taal wat die beskuldigde persoon verstaan en indien dit nie doenlik is nie, dat die verrigtinge in daardie taal getolk word;

  (l) om nie skuldig bevind te word weens 'n handeling óf versuim wat ingevolge óf die nasionale reg of die volkereg nie 'n oortreding was nie;

  (m) om nie verhoor te word weens 'n oortreding ten opsigte van 'n handeling of versuim ten opsigte waarvan daardie persoon voorheen vrygespreek of skuldig bevind is nie;

(n) op die voordeel van die ligste van die voorgeskrewe strawwe, indien die straf wat vir die oortreding voorgeskryf word verander is tussen die tydstip waarop die oortreding gepleeg is en die tydstip van vonnis en

(o) op appèl na of hersiening deur 'n hoër hof (Coertzen, 1999:47-48).

Hoewel die vereistes vir ondersoeke soos gestel deur die kultuur van menseregte (en veral die Handves van Regte, in die geval van Suid-Afrika) nie netso toegepas kan word wat betref kerklike ondersoeke nie (die eie aard van kerk en teologie moet verreken word) moet die beginsels van dit wat hierbo genoem is, beslis verreken word as vereistes wat ook vir kerklike ondersoeke geld. Die handelinge wat in kerklike ondersoeke verrig word, is per slot van rekening kwasi-judisiële handelinge, omdat die kerklike liggame wat die handelinge verrig nie liggame is wat deur die staatsowerheid ingestel is om as howe regsgeskille te besleg nie (Sadler, 1997:50).

Die begrip kwasi-judisieël verwys ook na die geregtelike kontrole wat die howe het oor die handelinge van administratiewe owerheidsliggame en ander huishoudelike regbanke, soos kerklike ondersoekliggame (Sadler, 1997:50-51). Die geregtelike kontrole bestaan daarin dat die howe kan ingryp ter beskerming van die 'private belange' van die staatsonderdaan, soos verwoord in die Handves van Regte in die Grondwet van Suid-Afrika (Coertzen, 1999:48-49).

Dit is verder belangrik om te merk dat daar in die Suid-Afrikaanse Grondwet verskeie grondliggende bepalings gevind word wat spesifieke grondwetlike waardes tot sleutelwaardes verhoog (vgl. Venter, 2000:1; Vorster, N., 2002:250 e.v.)

In Artikel 1 van die Grondwet van Suid-Afrika word byvoorbeeld bepaal dat die Republiek van Suid-Afrika 'n soewereine demokratiese staat is wat gefundeer word op die volgende waardes:

a) menswaardigheid, die bereiking van gelykheid en die uitbou van menseregte en vryhede;

b) nie-rassigheid en nie-seksisme;

c) die oppergesag van die Grondwet en die heerskappy van die reg;

d) algemene stemreg vir volwassenes, 'n nasionale gemeenskaplike kieserslys, gereelde verkiesings en 'n veelparty–stelsel van demokratiese regering, om verantwoordelikheidspligtigheid, 'n responsiewe ingesteldheid en openheid te verseker.

Vorster, N. (2002:250) dui aan dat verskeie ander bepalings in die Grondwet weer terugverwys na die basiese grondwaardes wat in Artikel 1 uitgestippel word. Hy verwys vervolgens na Artikel 7(1) wat stel dat die Handves van Regte die demokratiese waardes van menswaardigheid, gelykheid en vryheid bevestig. Artikel 36 bepaal weer dat die regte in die Handves van Regte slegs beperk mag word in die mate waarin die beperking redelik en regverdigbaar is in 'n oop en demokratiese samelewing, gebaseer op menswaardigheid, gelykheid en vryheid. Artikel 39(1) bind enige hof, tribunaal of forum by die uitleg van die Grondwet aan die bevordering van waardes wat 'n oop en demokratiese samelewing gebaseer op menswaardigheid, gelykheid en vryheid ten grondslag lê. Artikel 143(2) stel dat die bepalings wat in 'n provinsiale grondwet of grondwetwysiging ingesluit word aan die waardes van Artikel 1 moet voldoen.

Venter (1999:163) vestig die aandag daarop dat daar byvoorbeeld ten minste vyf kategorieë fundamentele regte geïdentifiseer kan word. Die eerste daarvan is syns insiens regte wat uitdrukking gee aan essensiële ideale van die samelewing en wat gevolglik meer as ander regte gesien kan word as normatief vir die betekenis van ander regte en ook vir ander regsreëls, ook vir die res van die bepalings van die Grondwet. Na hierdie groep regte kan verwys word as *normatiewe regte*. Hieronder resorteer die reg op *lewe* (artikel 11), wat funderend is omdat lewe 'n voorvereiste is vir alle ander regte; regte met betrekking tot *menswaardigheid* (artikel 10) wat ooreenstem (maar nie identies is nie) met die hoogste kernwaarde waarop die Suid-Afrikaanse staat gefundeer is ingevolge artikels 1, 7(1) en 39(1)(a), en so meer, en regte op *gelykheid* (artikel 9) wat ook as sleutelwaarde in artikels 1, 7(1) en 39(1)(a) vermeld word.

Vervolgens word gelet op moontlike kernredes waarom 'n profetiese oproep deur Christelike etici vir 'n etos van moraliteit in Suid-Afrika gemaak moet word. Daar sal vervolgens gefokus word op die grondwaardes van die reg op lewe en menswaardigheid.

5.3.2.1 Die reg op lewe as hermeneutiese sleutel tot die begrip doodstraf in die Suid-Afrikaanse Grondwet

In *State v Makwanyane* [par 144] interpreteer die hof die reg op lewe, gelykheid en menswaardigheid saam as betekenisgewend vir paragraaf 11(2) van die Oorgangswet wat onder andere die doodstraf as 'n wrede, onmenslike en vernederende straf verbied.

Die Wêreldraad van Kerke se Kommissie van Kerke oor Internasionale Aangeleenthede (WCC/CCIA) (2003) sê dat kerke en menseregte-organisasies daarvan oortuig is dat die doodstraf as straf dikwels op 'n diskriminerende wyse gebruik word ten opsigte van die

armes, minderheidsgroepe en groepe wat onderdruk word binne samelewings, of teen 'n regerende mag se opposisionerende politieke party. Die WRK sê ook dat alle mense geskep is na God se beeld en dat hulle oor inherente waardigheid en is onskatbare waarde beskik en dat die neem van 'n lewe teen die wil van God is. "The capital punishment operates against the Christian principles of compassion, love and forgiveness. To promote the abolition of capital punishment is an expression of Christian belief in the sanctity of life. As a long-standing advocate for abolishment of capital punishment, the Council has consistently urged governments to sign and ratify the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights that aims at abolition of death penalty".

As etiese beginsel, wat as vertrekpunt het dat die mens meer menslik moet wees en dat die mens verder die waardigheid van sy naaste moet respekteer, is die mees elementêre beginsel die reg op lewe soos wat dit konkreet in die Ou Testament gevind kan word. Dit lei tot 'n meer betekenisvolle lewe en daarby saam 'n meer regverdige samelewing (Martínez, 1986:272). Lewe kom van God af en moet as kosbare gawe van God beskerm word (vgl. hieroor Wüstenberg, 1998:124). Hy het lewe geskep; Hy gee die nuwe lewe in Christus en Hy gee ook die ewige lewe aan hulle wat glo. Uit hierdie hoek gesien, kan gesê word dat lewe 'n voorreg is en nie 'n reg nie, omdat God beskikkingsreg oor lewe het (Lategan, 1991:15).

Die *Biblia Hebraica Stuttgartensia*-teks van Eksodus 20:13 lees: "jy mag nie wederregtelik doodmaak nie". Die Hebreeuse werkwoord "ratsah" (wat 67 keer in die Ou Testament voorkom) wat hier gebruik word, het betrekking op doodmaak met voorbedagte rade. Hoewel "ratsah" byvoorbeeld in Deuteronomium 4:41-43; 19:1-13 en Josua 20:21 gebruik word vir nie-opsetlike doodmaak, het nadere ondersoek aan die lig gebring dat "ratsah" betrekking het op opsetlike doodslag. Vir die dood op juridiese gronde of in oorlog word "harag" en "naka" gebruik. Alle doding word egter nie deur die sesde gebod verbied nie – slegs die wederregtelike (onwettige) en daarom onbevoegde doodmaak van 'n mens sonder dat die HERE so 'n opdrag gee. Dit gaan volgens Lategan (1999:1131) hier in die Skrifgedeeltes oor dood as moord en nie as straf op onskuldige bloedvergieting nie. Die sesde gebod handel eksklusief oor die beskerming van die beelddraer van God (Velema, 1983:26) hoewel dit nie ander vorme van lewe uitsluit nie (Douma, 1986:133-146). Daar kan dus met reg afgelei word dat lewe (daarmee saam ook die reg op lewe) in die sesde gebod beskerm word.

Die Christelike etiek kan met reg 'n etiek van lewe genoem word. Die Christelike etiek leer dat lewe nie verabsoluteer mag word nie – dit wil sê letterlik van God losgemaak en tot afgod

verhef word nie. Nog minder mag dit geminimaliseer word – dit wil sê, ook van God losgemaak word en dan prakties tot niks of baie min verlaag word (Heyns, 1982:329-331). Volgens Lategan (1999:1133) is lewe 'n genadegawe van God en daarom is dit 'n voorreg om te lewe. Omdat God uit genade die gawe van lewe aan 'n mens skenk, het 'n mens die reg om te lewe. Hierdie reg behoort nie net deur die owerheid beskerm te word nie, maar word deur God self beskerm as God in die sesde gebod die wederregtelike doodmaak van die mens verbied. Om te lewe is sowel 'n voorreg as 'n reg. Lewe mag nie in abstracto eerbiedig word nie, maar moet as 'n geïntegreerde deel van 'n persoon subjektief beskerm en eerbiedig word. Soos eerbied vir die lewe afneem, neem die huiwering vir die dood of anders gestel die neem van 'n lewe ook af.

Op grond van God se Woord moet die hoofstuk oor fundamentele regte dus die reg op lewe erken en vir die beskerming daarvan voorsiening maak. Dit word inderdaad in die grondwet gedoen, maar twee probleemgebiede is onaangeraak, naamlik die van aborsie en doodstraf. Uit teologies-etiese hoek moet aborsie afgewys word, omdat dit gaan om die lewe van 'n kind (De Bruyn, 1993:137). Voorsiening moet egter gemaak word vir 'n botsing van regte, soos in vorige wetgewing gedoen is. Die huidige owerheid het egter gekies vir die wettiging van aborsie op aanvraag. Hoe rym hierdie wetgewing met die reg op lewe? Hierdie saak behoort in die Konstitusionele hof getoets te word. Christene behoort hulle egter te beywer om hierdie wet herroep te kry. Aborsie, wat voorheen onder bepaalde omstandighede 'n misdryf was, word nou tot 'n aansienlike mate gedekriminaliseer, byvoorbeeld aborsie op aanvraag. Artikel 12 van die Handves waarborg die vryheid en sekerheid van die persoon, waarby ingesluit is die reg om besluite oor voortplanting te neem en beheer oor 'n mens se eie liggaam uit te oefen. Dit is hierdie artikel wat tot die uiters omstrede nuwe wetgewing oor aborsie gelei het en wat "aborsie op aanvraag" gewettig het (Vorster, J.M., 1997b:79).

Doodstraf is enigsins moeiliker, omdat etici verskil oor die sake wat doodstraf regverdig. In hierdie verband kon die grondwet, met 'n uitsluitingsklousule by die reg op lewe, voorsiening maak vir die toepassing van die doodstraf in gevalle van moord met verswarende omstandighede (GKSA, 1994:617). Doodstraf moet egter met groot omsigtigheid toegepas word en relevante argumente uit regsoogpunt moet deeglik oorweeg word. In hierdie opsig skiet die hoofstuk oor menseregte tekort en behoort in die toekoms verder oor die gebreke gedebatteer te word (Vorster, J.M., 1997b:86; vgl. ook Vorster, J.M., 1996a:11).

In sy hofuitspraak sê Regter Chaskalson (*S v Makwanyane*, [par 124]) dat een van die groot redes vir die afskaffing van die doodstraf geleë is in die feit "that allowing the State to kill will cheapen the value of human life and thus (through not doing so) the State will serve in a

sense as a role model for individuals in society". In sy konklusie skryf Regter Chaskalson dat die reg op lewe en menswaardigheid die belangrikste van alle menslike regte is, en daarmee saam ook die bron is van alle ander persoonlike regte in Hoofstuk 3 van die Grondwet van Suid-Afrika. "By committing ourselves to a society founded on the recognition of human rights we are required to value these two rights above all others. And this must be demonstrated by the State in everything it does, including the way it punishes criminals. This is not achieved by objectifying murderers and putting them to death to serve as an example to others in the expectation that they might possibly be deterred thereby" (*S v Makwanyane*, [par 144]).

Regter O'Regan gee in haar uitspraak 'n omvattende definisie van die reg op lewe. Die reg op lewe omvat volgens haar meer as net die reg op organiese lewe. dit dui ook daarop dat die mens soos 'n menslike wese kan leef as deel van 'n breër gemeenskap en dat die mens in die ervarings van die mensdom kan deel (*S v Makwanyane*, [par 326]). Die reg op lewe inkorporeer die reg op menswaardigheid, sodat hierdie regte eintlik ineengestrengel is. Die reg op lewe veronderstel immers dat die mens menswaardig behandel moet word, terwyl daar sonder lewe geen sprake van menswaardigheid kan wees nie (*S v Makwanyane*, [par 327]). Omdat die reg op lewe en menswaardigheid die inherente besit van alle mense is, kan dit nie die mens ontneem word nie.

Die reg op lewe as hermeneutiese sleutel tot die begrip menswaardigheid in die Suid-Afrikaanse grondwet word verder versterk as dit vergelyk word met die Universele Deklarasie van Menseregte waardeur die Verenigde Nasies 'n dinamiese invloed op die naoorlogse politieke sisteme uitgeoefen het en steeds uitoefen, waarin daar in artikel 3 soos volg bepaal word: "Everyone has the right to life, liberty and security of person" (United Nations, 1995:153). Dit sluit ook nou aan by die besluit wat die Gereformeerde Ekumeniese Sinode van Chicago 1984 geneem het oor menseregte vanuit Bybelse perspektief – "1. the right to life – challenging us to rise up unitedly in righteous indignation at the wanton slaughter of millions of unborn human beings, to counteract the ruthless killing of countless innocent people in many lands, and to work fervently for justice and peace in the face of the enormous life-threatening potentials of modern warfare..." (RES, 1983:151-152). Volgens Vorster, N. (2002:186) kan hierdie kort en kragtige formulering van die Verenigde Nasies ook gevind word in alle huidige regstate se Handveste van Fundamentele Regte, so ook dan in die Grondwet van Suid-Afrika. Daar bestaan dus wye konsensus dat die reg op lewe 'n fundamentele reg is en dat dit deel van die owerheid se taak is om lewe te beskerm.

Hoofstuk 5 – 'n Beoordeling en evaluering van Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek

Elke mens, elke individu het die reg op lewe, vryheid en sekuriteit. Die reg op lewe is immers 'n fundamentele reg en dit is deel van die owerheid se taak om die mens se lewe te beskerm (Vorster, J.M., 2002:1). In die verskuiwing weg van die moderniteit na 'n postmoderniteit het die beklemtoning van menseregte veral groot momentum gekry (vgl. Vorster, J.M., 1999:108-109). Volgens Vorster, J.M. (1999:109) is die magstate waarin die parlement die hoogste gesag is, met regstate vervang waarin die mag van die owerhede deur konstitusies en handveste van menseregte beperk is. 'n Grondwet moet egter gedra word deur 'n algemene demokratiese ingesteldheid en 'n kultuur van menseregte onder die bevolking – anders is dit van geen waarde nie. Aan so 'n kultuur is daar in Suid-Afrika nog 'n groot gebrek (vgl. Jordaan, 1994:33). Daarom is naas die beklemtoning van die beginsel van menseregte ook die opbou van 'n kultuur van menseregte belangrik, juis omdat daar ten opsigte van etiese beginsels 'n voortdurende wisselwerking is tussen Bybel en situasie (König, 1993:56; vgl. Vorster, J.M., 1999:109).

Die beklemtoning van die reg op lewe is in ooreenstemming met die Bybelse siening van die heiligheid van lewe en die roeping van die mens om lewe te beskerm, te bewaar en tot ontplooiing te bring (vgl. Vorster, J.M., 2000a:116 e.v.; Vorster, J.M., 2000b:1; Vorster, J.M., 2002:186). Dit is wel so dat die respek vir die reg op lewe opgeneem is die Handves van Regte in die Grondwet, maar dit het weinig waarde as dit nie ondersteun word deur respek vir menseregte onder die burgerlike gemeenskap nie (vgl. Vorster, N., 2002:463). Die etiek, en in besonder die Christen-etikus het 'n profetiese roeping teenoor die moderne samelewing met betrekking tot die vestiging van 'n etos van moraliteit in ag genome menswaardigheid en in besonder die kosbaarheid van lewe as 'n reg in Suid-Afrika.

5.3.2.2 Menswaardigheid as hermeneutiese sleutel tot die begrip doodstraf in die Suid-Afrikaanse Grondwet

Artikel 10 van die Grondwet omskryf die reg op menswaardigheid soos volg: "Elkeen het die ingebore waardigheid en die reg dat daardie waardigheid gerespekteer en beskerm moet word". Menswaardigheid word deur die Handves van Regte as die kernwaarde van die Grondwet gehandhaaf (Vorster, N., 2002:254). Dit blyk uit die rangorde wat artikels 1, 7(1), 36(1), en 39(1) van die 1996-grondwet aan die verskillende grondwaardes gee; die feit dat die reg op menswaardigheid en lewe in artikels 10 en 11 ongekwalifiseerd gestel word; en uit uitsprake van die Konstitusionele Hof waarin menswaardigheid as die kernwaarde van die Grondwet beskryf word. Menswaardigheid het as kernwaarde 'n fondamentleggende en samebindende funksie in regspraak (Vorster, N., 2003:229).

Hoofstuk 5 – 'n Beoordeling en evaluering van Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek

Regter Chaskalson stel in *State v Makwanyane* [par 144] die belangrikheid van die begrip menswaardigheid soos volg: "The rights to life and dignity are the most important of all human rights, and the source of all other personal rights in Chapter Three. By committing ourselves to a society founded on the recognition of human rights we are required to value these two rights above all others. And this must be demonstrated by the State in everything that is does, including the way it punishes criminals. This is not achieved by objectifying murderers and putting them to death to serve as example to others in the expectation that they might possibly be deterred thereby".

Volgens Stoker (1976:114-115) word menseregte in fundamentele sin gefundeer, byvoorbeeld in menslike behoeftes, in sy welsyn of gelukkigheid, in sy rede of wil, in sy selfverwesenliking, ensovoorts. In hierdie humanistiese sin van die 'waardigheid' (*dignity)* word van die mens gewag gemaak. Hierteenoor sal die Christen, op grond van die openbaring van God in sy Woord (aangaande Homself en aangaande sy verhouding tot alle dinge, waaronder die mens), 'n insig en begronding van ontiese menseregte moet vind, wat alle humanisme by die wortel afsny. Daar sal in die Lig van God se Woord nie van die 'waardigheid' van die mens in humanistiese sin gepraat kan word nie. Die Woord van God praat van die 'kosbaarheid' van die mens in "sy oë", 'n kosbaarheid wat daarin gegrond is dat die mens dienskneg van die Allerhoogste is, geskape as sy beeld en gelykenis, iemand wat deur Hom geroep is. *Benewens* dit wat reeds gesê is oor die mens as beelddraer van God, meld Psalm 8:5 dat die mens 'n besondere plek beklee in die skepping van God. König (1994:7) dui met goeie redes aan dat hierdie Psalm 'n merkwaardige lied is oor die grootsheid, hoogheid en belangrikheid van die mens. Hierdie belangrikheid het hy egter nie self verwerf nie, maar is deur God aan hom gegee (Du Toit, 1988:62). Daarby moet Jesus se bekommernis oor die nood van mense gelees word (Matt. 25:31-46). Vir God het die mens waarde en daarom moet mense mekaar se waardigheid ook erken en beskerm. Horner (1982:224) sê dat alle menseregte ten diepste in die erkenning van die waardigheid van die mens gefundeer moet word. Hieruit vloei voort, onder andere, die regte wat mense teenoor mekaar het (vgl. Kleyn & Heyns, 1994:26; Visagie, 1994:21). In hierdie opsig voldoen die grondwet aan 'n belangrike Christelike etiese beginsel (Vorster, J.M., 1997b:85, vgl. ook Vorster, J.M., 1996a:11).

Volgens Vorster, N. (2002:255) bevat Artikel 10 inderdaad van naderby beskou, 'n waarde uitspraak. Die beskrywing van menswaardigheid as 'n ingebore kwaliteit van elke mens sluit op die oog af aan by die liberale tradisie se siening dat die mens vanweë sy redelike natuur

intrinsieke waarde het, en dat menswaardigheid daarom geen ekwivalent het nie (vgl. De Waal, 1998:176).

Die mens beskik daarom oor ontiese menseregte wat deur Stoker (1967:115) omskryf word as aansprake wat die mens het kragtens sy fundamenteel kreatuurlike, fundamentele aard, struktuur, funksies, take en bestemming. 'Kreatuurlik' – om die onderskeid en verband van God as Skepper en van die van die mens as skepsel voorop te stel. Want God alleen het absolute en algenoegsame reg op alles wat Hy geskape het (die mens se doen en late ingesluit), terwyl ontiese menseregte geheel en al kreatuurlik en onselfgenoegsaam is, onderworpe aan die Goddelike wetsorde vir sy hele skepping (waaronder die mens). Elke mense het byvoorbeeld 'n ontiese reg op sy lewe,[45] omdat dit in fundamentele sin hom deur God geskenk is (op grond waarvan moord en selfmoord, byvoorbeeld, onties ongeoorloof is). Elke mens het dus onties die reg op die eer van sy naam, omdat die mense as toerekenbare en verantwoordelike beeld van God geskape is.

Omdat die reg op lewe en menswaardigheid die inherente besit van alle mense is, kan dit nie die mens ontneem word nie. Die doodstraf kom dus in wese neer op die vernietiging van die essensie van menswaardigheid (*S v Makwanyane,* [par 335]). Hieroor sê Regter Mokgoro in sy hofuitspraak in *State v Makwanyane,* [par 316] dat die Staat 'n verteenwoordiger van sy landgenote is en daarvolgens die standaard vir morele waardes binne die samelewing vestig. "If it sanctions by law punishment for killing by killing, is sanctions vengeance by law. If it does so with a view deterring others, it dehumanises the person and objectifies him or her as a tool for crime control. This objectification through the calculated killing of a human being, to serve State objectives, strips the offender of his or her human dignity and dehumanises such a person, constituting a violation of s 10 of the Constitution." Menswaardigheid is 'n reg "inherent in all human beings", wat nie vervreem kan word nie, selfs nie in die geval van 'n kriminele persoon nie (*S v Makwanyane,* [par 311]). Daarom is die doodstraf dehumaniserend en degraderend (*S v Makwanyane,* [par 313]). Volgens Regter O' Regan in *State v Makwanyane* [par 335] kom die doodstraf neer op die vernietiging van die essensie van menswaardigheid. Regter Sachs sluit by O' Regan aan deur te sê dat die doodstraf ongrondwetlik is, want elke mens het regte, selfs die slegste van kriminele (*S v Makwanyane,* [par 392]).

• Om bepaalde redes word juridies in die positiewe reg die 'reg op lewe' soms omskrywe as die 'reg op die integriteit van jou liggaam'.

Vorster, N. (2002:259) sê dat die Konstitusionele Hof in die hofsaak van *State v Makwanyane* die individualistiese Westerse verstaan van menswaardigheid probeer versoen met die inheemse *ubuntu*-konsep wat klem lê op die kommunale en kollektiewe aspek van menswaardigheid. Hy toon ook verder aan dat die hof in sy uitspraak oor die doodstraf mildelik gebruik maak van die kommunale begrip en konsep *ubuntu* om menswaardigheid nie net op die individu nie, maar ook op die samelewing as geheel van toepassing te maak. Reg en plig word wederkerig aan mekaar verbind, sodat die individu nie net die reg op menswaardige behandeling het nie, maar ook die plig het om ander menswaardig te behandel. Die hele gemeenskap staan dus so in 'n interafhanklike verhouding van die erkenning van regte en die uitoefening van pligte. Hy stel ook verder dat daar sonder die beskerming van menswaardigheid geen sprake kan wees van sosiale geregtigheid of die gemeenskaplike genieting van regte in 'n gemeenskap nie.

Samevattend kan gesê word dat menswaardigheid en daarmee saam die reg op lewe die mees basiese reg van die inherente besit van die mens is. Dit vorm, volgens Vorster, N. (2002:259), deel van die mens se onvervreembare regte, want dit vorm die bron en basis van alle ander persoonlike regte. Sonder waardigheid en lewe kan daar geen sprake van enige ander regte wees nie. Die reg op menswaardigheid sluit nie net die reg op lewe in nie, maar ook die reg van die mens om soos 'n menslike wese behandel te word en die ervarings van die mensdom te kan deel. Verder kan daar sonder die beskerming van menswaardigheid en die reg op lewe geen sprake wees van sosiale geregtigheid of die gemeenskaplike genieting van regte in die gemeenskap nie. Menswaardigheid word dus onomwonde beskou as die kernwaarde van die Suid-Afrikaanse Grondwet.

Menswaardigheid word in die Suid-Afrikaanse Grondwet verstaan en beredeneer vanuit 'n filosofiese uitgangspunt. Daar bestaan tog duidelike verskille tussen die Konstitusionele Hof se filosofiese verstaan van menswaardigheid en die Skrif se siening daarvan. Vorster, N. (2002:340) is daarvan oortuig dat die mees grondliggende verskil geleë is in die wyse waarop menswaardigheid genormeer word. Die Konstitusionele Hof werk met 'n humanistiese model wat universeel aanvaarbaar is, wat sterk aansluit by die liberale tradisie se fundering van menseregte as die inherente, onvervreembare besit van elke mens. Daar word voorts gepoog om 'n wesensontologiese fundering aan menseregte te gee wat nie gerelativeer kan word nie, wat as globale etiek kan dien en wat die mens se morele reg ten opsigte van spesifieke onvervreembare sake op die sterkste moontlike wyse omskryf.

Volgens Vorster, N. (2002:342) is menswaardigheid in die Skrif nie 'n wesensontologiese begrip nie, maar wel 'n relasionele begrip wat voortdurend positief gevul moet word. Die

waardigheid van die mens is juis daarin geleë dat God die mens na sy beeld geskape het. Menswaardigheid is daarom 'n status wat God aan die mens toeken. Dit hang verder ten nouste saam met die reg op lewe en die voer van 'n menslike bestaan ooreenkomstig die struktuurmoontlikhede waarmee God die mens geskape het. Omdat menswaardigheid 'n relasionele begrip is wat gemeenskap met God en mens veronderstel, word baie klem gelê op die plig van die individu om die waardigheid van God, sy medemens en die gemeenskap as geheel te respekteer. Die plig tot die handhawing van menswaardigheid kry konkrete vorm in die liefdesgebod wat daarin bestaan dat die mens sy naaste moet behandel soos hy self behandel wil word. Uit 'n Christelike perspektief gesien, is die basis van respek vir 'n ander persoon se menswaardigheid die oortuiging dat alle mense na die beeld van God geskape is. Wie die waardigheid van 'n ander persoon skend deur sy basiese regte aan te tas, skend dus die beeld van God. Geen mens het regte teen God nie, maar elke mens het die reg daarop dat ander mense die goddelikheid in die individuele mens sal respekteer (vgl. Kleyn & Heyns, 1994:32).

5.3.2.3 Samevattende gevolgtrekking

In die bespreking rondom die konkretisering van die *kennis van die werklikheid* is dit duidelik dat daar aan die een kant op grond van die krisis in die moraliteit en gesag 'n daadwerklike en geregverdigde aanspraak op die herinstelling van die doodstraf gemaak kan word. Aan die ander kant staan die bepalings van die Grondwet vas met waterdigte argumente ter steun vir die afskaffing van die doodstraf. Daarom word in as samevattende gevolgtrekking gepoog om lig te werp op hierdie twee uiterstes in die debat oor die doodstraf.

Die vraag wat hierin die duidelikste in die debat oor die doodstraf na vore kom, is die vraag of die doodstraf as straf 'n oplossing is vir misdaad in Suid-Afrika. Die mening van die meerderheid Suid-Afrikaners, volgens 'n "Informele referendum" in April 1995, is in Suid-Afrika gehou met motorplakkers om steun te wys vir die herinstelling van die doodstraf. Hierdie meningsopname het aan die lig gebring dat 80% van die blankes en 49% van die swartes wat deelgeneem het die behoud van die doodstraf steun. Die Konstitusionele Hof was ook daarvan bewus, maar het gemeen die openbare mening kan nie die plig van die hof om die grondwet te interpreteer vervang nie.

Die redes hiervoor is dat die doodstraf indruis teen die volgende vier grondwetlike bepalings:

- 'n verbod op wrede en onmenslike straf;
- die beginsel van menswaardigheid en menswaardige optrede ;

- die beginsel van gelyke behandeling voor die reg;
- die reg op lewe.

In die nuwe orde is parlementêre besluite onderhewig aan die Grondwet. Gevolglik sal selfs 'n parlementêre meerderheidsbesluit om die doodstraf terug te bring deur die hof in terme van 'n "informele referendum" se bepalings ongrondwetlik bevind kan word. Selfs al sou 'n parlementêre meerderheid besluit om die Grondwet te wysig om die herinstelling van die doodstraf moontlik te maak, sal die prosedurele vereistes vir die wysiging van die Grondwet nagekom moet word. Voorts sal die wysiging uitsonderings op al vier gronde moet skep.

Die parlement sal ook die strafproseswet moet wysig om 'n nuwe doodsvonnisbedeling in te stel. Die Konstitusionele Hof kan nog steeds vereis dat vir 'n vonnis wat so drasties en onherroeplik is, hoër standaarde van "billike verhoor" moet geld. Hierdie standaarde kan die doodsvonnis heeltemal onprakties maak. 'n Kortpad is om die Handves van Regte te wysig: sê eenvoudig dat geen bepaling in die Grondwet die oplegging en uitvoer van die doodsvonnis ongrondwetlik maak nie. Die Handves van Regte is egter gegrond op internasionaal aanvaarde beginsels en sal op grond daarvan moeilik verander word – enige handves word uiteraard nie eintlik gewysig nie.

Dit is egter wesenlik belangrik dat die grondwetlike orde in Suid-Afrika gehandhaaf word, onder meer die vier genoemde grondbeginsels in die Grondwet. Regter Chaskalson het dieselfde punt in sy uitspraak in die Konstitusionele Hof gemaak: "The very reason for establishing the new legal order and for vesting the power of judicial review of all legislation in the courts, was to protect the rights of minorities and others who cannot protect their rights adequately through the democratic process." Daar moet dus in gedagte gehou word dat individuele wette ook aangepas sal moet word om die straf vir 'n spesifieke oortreding te wysig na byvoorbeeld doodstraf.

Die beskerming van menseregte in 'n land se grondwet, beteken uiteraard dat alle landsburgers beskerm word – nie net die "goeies" nie. Oor die beskerming van menseregte het regter Chaskalson gesê dat ook sosiale uitvaagsels en mense wat na die randgebied van die gemeenskap uitgedryf is, beskerm moet word: "It was only when there was a willingness to protect the worst and weakest of our society that we could all be secure that our rights would be protected." Die Konstitusionele Hof het dus ingevolge hierdie uitspraak 'n plig om die menseregte van die misdadigers ("the worst") en van hulle slagoffers ("the weakest") te beskerm. Die vraag is egter, in hoe 'n mate word die slagoffers beskerm?

Hoofstuk 5 – 'n Beoordeling en evaluering van Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek

Wat die doodstraf as oplossing vir die voortslepende krisis in moraliteit en gesag aanbetref, word die onmiddellike herinstelling van die doodstraf dikwels gesien as die oplossing vir ons land se misdaadvraagstuk. Vanuit 'n regsoogpunt beskou, blyk dit egter hoegenaamd nie 'n uitgemaakte saak te wees dat die herinstelling van die doodstraf onder die huidige omstandighede enigsins 'n verskil sal maak aan die toenemende vlaag van misdaad nie.

Die doodstraf is in vroeëre jare so min voltrek dat vonnisopleggers oor die jare weinig of geen sinvolle gevolgtrekking ten opsigte van die retributiewe effek daarvan kon maak nie. Sedert die bewindsaanvaarding van die Nasionale Party in 1948 is daar maar slegs sowat 2000 doodsvonnisse opgelê, waarvan ongeveer 75% voltrek is. Sedert 1989 was daar in elk geval, vanweë 'n moratorium, hoegenaamd geen sodanige vonnis voltrek nie. Die gemeenskap van wetsgehoorsame Suid-Afrikaners is onder groot druk, omdat hulle uitgelewer is aan 'n misdaadgolf wat alles en almal oorspoel – ondoeltreffende polisiëring, gebrekkige regspraktyke en ondoeltreffende vonnisse is deel daarvan.

As al die regsprosesse soos polisiëring, vonnisoplegging en straf nie afsonderlik en in samehang doeltreffend is nie, sal Suid-Afrika se misdaadprobleem nie opgelos kan word nie. Sonder 'n ingrypende hervorming van ons regsorde is die herinstelling van die doodstraf irrelevant tot die oplossing van die misdaadprobleem in Suid-Afrika. Werklose en daklose rondswerwers word nie afgeskrik deur gevangenisstraf of selfs die doodstraf nie – elke dag is immers 'n stryd om oorlewing en kos en onderdak (in die tronk) is 'n welkome verligting. Moet armoede die skuld kry vir misdaad in Suid-Afrika? Sonder uitsondering word daar daagliks in ons howe deur vonnisopleggers aangehoor dat geweldsmisdadigers, huisbrekers, rowers, bedrieërs, ensovoorts werkloos is en dat hulle dade grootliks deur hongerte gemotiveer was. Die skerp toename van veediefstal elke jaar voor Kersfees is 'n klinkende voorbeeld van die feit dat daar vir die pot gesteel word.

'n Veranderende maatskaplike beleid in Suid-Afrika wys daarop dat, om 'n persoon uit die samelewing te verwyder en deel van 'n "sisteem van misdadigers" te maak (tronkstraf) nie suksesvol was nie. Gevangenes ontsnap wel uit tronke, maar oor die algemeen nie uit die siklus van oortreding en inperking, of oplossing van 'n probleem deur geweld nie. 'n Gewelddadige misdaad soos byvoorbeeld motorkapings en plaasmoorde ontwikkel uit 'n klimaat van geweld. Die gebruik van geweld is nie vir kapers en plaasmoordenaars onaanvaarbaar nie. Geweldsmisdadigers meen die kans om gevang en gestraf te word in Suid-Afrika is minimaal. (Doodstraf maak geen verskil aan hulle argument nie.) As hulle

gevang word, is hulle gou uit op borgtog. Die oneffektiwiteit van die strafregspleging word al hoe meer genoem as bydraende faktor tot groeiende misdaad.

Die klem het die afgelope jare verskuif na misdaadvoorkoming en slagofferbemagtiging. Onder andere is die Nasionale Misdaadvoorkomingstrategie gepubliseer. Wette is gewysig om wapens te beperk en geweld tydens inhegtenisname te verhinder. Tans sien ons egter geen effek van maatreëls om geweld en misdaad te verminder nie. Ons word inteendeel daagliks gekonfronteer met oneffektiwiteit en korrupsie in die praktyk.

Wat is die werklike oorsake van misdaad? Die regering spandeer miljoene rande aan die opheffing van armoede, maar is dit hoegenaamd haalbaar? Wat is die invloed van dwelms en alkohol, sedelike verval en disintegrerende gesinstrukture op misdaad? Waar begin 'n mens misdaad voorkom? By Christelike waardes? Hoe effektief is slagofferbemagtiging en in hoe 'n mate sal dit misdaad in Suid-Afrika laat afneem? Dit is voorbeelde van die talle onbeantwoorde vrae wat tans die debat rondom die doodstraf in Suid-Afrika inkleur.

Enige Christelike etikus moet om enige moontlik sinvolle inset in die debat rondom die doodstraf te lewer 'n grondige kennis van die werklikheid hê, etiek word eenvoudig nie in 'n vakuum beoefen nie. Hierdie *kennis van die werklikheid* word dan gestel as 'n vereiste, omdat dit deel vorm van die eenheid van die Bybelse leer (*kennis van die Woord*) en lewe (*kennis van die werklikheid*).

Vervolgens word ondersoek ingestel na die begrip *kennis van die Woord* en die implikasie daarvan vir die Skrifberoep in die etiek.

5.3.3 Kennis van die Woord in perspektief

Die begrip *kennis van die Woord* veronderstel dat die Christelike etikus deeglik bewus daarvan moet wees dat hermeneutiese besinning 'n voorvereiste vir die gebruik van die Bybel in die bestudering van etiese vraagstukke is. Die Bybel het grondliggende waarde vir die Christelike etiek. Tog is die gebruik van die Bybel in die etiek geen eenvoudige saak nie – en oor die wyse waarop die Ou Testament in die lig van die Nuwe Testament 'n rol speel, bestaan daar nog minder eenstemmigheid. Douma (1983:44-45, 52-56) sê dat die aanpassing van die Bybel as biblisisme vir die mens van vandag geen sinvolle oplossings bied nie. Volgens Rheeder (1994:9) is dit dus noodsaaklik dat die Bybel op die regte manier gehanteer moet word en dat die korrekte hermeneutiese reëls daarvoor nodig is.

Van Rooy (1997:15) wys tereg daarop dat etici se vak in die eerste plek nie eksegese is nie, maar as hulle – ten regte – hulle etiese uitsprake eties wil begrond, die eksegese

verantwoordelik gedoen moet word, met gebruikmaking van 'n verantwoorde eksegetiese metodiek. Dit is nie voldoende om 'n goeie uiteensetting van vertrekpunte of selfs hermeneutiese reëls te gee nie. Die eksegese moet daarvolgens gedoen word. Dit beteken dat daar meer indringende eksegetiese werk gedoen sal moet word en dat daar steeds kennis geneem sal moet word van die ontwikkelinge op die terrein van die hermeneutiek en die eksegese, sonder dat die gesag van die Skrif in gedrang kom.

Skrifkennis is nodig om as etikus jou op die Skrif te beroep. Ryke Skrifkennis is nodig, nie net blote intellektuele kennis nie, maar kennis in biddende opsien na die Gees van God vir sy leiding. Voortdurende Skrifstudie is baie belangrik. Soveel as moontlik tekste oor 'n bepaalde saak moet geraadpleeg word. Skrif moet ook met Skrif vergelyk word.

Vir die doel van hierdie studie word onder die begrip *kennis van die Woord* verstaan die kritiese evaluering van 'n etiese probleem, in hierdie geval die doodstraf, waarin veral gefokus word op etici se gebruik van die Bybel ten opsigte van die bepaalde etiese probleem. Alhoewel *Kennis van die werklikheid* 'n groot deel uitmaak van enige gevolgtrekking ten opsigte van 'n oplossing vir 'n etiese probleem, is dit juis op die vlak van die *kennis van die Woord* wat daar in die etiek gedwaal word en dit ongelukkig so is dat daar in die Skrifgebruik op 'n subjektiewe wyse toepassings gemaak kan word, met by name biblisisme en Skrifkritiek.

Helberg (1983:17) noem as een van die reëls van die Calvinistiese rigting van die Hervorming die volgende: Nie alleen wat uitdruklik geskryf is, is die woord van God nie, maar ook wat deur goeie gevolgtrekking daaruit volg (vgl. ook Greijdanus, 1946:186 en Berkhof, 1971:159).

In die bestudering en evaluering van etici se begronding vir of teen die doodstraf, sal die volgende beoordelingskriterea aangewend word:

- Watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte word gebruik?
- Hoe word die Bybel – Ou Testament en Nuwe Testament – gebruik in die argumentasie?
- Hou die argumentasie rekening met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe? Is daar genoegsaam kennis gedra van die *werklikheid* en die *Woord*?

In die lig hiervan word in die ondersoek na die *kennis van die woord* gefokus op verskeie etici se metodologiese hantering van gegewens uit die Skrif oor die doodstraf om vas te stel wat die status en gehalte van hulle eksegetiese afleidings is (*Quidquid per bonam*

consequentiam ex Scriptura deducticur, illud ipsum est Scriptura - wat in ooreenstemming met goeie afleiding uit die Skrif afgelei word, is self Skrif). Daar word veral gefokus op die hermeneutiese vertrekpunte (aksiomas) wat gevolg word vir die verklaring van die Skrif ten opsigte van die doodstraf as etiese kwessie.

5.3.3.1 L. Roeleveld

Roeleveld (1973:38) noem in sy konklusie dat die bedreiging met die doodstraf misdade wat direk of indirek 'n aantasting of ernstige bedreiging van die lewe van mense en van die menslike samelewing inhou, met inbegrip die veiligheid van die staat, geregverdig is volgens die leer van die Skrif. In die lig hiervan sal Roeleveld se argument in sy bespreking die "Doodstraf in Bybelse perspektief" krities beoordeel word.

Roeleveld bevestig in sy konklusie dat hy beslis ten gunste van die handhawing van die doodstraf is. In sy argument wys hy op die feit dat 'n regstreekse beroep op die leer van die Heilige Skrif in die debat rondom die doodstraf agterweë gebly het. Teoloë het wel volgens hom aan die diskussie deelgeneem, maar hulle het min melding gemaak van Skriftekste en uitleg van Skrifwoorde gemaak. Roeleveld (1973:23) beweer dat hyself daarmee wil begin deur van die hermeneutiese reëls en beginsels van die reformatoriese verlede en van resente gegewens gebruik te maak. Hy gebruik as uitgangspunt artikel 2 van die Nederlandse Geloofsbelydenis, naamlik dat God Homself aan ons nog duideliker deur sy heilige en Goddelike Woord geopenbaar het as in die skepping van die wêreld. Elke beroep op die Woord van God behoort egter ernstig opgeneem te word en die noodsaaklike toetsing moet uit dieselfde Woord en nie uit ander geskied bronne wat die Woord loën of ignoreer nie. Vir Roeleveld is die Woord van God gesagvol.

Deur gebruik te maak van woordeksegese bespreek Roeleveld (1973:23-24) die werkingsfeer van die sesde gebod in Eksodus 20:13 en Deuteronomium 5:17. In Skrif-met-Skrif-vergelyking stel Roeleveld vas dat die verbond "Jy mag nie doodslaan nie" nie net op moord betrekking het nie, maar ook op ander gevalle van onwettige doodslag sonder oorsaak en voorts op lewensberowing wat teen die gemeenskap gerig is en nie in diens daarvan staan nie. Die sesde gebod verbied volgens Roeleveld dus nie elke vorm van doodslag nie, maar slegs doodslag in stryd met die belang van die gemeenskap. Boosaardige doodslag (moord) val dus onder daardie gebod. Tegelyk waarsku dit teen elke ligvaardige, onversigtige doodslag. Die beskerming van die lewe word deur die strenge verbod van doodslag in Eksodus 21:12, Levitikus 24:17. Genesis 9:6 en Numeri 35:30 e.v. gewaarborg. By die mishandeling en vervloeking van ouers, seksuele misdrywe en afgodery

is die doodstraf op grond van die sesde gebod nie van toepassing nie (Roeleveld, 1973:25). Behalwe geoorloofde doodslag in die oorlogvoering van Israel bestaan nog die voorskrif van die ban. Hierdeur word die vyand met al sy goed vernietig, aan die menslike beskikking onttrek en aan God oorgegee. Die genoemde beperking van die sesde gebod is volgens Roeleveld nie willekeurig of toevallig nie, maar blykens die gebruikte werkwoord duidelik die bedoeling, omdat *ratsah* 'n vorm van doodslag inhou, wat van doodslag volgens die wet en volgens oorlogsnoodsaak verskil. Die doodstraf was in die Ou Testament dus wettig (Roeleveld, 1973:25).

Roeleveld (1973:25) noem onder andere dat baie Christene onder die opvatting leef dat die Ou-Testamentiese gebooie en voorskrifte hulle geldigheid verloor het, omdat Christus die Joodse tradisie afgewys het. Die Bybel leer egter duidelik die waarde en geldigheid van die tradisie, volgens 1 Korintiërs 11:21: "Ek het van die HERE ontvang wat ek (op my beurt) ook aan julle oorgelewer het...", 2 Timoteus 2:2: "Wat jy van my gehoor het onder baie getuies, vertrou dit toe aan getroue manne wat bekwaam sal wees om ook ander te leer". Christus verwerp egter die menslike tradisie. Christus verwerp in Matteus 15 die leer van die rabbyneskole wat die vervulling van die wet van Moses tot die grootste religieuse prestasie van hulle lewe gemaak het. Die woorde van Matteus 13:52 is syns insiens vir die debat rondom die doodstraf van belang: "Daarom is elke Skrifgeleerde wat 'n *leerling* geword het in die koninkryk van die hemele, soos 'n huisheer wat uit sy skat nuwe en ou dinge te voorskyn bring". Hierdie waarheid geld vir gelowiges asook vir teoloë en regsmense. Dit is syns insiens nie ongewyd om hierdie woord regstreeks toe te pas op juriste in die praktyk en in die akademie nie. Daar is 'nuwe dinge', want ons tyd versnel en ons moet rekening hou met die regsbehoefte van vandag en die toekoms. Ook is daar 'ou dinge', wat ons moet bewaar en onderhou, wat ons as Bybelse tradisie ontvang het en ook ten opsigte van ons positiewe reg. Roeleveld (1973:26) gaan dus daarvan uit dat die tien gebooie vandag nog aktueel is.

Roeleveld bespreek onder andere in die kerkgeskiedenis die opvatting van Calvyn oor sagmoedigheid in die positiewe reg (1973:26); Guido de Brès oor die roeping van die owerheid teenoor die leer van die Wederdopers (1973:28-29); Izardus Nicolai oor die Christen en die wêreldlike swaard (1973:29-30); M.H.A van der Valk oor die eenheid van die Skrif - waarin daar volgens aangehaalde teksgedeeltes daarop gewys word dat die doodstraf leer eers God se reg, daarna God se ewige genade (1973:30-31); die Romeins-Hollandse Reg en die Skrif (1973:31); Hugo de Groot oor die doodstraf (1973:31-32); Simon van Leeuwen se opvatting oor die doodstraf (1973:32-33); Ulric Huber oor straf en vergelding

(1973:33) en in die laaste plek bespreek Roeleveld die *Kritiek op strafteorie wat die maatskaplike orde wil handhaaf.*

Volgens Roeleveld (1973:34) is die doodstraf gruwelik misbruik. Die doodstraf weens diefstal word nie deur die Woord van God geleer nie. Om 'n lewe te neem met die doodstraf ter beskerming van eiendom is in stryd met die Woord van God. As die doodstraf nie op die Woord van God berus nie, bestaan daarvoor geen grond nie. Genesis 9:6 is nie alleen 'n reg nie, maar ook 'n plig van die owerheid, wat algemeen en altyd geldend is. Ons mag die woorde van hierdie gebod, wat nie spesiaal vir Israel as volk afgekondig is nie geen geweld aandoen nie.

Roeleveld (1973:35) dui pertinent aan dat die beginsels van Genesis 9:6 vir die handhawing van die doodstraf in die geval van moord as beslissend beskou moet word, asook in die konteks van Genesis 8:21-9:17. Die verklaring daarvan moet objektief wees as openbaring van God en in verband met die HERE Christus. Die negatiewe gebod is nodig om genoemde positiewe doel te verwesenlik.

Die wetgewing van Sinai was volgens Roeleveld (1973:35) allereers bestemd vir die volk van Israel. Die gevalle waarin die doodstraf beveel of toegestaan is, gaan verder as net die geval van Genesis 9:6. Ortodokse gereformeerdes huldig 'n *communis opinio* dat die tien gebooie 'n blywende betekenis het as *norma normans* vir die hedendaagse wetgewing. Al die gebooie is *foro conscientiae* na hul aard en strekking bindend binne die kerk. Die owerheid kan hul substansieel aanvaar 'om ons lewe te reël in alle eerbaarheid tot eer van God volgens sy wil' (artikel 25 N.G.B.). Die vasstelling van die positiewe reg en ook die vorm van die straf behoort afhanklik te wees van die toestand en behoeftes van die staat en die menslike samelewing.

Dit wil vir Roeleveld (1973:35-36) voorkom asof dit in stryd is met Bybelse openbaring wanneer vir ander misdade as doodslag of van direkte of indirekte lewensbedreiging vandag nog die doodstraf toegepas word. By ontleding van Bybelse gegewens moet verskil gemaak word tussen norm en feit. Daar word menslike handelinge genoem van te swaar strawwe wat op wraak neerkom, bv. Lameg in Genesis 4:23. Dit het ook gebeur dat God self 'n owerheidspersoon straf omdat hy minder barmhartig was as God self (Moses in Numeri 20:7-12). Dit lyk asof die klassiek-gereformeerde teoloë soos Calvyn ook die moderne wetgewer die diskresie wil verleen om soos in Israel gevalle van owerspel en godslastering met die dood te straf. Dit lyk egter vir Roeleveld dat die bedoeling van Christus om ook

heidene tot bekering te bring (Luk. 9:54-56, Joh. 3:17, 12:47), beteken dat die owerheid moet oppas om nie te streng te straf nie (vergelyk Sag. 4:6).

In die Suid-Afrikaanse reg en die Romeins-Hollandse basis is dit volgens Roeleveld (1973:36) opvallend dat die Mosaïese en Romeinse reg meer gevalle ken waarin misdade met die doodstraf bedreig word as die Romeins-Hollandse reg – 'n verskynsel wat ongelukkig nie deur Roeleveld nader verantwoord is nie. Hugo de Groot beperk met sy verwysing na Eksodus 21:14, Numeri 35:26-34 en Deuteronomium 19:13 die doodstraf eintlik tot die geval van moord. Die Romeins-Hollandse reg het die doodstraf afgeskaf in die geval van godslastering (Levitikus 14:13, 14), waarsêery en towenary (Num. 23:23) en owerspel. Dit is ook volgens Roeleveld (1973:38) opvallend dat 'n Suid-Afrikaanse regter hom nie by die oplegging van die doodstraf op 'n Skrifwoord beroep het nie, behalwe in die geval van die Transvaalse Volksraad in 1853, wat hom beroep het op Genesis 9:6.

In sy konklusie maak Roeleveld (1973:38) daarvan melding dat daar ten opsigte van die geldende Suid-Afrikaanse reg die wetsbepaling moord sonder versagtende omstandighede met die dood gestraf behoort te word, steun vind in Genesis 9:6 en die verdere Bybelse openbaring. Die bedreiging met die doodstraf van misdrywe wat direk of indirek 'n aantasting of ernstige bedreiging van die lewe van mense inhou, met inbegrip van die veiligheid van die staat, is geregverdig volgens die leer van die Skrif. Die doodstraf behoort slegs opgelê te kan word in gevalle van aantasting of ernstige bedreiging van die liggaam of gees van 'n mens of van die menslike samelewing. Soos die wet nou lui, gaan dit skynbaar verder as die Bybelse vergeldingsleer. In die belang van die regsekerheid lyk 'n wettelike voorskrif van hierdie strekking gewens.

Roeleveld se argument ten opsigte van die regverdiging van die doodstraf moet in die lig van die wetgewing op doodstraf in die Republiek van Suid-Afrika soos wat dit vervat is in die strafwysigingswet voordat daar op 28 Junie 1990 deur die Parlement 'n wysiging aangebring is, beoordeel word.

Roeleveld beskou en neem as vertrekpunt die Bybel as die gesagvolle Woord van God. Roeleveld bespreek en noem egter nie in sy argument watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte gebruik gaan word nie, alhoewel dit moontlik is om af te lei dat hy op 'n indirekte wyse steun op deeglike eksegese wat spreek van Skrif-met-Skrif-vergelyking en deeglike woordeksegese.

"Hierdie teks (met verwysing na Genesis 9:6) wat deur baie as beslissend vir die handhawing van die doodstraf in die geval van moord beskou word...." (Roeleveld, 1973:35). Tog het

hierdie bepaling nie gegeld vir die geval waar iemand in die tyd van die Ou Testament iemand anders gedood het nie (Van Rooy, 2001a:51). In die wetgewing van Israel oor die doodstraf as die straf op moord word die wetlike omskrywing van die bepaling aangetref. Die klem wat hier gelê word op die feit dat hierdie bepaling voor die bestaan van die volk gegee is en dus algemeengeldend is, verdien verdere aandag. Van Rooy (1997:9) vra die vraag of dit nie moontlik is dat 'n bepaling wat voor die ontstaan van Israel gegee is, in Christus (met ander woorde in die Nuwe Testament) ter syde gestel kan word nie? Hierdie punt word egter nie deur Roeleveld voldoende genoeg beredeneer nie.

Die uitspraak van Genesis 9:6 moet in sy eie onmiddellike konteks gelees word – iets wat wel in 'n mate deur Roeleveld (1973:35) gedoen word. In sy eksegese maak Roeleveld gebruik van die *Schrifbeginselen ter Schriftverklaring* van Greijdanus. 'n Enkele punt van kritiek ten opsigte van Roeleveld se eksegese is dat hy sê dat "Genesis 9:6 is nie alleen 'n reg nie, maar ook 'n plig van die owerheid, wat algemeen en geldend is. Ons mag hierdie gebod, wat nie spesiaal vir Israel as volk afgekondig is nie, geen geweld aandoen nie." Genesis 9:6 vorm nog deel van die Noagitiese verbond wat wel algemeen en geldend is, maar was nog nie op daardie stadium in die openbaringsgeskiedenis deel van die Israelitiese wetgewing nie, omdat Israel as volk nog nie in bestaan het nie. Volgens Van Rooy (1997:10; 2001:51) noem die Ou-Testamentiese wette een en twintig sake waarvoor die doodstraf opgelê kan word. Hierdie sake kan in vier groepe verdeel word: religieuse misdade, misdade waardeur mense gedood is, morele misdade en seremoniële misdade (GKSA, 1994:609-610). In die bespreking van die doel van die doodstraf maak Roeleveld egter nie hierdie onderskeiding nie en kan dit dus as 'n leemte in sy argument beskou word. Roeleveld kan in sy beredenering as fundamentalis getipeer word, omdat hy op 'n bewysteksmetodiek biblisisties met die Skrif omgaan deurdat hy nie konsekwent die Skrif-met-Skrif-vergelyk en die Ou Testament in die lig van die Nuwe Testament verklaar nie. 'n Verdere leemte in die argument van Roeleveld is byvoorbeeld die feit dat hy glad nie persone meld wat moord gepleeg het, maar nie die doodstraf daarvoor ontvang het nie (soos Kain, Moses en Dawid).

Die lig wat die Nuwe Testament op hierdie moontlike teenstrydighede werp, soos byvoorbeeld die belang van Christus se versoeningswerk vir die seremoniële bepalings, kom glad nie aan orde nie. In die lig hiervan kan gevra word of hierdie argument van Roeleveld enige verskil sal toon met 'n Jood se bestudering van die betrokke gedeeltes, terwyl ons juis as Christene die Ou Testament (behoort te) lees.

Die Bybelse eenheid – Ou Testament en Nuwe Testament – word nie ten volle deur Roeleveld in sy argumentasie benut nie. Dit wil voorkom asof Roeleveld die Ou-Testamentiese bepalings en wetgewings ten opsigte van strawwe en vergelding net so letterlik op die moderne wetgewing wil toepas sonder om die owerheid se taak en plig in die lig van die Nuwe Testament te bespreek. Hy stel ook glad nie ondersoek in na wat die verantwoordelikheid van die kerk sou wees as 'n owerheid 'n sekulêre in stede van 'n eksklusief Christelike owerheid sou wees nie. Dus hou Roeleveld nie in sy argument rekening met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe nie. Daar is dus nie genoegsaam kennis gedra van die *werklikheid* en die *Woord* nie.

5.3.3.2 L.F. Van Deventer

Van Deventer se M-Skripsie oor die doodstraf – met spesiale verwysing na Skrifberoep wat hy in 1974 lewer, is 'n waardevolle bydrae tot die debat rakende die afskaffing of herinstelling van doodstraf met die Skrif as vertrekpunt. Volgens Van Deventer (1974:1) is die vraag of die doodstraf afgeskaf of behou moet word, 'n lewensvraag. Hy meld ook dat elke regstelsel en regswese wat op 'n humanistiese en horisontalistiese wyse sonder God en sy Woord probeer funksioneer, nooit tot 'n antwoord en tot sekerheid sal kom oor die regmatigheid al dan nie van die doodstraf nie. Wanneer 'n mens hom wederregtelik vergryp aan die lewe van 'n skepsel van God en 'n mensekind hier dus moet regspreek oor 'n mens wat 'n ander mens sy lewe beroof het, kan hierdie regspraak onmoontlike enkel vanuit die menslik-aardse dimensie gedoen word, omdat die lewe wat geneem is en die lewe wat daarmee geboet moet word, by God berus en nie by die mens nie. Die mens moet hier dus vra na God se wil en die regswese moet luister na God se Woord en 'n suiwer, Skriftuurlike teologie. 'n Delikate probleem, soos die behoud of afskaffing van die doodstraf, word op hierdie punt geweldig ingewikkeld. Die verskillende vertolkings van die Skrif het tot gevolg dat mense met teenoorgestelde standpunte hul op dieselfde Skrifgedeeltes beroep. Dit alles dra by tot die geweldige aktualiteit van die probleem (Van Deventer, 1974:2). Van Deventer (1974:4) merk ook verder op dat, al vind 'n mens in God se Woord die norm, dit nog steeds 'n moeilike probleem bly. Dis 'n paradoksale dilemma, omdat die afgryslikheid van doelbewuste lewensberowing of doodslag die vernaamste argument ten gunste sowel as teen die doodstraf is.

Van Deventer (1974:16 e.v.) fokus in sy bespreking onder andere op die historiese perspektief van die doodstraf. In hierdie argument bespreek hy die doodstraf in die Ou Testament, die Christendom en doodstraf en die afskaffing daarvan. In 'n volgende hoofstuk bespreek hy die besware teen die doodstraf – humanitêre besware. Van Deventer (1974:47)

beweer self dat om werklik gesagvolle teologiese argumente vir of teen die doodstraf te huldig, dit noodsaaklik is om 'n mens op die Skrif te beroep en daarom wy hy 'n hele hoofstuk aan oriëntering van Skrifberoep.

Van Deventer (1974:50) dui in sy argument aan watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte gebruik moet word deur te verwys na die feit dat Skrifberoep in die etiek 'n beroep op die gesag van die Heilige Skrif behels. Die gereformeerde belydenis van die inspirasie, onfeilbaarheid en gesag van die Skrif is fundamenteel. Van Deventer (1974:52) noem ook dat die Bybel nie 'n wetboek is wat die mens se lewe wil reguleer nie. Dit is ook geen kodeboek waarin jy kan naslaan wat jy mag en nie mag doen nie. Die Bybel is God se openbaringsboek, dis Gods Woord wat sig in die eerste plek tot die hart van die mens rig. Die Skrif is 'n lewende boek wat iets aan elke mensekind sê. Dit is ook waar dat die Bybelskrywers spreek en skryf as kinders van hul tyd en hul kultuur. Die tydsbetrokkenheid en historiese bepaaldheid van die Bybel kan nie ontken word nie. Die Skrif beskryf aan die mens hoe God met die mens omgaan in die geskiedenis en daarom gee die Bybel nie tydlose reëls en waarhede deur nie. Tog is die Bybel meer as 'n geskiedenisboek, dis Gods Woord wat met gesag tot 'n mens kom.

In gevalle waar daar geen direkte verbindingslyn tussen die historiese, sosiale leefwêreld van die Bybel en dié van ons is nie, kan die Skrifwoorde nie direk op die huidige etiese situasie toegepas word nie. In sulke gevalle word daar 'n indirekte beroep op die Skrif gedoen. Hierdie wyse van beroep kan soteriologies of heilshistoriese bepaal word. Dit kan ook gedoen word deur parallelle situasies tussen die Bybelse tyd en ons s'n te soek. 'n Derde hermeneutiese sleutel is om te vra: watter informasie oor god se bedoeling met die wêreld soos dit in die Bybelse tyd verstaan en gehoorsaam is, gee die Bybel aan ons? Die normatiwiteit van God se bedoeling word dus oorgedra na die nuwe situasie. Hierdie laaste hermeneutiese riglyn is belangrik solank daar seker gemaak word dat die Skrif nie aan relatiwiteit prysgegee of histories gebind word nie. Wanneer ons ons op die Skrif beroep, moet ons vra wat God se bedoeling in die Skrif is, gesien in die lig van die Skrif in sy geheel en dan moet ons die normatiewe uit daardie situasie op ons eie situasie toepas (Van Deventer, 1974:53-54).

Mag daar 'n beroep op die Skrif gedoen word ten opsigte van die doodstraf? (Van Deventer, 1974:55). Ja, sekerlik. Die doodstraf is volgens Van Deventer 'n lewenskwessie en God praat juis in die Bybel met die mens oor Homself en oor die mens en oor die lewe en dood van 'n mens. Die feit dat die doodstraf in die Bybelse tyd voorgekom het, maak dit egter nie sonder meer 'n imperatief vir ons nie. Daar moet gevra word na God se wil en sy bedoeling

soos dit deur die Skrif in sy eenheid tot ons kom. Van Deventer (1974:55) sê ook verder dat daar rekening gehou moet word met elke teks se historiese bepaaldheid en sy konteks en moet deeglik rekenskap gegee word van elke teks se gesag en sy bindende of bevelende gerigtheid. Voorts gee Van Deventer (1974:56) die beginsels vir Skrifberoep weer soos wat A.A. Van Ruler dit beskryf.

Wat die verhouding Ou en Nuwe Testament betref is Van Deventer (1974:58) van mening dat, al kom die doodstraf nie in die Nuwe Testament werklik voor nie, die Nuwe Testament saam met die Ou Testament gelees moet word. Met die doodstraf is dit soos met die kinderdoop – al is daar min gegewens en geen direkte opdrag tot die kinderdoop nie, is dit volgens die leer van die hele Skrif in gebruik gehou. Die doodstraf spreek ook vanuit die Ou Testament in die evangeliese verkondiging self.

In sy vyfde hoofstuk noem Van Deventer (1974:63) dat die regte verstaan van hierdie gedeeltes (Genesis 9:6 en Romeine 13) bepalend is vir die fundering van die owerheid en die doodstraf op Bybelse grond. In sy bespreking van die betrokke teksgedeeltes fokus Van Deventer onder andere op die volgende drie hermeneutiese voorvrae: Wat is die verband waarin hierdie betrokke gedeelte voorkom? Wat is die (styl)vorm van hierdie betrokke gedeelte? Geld hierdie gedeelte vir ons? In die lig hiervan beweer Van Deventer (1974:74) dat die ordinansie van die doodstraf in die kader van die Noagitiese verbond vandag onverkort geld. Die owerheid is volgens Romeine 13:1-7 'n instelling van God, 'n dienaar van God, wat oor die mens gestel is om die goeie aan te prys en om die kwade te beveg; om orde te handhaaf en Gods geskonde reg te herstel; om, as instrument van God, sy oordeel uit te oefen deur die toepassing van straf, ook die doodstraf waar nodig – daartoe verleen God die swaardmag aan die owerheid. Dus is Genesis 9:6 en Romeine 13:1-7 volgens Van Deventer (1974:86) die twee pilare in die Bybel waarop die owerheid en die doodstraf vas en seker, sterk en stewig rus.

Van Deventer (1974:99) is oortuig daarvan dat dit baie moeilik, eintlik onmoontlik is om op enkel-horisontale vlak die doodstraf as instelling te behou. Daar is klaarblyklik ook volgens Van Deventer (1974:99, 100) 'n verband tussen die toename van liberalisering, relativering en kommunisme aan die een kant en die afskaffing van die doodstraf aan die ander kant. Dit beteken nie noodwendig dat elke staat wat die doodstraf afskaf, goddeloos is en dat die behoud van die doodstraf 'n bewys is van die Christelikheid van 'n staat nie.

As deel van sy samevatting en konklusie beweer Van Deventer (1974:98-99) dat dit dwaas sou wees om met groot beslistheid absolute en finale, dogmatiese uitsprake oor die

doodstraf te maak. Tog weerspreek Van Deventer (1974:99) homself as hy net 'n bladsy verder sê dat die doodstraf as ordening van God behou moet word, vasstaan, maar waarvoor dit alles toegepas moet word 'n omstrede saak is. Van Deventer (1973:100) noem ook verder dat die Woord van God baie duidelik leer, veral in Genesis 9:6 en Romeine 13:4, dat die doodstraf deur God verorden is en dat God die owerheid daartoe bekragtig het om dit toe te pas en uit te voer.

Ten spyte daarvan dat Van Deventer poog om objektief na die Skrif te luister sonder om subjektief beïnvloed te word deur eie voorveronderstellings sê hy dat die Bybel nêrens in soveel woorde 'n bevel tot of 'n verbod op die doodstraf gee nie, maar op grond van talle gevalle wat vermeld word en op grond van uitsprake in dié verband en op grond van die Christelike kerk se Skrifinterpretasie deur die eeue kom hy tot die konklusie dat die doodstraf met 'n beroep op die Skrif regverdigbaar is, meer nog, 'n instelling van God en 'n taak en plig van die owerheid is. Die doodstraf word ná Jesus se kruisdood, vanaf die Bybelse tyd tot vandag toe, gehandhaaf en persoonlik vind hy geen beweegredes wat bo alle verdenking staan en wat waaragtig op die Skrif gefundeer is, wat dit nodig maak dat die doodstraf afgeskaf moet word nie. Inteendeel, met 'n beroep op die Skrif, is dit Van Deventer se oortuiging dat die doodstraf 'n verordening van God is (1973:100).

Ter versagting sê hy dat die leidende beginsel waarvolgens bepaal moet word welke misdade as halsmisdade geklassifiseer kan word, in die Skrif gevind moet word en dat hierdie beginsel met groot versigtigheid en omsigtigheid geformuleer sal moet word. Van Deventer noem ook enkele hoofelemente wat in die Skrif vervat moet word om so 'n beginsel af te lei: God se eer en sy reg moet gehandhaaf word; dat die mens, omdat hy na Gods beeld geskape is, beskerm moet word en dat vergelding gedoen moet word in die geval van die wederregtelike ontneming van 'n lewe. Die doodstraf berus ten diepste in Gods hand, maar Hy gebruik mense daartoe. Hy beklee die staat met gesag om as sy dienaar op aarde te handel. Die owerheid tree op in die Naam van die HERE. Die doodstraf is na regte 'n Goddelike handeling van die mens of 'n menslike handeling van God.

Van Deventer sluit in sy argument sterk aan by die standpunt van Van Ruler. Wat egter aan die waarde van sy studie oor doodstraf afbreek maak, is die feit dat hy noem dat hy van voorneme is om onbevange na die Skrif te luister (Van Deventer, 1974:53), wat hy egter nie gestand gedoen het nie, aangesien hy reeds op bl. 38, nog vóórdat die Skrifgegewens behandel is (Van Deventer, 1974:56 e.v.) en lank voor sy finale konklusie (Van Deventer, 1974:92, 100), wat weliswaar 'n getemperde konklusie is (Van Deventer, 1974:98), doodstraf aanvaar. In 'n bespreking oor Skrifberoep (Van Deventer, 1974:48) is dit sy opinie dat daar

'n direkte verband tussen die verwerping, bevraagtekening en ondermyning van die Skrif en sy gesag aan die een kant en die afskaffing van die doodstraf en al die teenkanting teen die behoud daarvan aan die anderkant bestaan. Hy noem vervolgens dat wie die Skrif verwerp, moeilik anders kan as om die doodstraf te verwerp. Hierdie skynbaar fundamentalistiese opmerking van Van Deventer strook nie met wat hy op bl. 51 sê nie: "Ons mag nie eers besluit wat ons van die doodstraf wil maak en dan ons standpunt uit die Skrif probeer bewys nie, maar ons moet by die Skrif begin en met 'n beroep op en 'bewys' uit die Skrif vra wat is die wil van die HERE ook in hierdie saak" (Van Deventer, 1974:51).

Dit is baie duidelik dat Van Deventer homself skuldig maak aan dit waarteen hy so duidelik waarsku, naamlik om die Skrif as kapstok vanuit 'n klaar geformuleerde standpunt te benader om sodoende 'n etiese probleem aan te spreek. Kerkhistories gesien, staan die doodstraf ook op betreklik wankelende bene – 'n feit wat ook deur Van Deventer verswyg word (Van Deventer, 1974:17; vergelyk egter 1974:40).

In die bespreking van die doel van die doodstraf word 'n onderskeid gemaak tussen misdade waardeur mense gedood is en die ander misdade. In die beredenering van die belang van die gegewens vir vandag, onderskei Van Deventer se studie nie die gevalle waar mense gedood is in die geval van religieuse, morele en seremoniële sake nie. Van Deventer dui dus glad nie met sekerheid aan waarom sekere sake steeds geld en ander nie. Vanuit 'n juridiese oogpunt word die verskil tussen moord, strafbare manslag en wettige manslag ook glad nie beredeneer nie. Van Deventer meld ook byvoorbeeld glad nie persone wat moord gepleeg het, maar nie die doodstraf ontvang het nie (soos Kain, Moses en Dawid)?

Die lig wat die Nuwe Testament op hierdie moontlike teenstrydighede werp, soos byvoorbeeld die belang van Christus se versoeningswerk op die seremoniële bepalings, kom glad nie aan orde nie. In die lig hiervan kan gevra word of Van Deventer se argument ten opsigte van die Ou-Testamentiese gegewens enige verskil sal toon met 'n Jood se bestudering van die betrokke gedeeltes.

In die kerkgeskiedenis is diegene wat kettery bedryf het soms gedood. Deuteronomium 13:5 is byvoorbeeld in hierdie opsig van belang: 'n valse profeet wat die volk aangemoedig het om van God afvallig te word, moes naamlik gedood word. In die kerkgeskiedenis is ketters soms wel gedood, soos self in die tyd van Calvyn, maar die argument van Van Deventer sê niks daaroor nie. Van Deventer aanvaar dus dat in sekere gevalle waar die doodstraf in die Ou Testament toegepas is, dit steeds geld, maar in ander gevalle nie. Die vraag is dan natuurlik hoe 'n mens nou te werk moet gaan om vas te stel wat steeds geld en wat nie. Dit

is duidelik die geval dat die doodstraf in die tyd van die Ou Testament gegeld het, maar daar bestaan meningsverskil oor watter van die gevalle waar die doodstraf in die Ou Testament toegepas is, indien enige, steeds normatief vir die moderne samelewingskonteks is.

Die Bybel – Ou Testament en Nuwe Testament – word dus deur Van Deventer fragmentaries gebruik in sy argumentasie, sonder om dit in die lig van God se volle openbaring te lees. Van Deventer se argumentasie hou ook nie konsekwent rekening met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe nie. Daar is ook nie genoegsaam kennis gedra van die *werklikheid* en die *Woord* nie.

5.3.3.3 F. Klopper

Klopper (1990:174-185, vgl. Klopper, 1988) bespreek die *Skrifgebruik in die beoordeling van uitsprake oor die doodstraf*. In hierdie bespreking noem sy dat die mees voor die hand liggende rede vir die kontensieuse aard van die onderwerp is dat die doodstraf per definisie 'n strafmaatreël is wat die beredeneerde beëindiging van 'n menselewe tot gevolg het – optrede wat, soos wat sy dit stel, om ernstige besinning vra. Klopper (1990:174) stel dit ook baie duidelik dat die bespreking nie ten doel het om op grond van Skrifgetuienis (en in besonder Ou-Testamentiese getuienis, omdat die Nuwe Testament weens die aard van sy kultuurhistoriese milieu en geskrifte nie eksplisiete verwysing na die doodstraf bevat nie) 'n uitspraak te lewer oor die handhawing of afskaffing van die doodstraf nie. So 'n uitspraak is volgens Klopper nie moontlik sonder om hedendaagse regsbeginsels en etiese eise in aanmerking te neem en in gesprek te laat tree met Bybelse regsuitsprake en norme nie, en dit val volgens haar buite die veld van die bespreking.

In haar probleemstelling noem Klopper (1990:174) dat hierdie probleem 'n hermeneutiese probleem is en verwoord moet word in die amptelike standpunt van die Nederduitse Gereformeerde Kerk oor die doodstraf (soos wat dit vervat is in die Algemene Sinode se goedkeuring van die standpunt van die Breë Moderatuur), naamlik dat die afskaffing van die doodstraf "nie in ooreenstemming is met ons interpretasie van die Skrif nie". Volgens Klopper is die kern van die probleem dat daar tereg meer as een Skrifbeskouing veronderstel word. Voorts sê sy dat elke Skrifbeskouing as menslike perspektief histories-sosiaal deur omstandighede en tradisies mede-bepaal is en 'n bepaalde Skrifbeskouing nie noodwendig "waar" of die mees "Bybelse" omdat dit vanuit 'n gesagvolle tradisie oorgelewer is nie.

'n Skrifbeskouing is altyd iets voorlopigs wat gekorrigeer en verfyn kan word. Dit mag wel die mees betroubare Skrifbeskouing wees nadat dit eers vanuit die aard van die Bybel sélf

getoets is. Sy sê self in haar argumentasie dat sy 'n keuse gemaak het téén 'n Skrifbeskouing en Skrifgebruik wat op 'n fundamentalistiese wyse met die Skrif omgaan deur geïsoleerde Skrifgedeeltes willekeurig en kontekstloos te gebruik as legitimering of bewys van 'n standpunt oor die doodstraf in die tyd en konteks van die hede. So 'n Skrifbeskouing verloor die historiese gesitueerdheid en afgestemdheid van die Skrif uit die oog en is geneig om met onaantasbare sekerheid en min toleransie vir ander standpunte Bybelse norme as tydlose beginsels vir alle tye en situasies te laat geld (Klopper, 1990:175).

As hermeneutiese reël en uitgangspunt kies Klopper (1990:175) heel duidelik 'n relasionele Skrifbeskouing waarin die soeke na die geldende waarheid van Gods Woord vir ons tyd en vir 'n bepaalde situasie ruimte vir die eie-aard van die relasie tussen (Bybel) skrywer, sy belewingswêreld en God, asook die eie-aard van die relasie tussen uitlegger, sy wêreld en God gelaat word. Wanneer uitsprake ookal gelewer word op grond van die regsvoorskrifte van die Ou Testament moet die ontstaansgeskiedenis en genre van die geskrifte in ag geneem, sowel as die feit dat sodanige uitsprake gebaseer word op (a) 'n regsisteem wat twee- tot drieduisend jaar gelede in werking was in (b) 'n voortdurend veranderende gemeenskap wat (c) boonop kultureel ingrypend van 'n moderne laat twintigste-eeuse Westerse gemeenskap verskil het. Klopper wys ook in haar argument op die doodstrafgegewens in die Ou Testament waarin die geskrifte vanuit tradisiestrome kom wat heel spesifieke en soms verskillende Godsbeskouings reflekteer. Binne die konteks van 'n opvatting van waarheid as relasionele waarheid word Bybelse normatiwiteit dus hanteer as mede-bepaald deur die eise en aard van die situasie waarin dit verwag word om as maatstaf en leidraad te dien, en altyd met openheid vir ander standpunte vanuit ander situasies.

Volgens Klopper (1990:175) is die gemeenskaplike vertrekpunte van die twee Skrifbeskouings (a) dat die Skrif relevant is en (b) dat gevolgtrekkings uit die teks gemaak kan word teenoor die rasionalistiese en nominalistiese Skrifbeskouings wat hierdie vertrekpunte negeer.

Klopper (1990:176) verwys in haar argument na die regsliteratuur en verhalende literatuur om 'n beeld van die doodstraf in die Ou Testament te kry. Die metode wat sy volg is een waarin die teks teen sy milieu ernstig opgeneem en die multidimensionaliteit van die Ou-Testamentiese perspektief op die doodstraf in berekening gebring word. Sy verwys ook onder andere na buite-Bybelse bronne soos die Kodeks Hammurapi en die Hetitiese Wettekodeks om die problematiek van enkelvoudige uitsprake oor die Ou-Testamentiese regsvoorskrifte te verhoog.

Klopper konsentreer in haar argument hoofsaaklik op moord as halsmisdaad in die Ou Testament, en soos Lion-Cachet (1994a:89-101) bespreek sy die wetsbepalings wat die doodstraf voorskryf vanuit die drie groot wetsbundels van die Ou Testament, naamlik die Bondsboek (Eks. 20-23), die Deuteronomiese kode (Deut. 12-26) en die Priesterlike wetskode (Eks. 25 - Num. 10) wat die Heiligheidskode (Lev. 17-26) insluit. Volgens haar bevindinge kan halsmisdade in vier kategorieë vergedeel word:

- Oortredings teen God: Onder andere word hierin verwys na Godslastering en Sabbatsontheiliging wat as halsmisdade slegs in die Priesterlike kode voorkom en 'n voorbeeld is van 'n situasiebepaalde gebruik wat later as die wil van God in die vorm van 'n wet vasgelê is.

- Oortredings teen die lewe van die medemens.

- Oortredings teen die ouers: Die Bondsboek se verbod op onder andere die aanranding van die ouers klop feitlik woordeliks net die kodeks Hammurapi, paragraaf 195 wat dateer uit die agtiende eeu voor Christus. Die Priesterlike verbod op bloedskande en bestialiteit kom tot op die voorgeskrewe straf ooreen met die Hetitiese wettekodeks (parr 187-189) wat amper 'n millennium ouer is as die Ou-Testamentiese wetsbundel. Volgens Klopper (1990:178) laat dit die vraag ontstaan hoe beide Bybelse en "heidense" voorskrifte rakende die doodstraf so eenders kon wees. Is die Bybelse wette nie dalk kultuurbepaalde voorskrifte wat later as Godswil gekodifiseer is nie? en

- Seksuele oortredings.

Volgens Klopper (1990:178) is die Ou-Testamentiese wette – vanuit 'n alternatiewe Skrifbeskouing gesien – nie Goddelike dekrete nie, maar wel aanpasbare gemeenskapsgeoriënteerde reëlings van etiese aangeleenthede, geformuleer as die wil van God in relasie tot die Godsbeskouing van die tradisie waaruit die geskrif kom. Tweedens is die sprong tussen die blywende geldigheid van die wet en die opheffing van die blywende geldigheid van die strafbepaling onaanvaarbaar, want oortreding en straf is immers in dieselfde mate konteksbepaald.

Die Agenda van Sinodale deputate verklaar dat die strafbepaling ten opsigte van moord op 'n ander vlak as dié van ander halsmisdade lê, want die fundering van doodstraf vir moord kom nie in die wetsvoorskrifte van Israel voor nie, maar "reeds" in die Noagitiese verbond (Gen. 9:1-7), en spesifiek vers 6 wat lui: "Wie die bloed van die mens vergiet, deur 'n mens sal sy

bloed vergiet word. God het die mens gemaak as sy verteenwoordiger (beeld)". Dit word 'n "prinsipieel-teologiese beoordeling" genoem wat "die doodstraf verorden". Volgens Klopper (1990:178-179) impliseer die bewering dat die fundering van doodstraf vir moord "reeds" in die Noagitiese verbond voorkom, dat die Noagitiese verbond die wetsvoorskrifte voorafgegaan en gefundeer het. So 'n siening verloor die lang ontstaansgeskiedenis van die Ou-Testamentiese geskrifte en die verskeidenheid van outeurs wat daaraan gewerk het uit die oog. Volgens Klopper (1990:179) is om te beweer dat "God self, direk na die eerste sondes van die mens" hierdie strafopdrag uitgespreek het en dat hierdie strafvoltrekking daarom "steeds in die naam van die Goddelike vergeldingsgeregtigheid" geskied, getuienis daarvan dat daar van 'n verbale inspirasiebeskouing deur die opstellers van die Agenda gebruik gemaak word waarvolgens God self die woorde van die opdrag aan die outeur "ingeadem" het en ontken dit die menslike betrokkenheid en perspektief van die outeur in sy relasie tot die denk- en leefwêreld van sy tyd (priesterlike perspektief in die náballingskapse tyd). Tweedens handhaaf die opsteller(s) 'n historiese siening van die sondeval in Genesis 3 en die "daaropvolgende vloedgebeure".

Daar is volgens Klopper (1990:179) weinig, indien enige Ou-Testamentikus wat dit nie eens is dat Genesis 1-11 tot die voorgeskiedenis behoort en dus nie historiese beriggewing bevat nie, maar na vorm verhalende literatuur is met 'n dieper religieuse bedoeling (vergelyk Bultmann se Skrifbeskouing van ontmitologisering – DS). Dit is egter so dat uitsprake oor God in verhalende vorm nie minder gesagvol is nie (Jesus het immers die geloofswaarhede wat hy wou oordra in storievorm vertel), maar dan word met gesag nie historiese gesag bedoel nie, maar heilsgesag of geloofsgesag, relasioneel tot die bedoeling van die teks en die geloofsrelasie van die leser. Derdens impliseer "Goddelike vergeldingsgeregtigheid" dat God noodwendig die oortreder straf en die regverdige seën (Klopper, 1990:179).

Wat Genesis 9:6 betref, kan ons hoogstens beweer dat dit 'n prinsipieel-teologiese uitspraak ten gunste van die doodstraf bevat (Klopper, 1990:180). Voordat daar enigsins in 'n bespreking oor die doodstraf bepaal kan word of Genesis 9:6 se verbod op opsetlike moord en gebod om die oortreder met die dood te straf enigsins nog vir die huidige moderne samelewingskonteks geld, is die lig van die Nuwe Testament onontbeerlik. Dit is ook die hoofkritiek teen die werk van Klopper: "Die doodstraf in die Ou-Testamentiese perspektief" (1988). Sonder om na die Nuwe-Testamentiese Godsopenbaring te luister, maak sy uitsprake wat vandag moet geld.

Oor die doodstraf soos verwysend aangetref in die verhalende literatuur beweer Klopper (1990:180) dat die Bybelse verhale iets weerspieël van die gebruike van hulle tyd, en is dit nie objektiewe weergawes van die destydse werklikheid nie. Die moontlikheid bestaan ook dat die regsliteratuur van die Ou Testament nooit regspraktyk was nie, maar hervormingswette wat nie noodwendig as sodanig gerealiseer het nie. Wat die doodstraf vir moord betref, is daar egter genoeg verwysings na die toepassing van die bloedwraak om aan te neem dat dié strafmaatreël wel in gebruik was. Ten opsigte van die Kainverhaal (Gen. 4) noem Klopper (1990:181) dat die opsteller(s) se letterlik-historiese Skrifgebruik hom/hulle in 'n verleentheid laat beland met die uitkoms van die verhaal, vandaar die slotsom dat hierdie "'n uitsonderlike geval" is. Hy/hulle verduidelik dat hierdie gebeure vóór die instelling van die doodstraf plaasvind en verloor so uit die oog dat die instelling (Gen. 9:6) ná die ballingskap geskryf en deur 'n redaktor op sy plek na die vloedverhaal ingewerk is. Vanuit 'n Skrifbeskouing wat erns maak met die literatuursoort van die teks, kan hierdie argument nie stand hou nie, omdat Adam en Kain nie historiese figure was nie. As die Kainverhaal geïnterpreteer word volgens die konvensies van verhaalliteratuur, is die probleem van 'n Kain wat die doodstraf vrygespring het ten spyte van ernstige verswarende omstandighede geen probleem nie, want in 'n verhaal is alles toelaatbaar, omdat die gebeure nie met die werklikheid hoef te klop nie. Miskien wou die verteller met sy klem op die verswarende omstandighede juis die grootheid van God se genade aan die oorspronklike lesers uitwys.

Klopper (1990:181-182) verwys ook na die verslag se hantering van Dawid se optrede teen Uria waarin die opsteller(s) die beginsel verwoord wat in hierdie bespreking bepleit word, naamlik dat die gebruike van die tyd van die opskrifstelling van die verhaal in ag geneem word. Omdat hy/hulle egter 'n vooropgestelde standpunt vir die doodstraf wil bewys, word daar dogmatiese argumente ingeroep om sy/hulle doel te bereik. Klopper sê ook verder dat daar in die verslag ten opsigte van die verhaal van Dawid 'n Christologiese lees van die Ou Testament is wat enersyds in die Ou-Testamentiese teks beide 'n historiese en 'n heilshistoriese betekenis vind. So 'n benadering lees egter in die teks wat nie daar staan nie en negeer die betekenis van die teksgedeelte vir vandag. Andersyds word die geslagslys van Matteus 1:1-17 letterlik-histories verstaan sonder inagneming van die konteks en bedoeling van die opsteller. Bybelse geslagslyste verskil juis omdat hulle vanuit 'n spesifieke perspektief en met 'n spesifieke doel voor oë opgestel is. Verder sê Klopper dat, as God sy Woord gegee het as maatstaf vir sy altydgeldende wil, die genade aan Dawid immers ook altydgeldend moet wees. As God se geopenbaarde wil altydgeldend is, hoe gaan ons wéét wat dié wil is: vergelding, vergoeding of vergewing? Die bepaling van God se wil as

altydgeldend bevat 'n finaliteit en 'n abstrakte tydloosheid wat die moontlikheid van 'n veranderde situasie met andersoortige eise soos dié van die twintigste eeu uitsluit.

Bybelse norme het vanuit konkrete lewende situasies ontstaan en kan vanweë hulle voorlopigheid slegs binne konkrete lewende situasies wat altyd wisselend is, telkens opnuut geïnterpreteer word as maatstaf en rigsnoer vir die lewe van die gelowige (Klopper, 1990:182).

As samevatting sê Klopper (1990:183-184) dat die stem van God in mensetaal in die Bybel gehoor word en om altydgeldende beginsels of universele instellings agter die woorde van die Bybel te soek, los van die omstandighede as historiese korrek en daarom as absoluut waar te verstaan en dan op outoritêre wyse deur te gee, 'n ontkenning is van die Bybelse waarheid as relasionele waarheid. Wanneer die etiese voorskrifte van die Ou Testament dus as altydgeldend sonder meer op vandag van toepassing gemaak word, sal dit onvermydelik in botsing kom met hedendaagse regswetenskaplike beginsels en teorieë oor die onderwerp wat noodwendig die probleem van die handhawing of afskaffing van die doodstraf sal verdiep. In die lig van die Skrifbeskouing en Skrifgebruik wat in hierdie bespreking voorgestaan word, moet 'n uitspraak rakende die toepassing of afskaffing van die doodstraf wat op Skrifgrond alleen berus, afgewys word.

Volgens Klopper (1990:185) sou die slotsom rakende so 'n ondersoek weer een wees dat die Bybel nie as 'n kant-en-klaar resepteboek gebruik of misbruik mag word vir hedendaagse etiese vraagstukke en meer spesifiek dan vir besluite rakende die doodstraf nie. So benadering doen die Bybelskrywers 'n onreg aan. Moet ons dan aanvaar dat die Bybelse voorskrifte nie vir ons geldig of normatief is nie, slegs omdat ons situasie anders is? Hierop moet geantwoord word dat die Bybel inderdaad ook normatief tot ons spreek. Klopper verwys in haar argument na die opmerking van Van Huyssteen (1982:37) waarin hy daarop wys dat Jesus self onderskei het tussen die groot gebod (liefde tot God en die naaste) en die kleinere, dat geen gebod ooit in stryd met die liefdesgebod mag wees nie. Die liefdesgebod word vir die Christen so die uiteindelike kriterium in die lig waarvan oorgelewerde morele voorskrifte getoets kan word en op grond waarvan in nuwe situasies nuwe handelingsriglyne daargestel kan word. Klopper sê ook verder dat hierdie bespreking dit téén 'n tipiese etiese fundamentalisme het wat op 'n naïef-biblisistiese wyse tydlose beginsels in die Bybel se voorskrifte vind en dit as geldige argumente deurgee. Klopper (1990:185) voer ook verder aan dat die Skrifbeskouing en Skrifgebruik wat sy deurentyd in die argument aangevoer het volgens haar mening die mees betroubare vir die hede is.

'n Probleem met die argument van Klopper kan gesien word in die opmerking waarin Klopper (1988:161) van mening is dat die voorstanders van die doodstraf etiese voorskrifte van die Ou Testament op fundamentalistiese wyse letterlik-histories lees, en daarvolgens 'n uitspraak op Skrifgrond rigied as die enigste deurgee. Dit kom gevolglik daarop neer dat dit noodwendig in botsing is met hedendaagse regswetenskaplike beginsels en teorieë. Dit is dus duidelik dat Klopper egter self die uitspraak maak dat die doodstraf nie gehandhaaf kan word nie, terwyl sy net Ou-Testamentiese gegewens raadpleeg sonder om dit te ondersoek in die lig van die Nuwe Testament. Hier word dus baie sterk gewerk met 'n tipe dualistiese Skrifbeskouing. Dit is teologies-eties onhoudbaar om met die Ou Testament om te gaan asof daar geen Nuwe Testament is en asof Christus nooit gekom het en asof God nie méér te sê het en asof daar nie voortskryding in sy openbaring is nie. Die Ou Testament moet in samehang en in verband met die Nuwe Testament gelees en verklaar word.

Ten opsigte van Klopper se Skrifbeskouing kan gevra word wat sy onder die verbale inspirasiebeskouing verstaan, en of dit enigsins dieselfde as die organiese inspirasiebeskouing is wat in die gereformeerde hermeneutiek gehuldig word?

Genesis kan inhoudelik in twee gedeel word: Genesis 1-11 en Genesis 12-50. Genesis 1-11 bevat die oer- (d.w.s. baie ou) geskiedenis wat grootliks nie deur ander gegewens gekontroleer kan word nie. Die stof is primêr openbaringsgeskiedenis. Daarin moet egter met Klopper (1988:160; 190:181-182) verskil word wat dié geskiedenis sien as voorgeskiedenis wat nie historiese beriggewing is nie, maar – soos sy dit stel – "verhalende literatuur met 'n dieper religieuse bedoeling. Adam en Kain was dus nie historiese figure nie." God openbaar Hom hier, soos in die res van die Ou Testament in die geskiedenis.

In wese kom dit daarop neer dat Klopper 'n Skrifkritiese Skrifbeskouing huldig met die gevolg dat die Skrif se gesag gerelativeer word en dat sy op 'n subjektivistiese wyse met die Skrif omgaan. Met die Skrifbeskouing en eksegetiese metodiek word die historiese betroubaarheid van sekere Skrifgedeeltes onder verdenking geplaas en maak sy glad nie werk van die hermeneutiese riglyn dat die Skrif nie aan relatiwiteit prysgegee of histories gebind mag word nie. Sy vra nie wat God se bedoeling is met die betrokke gedeeltes wat sy op 'n relasionele wyse benader ten opsigte van die Skrif in geheel waaruit die normatiewe uit daardie situasie op die moderne samelewingskonteks toegepas kan word nie.

Klopper hou in haar argumentasie ook glad nie rekening met die eenheid van die Bybelse leer en lewe nie. Die argument dra ook nie genoegsaam kennis van die *werklikheid* nie. Ter verdediging van Klopper (1990:174) se argument stel sy ook dat haar bespreking nie ten

doel het om op grond van Skrifgetuienis (en in besonder Ou-Testamentiese getuienis omdat die Nuwe Testament weens die aard van sy kultuurhistoriese milieu en geskrifte nie eksplisiete verwysings na die doodstraf bevat nie) 'n uitspraak te lewer oor die handhawing of afskaffing van die doodstraf nie. Klopper noem ook ten opsigte van die *kennis van die werklikheid* dat dit moeilik is om 'n uitspraak oor die doodstraf te maak sonder om hedendaagse regsbeginsels en etiese eise in aanmerking te neem en "in gesprek te laat tree" met Bybelse regsuitsprake en norme nie, en dit val gewoon buite die veld van hierdie bespreking.

Klopper se bydrae tot die eties-hermeneutiese debat van die doodstraf verloor sy trefkrag, omdat sy doelbewus met 'n Skrifkritiese benadering die data vanuit die Skrif interpreteer en verklaar. Klopper kan dus getipeer word as iemand wat die Skrif vanuit die kader van die Skrifkritiek benader.

5.3.3.4 J.A.T. Van Blerk

Van Blerk (1990:5) bespreek in sy proefskrif die doodstraf in die Bybel deur te fokus op een oortreding, naamlik moord, om te bepaal of die Skrif regverdiging vir die doodstraf op moord bied. Hy meld ook dat daar talryke Skrifgegewens, veral in die Ou Testament is, wat handel oor die doodstraf, maar dan kies hyself van die mees verteenwoordigende Skrifgedeeltes waarvan hy 'n eksegetiese studie maak met die doel om doodstraf op moord in die lig van die Skrif te beoordeel (Van Blerk, 1990:6). Hy fokus onder andere in sy bespreking op straf in die lig van die Skrif om sodoende vas te stel wat die Skrif aangaande straf as sulks leer. In sy eksegese fokus hy dan spesifiek op Genesis 9:6 as die *locus classicus* vir doodstraf. In die vraag wie die straf moet toepas, ondersoek Van Blerk (1990:21 e.v.) twee Skrifgedeeltes, Numeri 35 en Levitikus 20, om die saak te belig. Hy toets vervolgens die beginsels wat uit die gegewens na vore kom aan die Nuwe-Testamentiese openbaring. Hy meld ook dat die keuse van Skrifgedeeltes ten nouste met die inhoud van die Ou-Testamentiese direktiewe saamhang (Van Blerk, 1990:7).

As hermeneutiese reëls en uitgangspunt stel Van Blerk (1990:4) dat die Woord van God as maatstaf in die beoordeling gebruik word. Van Blerk (1990:5) sê self dat hierdie uitleg moet geskied volgens aanvaarbare hermeneutiese reëls, waar uitgegaan word van die hermeneutiese standpunte soos uiteengesit in Coetzee *et al.*, (1980:12-26).

Van Blerk maak in sy studie baie gebruik van die term straf in verhouding met wie hierdie straf moet toepas – die individu of die owerheid (staat). Van Blerk (1990:42) sê self dat dit uit die Skrif duidelik is dat straf en oortreding met mekaar korreleer. Volgens Van Blerk

(1990:37) bou die Nuwe Testament voort op waar die Ou Testament opgehou het. Daarom word die owerheid in die Nuwe Testament ook erken. Alle mense moet aan die owerheid gehoorsaam wees. Volgens Van Blerk (1990:42) word die owerheid deur God beklee met die bevoegdheid om die doodstraf toe te pas. Die owerheid is 'n dienaar van God. God straf dus eintlik maar gebruik mense daarvoor. Daarom mag die motief vir die toepassing van die straf nooit wraak wees nie, maar vergelding – 'n beginsel wat nie opgehef is nie en nooit vir die individu bestaan het nie.

In sy samevatting en konklusie stel Van Blerk (1990:42) ook dat die mens wat hom aan die lewe van 'n ander mens vergryp, die beeld van God aanrand. Die Skrif sê dit verdien die dood. Dat die mens God se beeld is (en moet wees) het ook belangrike konsekwensies vir die moordenaar sowel as die owerheid wat met die straf gemoeid is. Verder is dit duidelik dat die Nuwe Testament die steedsdurende betekenis van Genesis 9:6 vir vandag bekragtig. In sy slotsom voeg Van Blerk (1990:43) by dat Genesis 9:6 as *locus classicus* die doodstraf op opsetlike moord regverdig en beveel dat die straf deur 'n wettige owerheid toegepas moet word. Die skuld van die misdadiger moet bo alle verdenking bewys kan word. Vir hom is dit beslis duidelik dat die doodstraf in beginsel deur die Skrif geleer word en dit staan vas.

Van Blerk (1990:42) beweer ook dat die grootste gevaar tydens sy studie subjektiwiteit was. Daarom is daar juis deur hom gepoog om die hele tyd objektief te wees, gestroop te wees van alle vooroordeel en in alle nederigheid te luister na die openbaringsboodskap van die Skrif self. Van Blerk (1990:4) maak hom skuldig aan subjektiwiteit omdat hy sê dat gelowiges maklik mislei kan word deur die humanistiese en selfs pragmatiese wyse wat die hantering van die saak van die doodstraf kenmerk; dit is noodsaaklik om hulle te stel voor die waarheid van God se Woord. Hy hou beslis nie rekening daarmee dat God se Woord nie in 'n vakuum toegepas kan word nie. Afgeleide Bybelse beginsels kan nie konteksloos net so op vandag se moderne samelewingskonteks toegepas word sonder dat daar van deeglike hermeneutiese reëls en uitgangspunte gebruik gemaak word nie.

Alhoewel hierdie studie van Van Blerk getuig van deeglike eksegese, ontbreek dit wel aan deeglike beredenering van die verskil tussen moord, strafbare manslag en wettige manslag. Hy maak gebruik van Genesis 9:6 as *locus classicus* en veral die fokus op moord, maar sonder om byvoorbeeld te meld waarom persone wat wel moord gepleeg het, soos Kain, Moses en Dawid, nie ook met die dood gestraf is nie. Die doodstraf word dus deur Van Blerk op grond van Skrifberoep in beginsel goedgekeur sonder dat dit duidelik is waarom daar uitsonderings oor wie met die dood gestraf is, bestaan in die Ou Testament. 'n Geldige

vraag waarom die doodstraf in sekere gevalle in die Ou Testament toegepas is, en steeds geld, maar in ander gevalle nie, bly in Van Blerk se bespreking onbeantwoord.

Van Blerk se metodiek, alhoewel dit in sekere opsigte spreek van deeglikheid, slaag nie die toets nie, omdat hy daarvan beskuldig kan word dat hy daartoe neig om fundamentalisties en op 'n biblisistiese wyse met die Skrif om te gaan. Bewystekste is op 'n atomistiese wyse gebruik om die doodstraf as geldige straf te bewys. Alhoewel Van Blerk die Nuwe-Testamentiese Godsopenbaring in ag neem om uitsprake te maak wat vir vandag geld, ontbreek in sy werk enige deeglike hermeneutiese studie vanuit die perspektief van die Nuwe Testament. Die owerheid word belas met die swaardmag sonder dat daar enigsins 'n poging aangewend is om die moontlikheid te ondersoek dat 'n owerheid nie noodwendig Christelik is nie. Van Blerk se argumentasie hou egter nie rekening met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe nie. Ter versagting word gestel dat hierdie studie onderneem is terwyl die doodstraf nog as straf onder die Suid-Afrikaanse regsisteem gegeld het. Derhalwe is die *kennis van die werklikheid* beperk tot die werklikheid waarin die studie onderneem is.

Teenoor Van Blerk (1990:42) se stelling dat daar deur hom gepoog is om die hele tyd objektief te wees, gestroop van alle vooroordeel, is die stelling van Van Deventer (1974:3) van toepassing as hy sê dat elke mens se antwoord op vrae oor die doodstraf bepaal word deur sy lewens- en wêreldbeskouing, wat onder meer Christelik-Calvinisties, humanisties, liberalisties, nihilisties en ook anti-Christelik kan wees. Elke mens se opvatting in verband met die doodstraf hang saam met sy beskouing oor straf, sonde en skuld. Geen mens kan uit 'n neutrale, onafhanklike oogpunt standpunt inneem oor hierdie lewensvraag nie. Al vind ons ook die norm in God se Woord bly dit nog 'n moeilike probleem. Dit is 'n paradoksale dilemma, omdat die afgryslikheid van doelbewuste lewensberowing of doodslag die vernaamste argument ten gunste sowel as teen die doodstraf is.

Van Blerk hou in sy bestudering van die doodstraf nie deeglik rekening met die eenheid van *die Bybelse leer* en lewe nie. Dit maak wat, op die oog af na 'n deeglike studie lyk, 'n lomp poging om die doodstraf met 'n beroep op die Skrif te regverdig sonder dat die impak daarvan vir die moderne samelewingskonteks in ag geneem word.

5.3.3.5 H.W. House en J.E. Yoder

In 'n debat tussen House en Yoder oor die doodstraf formuleer House (1991:10), as voorstander van die geldigheid van die doodstraf in die moderne samelewingskonteks, sy Bybelse gefundeerde beskouing van geregtigheid deontologies. House is oortuig daarvan dat gelowiges nie net eenvoudig Israel se teokratiese wette as moderne juridiese voorbeelde

moet neem nie, en in die geval van die doodstraf moet dit fundeer word in die universele verbond wat met Noag as 'n verteenwoordiger van die ganse mensdom gemaak is (Genesis 9:6). Dus poog House daarin om 'n koers (*via media*) aan te dui tussen teonomiste en die persone wat min of geen waarde in die Ou Testament vir die Christen sien nie. House (1991:20) vermy baie van die algemene kritiek wat deur teenstanders van die doodstraf ingebring word, byvoorbeeld die geval van die doodstraf se afskrikwaarde, deur sy argument deontologies te formuleer. House verwys ook na die *kennis van die werklikheid* deur melding te maak van die Verenigde State se toepassing van die doodstraf en die feit dat dit nie konsekwent genoeg toegepas is om enige empiriese verifikasie oor die afskrikwaarde daarvan te maak nie (House & Yoder, 1991:86). Wanneer daar egter vyftig of meer teregstellings is in dieselfde jaar waarin 16 000 moorde plaasvind, is dit glad nie vreemd dat daar nie regtig duidelike getuienis is vir die afskrikwaarde van die doodstraf nie.

In House en Yoder (1991:113) se Bybelse voorveronderstellings verskil Yoder drasties van House. Yoder gaan uit sy pad om die wêreld van die Ou Testament te skei van die moderne samelewing. Hy skets die Hebreeuse kultuur en samelewing as primitief, vasgeval in primitiewe stammoerasse. House is dus substansieel reg as hy Yoder daarvan beskuldig dat hy 'n "evolusionistiese etiek" gebruik (House & Yoder, 1991:189). Volgens Yoder het die beslissende gebeurtenis aan die kruis op Golgota plaasgevind. Daar het 'n groot kloof ontstaan waaroor ons nie van die een na die ander kant kan kruis nie. God se woorde aan Noag moet dus gelees word in terme van 'n primitief-ritualistiese offer en nie altydgeldende Goddelike bevele nie. Toe die behoefte aan offers gestop het, het die ritualistiese behoefte vir die doodstraf ook gestop. Yoder se hermeneutiek ly egter onder dieselfde gebreke wat deur die liberale geleerdes gehandhaaf word. Daar kan gevra word waarom Yoder so besorg is om ander gedeeltes van die Bybel (byvoorbeeld Johannes 8) as letterlike woorde vir vandag te neem (House & Yoder, 1991:139).

Daar kan ook verder gevra word of Yoder se lees van die Ou Testament regtig ooreenstem met die van ons HERE? Jesus was duidelik baie gemaklik om die Bybel te aanvaar as 'n bron vir tydlose, onveranderde reëls vir 'n beskaafde samelewing. Yoder maak ook verder gebruik van bewerings wat bevraagteken kan word. Dit kom voor dat wanneer Yoder eenvoudig, sonder om hom te vergewis van deeglike Skrifstudie, die idee van Paulus van (in Romeine 13:4) "die swaard" as 'n instrument van doodstraf verwerp (House & Yoder, 1991:146). Wanneer Yoder dit doen ontken hy volgens McKenzie (1995b:248) nie net die leksikons nie, maar ook duidelike Bybelse getuienis. Volgens McKenzie (1995b:249) word Paulus se gebruik van die swaard (machaira) as die instrument vir doodstraf duidelik

bevestig in Handelinge 12:2, en word ook heel moontlik voorgestel in Romeine 8:35. Yoder se aanspraak dat die "Nuwe-Testamentiese briewe stil is oor die doodstraf" (House & Yoder, 1991:145) is net te eenvoudig. House beskuldig Yoder daarvan dat hy gebruik maak van sirkelredenasies: die doodstraf is 'n "tweede verkeerde poging om 'n eerste verkeerde poging reg te maak" (House & Yoder, 1991:156-159).

In hierdie kort oorsig oor die debat tussen House en Yoder is dit moeilik om vas te stel watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte konsekwent gebruik word. House se argument word vanuit die deontologie gedoen, maar dit op sig self kan baie dinge beteken. Yoder aan die ander kant hanteer die Bybel en Skrifberoep waarskynlik Skrifkrities, omrede hy nie die volle Woord van God as gesagvol, waardevol en as kanon beskou nie, maar net 'n gedeelte daarvan, naamlik die Nuwe Testament. Soos wat uit die debat tussen House en Yoder afgelei kan word, is dat nie een van die twee deelnemers enigsins in hulle argumentasie rekening hou met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe nie. Daar is ook beslis nie genoegsaam kennis gedra van die *werklikheid* en die *Woord* nie.

Die waarde van House en Yoder se bydrae tot die probleem rakende die doodstraf en die Skrif kan nie gemeet word in die wyse waarop hulle hulle op die Skrif beroep en die dieptegang van hulle argument nie, maar lê veel eerder in die wyse waarop hulle as Christen-geleerdes bereid is om hulle uiteenlopende standpunte vanuit die Christelike etiek te kommunikeer en dit te verdedig teen enige onmiddellike kritiek.

5.3.3.6 J.H. Van Wyk

In 'n beoordeling en 'n kritiese evaluering van die argument van Van Wyk is dit belangrik om onderskeid te tref tussen sy skrywe voor die moratorium op doodstraf waarin doodstraf as straf in die Suid-Afrikaanse regstelsel nog 'n bestaande werklikheid was en sy skrywe wat dateer na die moratorium waarin daar glad nie meer volgens die Grondwet van Suid-Afrika voorsiening gemaak is vir doodstraf nie.

In sy argument vóór die moratorium of soos Van Wyk (1991b:293) dit self in 'n voetnota stel: voor die proses van hersiening van die doodstraf (1991) het die toenemende vlaag van opstand, terreur en verset wat oral in die wêreld sigbaar word en waartydens links en regs gedood en gemoor word en waarop dan dikwels die doodstraf volg, 'n nuwe stimulus verleen het aan teologiese besinning rondom lewe en dood, moord en doodstraf (Van Wyk, 1991b:267). Is doodstraf teologies regverdigbaar? Onder alle omstandighede? Of slegs in hoogs uitsonderlike gevalle? Van Wyk stel in sy argument enkele belangrike standpunte oor doodstraf aan die orde. Hy verwys ook kortliks na die argumente pro en contra doodstraf en

bespreek die Skrifgegewens en die Suid- Afrikaanse wetgewing om uiteindelik tot 'n evaluering te kom.

Kerkhistories verwys Van Wyk (1991b:267-268) na enkele gevalle waar teoloë, onder andere Augustinus, Aquinas, die Reformatore, waaronder Luther en Calvyn ten gunste vir die oplegging van die doodstraf was, terwyl die Sociane, Anabaptiste en Kwakers dit verwerp het. In die agtiende eeu word die probleem van die doodstraf volgens Van Wyk geproblematiseer. Nie net die sekulêre wêreld nie, maar ook die teologie bevraagteken in hierdie tydvak die doodstraf. Schleiermacher verwerp dit. Soos op baie ander terreine van lewens- en wêreldbeskouing het die *Aufklärung* ook ten opsigte van die doodstraf 'n nuwe wending gebring.

Van Wyk (1991b:269) vra die vraag hoe in die twintigste eeu vanuit teologies-etiese gesigspunt oor die doodstraf geoordeel moet word? Vrae word gevra soos: Is daar redelike konsensus? Loop die gedagtes steeds uiteen? Van Wyk verwys voorts na enkele belangrike uitsprake van teoloë in verskillende lande, Suid-Afrika ingesluit. In hierdie bespreking dui Van Wyk aan dat daar uiteenlopende standpunte in die bespreking van die doodstraf na vore kom.

In Van Wyk (1991b:273) se bespreking oor argumente *pro* die doodstraf sê hy dat dit tot die wese van die staat behoort om te straf, inklusief doodstraf. As die staat nie mag straf nie, kan dit eenvoudig nie as staat bestaan nie. Die vraag wat hier na vore kom, is of die handhawing van doodstraf werklik noodsaaklik is vir die voortbestaan van 'n staat. Is daar nie talle state wat die doodstraf reeds afgeskaf het en tog bly bestaan nie? Na al die argumente *pro* die doodstraf vra Van Wyk (1991b:274) of dit prinsipieel verantwoord is. Deurslaggewend is in hierdie verband die *Skriftuurlike regverdiging* van doodstraf. God het die doodstraf ingestel om die mens as beeld van God te beskerm en te beveilig.

Lewe is 'n gawe van God, en wie dié gawe aantas, tas noodwendig die Gewer aan. Volgens Wan Wyk word 'n besondere aksent geplaas op Genesis 9:6 en Romeine 13.

In die argumente *contra* die doodstraf word daar onder andere deur Van Wyk 1991b:277) verwys na die stelling dat daar in die Skrif geen genoegsame, duidelike en direkte gegewens is om die doodstraf te regverdig of nie.

Volgens Van Wyk (1991b:278) ontstaan hier die vraag byna vanself: Bied die Skrif enige lig op ons probleem? Bestaan daar voldoende direkte en selfs indirekte Skrifgegewens wat die een of ander standpunt bevoordeel? Ook hier waarsku Van Wyk teen die gevaar wat hier

lewensgroot uitstaan, naamlik dat 'n etikus die Skrif met 'n vooringenome standpunt sal benader en na Skrifgegewens gaan soek om sy ingenome standpunt te bevestig. Dit verg moeite om die Skrif onbevooroordeeld en onbevange te benader en om deur te tas na presies wát die Gees vir die kerk wil sê.

Volgens Van Wyk (1991b:278-281, 290) kom die doodstraf in die Ou Testament voor en wel as gevolg van 'n wye verskeidenheid misdade. Hierdie misdade staan veral in verband met ernstige sondes teen die HERE en die (lewe van) die naaste. Die Ou Testament maak ook duidelik onderskeid tussen bedoelde en onbedoelde doodslag en doelbewuste moord. Slegs in twee gevalle is daar nie sprake van versagtende omstandighede nie, naamlik moorde met voorbedagte rade en in die geval van Godslastering. Wanneer van die Ou-Testamentiese gegewens geëvalueer word, kom ons, volgens Van Wyk, te staan voor die problematiese vraag waarom die doodstraf vandag (indien) wél op grond van die Ou Testament aanvaar word, maar nie in ál die gevalle waarin dit in die Ou Testament voorgeskryf word nie. So is 'n groot aantal van die Ou-Testamentiese redes vir doodstraf (byvoorbeeld bestialiteit, homoseksualiteit, towery, dodebeswering, Sabbatsontheiliging ensovoorts) laat vaar. Waarom? En waarom is doodstraf op grond van Godslastering, een van die onversoenbare oortredinge, laat vaar? Dit is natuurlik vanselfsprekend dat godsdienstige wette slegs in 'n teokrasie, soos by Israel te vind was, konsekwent toegepas kan word. In 'n ongelowige of gemengde samelewing kan sulke wette moeilik op dieselfde wyse toegepas word. Van Wyk (1991b:291) bevraagteken dié kwessies: Is hierdie (doodstraf-) bepalings in die Nuwe-Testamentiese kérk voortgesit of nie?

As rede sê Van Wyk (1991b:291) dat in hierdie geval uitgegaan is van die gedagte dat dit alles Ou-Testamentiese gegewens is. En met die Ou-Testamentiese wette moet ook rekening gehou word met die kultuurhistoriese konteks waarin dit gegiet is. Soms sluit die HERE nóú aan by bepaalde Oosterse gebruike, byvoorbeeld ten opsigte van strafbepalings, en soms wyk Hy weer radikaal daarvan af. Die bedoeling van die HERE met die Ou-Testamentiese wette was baie duidelik om sy volk op 'n besonderse wyse te beskerm en heilig te hou ten opsigte van die invloed en praktyke van die Oosterse heidendom. Andersyds moet hierdie wette gelees word in die lig van die vervulling in Jesus Christus (Matteus 5:17). Volgens Van Wyk (1991b:291) is die groot vraag dan of hierdie wette in verband met die doodstraf deur hulle vervulling in en onthulling deur Christus 'n *verandering* ondergaan het soos inderdaad met talle Ou-Testamentiese wette gebeur het? Indien wel, geld dit dan ook vir alle vorme van straf?

Hoofstuk 5 – 'n Beoordeling en evaluering van Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek

In Van Wyk (1991b:281-287, 291) se bespreking oor Skrifgegewens vanuit die Nuwe Testament sê hy dat dit nie eksplisiet oor die doodstraf handel nie. Dit wil voorkom of Christus in een geval goedkeurend daarna verwys (Matteus 5) en in 'n ander geval dit ooplaat (Johannes 8). In elke geval is dit duidelik dat doodstraf in die Nuwe-Testamentiese kerk verdwyn het, behalwe miskien ten opsigte van die uitsonderlike gevalle van Ananias en Saffira (Handelinge 5; vergelyk 1 Korintiërs 5:5; 2 Korintiërs 2:6). Maar mag dit dan nog in die *staatkunde* gehandhaaf word? Indien wel, moet al die Ou-Testamentiese wette vir doodstraf gehandhaaf word (wat klaarblyklik nie haalbaar is in 'n godsdienstig plurale samelewing nie)? Volgens Van Wyk bied Romeine 13 nie 'n ondubbelsinnige antwoord ten opsigte van doodstraf nie. Dit is wel duidelik dat die owerheid sy gesag van God ontvang en dat hy by die uitoefening van sy regeeramp ook straf mag toepas; maar dat dit vanselfsprekend ook dóódstraf insluit, is nie sonder meer af te lei nie. Ten opsigte van Romeine 13 as regverdiging vir die toepassing van die doodstraf skryf Van Wyk (1991b:290) dat, indien die owerheidswaard waarna verwys word doodstraf sou insluit, die vraag egter nog onbeantwoord bly oor presies in *watter gevalle* dit dan geoorloof sou wees.

Van Wyk (1991b:291) stel in die vorm van 'n vraag as 'n oplossing voor: Kan die Christologie nie hier van 'n deurslaggewende woord spreek nie. Om te sê dat die werk van Jesus Christus, in wie ons te doen het met die hoogste en finale openbaring van God (Hebreërs 1:1), hier niks te sê het nie, is om minimaliserend oor sy koms en werk te dink. Om aan die ander kant te sê dat sy kruisdood die outomatiese opheffing van die doodstraf impliseer, is om oorspannend daaroor te oordeel. Hieruit sou immers maklik die gevolgtrekking gemaak kon word dat die kruisdood van Christus, as betaling van die Goddelike vergeldende geregtigheid álle straf opgehef het; en dan is dit maar een klein stappie verder om te sê dat die koms van Christus ook elke *regering* oorbodig maak.

Voorts sou hierdie redenasie ook die eindoordeel en finale strafgerig van God problematies maak en kan dit maklik uitloop op 'n standpunt van alversoening.

Die vraag, soos Van Wyk (1991b:292) dit egter stel, bly dus dringend: Watter gevolgtrekking kan uit die kruisdood van Christus gemaak word? Volgens Van Wyk kan daar geen ander konklusie gemaak word nie as om te sê dat die werk van Christus minstens 'n *humaniserende* invloed op die ganse strafproses uitgeoefen het, ook met betrekking tot doodstraf. In wese pleit Van Wyk egter nie vir die afskaffing van die doodstraf nie, maar dat daar ten minste in vier aspekte met humanisering ingetree kan word. Eerstens ten opsigte van die wáárom, want die redes vir die toediening van die doodstraf het gaandeweg verskuif. Tweedens ten opsigte van die hóé: doodstraf word nie meer voltrek deur steniging,

verbranding, kruisiging of onthoofding nie, maar deur middel van 'n galg of elektriese stoel. Derdens ten opsigte van wíé: doodstraf word nie meer deur die massa voltrek nie maar deur enkelinge. Vierdens ten opsigte wáár: nie meer in die openbaar nie maar in die geheim. Hierdie humaniserende invloed stel Van Wyk voor die vraag of die doodstraf nie self die doodstraf in gedrang bring nie. Volgens hom wil dit voorkom asof doodstraf vanuit die evangelie geen *vanselfsprekende* saak is nie en altyd met kritiese vraagstelling begelei sal word – wat nie beteken dat dit in uiterste gevalle nie toegepas sou kon word nie.

Van Wyk (1991b:293) is daarvan oortuig dat die betekenis van die Bybelse geregtigheids- en versoeningsmotiewe nog verder uitgediep en vir die strafreg vrugbaar gemaak moet word. Hy is ook daarvan oortuig dat die reformatoriese belydenisskrifte hulle nie direk oor doodstraf uitspreek nie (vergelyk NGB, art. 36, HK 40:105). Slegs by wyse van afleiding sou die doodstraf hieruit "bewys" kon word. Van Wyk sê ten slotte dat dit 'n ope vraag is of die Suid-Afrikaanse wetgewing in hierdie verband moreel verantwoord is.

In Van Wyk (2003a:10) se skrywe wat dateer na die moratorium op die doodstraf en presies 12 jaar nadat hy sy standpunt in *Die doodstraf in etiese perspektief* gestel het, skryf hy oor *Die doodstraf op die keper beskou* dat hy tydens 'n besoek aan die Kongo in 1998 meegedeel is dat daar kort tevore enkele moordenaars (nie rebelle nie) in Lubumbashi tereggestel is. Hy was daaroor geskok en op navraag het hy as antwoord gekry dat die DRK nie beskik oor 'n doeltreffende gevangenisdiens om sodanige oortreders lewenslank uit die samelewing te sluit nie. Van Wyk (2003a:10) sê ook dat hy tot op daardie stadium gedink het dat die teologies-etiese oorwegings ten gunste van die afskaffing van die doodstraf swaarder weeg as dié ten gunste van die behoud daarvan. Die gebeure wat hy waargeneem het, het hom egter nie van opinie laat verander nie en het hy veral geworstel met die vraag: Hoe gemaak waar 'n doeltreffende regstelsel nie bestaan nie? Voorts bespreek hy dan die drie standpunte oor die doodstraf: (1) dit mag nooit, (2) dit moet altyd en (3) dit mag – en moet – soms.

Ten opsigte van die doodstraf-mag-nooit-standpunt verwys Van Wyk (2003a:10) in sy bespreking van hierdie beweging op grond van die barbaarsheid, onbeskaafdheid en onmenslikheid van die doodstraf na 'n teologiese argument: met die koms van Christus het 'n nuwe bedeling aangebreek waar ruimte gemaak word vir berou, vergifnis en rehabilitasie. Hy verwys ook daarna dat die doodsvonnis tans strydig is met die Grondwet van Suid-Afrika en aan 'n Grondwet moet 'n mens nie sommer torring nie.

Ten opsigte van die doodstraf-moet-altyd- standpunt verwys Van Wyk (2003a:10) na die argumente waarin gesê word dat die moordenaars 'n swaar straf moet kry ('n lewe vir 'n lewe); doodstraf moet dien as regulerende afskrikmiddel; elke landsburger het die reg op 'n veilige en onbedreigde bestaan. Die teologiese argument: doodstraf kan vanuit *Die Bybel,* spesifiek die Ou Testament, geregverdig word. Die probleem volgens Van Wyk is dat daar in die Ou Testament meer as 20 redes vir doodstraf voorgehou word, soos onder meer owerspel, Sabbatsontheiliging en godslastering. En verder: indien die doodstraf altyd noodsaaklik is, moes Moses en Dawid dit ook gekry het en dan het ons vandag nie oor groot dele van die Ou Testament beskik nie.

Ten opsigte van die derde opsie gaan hy van die standpunt uit dat die doodstraf mág en soms móét. Dit mág , want daar is genoegsame teologiese oorwegings ten gunste daarvan, byvoorbeeld dat die owerheid die swaard nie verniet dra nie (Romeine 13). Die swaard impliseer dat 'n menslike lewe, in uitsonderlike omstandighede (byvoorbeeld hoogverraad) geneem mag word. Soms moét dit ook, maar dit hang saam met die konteks en omstandighede in 'n land. In hierdie benadering word dan nie van 'n absolutistiese etiek gebruik gemaak nie ('dit moet altyd', of 'dit mag nooit'), maar van 'n kontekstuele etiek. Kontekstuele etiek gaan van bepaalde beginsels uit, maar betrek daardie beginsels in 'n konkrete situasie. Met hierdie tipe benadering in die oog pas Van Wyk (2003a:1) dit toe op ons vraagstuk: Dit maak 'n enorme verskil as ons oor die (herinstelling van die) doodstraf praat in 'n land soos Engeland, met 'n goed funksionerende regstelsel, en of ons daaroor praat in 'n land soos die Kongo, waar geen funksionele gevangenisdiens bestaan nie. Die vraag wat Van Wyk dan vra is waar Suid-Afrika in hierdie prentjie inpas? Van Wyk (2003a:10) sê dat die Christelike etiek vra dat ook met die slegte (gevolge) van 'n beleid rekening gehou sal moet word. Is 'n normale reëling in 'n abnormale samelewing moontlik – en wenslik? Die doodstraf: ja of nee? Indien die regering (die polisiediens) daarin kan slaag om die golf van moorde hok te slaan, sal die aandrang op die herinstelling van die doodstraf verflou en dalk verdwyn, andersins sal die aandrang groei en toeneem.

Alhoewel Van Wyk nie in een van die gevalle waarin hy die doodstraf bespreek melding maak van watter hermeneutiese vertrekpunte (aksiomas) en uitgangspunte gebruik gemaak word nie, kan daar egter in sy geval veronderstel word dat hy van erkende gereformeerde hermeneutiese reëls en uitgangspunte gebruik maak (vgl. Van Wyk, 1989:55 e.v.). Van Wyk (1991b:280) se bydrae ten opsigte van Skrifberoep in die geval van die doodstraf is beslis van onmisbare waarde. Anders as ander argumente ten opsigte van die eksegese van die *locus classicus* teks oor doodstraf in die Ou Testament, naamlik Genesis 9:6, wys Van Wyk

daarop dat hierdie teksgedeelte glad nie so deursigtig is as wat oor die algemeen aanvaar word nie.

Die eerste probleem is dié van konteks en (in-)konsekwente Skrifgebruik. In sy argument verwys Van Wyk oor hierdie betrokke Skrifgedeelte by wyse van Skrif-met-Skrif-vergelyking ook na die Nuwe-Testamentiese gegewens wat hierop betrekking het. Tweedens is dit vir hom natuurlik 'n ope vraag of hier 'n duidelike opdrag van die HERE is en of dit nie net 'n blote verwysing na die moontlike kettingreaksie is wat op moord volg nie. 'n Derde probleem is dat, indien hierdie teks in sy volle reikwydte toegepas sou word, ook kinders die doodstraf behoort te ontvang. Vierdens kan daarop gewys word dat in hierdie teks doodstraf slegs tot moord beperk word en dat alle ander redes dus as onverantwoord afgewys moet word. 'n Vyfde vraag is of ons uit hierdie teks ononomstootlik kan aflei dat doodstraf aan die owerheid opgedra is. Sesdens, hoe moet verklaar word dat die eerste moordenaar van wie ons ná Genesis 9:6 lees, naamlik Moses, nié die doodstraf ontvang nie, maar deur God op 'n besondere wyse as bevryder van sy volk gebruik word? Vir Van Wyk (1991b:281) is dit baie duidelik dat ons ten opsigte van Genesis 9:6 voor 'n wye reeks van interpretasieprobleme te staan kom. Van Wyk (1991b:281) sê ook dat dit belangrik is dat die Ou-Testamentiese gegewens in verband met die doodstraf, en watter toepassing dit in die Nuwe-Testamentiese vind, saam met die Nuwe Testament geïnterpreteer moet word. 'n Voorbeeld hiervan is byvoorbeeld Van Wyk (1991b:286) se bespreking van die swaardmag in Romeine 13:1-7 waarin hy sê dat hierdie teksgedeelte omsoom word deur teksgedeeltes waarin die liefdesmotief prominent figureer (12:21 en 13:8) en dat aan Christene duidelik gesê word om nié wraak te neem nie, maar die oordeel aan Gód oor te laat (12:19). Dus word die Bybel – Ou- en Nuwe Testament – konsekwent in sy argumentasie gebruik.

Van Wyk (2003a:10) hou ook deeglik rekening met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe, veral in sy argumentasie in 2003 na die moratorium op doodstraf. Hy verwys na die kontekstuele etiek wat van bepaalde beginsels uitgaan, en daardie beginsels in 'n konkrete situasie betrek. Daar word beslis genoegsaam kennis gedra van die *werklikheid en die Woord*.

Van Wyk se bydrae in die Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf kan beslis as positief geëvalueer word. Van Wyk kan baie moeilik as 'n biblisis of as 'n Skrifkritikus gebrandmerk word, omdat hy die Bybelse gegewens vanuit die Bybel as gesagvolle Woord van God met goeie en erkende hermeneutiese reëls en uitgangspunte benader. Skrifgedeeltes word nie atomisties buite hulle kultuurhistoriese raamwerk en vanuit konteks aangehaal nie, maar met deeglike Skrif-met-Skrif-vergelyking binne die bepaalde openbaringshistoriese konteks

gesien. 'n Verdere positiewe bydrae van Van Wyk is dat daar by hom sprake van 'n tematiese benadering te bespeur is. Van Wyk (1991b:283) vra of 'n mens in die gesprek van Jesus in Matteus 26:52, genoem binne die konteks van die Christelike lewe in die *koninkryk*, staatsregtelike konsekwensies vir die samelewing mag trek? As moontlike tema verwys Van Wyk hier na die *koninkryk van God*. Volgens Van Wyk (1991b:290-291) is dit natuurlik vanselfsprekend dat Ou-Testamentiese godsdienstige wette slegs in 'n teokrasie, soos wat dit by Israel te vinde was, konsekwent toegepas kan word. Hy maak tereg die opmerking dat in 'n ongelowige of gemengde samelewing sulke wette moeilik op dieselfde wyse toegepas kan word. Hierdie tematiese verwysing na die *teokrasie* waarin Israel hulle wette ontvang het, het beslis ook 'n bepalende invloed op die wyse waarop die wette en bepalings in die Ou Testament in die moderne samelewingskonteks geïnterpreteer en moontlik toegepas kan word. Van Wyk bespreek egter nie die tematiese benadering in sy volle konsekwensie nie, en derhalwe kan dit as 'n leemte in sy argument(e) beskou word.

Dit wil voorkom of Van Wyk ten opsigte van die etiek, en heel besonder in sy bespreking van die doodstraf as verteenwoordigend van die moderne etiese probleme, die leser met meer vrae as daadwerklike oplossings laat, wat egter net weer die feit beklemtoon dat die "etiek van doodstraf" ons roep tot nadere verantwoording en groter uitbouing (Van Wyk, 1991b:290).

5.3.3.7 S. Postma

Wat Suid-Afrika betref, bestaan daar volgens Van Wyk (1991b:271) 'n redelike mate van konsensus dat die doodstraf teologies verantwoord is. Postma kom ook tot dieselfde konklusie. Hy wys onder andere daarop dat Suid-Afrika van die hoogste doodstrafvoltrekkings ter wêreld het (47%) asook dat Suid-Afrika die redes vir doodstraf uitgebrei het (s.j.:9) Postma konkludeer dan: "Of al die misdade wat in Suid-Afrika met die dood bedreig word, binne bogemelde ruimer interpretasies van bloedvergieting val, word deur ons ten sterkste betwyfel" (s.j:15).

Postma (s.j.:1) sê in sy argument dat daar oor die algemeen aangetoon kan word dat die opvatting wat 'n persoon huldig oor die doodstraf saamhang met sy beskouing oor straf, sonde en skuld wat weer terug te voer is na sy lewens- en wêreldbeskouing. Aanvullende tot hierdie mening stel hy voor dat daar in die argument 'n vlugtige blik gewerp moet word op die geskiedkundige verband tussen misdaad en straf. Na aanleiding van Genesis 4 vers 14 verwys Postma daarna dat misdaad sy ontstaan in die sonde het. Aangesien die opvatting van wat sondig is tot 'n groot mate bepaal wat as misdaad aangedui word of moet word,

spreek dit vanself dat ook die Christelike kerk en die leer van die kerk 'n besondere invloed gehad het op die strafregontwikkeling (Postma, s.j.:2). Volgens Postma moet dit tog nie uit die oog verloor word dat godsdienstige en wysgerige strominge telkens weer hulle invloed laat geld het op strafregtelike beskouinge oor skuld en straf nie. Hierdie strominge is nie los te maak van die tydsomstandighede waarin op 'n bepaalde doen en late 'n bepaalde reaksie volg nie: gewoonlik 'n reaksie wat manifesteer in beskouinge direk teenstrydig met dié wat voorheen daarop nagehou is (s.j.:2).

Postma (s.j.:8) verwys in sy argument ook na die tydperk van *Erfolgshaftung* (gevolgsaanspreeklikheid), die tydperk van strafreg-humanisering – veral die humanisering waarin die willekeur en in oormaat waarin die doodstraf opgelê is die negentiende-eeuse mens met afsku vervul het. Postma (s.j.:8) verwys na die huidige situasie waarin vryheid sonder gebondenheid die groot ideaal is. Regte om in alle opsigte vry te wees besit die mens; pligte om gebonde te wees bestaan nie. Selfs die misdadiger het 'n reg op lewe – het reg op inagneming van die toevallige omstandighede wat sy onbenydenswaardige lot bepaal het; 'n plig tot boetedoening het hy nie. Voorts reken hy dat dit in hierdie wêreldse verwardheid nie vreemd is dat etiese norme nie bestaan nie en sover dit wel bestaan, dit op so 'n wyse getransponeer word dat dit aanpas by die eie menslike slimmighede. Selfs die Heilige Skrif word aangehaal, maar nie as die Boek der boeke nie maar as 'n boek onder vele. 'n Mens aarsel om dit te sê, maar dit skyn asof die Bybel woorde toegesê word, omdat die Woord van God deur die bril van Satan gelees word. In die lig van hierdie stelling bespreek Postma, soos wat hy dit noem, "die nuutste vlaag van teenkanting teen die doodstraf".

Postma (s.j.:9) pleit in sy argument dat uitdrukkings soos Christen, Christelik, Bybels egter met groter versigtigheid gebruik moet word, sonder dat hyself in sy argument 'n poging aanwend om hierdie uitdrukkings voldoende te omskryf. Oor die opmerking dat die Bybel 'n speelbal is wat deur voor- en teenstanders van die doodstraf met eweveel vernuf gehanteer kan word, sê Postma dat dit algemeen-verbreid is, omdat dit al te maklik, vanwee die skriftuurlike pretensie daarvan, op die gemoed van die mens appelleer (s.j.:10).

Postma (s.j.:10) stel die volgende hoofargumente vir en teen die doodstraf:

- *Misdaadvoorkoming*: Straf mag nie net aan sy afskrikwaarde gemeet word nie, want dan staan ons in een en dieselfde kamp as die determinis wat slegs oog het vir faktore wat misdaad sou bevorder en in hierdie siening self probeer God speel deur met eie middele die toekoms te determineer, Straf as vergelding van skuld bly die hoeksteen van enige

beskouing oor straf wat aanspraak wil maak op die Christelike cachet; en dit gebeur sonder om in indeterminisme te verval (Postma, s.j.:11).

- *Onskadelikmaking van die dader*: Dit is volgens Postma (s.j.:11-12) 'n deterministiese inslag. Geen Christen kan die doodstraf op hierdie grond goedpraat nie.

- *Rehabilitasie van die dader*: Die skyn-skriftuurlike argument dat die doodstraf die tyd van bekering wat daar vir die dader mag wees finaal afsny, sal in teologiese taal Pelagiaans of Semi-Pelagiaans of selfs Arminiaans genoem word. Met die ewige Raadsplan van God word geen rekening gehou nie (Postma, s.j.:12).

- *Die moontlikheid van 'n regsdwaling*: Postma (s.j.:13) verwys na die skriftuurlike regverdiging van die doodstraf soos weergegee in die betoog van Kuyper teen Domela-Nieuwenhuis, die destydse hoogleraar in strafreg aan die Ryksuniversiteit van Groningen. Sy hele betoog, soos vervat in Deel 1 van sy "De Gemene Gratie", is gebaseer op die eksegese van Genesis 9:6. Daar kon volgens Postma maklik beweer word dat bogemelde teks geen ewigheidswaarde het nie en wel omdat die Ou-Testamentiese bedeling deur die soenverdienste van Christus as't ware *pro non scripto* geword het. Geliefkoosde Nuwe-Testamentiese stof om so 'n siening te regverdig word gewoonlik gevind in die Bergpredikasie en tekste soos die volgende word kwistig uit verband geruk: Matteus 6:15, Matteus 7:1, Johannes 8:7. In sy uiterste konsekwensie toegepas, sou hierdie tekste alle vorme van menslike beoordeling veroordeel, en dit kan tog waarlik nie die bedoeling wees nie. Wat Christus by die mens wil tuisbring, is dat hy in sy oordeel oor andere nie die eie doemwaardigheid vanweë die sonde moet vergeet nie.

- Nêrens in die Nuwe Testament word 'n pleit gevoer vir 'n passiewe laat-maar-gaan–beleid sonder verantwoorde oordeel oor die menslike handelinge nie.

'n Ander saak is die feit dat Genesis 9:6 behoort tot die Noagitiese Verbond en dat die woord wat hier gebesig word deel is van wat Calvyn noem 'n *Foedus omnibus populis commune*, 'n verdrag gemeen aan alle volke. Wat deel is van die Goddelike verbond met Noag moet dus duidelik onderskei word van die skaduwette wat alleen vir Israel in die ou Verbond gegeld het. Hieruit moet geensins afgelei word dat die norme wat vir Israel in die Ou Testament as rigsnoer gegee is vir ons geen waarde het nie, want dan sou ons ook 'n gerieflike dik streep deur die Tien Gebooie kon trek. Die nakoming van die Tien Gebooie is immers aan ons as 'n reël van dankbaarheid gegee.

Die tweespalt tussen Ou en Nuwe Testament wat ook ten opsigte van die doodstraf aangegryp word, word deur Postma beantwoord vanuit 'n aanhaling van Kuyper (vgl. Postma, 1994:11-12).

Verder argumenteer Postma (s.j.:14) dat die wanopvatting in verband met Genesis 9:6 dat hierin 'n blote ervaringswerklikheid weergegee word nie water hou nie. Wanneer God spreek, moet die mens swyg. Wanneer God gebied, moet die mens in gehoorsaamheid sy bevel uitvoer. Die doodstraf is as die Godverordineerde straf ingestel om moord te vergeld. Vrae of Genesis 9:6 nog ruimte laat vir die doodbrenging in noodweer van iemand wat jou wederregtelik aanval en met die dood bedreig; en of nalatige doodslag dan ook inbegrepe is in die Goddelike ordinansie nie, kan gerus maar daar gelaat word, want dit voer ons té ver van ons onderwerp af. Dit is voldoende om te meld dat in Genesis 9:6 onteenseglik die swaardmag in die hand van die owerheid gegee word (Postma, s.j.:15). Hier kan gevra word of Postma die basiese hermeneutiese beginsel van Skrif-met-Skrif-vergelyking gevolg het, want nêrens meld hy die Nuwe-Testamentiese gegewens oor die swaardmag van die owerheid nie. Daar bestaan dus 'n duidelike gaping in sy argument, veral in die lig daarvan dat hy nie die Ou Testament in die lig van die Nuwe Testament lees nie, asof Christus glad nie gekom het nie.

In 'n kritiese beoordeling van Postma se argument kan gesê word dat hy glad nie weergee watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte gebruik gaan word nie. In die gevalle waar wel 'n Skrifberoep op die Bybel gemaak word, is dit op 'n naïef-fundamentalistiese wyse gedoen. Wanneer Postma wel 'n Skrifberoep maak, wil dit voorkom asof dit op 'n bewysteksmetode aangepak word sonder om die onmiddellike konteks waarin die enkele teks voorkom in ag te neem en dit vergelyk met die Skrif in sy geheel en die openbaringshistoriese skopus van die Skrif. Dit kan egter aanleiding gee tot 'n naïewe lees van die Bybel. Nog 'n verdere punt van kritiek is dat Postma in sy argument nie genoegsaam rekening hou met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe nie. Alhoewel Postma in sy argument verwys na die (kerk)historiese ontwikkeling van die doodstraf kan die vraag egter gevra word of daar werklik genoegsaam kennis gedra is van die *kennis van die werklikheid* waarin die beroep op die *kennis van die woord* gemaak is? Dus het Postma se bydrae tot die debat rondom die doodstraf op grond van sy beroep en utilisering van die Skrif min of geen waarde nie.

5.3.3.8 Rapport van studiedeputate oor doodstraf

In die Handelinge van die vyf en veertigste Sinode van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (GKSA, 1994) is daar in die studierapport oor die doodstraf in die lig van die Skrif en

Belydenis op grond van deeglike eksegetiese studie en die toepassing van hermeneutiese beginsels tot 'n besluit gekom dat:

- slegs die owerheid die reg en bevoegdheid het om die doodstraf toe te pas;
- dat die owerheid voor God verplig is om die doodstraf toe te pas in die geval van moord met voorbedagte rade en/of met verswarende omstandighede sonder versagtende omstandighede;
- die owerheid hierdie maatreël moet toepas, sodat daar 'n ordelike samelewing kan wees, om die oortreder regverdig te straf en om ander af te skrik om wandade te pleeg waar mense om die lewe gebring (kan) word.

Uit die aard van so 'n studierapport wat voor die Sinode van die GKSA moet dien, word die bestudering van spesifieke gedeeltes uit die Bybel nie voorafgegaan deur 'n uiteensetting van hermeneutiese reëls en uitgangspunte nie (vgl. Van Rooy, 1997:8-10). Daar word egter ten opsigte van die hermeneutiese reëls en uitgangspunte aanvaar dat die studiedeputate die reëls gebruik het wat grotendeels in die gereformeerde kringe geld (vgl. Van Wyk, 1986:16; Coetzee, 1988:19-38; Deist & Burden, 1980:111-113; De Klerk & Van Rensburg, 1999.) Dit gaan egter hier nie daaroor om die bevinding te beoordeel nie, maar slegs om te let op die gebruik van die Skrif in die argumentasie.

Genesis 9:6 bevat die volgende uitspraak: "Wie die bloed van 'n mens vergiet, deur 'n mens sal sy bloed vergiet word. God het die mens as sy beeld gemaak". Hierdie uitspraak is sekerlik die mees basiese uitspraak oor die doodstraf in die Ou Testament (GKSA, 1994:609). Die argumentasie oor die mens as beeld van God is oortuigend. Die volgende uitspraak verg, volgens Van Rooy (1997:9) nog nadere besinning (GKSA, 1994:609): "Deur hierdie bepaling wat vóór die bestaan van Israel as volk gegee is, maak die Skrif die doodstraf geldende vir alle mense van alle tye." Tog het hierdie bepaling nie gegeld in die geval waar iemand in die tyd van die Ou Testament iemand anders gedood het nie (Van Rooy, 2001a:51). In die wetgewing van Israel oor die doodstraf as die straf op moord word die wetlike omskrywing van die bepaling aangetref. Die klem wat hier gelê word op die feit dat hierdie bepaling voor die bestaan van die volk gegee is en dus algemeengeldend is, verdien verdere aandag. Van Rooy (1997:9) vra die vraag of dit nie moontlik is dat 'n bepaling wat voor die ontstaan van Israel gegee is, in Christus (met ander woorde in die Nuwe Testament) ter syde gestel kan word nie? Hierdie punt word egter nie in die studierapport beredeneer nie.

Die uitspraak van Genesis 9:6 moet in sy eie onmiddellike konteks gelees word – iets wat nie in die studierapport konsekwent gedoen word en aandag aan geskenk word nie. Genesis 9:6 is volgens Van Rooy (1997:9) deel van die verbond met Noag. In die verbond word die opdrag van Genesis 1:28 herhaal, naamlik dat die mens vrugbaar moet wees en moet vermeerder en die aarde moet vul. In Genesis 1:29 word die bevel opgevolg met 'n bepaling oor wat die mens mag eet, naamlik plante met saad en vrugte van bome. Ook in Genesis 9 word die opdrag van vers 1 opgevolg met 'n bepaling oor wat die mens mag eet. Hier word die diere, benewens plante, aan die mens as voedsel gegee. Wat die diere betref, word egter bepaal dat die mens nie die bloed mag eet nie. In aansluiting hierby word dan na die vergieting van 'n mens se bloed verwys, met die straf daarvoor. In hierdie konteks is die bepaling oor die straf op die vergieting van 'n mens se bloed ten nouste verbind aan die verbod op die eet van dierebloed. Albei hierdie sake kan met 'n eenvoudige hermeneutiese beginsel van Skrif-met-Skrif-vergelyking in die regte lig gestel word wanneer hierdie sake later in die Israelitiese wetgewing verder gehanteer word: die doodstraf in Eksodus 21:12, Levitikus 24:17 en Numeri 35:16-21 en die verbod op die eet van bloed in Levitikus 3:17 en Deuteronomium 12:16. Wat laasgenoemde betref, word die doodstraf in Levitikus 7:27 voorgeskryf vir iemand wat wel bloed eet. In Levitikus 17:10-14 word dit nog meer uitgebreid gestel.

Wat Genesis 9:6 betref, stel Kidner (1968:101) die saak baie duidelik. Dié vers kan in 'n argument ten gunste van die doodstraf gebruik word sonder om ook die verbod op die eet van bloed te betrek.

Daar bestaan, sonder om hiermee 'n oordeel oor die studierapport uit te spreek 'n leemte in die beredenering van die saak ter tafel, wat die moontlikheid van 'n biblisistiese inslag op die Skrifberoep inhou, omrede die metodiek saamhang met 'n sogenaamde bewysteksmetode.

Volgens Van Rooy (1997:10; 2001a:51) noem die Ou-Testamentiese wette een en twintig sake waarvoor die doodstraf opgelê kan word. Hierdie sake kan in vier groepe verdeel word: religieuse misdade, misdade waardeur mense gedood is, morele misdade en seremoniële misdade (GKSA, 1994:609-610). In die bespreking van die doel van die doodstraf word daar onderskeid gemaak tussen misdade waardeur mense gedood is en die ander misdade. In die beredenering van die belang van die gegewens vir vandag, onderskei die sinodale rapport van 1994 nog verder die gevalle waar mense gedood is in die geval van religieuse, morele en seremoniële sake. Die bepalings in verband met laasgenoemde sake word nie meer as bindend vir vandag beskou nie, terwyl die doodstraf vir moorde wel behou word (vgl. GKSA, 1994:611). Die betrokke rapport dui egter nie aan waarom sekere sake steeds geld

en ander nie. Vanuit 'n juridiese oogpunt word die verskil tussen moord, strafbare manslag en wettige manslag ook nie voldoende beredeneer nie. Die rapport meld byvoorbeeld persone wat moord gepleeg het, maar nie die doodstraf ontvang het nie (soos Kain, Moses en Dawid) (GKSA, 1994:610-611). In nie een van die gevalle is daar volgens die rapport duidelikheid oor waarom die doodstraf nie toegepas is nie (GKSA, 1994:611). Volgens Van Rooy (2001a:52) figureer hierdie onsekerheid egter glad nie in die finale bevindinge nie.

Die lig wat die Nuwe Testament op hierdie moontlike teenstrydighede werp, soos byvoorbeeld die belang van Christus se versoeningswerk op die seremoniële bepalings, kom glad nie aan die orde nie. In die lig hiervan vra Van Rooy (1997:10) of hierdie studierapport se verslag enige verskil sal toon met 'n Jood se bestudering van die betrokke gedeeltes, terwyl ons juis as Christene die Ou Testament (behoort te) lees.

Volgens hierdie rapport aan die Sinode word diegene wat kettery bedryf nie gedood nie. Deuteronomium 13:5 is byvoorbeeld in hierdie opsig van belang: 'n valse profeet wat die volk aangemoedig het om van God afvallig te word, moes gedood word. In die kerkgeskiedenis is ketters soms wel gedood, soos self in die tyd van Calvyn, maar die rapport aan die Sinode bepleit dit nie vir vandag nie.

Die Sinode het dus aanvaar dat in sekere gevalle waar die doodstraf in die Ou Testament toegepas is dit steeds geld, maar in ander gevalle nie. Die Sinode moes op 'n spesifieke punt selfs 'n keuse tussen twee aanbevelings maak (vgl. GKSA, 1994:618) – 'n keuse wat daarop dui dat daar oor dié betrokke punt, selfs na deeglike Skrifstudie, nog steeds nie volle eenstemmigheid was nie. Die vraag is dan natuurlik hoe 'n mens nou te werk moet gaan om vas te stel wat steeds geld en wat nie. Dit is duidelik die geval in die tyd van die Ou Testament, maar daar bestaan meningsverskil oor watter van die gevalle waar die doodstraf in die Ou Testament toegepas is, indien enige, steeds normatief vir die moderne samelewingskonteks is.

Die rapport aan die Sinode stel dit ook dat daar nêrens in die Nuwe Testament gesê word dat die doodstraf in gevalle soos in die Ou Testament bepaal, opgelê moet word nie. Tog is dit 'n feit dat dit nie meer in al die gevalle opgelê is nie. Dit beteken nie dat die oortredings waarvoor die doodstraf in die Ou-Testamentiese tyd opgelê is (oortredings van die seremoniële wet uitgesluit) in die Nuwe-Testamentiese tyd nie meer ernstige sondes is nie. Dit bly ernstige sondes in die oë van die HERE, al word dit nie op dieselfde wyse gestraf nie (GKSA, 1994:612). Dit beteken egter dat daar in die Nuwe Testament geen voorskrifte

gegee word vir die oplegging van die doodstraf vir spesifieke oortredings nie. Die enigste beskikbare gegewens is deskriptief van aard, maar het nie normatiewe gesag vir vandag nie (vergelyk die rowers wat saam met Jesus gekruisig is - Matteus 27:38; Mark 15:27).

In die Nuwe-Testamentiese tyd kon die Joodse Raad steeds volgens die Ou-Testamentiese wette die doodstraf by wyse van steniging toepas in geval van religieuse, sedelike en seremoniële oortredings. Op 'n klag van lastering teen Moses en God het hulle Stefanus gestenig (Handelinge 7). Toe hulle Jesus wou stenig omdat Hy godslasterlike dinge sou gesê het (Johannes 8-59; 10:31-39), het Hy hulle egter nie toegelaat nie. Ook toe hulle die owerspelige vrou wou stenig (Johannes 8:3-7), het Jesus dit verhoed. Hoewel Jesus die bevoegdheid van die Joodse Raad om die doodstraf vir hierdie soort misdade op te lê nie betwis nie, erken Hy dit ook nie (soos in die geval van Pilatus nie). Uit sy optrede, veral met die owerspelige vrou (Johannes 8:3-7), blyk dit egter dat Jesus in die geval van religieuse en morele oortredings 'n ander weg aanwys as dié van doodstraf, naamlik berou en bekering. Dit is trouens ook in lyn met die Nuwe-Testamentiese openbaring in geheel, dat die doodstraf vir religieuse, morele en seremoniële oortredings met die koms van Christus tot 'n einde gekom het (GKSA, 1994:613).

Gegrond vanuit die Nuwe Testament, en Romeine 13:1-7 in die besonder, toon die rapport aan die Sinode aan dat die owerheid van God die reg ontvang het om met die dood te straf en dat die owerheid sy Godgegewe roeping versaak indien hy die reg en bevoegdheid nie gebruik waar nodig nie. Die doel met die doodstraf moet wees om God se regverdige vergelding oor die oortreder uit te oefen en om te dien as afskrikmiddel sodat mense van sulke uiterste misdade weerhou kan word. Daarby aansluitend sê die Belydenisskrifte van die GKSA oor die taak van die owerheid dat daar baie nou aangesluit moet word by veral Romeine 13:4. Die implikasie daarvan is dat die owerheid die bevoegdheid het om met die dood te straf en dat hy dit ook inderdaad moet doen waar nodig. Vir die oorweging van die doodstraf geld dat die daad met voorbedagte rade gepleeg is en/of dat verswarende omstandighede bevind word sonder versagtende omstandighede (laasgenoemde opmerking word dus kwalifiserend gestel).

Samevattend kan gestel word dat die rapport aan die Sinode die probleem van die doodstraf vanuit die Skrif op 'n bewysteksmetode aangepak het sonder om die onmiddellike konteks waarin die enkele teks voorkom in ag te neem en dit te vergelyk met die Skrif in sy geheel én met die openbaringshistoriese skopus van die Skrif. Dit kan egter aanleiding gee tot 'n naïewe lees van die Bybel. Om verstaanbare redes word die Sinode-uitspraak teties

(stellend) geformuleer. 'n Bykomstige antitetiese (teenstellende) uiteensetting van gronde waarop teenstanders van die doodstraf hulle beroep, sou waarskynlik tot die argument bygedra het. Nog 'n verdere punt van kritiek is dat die rapport aan die Sinode in die argumentasie glad nie rekening hou met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe nie. Die vraag wat egter gevra kan word, is of daar werklik genoegsaam kennis gedra is van die *kennis van die werklikheid* waarin die beroep op die *kennis van die woord* gemaak is?

Dit is egter baie duidelik vanuit die rapport van die studiedeputate oor die doodstraf dat die Gereformeerde Kerke hulle reeds duidelik uitgespreek het, maar ongelukkig sonder 'n behoorlike teologies-etiese beredenering van die saak.

5.3.3.9 F.N. Lion-Cachet

Lion-Cachet (1994a:89-101) bespreek in 'n artikel: *Abolition or mitigation of the death penalty – a perspective on the laws of Israel*, die doodstraf in die lig van die mees antieke wette van Israel wat verpligtend was vir verskeie oortredings. As 'n Ou-Testamentikus vra hy in sy artikel egter die vraag, teen die agtergrond van die moratorium op die doodstraf in Suid-Afrika, of die instelling van die doodstraf vir manslag nie heroorweeg moet word in die lig van die periode waarin die wette van ou Israel geformuleer is nie. Hy vra of die doodstraf vir religieuse, seremoniële en morele misdrywe so maklik verontagsaam kan word. Hy verwys onder andere na die pleidooie vir die ophef van die doodstraf op grond van die moontlike rehabilitasie van die oortreder, en die groter inskiklikheid ten opsigte van die wette van die Ou Testament wat vandag gehoor word. Hy vra dan tereg die vraag of die doodstraf opgehef, verleng of gehandhaaf moet word ten opsigte van moord alleen?

Lion-Cachet (1994a:89) stel sommer by die intrapslag van sy argument watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte in die artikel gebruik gaan word. Die Ou Testament word volgens hom aanvaar as die gesagsvolle boek van geloof – 'n boek wat gebaseer is op die feit dat die HERE, die God van Israel is. Derhalwe word die verhouding tussen God en *mens duidelik gemaak in die Ou Testament*. Die Ou Testament bevat ook as die gesagsvolle Woord fundamentele waarhede wat waarheid inhou vir alle mense. Vanuit hierdie vertrekpunt word die Ou-Testamentiese data bestudeer, geëvalueer en geplaas in 'n openbaringshistoriese perspektief.

Volgens Lion-Cachet (1994a:90) word die Mosaïese wette wat op Sinaï gegee is, beskou as die beginpunt vir die formulering van die juridiese beginsels. Die Bondsboek is volgens hom die oudste versameling wette. Binne hierdie Bondsboek word dan die onderskeie oortredings gelys, onder andere:

- godsdienstige misdrywe;
- seremoniële oortredings;
- misdade waarin manslag voorkom; Lion-Cachet (1994a:92) bespreek die misdade waarin manslag voorgekom het teen die agtergrond van die Ou Nabye Oosterse juridiese tekste waarin die konsep van die waarde van die menslike lewe ontbreek het. Die basis vir doodstraf vir manslag kan volgens Lion-Cachet gesoek word in Genesis 9:6, waarin die klem op bloed in die bepaling vir doodstraf geleë is en die motivering vir straf geleë is in die feit dat die mens volgens die beeld van God gemaak is. Niemand kan God doodmaak nie en niemand mag sy verteenwoordiger doodmaak nie. Hy wat sy hande teenoor 'n mens lig, lig dit teenoor God. Hierdie pre-Israelitiese motivering is nog steeds van toepassing op die mensdom. Hierdie motivering staan in skerp kontras met die beskouing van die Ou Nabye Ooste.
- morele misdrywe.

Lion-Cachet (1994a:93) verwys dan ook verder na die tradisie van die priesters in Levitikus en Numeri, wat deel vorm van die Priesterlike wetskode. Ook in hierdie geskrifte word daar verwys na onder andere:

- godsdienstige misdrywe;
- misdade waarin manslag voorkom. Hierin verwys Lion-Cachet na Levitikus 24:17 en 21, waarin die voorwaarde vir die uitvoer van die doodstraf en die rol van die bloedwreker nie duidelik in die Ou Testament gedefinieer word nie. In hierdie bespreking verwys hy onder andere na die wyse waarop 'n persoon verhoor is en dat die motief vir die moord van groot belang was. Die daad moes of doelbewus of uit haat of venyn gepleeg gewees het om die doodstraf te verdien. Daar word ook 'n verskil uitgewys wat bestaan het tussen onopsetlike manslag of wat op die ingewing van die oomblik plaasvind, waarvoor versagtende omstandighede bestaan het.
- morele oortredings.

Lion-Cachet (1994a:94) verwys ook na Deuteronomium, of die sogenaamde Deuteronomiese kode, waarin die wette vir die volk Israel gegee is voordat hulle die beloofde land ingetrek het. Ook hierin onderskei Lion-Cachet tussen:

- godsdienstige dekrete; In hierdie geval is die aanbidding van afgode met die dood strafbaar.

- misdade/oortredings waarin manslag voorkom; In Deuteronomium 19:1-13 word die *jus talionis* gedeeltelik herhaal. Hiervoor is ook die doodstraf van toepassing en daar is aan geen moordenaar genade bewys nie.
- morele oortredings

Volgens Lion-Cachet (1994a:95) beklemtoon die Ou Testament die feit dat God een is, en benadruk die feit dat daar 'n verhouding tussen Hom en die mens is. Die doodstraf was dus verpligtend vir valse profete en die oortredings van sekere seremoniele instellings waar die heilige teenwoordigheid van God duidelik geopenbaar is. Die doodstraf was ook verpligtend vir vooraf beplande moord of ontvoering. Lion-Cachet spreek hom sterk uit oor etiese motiewe waarin daar 'n figuurlike interpretasie vir die toepassing van die doodstraf gesoek word. Die *jus talionis* was volgens hom 'n poging om buitensporige wraak te beperk en mag nooit gesien word as 'n reg tot wraak nie, maar eerder as 'n beperking op ongekontroleerde wraak. Die waarde van menslike lewe word baie duidelik geopenbaar in die openbaringsgeskiedenis van die Ou Testament en dit kan dien as 'n fondament vir latere wetgewing. Die doodstraf word dus gegrondves in die pre-Israelitiese wette soos wat dit gestalte vind in Genesis 9:6. Die motivering vir hierdie wet is geleë in die feit dat die mens geskep is na die beeld van God.

Lion-Cachet (1994a:96-99) verwys in die lig van die historiese narratiewe in die Pentateug en die sogenaamde Deuteronomistiese narratiewe na enkele voorbeelde waarin van die wette toegepas is. Hy verwys onder andere na die enkele uitsonderings waarin die doodstraf vir godsdienstige en seremoniële stipulasies, misdade waarin 'n lewe geneem is en morele oortredings toegepas en nie toegepas was nie. Samevattend sê Lion-Cachet (1994a:98) dat God volgens Genesis 3 nie die mens gestraf het met die dood omdat hy en sy vrou God se opdrag oortree het nie, maar hulle uitstel gegee het in die sin dat hulle nie 'n onmiddellike fisiese dood sou sterf nie. In die geval van moord waar byvoorbeeld Moses en Dawid nie vir hulle oortredings nie met die dood gestraf is nie, moet dit gesien word in die lig van die openbaringsgeskiedenis. In al die gevalle van 2 Samuel 13 en 14; 2 Samuel 3:22-27, 39; 1 Konings 1 en 2 word die feit dat die doodstraf nie voltrek is nie volgens Lion-Cachet toegeskryf aan die feit dat die regering en die howe korrup was, maar dat die afskaffing van die doodstraf per se nie in gedrang was nie.

Lion-Cachet (1994a:99) noem dat die verskeie wette en stipulasies aangaande die doodstraf vir godsdienstige, lewensbeskermende, seremoniële en morele oortredings in die eerste plek gesien moet word in hulle noue Israelitiese verbondenheid en in hulle breër menslike

konteks. Wanneer dit gedoen word kan die toepassing van hierdie wette getoets word aan die verloop van die openbaringshistoriese geskiedenis. Die gevalle waarin 'n uitsondering op die reël voorgekom het, beklemtoon dat daar in die algemeen geen afleiding gemaak kan word aangaande die geldigheid van die behoud of die afskaffing van die doodstraf as sulks nie. Lion-Cachet gee die volgende riglyne wat in gedagte gehou moet word wanneer die Ou-Testamentiese Skrifgedeeltes gebruik word:

- Die Israelitiese wette wat gebonde is aan 'n spesifieke tyd en historiese konteks, kan nie eenvoudig as tydlose beginsels toegepas word nie. In die lig van die Nuwe Testament, waarin die seremoniële en godsdienstige wette tot 'n groot mate afgeskaf is (Hand. 15:28-29), moet die stipulasies van die Ou Testament gerevalueer word. Hierdie revaluering sal ook die straf aangaande die oortreding van morele wette raak.

- Aangaande die doodstraf vir manslag is daar in die Ou Testament egter 'n onveranderlike beginsel. Die verhouding tussen God en mens word op 'n besonderse wyse beklemtoon. Om teen die oplegging van die doodstraf vir opsetlike moord te redeneer is moeilik. Die doodstraf is een van God se ongeskonde instellings.

- Die Ou Testament maak egter voldoende voorsiening vir versagtende omstandighede.

Volgens Lion-Cachet (1994a:99-100) is in God se oë 'n duidelike en onversetlike beginsel die feit dat die mens belangrik is, omdat hy die enigste skepsel is wat na God se beeld geskep is, maak nie saak hoe gering ookal nie. Om 'n mens se lewe te neem is om God se eie instelling te oortree. Die doodstraf kan nog steeds geregverdig word in die moderne samelewingskonteks, wanneer die motivering en versagtende omstandighede in ag geneem word. Die doodstraf is 'n wet wat deur 'n genadige en regverdige God gegee is waardeur die mens beskerm word teen die sinnelose geweld van sy medemens.

Dit is vanuit die staanspoor moeilik om af te lei of Lion-Cachet in sy goed deurdagte argument 'n standpunt inneem vir die instelling of die afskaffing van die doodstraf. Hyself noem wel dat hierdie debat wel een van daardie gevalle is waar dit moeilik is om die doodstraf op grond van die Bybelse gegewens weg te laat. Lion-Cachet se bespreking van 'n etiese probleem moet vanuit die perspektief en vakdissipline van 'n Ou-Testamentikus gesien word. Tog, soos wat enige etikus hom moet vergewis van die wetenskaplike bydrae in die hermeneutiek, net so moet 'n Ou-Testamentikus, wat hom bevind op die terrein van die etiek, hom vergewis van die *kennis van die werklikheid* waarin hy 'n etiese aanname wil maak. Lion-Cachet se poging kan grootliks waardeer word, omdat hy die Ou Testament in die lig van die Nuwe Testament beskou en dit ook vir hom belangrik is om enige Ou-

Testamentiese uitspraak binne sy openbaringshistoriese konteks te sien. Daar ontbreek in sy argument egter die lig wat die Nuwe Testament op hierdie moontlike teenstrydighede werp, soos byvoorbeeld die belang van Christus se versoeningswerk op die seremoniële bepalings, wat glad nie aan die orde nie. In die lig hiervan kan gevra word of hierdie artikel wat grotendeels net Ou-Testamentiese getuienis en data verwerk enige verskil sal toon met 'n Jood se bestudering van die betrokke gedeeltes, terwyl ons juis as Christene die Ou Testament (behoort te) lees. Verder bestaan daar in sy argumentasie die leemte dat hy nie rekening hou met die eenheid van die Bybelse leer en lewe nie.

5.3.3.10 K. Overberg

Kenneth Overberg (1998) bespreek die Bybel en die doodstraf as etiese probleem vanuit die Rooms Katolieke Kerk se perspektief. In sy argument verwys Overberg onder andere na enkele sleutelbegrippe rondom die doodstraf in die huidige samelewingskonteks. Hy verwys ook na die Skrif vir beginsels rakende die doodstraf en fokus op wat die Kerk (in hierdie geval vanuit die Rooms Katolieke tradisie) leer oor die doodstraf, met die klem op vrae wat dikwels gevra word oor die doodstraf.

Overberg se bespreking het beslis meriete omrede hy in sy benadering wel fokus op die *kennis van die werklikheid* (in hierdie geval fokus hy op die huidige konteks) en *kennis van die Woord* (in hierdie geval fokus hy op 'n Bybelse visie) ten opsigte van die doodstraf.

Onder die opskrif: "Current context" wys Overberg (1998) daarop dat daar volgens die "Current Context Polls" getoon word dat die oorgrote meerderheid van Amerikaanse burgers (rondom 70%), die uitvoer van die doodstraf goedkeur. Die grondliggende redes daarvoor is volgens hom tweërlei van aard: vergelding en afskrikking. Hierdie twee redes word verder versterk deur die feit dat sommige mense van mening is dat sekere misdade van so 'n gruwelike aarde is dat die doodstraf beslis die enigste geskikte straf daarvoor kan wees. Ander mense is weer volgens Overberg (1998) daarvan oortuig dat die doodstraf genoegsame bedreiging inhou om mense daarvan te weerhou om 'n misdaad te pleeg. Die persone wat teen die doodstraf gekant is, redeneer dat hierdie soort van aanslag teen die doodstraf baie meer klink na wraak as vergelding. 'n Verdere argument waarna Overberg (1998) verwys, is die feit dat daar gevind is dat 'n afname in geweldsmisdade voorgekom het in lande waar die doodstraf geëlimineer is. Hy sê ook dat die "Supreme Court has also been very involved in the discussion. In 1967, it suspended all executions while trying to resolve constitutional problems related to capital punishment." Hierdie besluit deur die Amerikaanse Hooggeregshof het effektief 'n tien-jaar-moratorium van teregstellings in die land tot gevolg

gehad. Daarop het twee Hooggeregshofbesluite gevolg. "In 1972 the Court overturned all death-penalty statutes, judging that the poor and minorities were executed far more often than others. In 1976 the Supreme Court upheld death sentences imposed under new statutes." In 1977 het daar weer teregstellings in Amerika plaasgevind. Nasionaal gesproke is daar 38 state wat oor doodstrafstatute beskik. Overberg (1998) noem verder dat in 1994 "the U.S. government enacted an anti-crime law that increased the number of crimes subject to the federal death penalty from two to more than sixty".

In sy bespreking verwys Overberg (1998) na die breër samelewingskonteks waaronder die Verenigde Nasies se "International Covenant on Civil and Political Rights" ook standpunt ingeneem het teen die doodstraf. Hy stel ook verder dat al meer as 100 lande die doodstraf in hulle reg en praktyk afgeskaf het. Teenoor die baie lande wat die doodstraf afgeskaf het, staan die Verenigde State in kontras, en staan in dieselfde kampe as China, Iran en Libië.

Onder die opskrif "Biblical vision" vra Overberg (1998) die vraag: Hoe kan die Bybel lig werp op hierdie diepsinnige (die doodstraf) dilemma? Hy verwys onder andere na gevalle waar die Bybel dikwels aangehaal word as regverdiging vir die doodstraf. "Eye for eye, tooth for tooth" (from Leviticus 24:20; also Exodus 21:24). This follows a more direct passage: "Whoever takes the life of any human being shall be put to death" (Leviticus 24:17)." "In fact, such use of the Bible (finding a 'proof text' to affirm one's point of view) is inappropriate. Scripture scholars teach us to understand the Bible (and its individual books) in historical context: when it was written and why. Thus considered, there is ambivalence about capital punishment in the Scriptures" (Overberg, 1994). Overberg (1998) stel dit baie duidelik dat so 'n beroep op die Skrif tot verskeie probleme kan lei. "Those who emphasize these passages conveniently ignore other similar passages in which death is decreed for one who works on the Sabbath (Exodus 31:15) or for one who curses one's parent (Exodus 21:17) or even for a rebellious teenager (Deuteronomy 21:18-21). More significant problems exist, including the proper understanding and interpretation of both texts and contexts." Hy sê verder dat "the well-known "eye for eye" passage was originally intended to limit violence by reducing the escalation of violence. In Matthew 5:38-42, Jesus disallows even that limited violence." Volgens Overberg herinner hierdie voorbeeld in die Skrif ons daaraan dat die kulturele en historiese agtergrond die Bybelse tekste beïnvloed en dat sommige Bybelse tekste 'n vroeëre morele perspektief bied wat nie langer meer aanvaarbaar is nie.

Volgens Overberg is die Vatikaan II se "*Church in the Modern World*" die pous se onlangse sosiale leerstukke en die VSA-biskoppe se stellings (byvoorbeeld hulle *Economic Justice for All*) nie net baie geskikte voorbeelde van 'n metodologiese benadering tot Skrifberoep ten

opsigte van die doodstrafdebat nie, maar voorsien ook essensiële inhoud rakende hierdie debat. Soos Overberg (1998) dit stel: "these documents listen to the Bible contextually, paying attention to major themes, and also scrutinize the signs of the times. Using these and other wisdom sources, the documents then develop responses to contemporary ethical questions. Some of the foundational biblical themes are creation, covenant, incarnation, discipleship, death and resurrection. These lead to a profound and special emphasis on the value and dignity of every person and to insight into the kind of community needed to promote human flourishing".

Overberg (1998) verwys nie net na die Bybel as bron vir die etiek nie, maar verwys ook daarna dat voorstanders van die doodstraf waarskynlik, sonder om dit te weet, die Ou Nabye Oosterse godsdienstige oorleweringe aanvaar, onder meer dat geweld lewens red. Overberg (1998) verwys in besonder na die invloed van antieke Babiloniese skeppingsverhaal (die *Enuma Elish*) waarvan die hart van die verhaal sy ontstaan het in geweld, dat oorlog vrede bewerk – en volgens Overberg (1998) steeds die sentrale geloof, die dominante geloof van die moderne wêreld is. Overberg (1998) wys ook daarop dat die Skeppingsverhaal van Genesis diametries gekant is teen die Babiloniese beskouing. Jesus staan self teen die Joodse oorlewering van geweld wanneer Hy vrede, intimiteit en liefde verkondig. Overberg (1998) sê dan verder dat "the early followers of Jesus were not able to sustain this good news of God's love. In their attempts to make sense of Jesus' horrible death, some of the followers returned to the belief that violence saves. They changed the God of mercy revealed by Jesus into a wrathful God who demands the only Son's death on behalf of us all." Overberg (1998) kom dan tot die konklusie dat die Christelike tradisie, in beide sy teologie en die toepassing daarvan op sosiale en politieke sake, vergestalting is van die antieke spanning tussen die onvoorwaardelike liefde van God soos wat dit deur Jesus geopenbaar is en die god met trekke van Marduk. "A proper understanding of the richness of our Scriptures and recent Church teachings point to a different description: faithful disciples of Jesus."

Samevattend kan gestel word dat Overberg 'n waardevolle bydrae lewer tot die debat oor die doodstraf. In sy etiese bespreking maak hy gebruik van die sleutelbegrippe *kennis van die werklikheid* en *kennis van die Woord*. Overberg se bespreking sou van veel meer waarde kon wees as hy op 'n meer konkrete wyse kon aantoon watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte konsekwent in die bespreking gebruik word. Dit is egter baie duidelik dat hy met 'n besliste voorveronderstelling en 'n bepaalde Skrifbeskouing die probleem benader. Vanuit die staanspoor is dit baie duidelik dat hy in sy bespreking gekant is teen die doodstraf

as geskikte vorm van straf. Alhoewel Overberg 'n tematiese benadering tot die Skrifberoep voorstel, en hy beslis gekant is teen 'n bewysteksmetodiek, maak hy homself skuldig deur self daarvan gebruik te maak. Skrifgedeeltes in die Ou Testament word histories-krities gelees teen die agtergrond van die Ou Nabye Oosterse religieuse begrippe sonder om dit enigsins as openbaringshistories te lees saam met die Nuwe Testament. Daar is beslis sprake van 'n Skrifkritiese gebruik van die Skrif omdat Overberg soms die teks losmaak van die konteks, en soms die teks oplos binne die konteks en dan vanuit die konteks afleidings maak wat as beginsels ten opsigte van die doodstraf geld.

5.3.3.11 B.W. Ballard

Bruce Ballard (2000:471) beweer in sy bespreking van die doodstraf as God se tydlose standaard vir alle nasies dat 'n Bybelse ingeligte argument volgens hom aantoon dat daar 'n transhistoriese transkulturele standaard vir reg bestaan waartoe God elke individu en volk hou. Volgehoue oortreding van daardie standaard is voldoende meriete vir die straf van die liggaamlike dood. Die doodstraf bly steeds geldig vir sulke oortredings in 'n kontemporêre samelewing. Volgens Ballard (2000:472) is hierdie Goddelike standaarde wat van toepassing is op alle mense die volgende: "In the OT we learn about this matter through specific commandments tot humanity as a whole and to Israel, through prophetic oracles, and through narratives of destruction with their accompanying explanations. The NT has a lot to say about the ultimate death penalty, damnation, less upon the topic at hand. The Gospels record little on the topic from Jesus, and some of what we have has been taken both to support and to undermine the death penalty. The book of Revelation does provide a list of sins attracting divine punishment, including corporeal death, as part of its prophetic oracle concerning end times. And Paul supplies an important list of offences in Romans 1 for which all are accountable through divinely imprinted natural law knowledge and which are worthy of death."

In sy bespreking verwys Ballard (2000:472) onder andere na die tydperk van die doodstraf voor Moses, waarin hy Genesis 9:5-6 gebruik en sê dat die rasionaal dat die mens na die beeld van God gemaak is, tydloos is. Volgens Ballard maak enige moord 'n tipe aanval op God. Die idee van die Noagitiese verbond was bedoel vir die hele wêreld en is terselfdertyd die tradisionele siening van die Judaïsme. Waar God die agent van die doodstraf was in die vloed word dit eksplisiet nou uitgebrei na die mens in verhouding tot moord as misdaad. Ballard (2000:473) sê ten opsigte van die Mosaïese doodstraf dat die vraag nie is "what elements of the law bind those who subscribe to the Bible, but which are binding upon all people." Ballard (2000:473-474) beperk egter sy bespreking oor die doodstraf tot die

strawwe vir oortredinge wat ook duidelik van toepassing is op ongelowiges. In die oordeel van doodstraf in die Profete sê Ballard (2000:475) dat diefstal en sekere vorme van immoraliteit nie op hulle eie strafbaar is met die dood in die Ou en Nuwe Testament nie.

Dit is egter eers in sy bespreking van Jesus en die doodstraf dat Ballard se eie siening oor die doodstraf duidelik word as hy veral ten opsigte van 'n bewysteksmetodiek die volgende sê: "Increasingly, contemporary Christians oppose the death penalty because they believe it contravenes the teaching of Jesus. Yet Jesus himself seems to continue holding to the death penalty, for at least one sin, in Matthew 15:3-4: "And He [Jesus] answered and said to them, 'Why do you yourselves transgress the commandment of God for the sake of your tradition? For God said, "honour your father and mother," and "he who speaks evil of father and mother is to be put to death." Ballard (2000:476) sê self dat dit vir hom as leser moeilik is om te aanvaar dat Jesus hierdie stelling oor die strafbaarheid met die dood sou gebruik as Hyself die doodstraf verwerp het. Dus is Ballard se hele siening oor die doodstraf gegrond op hierdie een teks waar hy die woorde van Jesus oor 'n enkele saak konteksloos lees en aanhaal. Ballard (2000:476) gebruik as illustrasie die gedeelte oor die owerspelige vrou in Johannes 8:1-11 waaroor hy opmerk dat die regverdigheid van die straf in beginsel nie in hierdie gedeelte bespreek word nie. Tog maak Ballard (2000:477) die opmerking dat dit onwaarskynlik is dat Jesus wat so maklik iemand tot die ewige verdoemenis volgens Matteus 5:22 kan verdoem, in beginsel nie die ligter straf, naamlik die doodstraf, sal goedkeur nie.

Ballard (2000:477-480) bespreek voorts die doodstraf by wyse van kennis oor natuurreg. Hierin vra hy die vraag of die oortredings wat in die Ou Testament met die dood strafbaar was ook vandag net so van toepassing kan wees. Ballard (2000:480) sê self dat "two points are salient her. First, when Christians reduce Scriptures' moral law to summary commands (like the Decalogue) plus an amorphous 'equity,' equity can be filled in with *anything*. The prevailing secular custom of the era is the likeliest candidate. So this approach wreaks havoc with Christian ethics intending to be Biblical. The instability of Calvin's approach in retaining certain Biblical laws under the aegis of 'equity' is revealed by the way these laws were jettisoned by later Calvinists, also in the name of equity. Second, since Scripture shows how much more specific natural law knowledge is in its correspondence with OT laws, the havoc can be avoided both in Christian ethics and in the question of penal laws in secular states."

In 'n poging om die doodstraf te regverdig bespreek Ballard (2000:480) dit in die lig van 'n gedeeltelik teonomiese benadering. Hy sê "when natural law is reduced tot the Decalogue or other summary laws plus 'equity', at the expense of the mass of precepts found in die OT,

subjectivity and inconsistency follow, indeed must follow." Ballard (2000:482) sê in die konklusie van sy hoofargument dat "the just penalty (cf.. Heb 2:2) to be fairly administered by every human society for the types of incest specified in Leviticus 18 and 20, adultery, murder, child sacrifice, homosexual sex acts, bestiality, cursing a parent, and serving as a spiritist or medium is death. From Romans 13:3-4, we know that secular states have the authority to carry out God's righteous penalties, including capital punishment. We also know that a number of earlier societies adopted the death penalty for these types of crime, appealing directly to Leviticus as their warrant."

Ballard (2000:484) sê oor persone wat teen die doodstraf gekant is op grond van die sogenaamde "brutaliteit" van die wette in die Ou Testament in terme van die moderne samelewingskonteks dat "the laws is pretty hard to square with the obvious equity in the law of talion and the high praise of God's law found in both the OT and NT. The alternatives to Biblical penal law are themselves subjective, incoherent, and often not just non-Biblical, but counter-Biblical." Oor die vraag of die godsdiens nie eerder apart gehou moet word van die wette van die staat en om nie die betrokke godsdiens se siening op ander af te dwing nie, sê Ballard (2000:484) dat "the idea in Scripture seems to be that these wrongs, with reference to the offences listed in our conclusion, are known through natural law of conscience, that Israel's laws are a model for other nations, and that the penalties therein are 'just' in an unqualified sense. The law, for instance, is hardly neutral when it declares and protects a 'right' to kill unborn or partially-born and then criminalizes those who protest. The general law as an educative and socializing force that contributes, positively or negatively, to the creation of a moral climate is also overlooked here."

Ballard (2000:485) noem verder dat die afwesigheid van die doodstraf vir misdade, soos wat hy dit beskryf het, ook verder daartoe aanleiding kan gee dat dit moeilik is om te glo dat God uiteindelik almal wat onbekeerd volhard in hulle sondige weë met die tweede dood gaan straf. Ballard se finale konklusie is dat "the just penalty to be fairly administered by every human society for the types of incest specified in Leviticus 18 and 20, adultery, murder (including child sacrifice), homosexual sex acts, bestiality, cursing a parent, and serving as a spiritist or medium is death. Such a penalty so applied embodies the model of divine justice set forth in Scripture for all humanity." "As for (re)instituting capital punishment for Biblical capital crimes besides murder, probably only a fairly sweeping (re)Christianization of the populace would ever bring that end in view. But even lesser legal penalties for these other offences (where such penalties do not now exist), if fairly administered, could produce some of the benefits cited above. One need only consider the social effects of the widespread

decriminalization of adultery, together with no-fault divorce, or the push by homosexual activists for the repeal of sodomy laws, in order to appreciate the importance of law as a contributor to the moral education an milieu of a culture" (Ballard, 2000:486).

Dit is nie moeilik om 'n standpunt soos wat dit gehuldig word deur Ballard krities te beoordeel nie. Uit die staanspoor noem Ballard glad nie watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte hy gebruik nie. Dit is egter baie duidelik dat hy beslis 'n fundamentalistiese Skrifbeskouing huldig en gebruik maak van bewystekste om so sy standpunt oor die toepassing van die doodstraf buite konteks op vandag van toepassing te maak. Ballard fokus in sy bespreking feitlik net op die Ou-Testamentiese gegewens oor doodstraf sonder om dit in die lig van die Nuwe Testament te beoordeel en te interpreteer. Die lig wat die Nuwe Testament op hierdie moontlike teenstrydighede werp, soos byvoorbeeld die belang van Christus se versoeningswerk op die seremoniële bepalings, kom glad nie aan die orde nie. In die lig hiervan kan gevra word of hierdie studie van Ballard enige verskil sal toon met 'n Jood se bestudering van die betrokke gedeeltes, terwyl ons juis as Christene die Ou Testament (behoort te) lees. Ballard hou in sy argumentasie ook glad nie rekening met die eenheid van die Bybelse leer en lewe nie. In sy bespreking oor die natuurreg en die toepassing daarvan op die verhouding tussen die staat en godsdiens, hou hy beslis ook nie rekening met NGB, artikel 36 nie, maar wil hy Ou-Testamentiese wette net so letterlik van toepassing maak op die moderne samelewingskonteks. Sy argument dra beslis nie genoegsaam kennis van die *werklikheid* en die *Woord* nie, inteendeel is hy daaraan skuldig dat hy die Woord losmaak van die konteks waarin dit voorkom en buite konteks juridies afdwingbaar vir die moderne samelewingskonteks wil maak.

Die Skrifbenadering en die wyse waarop Ballard hom op die Skrif beroep om daardeur tot 'n opinie ten opsigte van die doodstraf as etiese probleem te kom, tipeer hom beslis as 'n fundamentalis wat op 'n biblisistiese wyse die Skrif manipuleer om sy eie voorveronderstelling te ondersteun.

5.3.3.12 J.M. Vorster

In sy artikel *Die reg op lewe* bespreek Vorster, J.M. (2002:185) die praktiese toepassing van die reg op lewe as fundamentele reg. Hy fokus in besonder op die praktyke van aborsie, genadedood en die argumentering ten gunste van die doodstraf. Vir die doel van hierdie kritiese beoordeling sal net gefokus word op Vorster se argumentering ten opsigte van die doodstraf. Voorts sê Vorster, J.M. (2002:285) dat daar vanuit 'n Christelik-etiese perspektief en veral volgens die Bybelse beginsel van beskerming van lewe betoog word dat die

toepassing van die doodstraf om verskillende redes nie regverdigbaar is nie. Christene moet daarom ander weë vind om geweldsmisdaad te hanteer. Spesifiek ten opsigte van ernstige misdaad moet ondersoek ingestel word na meer gepaste strafmaatreëls, omdat die praktyk van doodstraf deur die staat misbruik kan word, soos deur verskeie ondersoeke in hierdie verband aangetoon is. Doodstraf is ook volgens Vorster kontraproduktief in die ontwikkeling van 'n kultuur van respek vir lewe in die gemeenskap as geheel.

Met verwysing na die Universele Deklarasie van Menseregte waardeur die Verenigde Nasies 'n dinamiese invloed op die naoorlogse politieke sisteme uitgeoefen het en steeds doen argumenteer Vorster, J.M. (2003a:186) dat daar 'n wye konsensus bestaan dat die reg op lewe 'n fundamentele reg is en dat dit deel van die owerheid se taak is om lewe te beskerm. Die beklemtoning van die reg op lewe is in ooreenstemming met die Bybelse siening van die heiligheid van lewe en die roeping van die mens om lewe te beskerm, te bewaar en tot ontplooiing te bring. Lewe kom dus van God af en moet as kosbare gawe van God beskerm word. Dit is uit hierdie hoek dat Vorster kan sê dat lewe 'n voorreg is en nie 'n reg nie, omdat God beskikkingsreg oor lewe het. Uit sy ondersoek lei Vorster af dat die reg op lewe al hoe meer gereduseer word ten spyte van die algemene erkenning daarvan. Hy argumenteer nou dat hierdie teenstrydighede Christelik-eties beoordeel moet word. Sy sentraal-teoretiese argument is dat die Bybelse beklemtoning van lewe nie ruimte laat vir die toepassing van die doodstraf nie. Die Christen moet op 'n ander wyse met die problematiek rakende sake oor lewe omgaan en die reg op lewe in ere hou. Hy gee respektiewelik aandag aan die Bybelse perspektiewe en Christelik-etiese perspektiewe oor die reg op lewe en doodstraf (Vorster, J.M., 2002:186).

Vorster, J.M. (2002:193) beweer dat die doodstraf onder bepaalde omstandighede as geregverdig in die Christelike etiek beskou was. Oor die eeue heen het kerke oor die algemeen die reg van die staat om die doodstraf toe te pas erken. Hy verwys onder andere na die pleidooi wêreldwyd dat doodstraf heeltemal afgeskaf moet word. Argumente teen die doodstraf word kortliks deur Vorster, J.M. (2002:194) genoem: doodstraf kan deur totalitaristiese owerhede misbruik word om politieke opponente uit die weg te ruim; doodstraf kan met vooroordele toegepas word; vanweë die feilbaarheid van regstelsels kan foute wat gemaak is in die verhoor en vonnis van 'n mens nie weer reggestel word as so 'n persoon tereggestel is nie; doodstraf pas nie by die moderne samelewing waar 'n etos van die waarde van lewe gekweek word nie; doodstraf neem die moontlikheid van berou,

bekering en restitusie weg en daar is geen wetenskaplike bewys dat doodstraf 'n effektiewe afskrikmiddel is vir ernstige misdaad nie.

Vanuit 'n Bybelse perspektief argumenteer Vorster, J.M. (2002:194) dat die standpunt dat slegs die Nuwe-Testamentiese gegewens oor die doodstraf geldig is, omdat die Nuwe-Testamentiese etiek dié van die Ou Testament vervang het en dat daar in die Nuwe Testament geen bewys is vir die reg tot doodstraf nie, nie aanvaarbaar is nie. Die Bybel spel self in Hebreërs 1:1 die eendersheid en andersheid van die twee Testamente uit. Albei moet gelees word in die lig van die volle openbaringsgeskiedenis van die Bybel. Hoewel die etiek van die Ou Testament nie op biblisistiese en fundamentalistiese manier hanteer moet word nie, is die etiese perspektiewe van die Ou Testament in die lig van die volle openbaring van die Skrif steeds geldig en moet dié getuienis ten opsigte van die doodstraf in berekening gebring word.

Vorster, J.M. (2002:194) verwys onder andere na die feit dat die doodstraf 'n bekende vorm van straf in die Ou-Testamentiese strafreg was. In die Oosterse milieu is doodstraf as algemeen aanvaarbaar geag en is dit vir 'n wye verskeidenheid van oortredinge toegepas. Die lys van handelinge waarvoor daar in die Ou Testament die doodstraf toegeken is, kan in drie groepe verdeel word, naamlik sondes teen God, sondes teen mense en sondes teen ouers. Anders as die ou Oosterse wette is doodstraf by die Israeliete beperk tot oortredings teen die suiwerheid van aanbidding, heiligheid van lewe en die bronne van lewe. Daar was ook volgens Vorster, J.M. (2002:195) wel duidelike beperkings op die uitvoering van die doodstraf. Daar wa ook begenadiging vir mense wat skuldig was aan die misdrywe waarvoor doodstraf toegeken was, naamlik Kain, Moses en Dawid (Vorster, J.M., 2002:196).

Volgens Vorster, J.M. (2002:196) is die twee Bybelse perspektiewe wat tradisioneel gebruik word om die doodstraf te regverdig Genesis 9:6 en Romeine 13. Hy argumenteer dat volgens die verklaring van Calvyn (1847:295) Genesis 9:6 nie handel oor algemene wraaksug nie, maar oor die doodstraf wat die reg moet voorskryf en wat die owerheid moet uitvoer. Dit is 'n standpunt wat in die gereformeerde etiek sedert Calvyn gehuldig is.

Oor die vraag wie die doodstraf volgens Genesis 9:6 toepas, God of 'n ander mens, noem Vorster, J.M. (2002:197) dat na regspraak die uitvoering van die doodstraf oorgelaat is aan die wreker van die bloed wat gewreek moes word. Verskillende wyses van teregstelling is toegelaat asook verdere vernedering van die liggaam van die persoon wat tereggestel is.

Ten opsigte van Romeine 13 verwys Vorster onder andere na wat Calvyn in sy Institusie (IV:XX:10:568) sê oor doodstraf en soos wat dit daaruit afgelei kan word. Hy (Calvyn) is van

oordeel dat die swaardmag waarvan in Romeine 13 sprake is, wys op die reg van die owerheid om die doodstraf uit te oefen. God is die wetgewer wat aan sy "dienaars" die swaard gee om dit teen moordenaars te gebruik. Hy (Calvyn) kom tot hierdie konklusie deur te wys op verskeie Ou-Testamentiese tekste waar die owerheid doodstraf toegepas het. Vorster, J.M. (2002:197) reken dat die gereformeerde etiek Calvyn oor die algemeen ook hierin nagevolg het.

Vorster vra ook in sy bespreking die vraag: "Hoe moet oor al hierdie Skrifgedeeltes geoordeel moet word?" Hy verwys onder andere na Douma (1996:238) wat van oordeel is dat die lys van misdrywe waarvoor doodstraf in die Ou Testament toegeken is, tydsgebonde en eie was aan die Israelitiese kultuur, soos baie ander sedes- en heiligheidswette. Dié opdragte is nie meer normatief vir vandag nie. Wat oorbly, is die beroep op Genesis 9:6 en Romeine 13. Oor die beroep op Genesis 9:6 en Romeine 13 as regverdiging van die doodstraf kan vandag egter ook anders geoordeel word. Vorster, J.M. (2002:198) verwys kortliks na die argumente wat op 'n tematiese benadering in hierdie opsig aangebied word:

- Die Ou-Testamentiese regspraak moet beoordeel word in die lig van die Teokrasie. Die burgerlike reg en die geestelike lewe was vermeng en die terreine van die godsvolk en die staat was nie so geskei soos dit die geval met die Nuwe-Testamentiese kerk is nie. Die feit dat 'n mens vanuit Genesis 9:6, wat duidelik 'n breë beginsel uitspel oor die belangrikheid van lewe en die verbod op doodslag, kan aflei dat die doodstraf deur alle owerhede in alle tye toegepas moet word, word bevraagteken. In die Skrif self is dit immers nie gedoen nie.

- Ten opsigte van die beroep op Romeine 13 om die doodstraf te regverdig kan met reg gevra word of die swaardmag, waarvan hier sprake is, werklik dui op die reg tot doodstraf. Volgens Vorster is die historiese situasie hier van besondere belang. Jode moes die regspraak van die Romeinse owerheid erken, omdat alle gesag deur God ingestel is. Romeine 13 handel oor gesonde gesagsverhoudinge en hieruit kan nie noodwendig afgelei word dat die owerheid die reg het om doodstraf toe te pas nie. As konklusie noem Vorster, J.M. (2002:198) dat daar hoogstens op grond van die Bybelse perspektiewe gesê kan word dat die owerheid die doodstraf mag toepas, maar dat dit nie 'n gebod is nie. In die Bybelse geskiedenis self is die doodstraf immers nie as 'n gebod toegepas nie.

Volgens Vorster, J.M. (2002:199) kan met inagneming van bogenoemde Bybelse gegewens die volgende argumente aangevoer word om tot die konklusie te kom dat die doodstraf in die hedendaagse samelewing nie toegepas behoort te word nie:

- Die bevooroordeelde toepassing van die doodstraf is 'n wesenlike gevaar.
- Daar bestaan genoegsame ander moontlikhede van swaar straf vir moordenaars. Die strafstelsel is vandag anders as in die tyd van die Ou Ooste. Gevangenisstraf was onbekend in die Mosaïese wet. Tans kan 'n moordenaar lewenslank uit 'n samelewing verwyder word deur middel van gevangenisstraf. Doodstraf vir moord met verswarende omstandighede behoort dus vervang te word deur lewenslange gevangenisstraf.
- Kommer oor die wyse waarop doodstraf in die onlangse verlede en in die hede misbruik word, neem wêreldwyd toe. Doodstraf ten einde politieke opposisie uit te skakel kom nog gereeld voor. Misbruik van die doodstraf is 'n ernstige vergryp teen die reg op lewe (Vorster, J.M., 2002:200).
- Empiriese navorsing bewys dat die doodstraf min afskrik-effek het.
- Daar kan ook geoordeel word dat die doodstraf op sigself lewe goedkoop maak. Die owerheid moet juis die heiligheid van lewe in hoë aansien hou en die uitoefening van die doodstraf skep by die onderdane die indruk dat lewe goedkoop is. Vorster, J.M. (2002:200) verwys na die oproep deur Pous Johannes Paulus II dat die doodstraf beperk of afgeskaf moet word. Hy voer byvoorbeeld aan dat die afskaffing van die doodstraf meer in ooreenstemming met menswaardigheid is. Die owerhede moet menswaardigheid bevorder en daarom versoek die Pous dat effektiewe strafstelsels eerder ontwikkel moet word om misdaad te bekamp.
- Alle vraagstukke oor die beskerming van lewe is volgens Vorster so intens verweef soos 'n soomlose kleed. Die samelewing kan nie aan die een kant lewe hoog ag en aan die ander kant 'n mens van sy lewe ontneem nie.

Vorster, J.M. (2002:200) wys in sy argument daarop dat daar ten opsigte van die doodstraf botsing van pligte ter sprake kan kom. Hoewel die Bybel die reg van die owerheid erken om doodstraf toe te pas moet in die lig van bogenoemde gevare eerder ander weë ondersoek word. In die plek van doodstraf kan eerder strafmetodes soos lewenslange gevangenisstraf oorweeg word. In verskeie gemeenskappe word alternatiewe strawwe met sukses toegepas. Lewenslange gevangenisstraf skakel ook dan die leemtes van doodstraf effektief uit. Hierdeur word die mag van die owerheid beperk om die doodstraf te misbruik vir ander

doeleindes of bevooroordeeld toe te pas en word die geleentheid vir regstelling gebied indien 'n verkeerde uitspraak en vonnis gemaak is (Vorster, J.M., 2002:200).

In sy konklusie beweer Vorster, J.M. (2002:204) dat die teenswoordige beklemtoning van die reg op lewe as 'n fundamentele reg in die menseregtedebat vanuit Christelik-etiese hoek ondersteun moet word. Die reg op lewe en die plig om lewe te bewaar is 'n duidelike Bybelse beginsel. Die toepassing van die doodstraf is egter in stryd met die reg op lewe. Die Christen moet ander weë soek om met die problematiek onderliggend aan hierdie lewensonterende praktyke om te gaan.

Vorster, J.M. (2002:185-206) se bespreking van die doodstraf in die lig van die Suid-Afrikaanse Grondwet wat die reg op lewe as fundamentele reg in sy Handves van Regte omskryf, spreek van goed deurdagte beredenering en argumentasie van die betrokke stof. Dit is egter onduidelik watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte in die argument gebruik word, omdat hy soos Van Wyk (1991) nie pertinent noem watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte veronderstel word nie. Dit word dus aan die leser oorgelaat om te veronderstel dat Vorster sy argument vanuit die gereformeerde hermeneutiek beredeneer. Nieteenstaande dié oorsig van Vorster is dit baie duidelik dat hy soos Van Wyk (1991) 'n tematiese benadering verkies om die Skrif en die relevante Skrifgedeeltes ten opsigte van die argument te ontleed met behulp van openbaringshistoriese temas.

Die organiese eenheid van die Ou en Nuwe Testament word deur Vorster gehuldig in sy argument as hy verwys dat "albei gelees moet word in die lig van die volle openbaringsgeskiedenis van die Bybel" (2002:194). Die Ou-Testamentiese Skrifgedeeltes word dus in Vorster se argument nie opgelos in die Nuwe-Testamentiese getuies nie, maar beskou as openbaring van God vir 'n bepaalde kultuur teen 'n bepaalde historiese agtergrond. Die Ou-Testamentiese getuienis, uitgesonder Genesis 9:6 wat in die lig van die tema teokraties benader word, word deur Vorster beskou as tydsgebonde en eie aan die Israelitiese kultuur. Vorster, J.M. (2002:198) sê dan ook dat die betrokke Skrifgedeeltes van Genesis 9:6 en Romeine 13 vanuit 'n tematiese benadering hoogstens sê dat die owerheid die doodstraf mag toepas, maar dat dit nie 'n gebod is nie.

Vorster hou in sy argument beslis rekening met die Bybelse eenheid tussen leer en lewe. Hy verwys nie net as etikus na die doodstraf vanuit die Bybelse perspektief nie, maar erken ook dat 'n etiese probleem soos die doodstraf nie in 'n vakuum voorkom nie. Vorster (2002:199) neem dan ook die Bybelse gegewens, soos wat hy dit op 'n tematiese wyse afgelei het, en pas dit in sy argument toe op die hedendaagse samelewing. Vorster dra beslis genoegsaam

kennis van die werklikheid en die *Woord*. 'n Enkele punt van kritiek moet egter ten opsigte van Vorster se argument geopper word. Dit lyk tog of Vorster se argument ten opsigte van die hoë premie wat die Handves van Regte op die reg op lewe as fundamentele reg plaas, kan lei tot 'n geval van situasionele-etiek, waarin die situasie eerder die Bybelse gegewens voorskryf wat veronderstel en nie veronderstel is om normatief te wees nie. Deur in die argument net te fokus op die tema reg op lewe, kan Vorster daarvan beskuldig word dat hy die hele debat rondom die doodstraf vanuit 'n pragmatiese hoek benader, dan aan die intrinsieke waarde van sy argument afbreek kan maak.

5.3.3.13 Samevattende gevolgtrekking

Vanuit die ondersoek is dit moontlik om te postuleer dat die meeste etici nie in hulle bespreking oor 'n betrokke etiese probleem enige konklusiewe aanduiding gee oor hulle hermeneutiek (watter hermeneutiese reëls en uitgangspunte gebruik word) nie. Die feit is dat daar weliswaar min of geen bespreking oor die Skrifhantering, Skrifberoep of hermeneutiese vertrekpunte in hulle uiteensetting van die betrokke etiese probleem gedoen word nie, met die gevolg dat dit vir enige ander persoon wat ook van die inligting wil gebruik maak om sodoende tot 'n selfstandige gevolgtrekking ten opsigte van die betrokke etiese probleem te kom, feitlik onmoontlik maak om die logiese argument wat vanuit die geskrewe Woord van God gedoen word te volg nie. Die gevolg is dat die bydraes van die meeste bogenoemde etici ten opsigte van hulle beskouing en interpretering van die noodsaaklikheid of die afskaffing van die doodstraf min of selfs in die uiterste gevalle geen waarde vir die problematiek in die moderne samelewingskonteks inhou nie.

Die slotsom rakende 'n ondersoek na die evaluering en beoordeling van verskeie etici se Skrifhantering en die gevolglike beroep op die Skrif ten opsigte van die doodstraf as 'n voorbeeld van 'n moderne etiese vraagstuk is dus dat die Bybel nie as 'n kant-en-klaar resepteboek gebruik of misbruik mag word vir moderne etiese vraagstukke en meer spesifiek dan vir sulke kontensieuse besluite rakende die doodstraf nie. Moet ons dan aanvaar dat die Bybelse voorskrifte nie vir ons geldig of normatief is nie, slegs omdat ons situasie anders is (Klopper, 1990:185)? As antwoord hierop word gestel dat die Skrif inderdaad ook normatief tot die mens in die moderne samelewingskonteks spreek. Daar moet egter deurentyd gewaak word teen 'n tipies etiese fundamentalisme wat op naïef-biblisistiese wyse tydlose beginsels in die Bybel se voorskrifte vind en dit dan as die enigste geldige argument(e) deurgee. Aan die ander kant moet daar ook gewaak word teen 'n tipies etiese Skrifkritiek waarin die sosio-historiese konteks die normatiwiteit of die eerste bedoeling van die teks

oplos en gevolglik die konteks verhef bo die bedoeling van die teks soos wat God dit gewil het.

5.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is 'n beoordeling en evaluering van die Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek gedoen. Daar is vervolgens gewys op die feit dat in enige debat rakende die doodstraf daar deurentyd in gedagte gehou moet word dat die doodstraf in sy alleruiterste strafvorm finaal is – en dus moet teen enige oorhaastige besluit daaroor gewaak word. Ten opsigte van die huidige samelewingskonteks is aangetoon dat dit baie belangrik is, om teen die agtergrond van die *kennis van die werklikheid*, te besef dat die reg op lewe en daaruit voortvloeiend om lewe as kosbare gawe uit die hand van God te bewaar, inderdaad 'n plig en daarmee saam ook 'n Bybelse beginsel en opdrag is. Die Christelike etikus moet dus vanuit Christelik-etiese hoek in enige debat oor die lewe en die moontlikheid van die beëindiging van lewe beslis kennis dra van die *werklikheid* waarin hy op 'n etiese wyse die probleem benader.

Kennis van die werklikheid bepaal ook verder hoe daar oor die doodstraf vanuit 'n bepaalde konteks geredeneer moet word. Van Wyk is van mening dat die doodstraf eerder in 'n ontwikkelende land waar die misdaadgolf hoogty vier en die regsisteem onbevoeg is, toegepas kan word as dit genoodsaak is, terwyl Vorster weer aan die ander kant redeneer dat die doodstraf veel eerder in 'n ontwikkelde land met 'n goeie funksionele regstelsel toegepas moet word as die nood dit sou vereis.

As die doodstraf dan vanuit Skrifberoep goedgekeur kan word, bly dit egter nog 'n ope vraag in presies watter gevalle dit geoorloof sou wees? Verskillende tradisies het verskillende idees. Soos wat Du Plessis (1990:7) dit stel, moet die norme vir Christelike beoordeling van die doodstraf in die Christelike siening van die taak en rol van die staatsowerheid as handhawer van wet en orde (oor die algemeen) en nie in geïsoleerde Bybeltekste gesoek word nie: die owerheid moet toesien dat die omstandighede waaronder burgers "n stil en rustige lewe' kan lei in die staatsgemeenskap geskep en in stand gehou word. Vir hierdie doel beskik die owerheid onder bepaalde ('bedreigde') omstandighede oor 'n besondere soort gesag, naamlik die swaardmag, dit wil sê 'n gesagsvorm wat kan dwing en straf indien nodig. Dit, in 'n neutedop, is die Christelike siening van die taak van die staatsowerheid.

Daar is niks in die Bybel of in die Christelike etiek wat die gebruik van die doodstraf in laasgenoemde konteks verbied nie. Daar is egter ook niks wat die gebruik daarvan gebied nie (dit wil sê verpligtend maak). Dit stel in wese dus 'n staatsowerheid vry om self op gepaste strafvorme ter uitvoering van sy taak te besluit. Die doodstraf is en bly egter die verreikendste strafvorm wat tot sy beskikking is. 'n Owerheid, en veral die huidige owerheid, se keuse van strafvorm moet in die lig van 'n etos van menswaardigheid deur die kultuurwaardes en –norme van die mense van sy tyd, veral deur gangbare sienings van die ingrypenheid (en wenslikheid) verskillende vorme van straf, medebepaal word. Per slot van rekening regeer die owerheid nie in 'n kulturele vakuum nie.

Die sinvolheid van verskillende vorme van straf op 'n gegewe tyd en plek moet eenvoudig teen mekaar opgeweeg word – en veral hieroor het Christene en nie-Christene veel vir mekaar in die debat te sê.

Terwyl die noodsaaklikheid van die *kennis van die werklikheid* beklemtoon en uitgewys is in so 'n etiese debat, is daar terselfdertyd aangetoon dat dit egter nie net genoeg is om vanuit die *kennis van die werklikheid* te redeneer nie, maar dat daar ook *kennis van die Woord* gedra moet word. Interpretasie (wat maar sinoniem is vir verklaring of uitleg) is menslike werk. Soos alle menslike werk is dit feilbaar en daarom ook altyd toetsbaar. Die implikasie hiervan is dat daar in etiese debatte rekening gehou moet word met die feilbaarheid van die mens se verklaring van die Skrif en gevolglik versigtig moet wees vir te kategoriese standpunte (vgl. Van Rooy, 2001a:57).

'n Christelike etikus mag dus vir geen oomblik die Bybel aan die een kant op 'n biblisistiese en fundamentalistiese (vergelyk Ballard) wyse of aan die ander kant op 'n Skrifkritiese (vergelyk Klopper) wyse benader, interpreteer en uitlê nie. Daar bestaan voorts ook 'n wesensverskil tussen moord (opsetlike doodslag/bloedvergieting) en strafbare manslag (nalatige doodslag/bloedvergieting). Die Bybel beantwoord gewoon nie die vraag hoe 'n mens al hierdie verskille in die straftoemeting moet verdiskonteer nie, want dit behandel nie regstegniese probleme nie (Du Plessis, 1990:7). Dit is egter baie duidelik dat die Skrif as normgewende teks deur verskeie etici gebruik word om tot heel verskillende konklusies ten opsigte van die doodstraf te kom.

Die probleem rondom die debat oor die doodstraf lê dus nie soseer op die vlak van die *kennis van die werklikheid* nie, maar veel eerder op die vlak van die *kennis van die Woord*, of ander anders gestel, 'n gebrekkige *kennis van die Woord*. Die huidige hermeneutiese reëls en uitgangspunte wat deur Christelike etici gebruik word, voldoen dus in werklikheid nie aan

die vereistes om op 'n sinvolle wyse 'n bydrae te lewer tot die debat rakende die doodstraf en tot die Christelike etiek in breë nie.

Ten slotte kan hierdie debat oor die doodstraf (as verteenwoordigend van die legio ander 'moderne' etiese vraagstukke waaroor die Bybel nie so duidelik uitsprake lewer nie) as 'n toetsgeval geneem word vir 'n meer omvattende problematiek, naamlik die wyse waarop die gesag van die Skrif binne die kerk funksioneer en meer in besonder, die wyse waarop die Christelike etikus hom in etiese kwessies op die Skrif beroep.

In die lig van die uiteenlopende standpunte oor die doodstraf soos wat dit vanuit die Skrif gefundeer word, sal hierdie studie poog om met die tematiese benadering tot die Skrif 'n aanvulling te bied vir die huidige hermeneutiese reëls (vertrekpunte – aksiomas) en uitgangspunte.

HOOFSTUK 6 - TEMATIESE ONTLEDING VAN DIE BYBELSE DOGMA AS KORREKTIEF VIR DIE HUIDIGE SKRIFGEBRUIK IN DIE GEREFORMEERDE ETIEK

6.1 INLEIDING

Volgens die opskrif van hierdie hoofstuk moet die inhoudelike weergawe wat hier volg in samehang met die voorafgaande hoofstukke (3, 4 en 5) gesien word. In Hoofstuk 3 is 'n kort historiese oorsig gegee met die fokus op die problematisering van die Skrifgesag, Skrifbeskouing en hermeneutiese vertrekpunte in die gereformeerde etiek. Daar is gepoog om bepaalde gesags- en Skrifbeskouings te ondersoek en in die lig van 'n gereformeerde Skrifbeskouing te weerlê. Daar is voorts bepaalde hermeneutiese vertrekpunte (aksiomas) geïdentifiseer om sodoende van hulp te wees in 'n beroep op die Skrif, wat in wese Skrifgetrou en volgens die wil van God is. In die lig van die bespreking moet in gedagte gehou word dat enige model of benadering nie buite die parameters van die hermeneutiese vertrekpunte, soos wat dit in Hoofstuk 3 weergegee is, mag beweeg nie.

In Hoofstuk 4 is daar, in die lig van die voorafgaande hoofstukke, vasgestel watter Skrifbeskouing en Skrifgebruik normaalweg in die gereformeerde etiek in die Skrifberoep toegepas word. Uit die bespreking is dit duidelik dat die huidige Skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die gereformeerde etiek een van twee weë kan volg: óf 'n tipies fundamentalistiese gebruik van die Skrif waarin daar op 'n biblisistiese wyse atomisties met Skrifgegewens omgegaan word, óf 'n Skrifkritiese gebruik van die Skrif waarin die gesag van die Skrif in so 'n mate gerelativeer word dat dit vir die Christelike etikus 'n bykans onmoontlik taak is om onbevooroordeeld enige gesagvolle gevolgtrekking vanuit die Skrif vir 'n moderne etiese probleem te maak. Die gevolg hiervan is dat die Skrif se gesag ten opsigte van etiese probleme in die moderne samelewingskonteks bevraagteken word en in die uiterste gevalle soms heeltemal misken word.

In die lig van Hoofstuk 4 is in Hoofstuk 5 gefokus op die praktyk van Skrifberoep in die lig van 'n etiese probleem, om sodoende die aanname wat in Hoofstuk 4 gemaak is, naamlik dat die fundamentalistiese en/of Skrifkritiese Skrifgebruik kenmerkend is van die huidige Skriftuurlike

grondslae van die Christelike etiek, te staaf. 'n Beoordeling en evaluering van die Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as verteenwoordigend van 'n moderne etiese vraagstuk is in die lig van die Christelike etiek ondersoek. Vanuit die ondersoek is die vermoede bevestig dat daar beslis in die Skrifberoep van die etici óf 'n fundamentalistiese en/óf Skrifkritiese gebruik van die Skrif teenwoordig is.

Die doel van Hoofstuk 6 is dus om in die lig van die voorafgaande hoofstukke vas te stel wat buiten die *fundamentalistiese/biblisistiese* en/of *Skrifkritiese* gebruik van die Skrif kan dien as alternatiewe Skrifgebruik in die gereformeerde etiek. Met ander woorde, die oorkoepelende doel van hierdie hoofstuk is om vas te stel of 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma 'n prinsipieel, werkbare grondslag bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en kan dien as korrektief op die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek (vergelyk Hoofstuk 1).

6.2 METODOLOGIESE BENADERING IN ETIESE BESLUITNEMING

6.2.1 Oriënteringspunt

Die oriënteringspunt vir enige etiese bespreking of besluitneming word geneem vanuit die 'probleem' of die 'vraagstuk' wat in die moderne samelewingskonteks geïdentifiseer is wat die aandag van die etikus vereis. Die metodologie wat dan gevolg word om sodoende 'n verklaring of oplossing vir die betrokke etiese vraagstuk te bied word deur die etikus toegepas. Die Christelik-gereformeerde etikus se verwysingsraamwerk is, soos alreeds vroeër genoem, altyd die Woord van God (vergelyk 2.4.3), met ander woorde sy *kennis van die Woord* (teks) en daarmee saam sy *kennis van die werklikheid* (konteks - vergelyk in hierdie verband 5.2.1 en 5.2.2). Die vertrekpunt word geneem in die apriori-situasie dat konflik (wat beskryf kan word as die botsing van pligte) 'n lewensrealiteit sedert die sondeval is. Omdat die mens ten spyte van die toestand op hande steeds verantwoordelik met sy medemens moet omgaan, word hy gedwing om besluite rakende lewe en dood te neem (vgl. Lategan, 1993:845).

Hierdie eerste metodologiese stap in die soeke na 'n oplossing vir die betrokke etiese probleem beteken prakties dat die etikus vanuit die Skrif die relevante Skrifgedeeltes moet gaan identifiseer wat die etiese probleem direk of selfs indirek aanspreek of bespreek. Die taak berus dus by die etikus om na omvattende Skrifperspektiewe en die meer toepaslike Skrifuitsprake oor 'n betrokke etiese probleem te gaan soek. In hierdie proses om te soek na die mees geskikte Skrifperspektiewe is dit egter nodig om deurgaans die eenheid tussen leer (teks) en lewe (konteks) raak te sien, te handhaaf en te respekteer. Vervolgens word

gefokus op die belang van die eenheid van die Bybelse leer (teks) en lewe (konteks), veral in die lig van die spanning wat daar tans in die Skrifberoep in die Christelike etiek bestaan.

Die Christelike etiek kan ook baie leer by die Praktiese Teologie, of anders gestel die *Diakonologie* (vgl. Trimp, 1978:7). Heyns en Pieterse (1990:43) bespreek onder andere in hulle werk, *Eerste treë in die Praktiese Teologie*, die vraag of die praktyk nie bloot neerslag van die teorie is nie, maar tegelyk 'n geloofsdaad en gebeure in die kerk is? Daar is volgens hulle mening diegene, wat sterk vanuit 'n bepaalde teologiese vertrekpunt redeneer wat Bybels-hermeneuties te werk gaan en by wie norme 'n belangrike rol speel. Hulle verklaar dan dat sekere beginsels en met name Skrifbeginsels, in die praktyk toegepas moet word. Van dié praktyk moet kennis geneem word en die situasie waarin die Skrifbeginsels toegepas word, speel 'n rol, maar dit bly sekondêr. Diesulkes praat dikwels nie van teorieë nie, maar verkies die term 'beginsels', omdat teorieë menslike konstrukte is, terwyl beginsels in die Skrif gefundeer word.

Trimp (1978:21, 36) dui onder andere aan dat die Skrif as kennisbron vir die kerklike en geloofspraktyk belangrik is en derhalwe gehandhaaf moet word. Volgens Heyns en Pieterse (1990:44) is Trimp se verwysing na die *teorie* vir die Bybels-hermeneutiese benadering, nie heeltemal korrek nie. Die eenrigtingverkeer is nie in die eerste plek van die teorie na die praxis nie, maar van die Skrif na die praxis. Uit die Skrif word sekere Skrifbeginsels afgelei wat in die praktyk toegepas moet word. Vanweë die gesag en voorrang van die Skrif behoort die verhouding tussen die Skrif en die praktyk nie op 'n horisontale vlak nie, maar op 'n vertikale vlak uitgebeeld te word. Hierdie werkswyse is volgens hulle duidelik normatief en deduktief. Krities beoordeel kan die verhouding tussen Skrif en praktyk nooit eensydig van die Skrif na die praktyk wees nie, omdat die praktyk altyd 'n rol speel in die verstaan van die Skrif.

Die Skrif word altyd vanuit 'n bepaalde ervaring verstaan (anders gestel, die bepaalde *voorveronderstelling* van die eksegeet, vergelyk 3.3.4.1). Die ervaring speel altyd 'n rol, al is 'n mens nie daarvan bewus nie. Word die ervaring nie aan 'n wetenskaplike ondersoek onderwerp nie, is die kennis van die praktyk voorwetenskaplik en daarom minder werklikheidsgetrou (Heyns & Pieterse, 1990:45). Pieterse (1985:3) stel dus voor dat die teologie enersyds, met die Skrif as openbaringsbron en die praxis as kennisbron andersyds, kennisinsette lewer vir die vorming van teorieë. Dit kom dus daarop neer dat diegene wat die praktiese teologie uit Bybels-hermeneutiese perspektief benader, die praktyk 'n

sekondêre rol laat speel en is Skrifgefundeerde teorieë van primêre belang (Heyns & Pieterse, 1990:48).

Uit bogenoemde bespreking is dit beslis duidelik dat die spanning wat daar heers oor die Bybelse eenheid tussen leer (teks) en lewe (konteks, genoem *praxis* in die studieveld van die *Praktiese Teologie*), beslis nie net beperk word tot die Christelike etiek nie. Wat wel egter duidelik uit die bespreking afgelei kan word, is dat dit in die studieveld van die *Praktiese Teologie* sowel as die Christelike etiek ewe belangrik is dat 'n dogmatiese uitspraak konkreet gemaak moet word met inagneming van die situasie (of anders gestel, die *praktyk*) (Heyns & Pieterse, 1990:97).

Vervolgens word die verhouding van die Bybelse eenheid in leer (teks) en lewe (konteks) bespreek.

6.2.2 Die eenheid van die Bybelse leer (teks) en lewe (konteks)

Heyns (1992a:365) wys tereg daarop dat die ruimte waarbinne of die punt van waar die proses van etiese beslissinge vertrek, die Christelike lewe is. Daarmee word uiteraard vir geen oomblik gesê dat die ganse Christelike lewe in etiese beslissinge opgaan nie. Inteendeel. Daar is ook ander en met name religieuse beslissinge wat gemaak moet word. Trouens, dit is juis hierdie religieuse beslissinge wat van grondliggende en ook rigtinggewende betekenis is vir die etiese beslissinge. Met ander woorde, Christelike lewe sonder geloof is nie moontlik nie. Want geloof is self lewe. En vanuit hierdie eksistensiële geloofsverhouding tot God moet ook die etiese beslissinge verstaan word. Etiese beslissinge het alles te make met die werklikheid van die heiliging en is dus onlosmaaklik deel van die totaliteit van die Christelike lewe. Etiese beslissings in die moderne samelewingskonteks dra by tot die noodsaaklike voortgaande vernuwing en heiliging van die Christelike lewe. Om so te kan lewe, moet daar norme wees wat gehoorsaam word (Heyns, 1992a:366). Maar daarmee is meteen ook die probleem waarvoor die moderne mens staan aan die orde gestel, naamlik die eenheid van die Bybelse leer en lewe.

Naudé (1992:7) som die spanning wat daar tans in die Skrifberoep in die etiek bestaan op deur te verwys na die feit dat dit ook waar is van die moderne samelewing dat die antwoord op die reaksionêre pendulumbeweging tussen relativisme en wettisisme geleë is in die onlosmaaklike band tussen God en mens, geloof en lewe. In die lig hiervan is dit baie duidelik dat enige benadering of metodologie waarin daar van Skrifgegewens as stawende bewyse gebruik gemaak word, die gevaar loop om, soos reeds vroeër genoem, op te gaan in 'n tipies fundamentalistiese en/óf Skrifkritiese Skrifberoep (vergelyk die bespreking in

Hoofstuk 4). Die grootse enkele probleem met die huidige Skrifberoep in die Christelike etiek kan eenvoudig gestel word in die woorde: die eenheid tussen leer en lewe, of meer konkreet, die eenheid tussen teks en konteks[46] word nie konsekwent en deurlopend gehandhaaf nie. Dit is juis hier waar Skrifberoep in die etiek die weg van etiese dwaling bewandel - wanneer die teks (soos in die geval van die fundamentalisme) ten koste van die historiese konteks waarin die teks ingebed is, verhef word of soos in die geval van die Skrifkritiek die historiese konteks gerelativeer word ten koste van die teks wat as bloot historiese geskiedskrywing beskou word. De Villiers (2004:807) bevestig hierdie aanname deur daarop te wys dat die dekonstruksie[47] of ondergrawing van enige poging om positief en normatief 'n brug tussen die Skrif en die openbare lewe te slaan in die moderne tyd oorheers. Die eenheid tussen teks en konteks is so nou verweef dat dit alleen tot groot skade kompartementalisties behandel kan word. Douma het iewers tereg die opmerking gemaak dat dogmatiek (leer) sonder etiese gehalte leeg is en etiek (lewe) sonder dogmatiese gehalte blind (vgl. Van Wyk, 1991c:412).

Duvenage dui aan dat daar by die positivering van norme (vergelyk 2.4.7.1) uit die Skrif onderskei moet word tussen Skrifperspektiewe en tersaaklike Skrifgegewens. Onder Skrifperspektiewe word die groter raamwerke verstaan waarin alle dinge in verhouding tot God gesien word. Hieroor is daar verskillende perspektiewe byvoorbeeld skepping, sondeval, verlossing of die perspektief van die koninkryk van God, of die perspektief van die verbond. Die tersaaklike Skrifgegewens het weer te make met besonderhede waaroor die Skrif lig werp, maar dit moet binne die groter perspektief of skopus (vergelyk 3.3.4.5) verstaan word. So gee die Skrif byvoorbeeld oor die huwelik, gesag, die owerheid, rykdom, die armes, ensovoorts uitsprake; en hoewel die Skrif oor hierdie sake handel binne 'n *bepaalde historiese konteks*, kan daar sekere "pointers" of rigtingswysers van blywende betekenis daaruit afgelei word (1984:122).

Enige benadering of metodologie moet dus hierdie organiese eenheid tussen leer en lewe, teks en konteks konsekwent verdiskonteer om te verhoed dat daar op grond van die etiese gedwaal word. Daar kan volgens Van Wyk 'n probleem ontstaan wanneer die leer ten koste van die lewe beklemtoon word, as die etiek in die dogmatiek opgaan, as die ortodoksie die ortopraksie verslind, as geredeneer word: solank die leer maar suiwer gehou word, maak dit

---

[46] Met die begrip "konteks" word bedoel die onderling verbonde omstandighede waarin iets plaasvind of voorkom (vgl. Van Niekerk, 1995:93).

[47] De Villiers (2004:807) verwys hier met die gebruik van die term "dekonstruksie" nie na die filosofies gelaaide betekenis nie, maar eerder dat dit dui op "kritiese ondergrawing" of "diskreditering".

nie saak hoedanig die lewe is nie. So 'n siening trek die verhouding tussen leer en lewe, tussen dogmatiek en etiek skeef, ja, trek die ganse teologie skeef. Dit maak 'n mens onsensitief deur aan die beginsels aandag te gee ten koste van die praktyk (1991b:342, 343).

'n Moontlike metodologie of benadering wat aan die bogenoemde vereistes kan voldoen en as korrektief vir huidige Skriftuurlike grondslae van Skrifberoep in die gereformeerde etiek kan dien (vergelyk die bespreking in Hoofstuk 4), is 'n metodologie waarin daar 'n beroep op die Skrif gedoen word binne die hermeneutiese riglyne (vergelyk 3.3.4), soos wat dit gekonkretiseer word binne die gereformeerde Skrifbeskouing (vergelyk 3.2.2). Hierdie benadering moet voldoen aan al die vereistes vir Skrifberoep sonder om self te verval in fundamentalisme/biblisisme of Skrifkritiek. So 'n benadering kan argumentshalwe getipeer word as 'n *kontekstueel-paradigmatiese* benadering. Alhoewel hierdie benadering beslis nie 'n nuwe, of anders gestel 'n oorspronklike benadering is nie, is dit in alle geval wel die enigste benadering wat binne die hermeneutiese raamwerk van die gereformeerde Skrifbeskouing die eenheid van die Bybelse leer en lewe konsekwent respekteer en handhaaf.

Vervolgens word gefokus op die kenmerke van die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering, om sodoende 'n metodologiese uiteensetting van die *tematiese* benadering te konstrueer en uit te bou as korrektief op die huidige Skriftuurlike grondslae van Skrifberoep wat tans die Christelike etiek oorheers.

6.2.3 Die kontekstueel-paradigmatiese benadering

In Hoofstukke 3 en 4 is baie duidelik aangetoon dat die Christelike etikus bely en glo dat die reëls vir Skrifverklaring uit die Skrif self moet kom: die Skrif is sy eie verklaarder. Dit beteken dat die betekenis wat die Skrifteks *vir die moderne mens* het, dieselfde moet wees as wat dit vir die oorspronklike geadresseerdes was. Dus mag daar nie deur die etikus 'n ander, nuwe betekenis in die teks ingelees word nie. Dit is nie uitleg nie, maar inleg. Dit is eksegetiese buiksprekery wat voorgee om die Woord van God te wees, maar wat niks anders en niks meer as die etikus se eie idees is nie. Die etikus mag eie *vrae* aan die Skrif stel, maar die *antwoorde* moet uitsluitlik uit die Skrif kom en mag nie deur die voorvrae voorgesê word nie (vgl. Van Rooy, 1991:46). Juis in die lig hiervan is Van Wyk (1995a:9) se opmerking van belang as hy sê dat epistemologie, metodologie, hermeneutiek en *kontekstualiteit* tans 'n geweldige rol in die teologiese debat speel. Daar word syns insiens al hoe meer ingesien dat voorveronderstellings, kenteorie, metode en *konteks* 'n groot rol speel

en selfs medebepalend kan vir wees vir teologiese bevindings (vgl. Van Huyssteen, 1986; Deist, 1994b).

Smit (1992:319) gee in sy bespreking *oor 'Nuwe-Testamentiese etiek', die Christelike lewe en Suid-Afrika vandag* 'n uiteensetting van verskille teoloë se bydraes ten opsigte van die metodologieë wat hulle gebruik het in 'n poging tot 'n "kontekstuele etiek in die Nuwe-Testamentiese geskrifte". Hierin verwys hy dat niemand bloot die direk 'etiese' gegewens in die betrokke Bybelboek gesoek en beskryf het nie. Op een of ander manier argumenteer almal dat 'etiek' ten nouste verweef is met teologie, en toon almal op oortuigende, en baie interessante, wyse aan hoe die betrokke boek verstaan moet word as literêre dokument binne 'n spesifieke historiese konteks. Eers dan soek hulle na 'waardes' of 'fundamentele waardes', 'etiese kontoere', 'etiese perspektiewe', 'grondslae', 'temas' of 'motiewe', 'die sosiale sisteme en opset, die waardes en die korresponderende gedrag', 'dryfvere, argumentatiewe motiewe, gesindhede, houdings', 'deugde, norme, beginsels, grammatikas' of 'grondreëls', 'sleutels en begrondingsmotiewe', 'die samehange tussen byvoorbeeld Christologie, ekklesiologie, en etiek', 'die verhoudinge tussen indikatief en imperatief', 'die teologiese basis', of hoe elkeen dit ook al noem. Hulle is bewus van die etiese rol van verhale, van rolmodelle, van paradigmas.

Krüger (2002:2) wys in sy studie dat die meerderheid outeurs wat oor die etiek van Nuwe Testament skryf, dit doen op 'n sistematiese wyse deur materiaal tematies te orden en te bespreek. So word die etiek van Paulus (of van die Pauliniese literatuur) behandel en bespreek onder opskrifte soos: "die nuwe lewe in Christus", "sakramente en etiek", "die Heilige Gees en die nuwe lewe", "eskatologie en etiek", "gehoorsaamheid" en "liefde". Die probleem met hierdie tipe benadering is volgens Krüger daarin geleë dat dit dikwels *eksegeties* kursories en oppervlakkig met die teks van die Nuwe Testament omgaan. Daar word syns insiens nie rekening gehou met onder andere die besondere aard van die briefliteratuur van die Nuwe Testament of van die kommunikatiewe funksie van verskillende dele van die briewe nie (2002:3). Vir enige diskussie oor die etiek van Paulus beklemtoon Krüger (2002:3) opnuut weer die kritiese noodsaaklikheid van 'n deeglike ondersoek na veral die sosio-kulturele en religieuse konteks waarin die briewe ontstaan het.

Die gebruik van temas of modelle is nie vreemd aan die Sistematiese Teologie nie. Smit (1991b:174) wys self daarop dat die Bybelse teologie soms uiteenlopende gestaltes aangeneem het en dit vanuit uiteenlopende en onderling radikaal teenstrydige motiewe beoefen is. Soms is dit pogings om òf die Ou-Testamentiese òf die Nuwe-Testamentiese samehange te konstrueer, spesifiek deur die ander Testament buite rekening te laat. Soms

is dit pogings om juis patrone en samehang tussen die twee Testamente te ontdek te beskryf. Soms is dit bloot die ondersoek van 'n enkele motief, tema of onderwerp in bepaalde Bybelse dokumente. Soms dit eenvoudig die beskrywing van die veelvoud van "teologieë" wat in die verskillende Bybelboeke self aanwesig is. Smit (1991b:176) wys voorts daarop dat benewens inhoude en dele dit in onlangse jare ook populêr geword het om sekere *trajekte*, *motiewe*, *strome* in die Skrif te onderskei wat as't ware op verskillende plekke en in verskillende tradisies in totaal verskillende terminologie gestalte kan vind. Die voordeel van hierdie benadering is duidelik. Veral kan kontinuïteit, verwantskap en ooreenkoms aangetoon word waar dit oënskynlik, op die begrippe en terme af, mag ontbreek. 'n Bekende en invloedryke wyse van omgang met die Bybelse gegewens word volgens Smit getipeer as die waarvolgens gesoek word na *metafore*, veral *grondmetafore* of *modelle*. 'n Poging word dan aangewend om as't ware enkele baie sentrale metafore te kies wat feitlik die hele lading van die Bybelse materiaal moet kan dra. 'n Tipiese voorbeeld is dié van die *koninkryk van God*. Alhoewel dit Sistematiese Teologie in 'n sin makliker maak, veroorsaak dit tegelykertyd dat baie vryer, losser met die Bybelse gegewens self omgegaan word. In die grondmetafore of modelle is die hele inhoud as't ware reeds gegee, wat beteken dat dit deur beroep op bepaalde gedeeltes skaars bevestig hoef te word of weerlê kan word. De Villiers (2004:813) stel wel as vereiste dat daar alleen deur 'n intense en deurlopende dialoog tussen die Sistematies Teologie en die Bybelwetenskappe temas of riglyne vir die etiek in die moderne samelewingskonteks vasgestel kan word.

Van Rooy (2001b:132) betrek weer die gebruik van temas by die debat rondom menseregte deur te wys dat die Skrif wel iets te sê het oor etiese vraagstukke, ook ten opsigte van 'n saak soos menseregte. Dit is vir hom egter belangrik om in hierdie verband die Skrif nie maar lukraak, op die klank af te gebruik nie. Iets soos menseregte sal moet verbind word met wat hy beskryf as die *basiese temas* van die Bybelse geloof. Dit sluit onder andere in dat besondere aandag aan die oorspronklike *konteks* van 'n gedeelte gegee word. Van Rooy beklemtoon egter die feit dat die Ou-Testamentiese wette byvoorbeeld steeds gelees moet word binne die raamwerk van die verbond waarbinne dit oorspronklik gegee is (2001b:133). Smit (1991b:171) verwys self ook na die moontlikheid om, soos wat hy dit stel, "teenswoordige *temas*, uitdagings of vrae as die uitgangspunte te neem en as't ware die Skrifgegewens in die lig daarvan te deursoek en te orden". Van Rooy (1997:4) wys daarop dat dit waarskynlik aanvaar moet word dat 'n enkele sentrale tema nie omvattend genoeg kan wees om reg te laat geskied aan die volle omvang van die openbaring van God in die Ou en Nuwe Testament nie. Gods openbaring geskied inderdaad oor 'n lang tyd en op 'n verskeidenheid maniere deur 'n verskeidenheid van persone in baie verskillende

omstandighede (vergelyk Hebreërs 1:1). Tog bly dit steeds 'n vraag of daar nie wel 'n besondere tema(s) is wat op 'n manier iets van 'n raamwerk kan bied vir veral die bestudering van die etiek van die Ou Testament nie.

Volgens Vorster, N. (2002:240) kom, soos wat hy dit noem, die *tematiese benadering* tot menseregte veral binne die Gereformeerde tradisie voor. Die kenmerk van hierdie benadering is dat die Skrif (of anders gestel die *teks*) self en nie die huidige *konteks* nie, as hermeneutiese uitgangspunt gebruik word. Die gesagvolheid en eenheid van die Skrif as Goddelike openbaring word gehandhaaf, terwyl die historiese aard en gerigtheid van God se openbaring beklemtoon word. Verskillende temas word binne hierdie benadering as uitgangspunt geneem.

Hy verwys onder andere na verskillende persone en instansies wat in hulle begronding van menseregte (waaronder die doodstraf as verteenwoordigend van moderne etiese problematiek deel vorm - DS) van sulke temas gebruik maak. Temas wat deurlopend gebruik word, is onder andere die skepping van die mens na die beeld van God, God se versoening met die wêreld deur Christus en die koninkryk van God wat impliseer dat God reg op die mens het (vgl. WARC, 1976:1), die beklemtoning van die beloftevervullingskema van die Skrif waarin daar met betrekking tot menseregte uitgangspunt in die struktuur van skepping, sondeval en verlossing gevind word (vgl. RES, 1983:95, 96), God se verbond met die mens en die mens se geskapenheid na die beeld van God (vgl. Moltmann, 1977:131), die neem van die sentrale inhoude van Bybelse begrippe en die hoofmomente van die Bybelse mensbeeld (vgl. Du Toit, 1991:443-444). Ander moontlike temas waaronder die menseregte begrond kan word, is deur onder andere die diskussie van menseregte te plaas binne die konteks van God se koninkryk en wat daaruit voortspruit, naamlik die mensbeeld, die Skrif se siening van die mens se roeping, die Bybelse siening van gesag en 'n Bybelse siening van lewe en godsdienstige vryheid (vgl. Greidanus, 1984:6). Die temas van *die imago Dei,* Tien Gebooie, die *lex naturalis* en die verhouding tussen owerheid en onderdaan (vergelyk Vorster, J.M., 2001a:1) en die beklemtoning van die lewensontplooiing van die mens in die lig van skepping, herskepping en voleinding (vgl. Van Wyk, 1991b:254) kan ook in die bespreking betrek word (Vorster, N., 2002:240-241).

Van Wyk (1991b:283 e.v.) is self sterk daarteen gekant dat Skrifgedeeltes wat oor menseregte en veral dan oor die doodstraf as fundamentele reg van die mens handel, nie atomisties en buite hulle kultuurhistoriese raamwerk en konteks aangehaal mag word nie, maar alleen met deeglike Skrif-met-Skrif-vergelyking binne die bepaalde openbaringshistoriese konteks gesien moet word. Soos reeds vroeër vermeld (vergelyk

5.3.3.6) is daar by Van Wyk, alhoewel nie in uitdruklike terme nie, ook tekens van 'n tematiese benadering te bespeur. Van Wyk (1991b:283) verwys onder andere na die *koninkryk van God* as 'n moontlike tema. In hierdie benadering word nie van 'n absolutistiese etiek gebruik gemaak nie ('dit moet altyd', of 'dit mag nooit'), maar van 'n *kontekstuele* etiek. *Kontekstuele* etiek gaan van bepaalde beginsels uit, maar betrek daardie beginsels in 'n konkrete situasie.

Lategan (1993:845) stel voor dat daar in die etiek gebruik gemaak moet word van wat hy beskryf "'n kontekstueel genormeerde etiek", veral wanneer dit kom by die hantering van konflik, omdat bestaande modelle syns insiens nie altyd die kompleksiteit van 'n situasie sinvol genoegsaam kan akkommodeer nie.

Alhoewel Hartin (1991:435) verkies om te praat van *Bybelse beelde* (biblical images) kom dit wel daarop neer dat hy daarin verwys na Bybelse temas. Hy stel wel vir die gebruik van Bybelse temas in die eerste plek die vereiste dat die gaping tussen die huidige *konteks* en die verlede ten alle tye gerespekteer moet word, of soos hy dit noem "the process of 'distanciation' must be first of all respected". In die tweede plek stel hy as vereiste, wat baie nou aansluit by die skopus van hierdie bespreking, dat die Bybelse beelde of Skrifgedeeltes (passasies) verklaar moet word volgens al die hermeneutiese beginsels wat tans beskikbaar is. In die geval van die gereformeerde etikus sal die hermeneutiese beginsels die beginsels wees soos verwoord word in 3.3.4 e.v. Soos wat hy dit self stel: "The meaning opened up by the text must be discovered before one can make an appropriation to today".

Birch en Rasmussen (1989:181-188) gee ook self waardevolle riglyne oor hoe om eksegetiese materiaal op 'n eksegeties verantwoorde wyse te benut in etiese besluitneming in die moderne samelewingskonteks:

- Hulle gaan daarvan uit dat daar sekere *sentrale morele imperatiewe* in die Skrif gegee is wat geïnternaliseer moet word as deel van die basiese identiteit van die geloofsgemeenskap, byvoorbeeld die dubbele liefdesgebod, die Tien Gebooie, die besondere sorg wat die gelowige mens in navolging van Christus teenoor die swakkeres in die samelewing behoort te openbaar. De Villiers (2004:814) noem in hierdie verband dat die moderne mens nie eers hoef vas te stel of hierdie sentrale morele imperatiewe vandag nog geldig is nie. Die moderne mens se etiese besinning oor hedendaagse samelewingsprobleme moet eenvoudig eerbiedig en aangewend word. In dieselfde trant wys De Villiers daarop dat om die kanon as geheel in ag te neem as 'n mens oor 'n bepaalde etiese kwessie skryf of preek, 'n goeie teenvoeter vir 'n verkorting van die

morele boodskap van die Skrif kan wees. Marxsen (1993:184) waarsku in die lig hiervan teen die hedendaagse neiging om in sosiale diskussie wat vra na oplossings vir konkrete etiese vraagstukke van die moderne tyd, bloot na geïsoleerde imperatiewe in die Skrif te gryp wat dan as gesagvolle opdragte in vandag se konteks moet geld.

- Birch en Rasmussen (1989:181-188) wys ook daarop dat die Skrif selfs as 'n bron vir die besluitneming oor spesifieke etiese kwessies kan dien as daar geen sentrale etiese imperatief is waarop 'n mens direk kan terugval nie. 'n Goeie voorbeeld is die rol wat die jubeljaarvoorskrifte in die onlangse debat oor die afskrywing van die buitelandse skuld vir die armste ontwikkelingslande gespeel het. Die jubeljaarvoorskrifte is 'n tipiese voorbeeld van tyds- en kultuurbepaalde morele voorskrifte wat vandag nie net so toegepas kan word nie. Tog is die bedoeling daaragter - die sorg vir diegene wie se bestaan bedreig word deur 'n verstrikking in skuld - in lyn met die basiese morele oriëntering van die Skrif en nog net so van toepassing (De Villiers, 2004:814). Dit kom daarop neer dat die Skrif bepaalde norme gee waarvan tydlose beginsels afgelei moet word en van toepassing op die moderne samelewingskonteks gemaak kan word.

Van Deventer (1974:53, 54) is dit eens dat waar daar geen direkte verbindingslyn tussen die historiese, sosiale leefwêreld van die Skrif en dié van vandag te trek is nie, kan die Skrifwoorde nie direk op die huidige etiese situasie toegepas word nie. In sulke gevalle stel hy voor dat daar 'n indirekte beroep op die Skrif gedoen moet word. Hierdie wyse van beroep kan soteriologies of heilshistories bepaal word. Dit kan ook gedoen word deur "parallelle situasies tussen die Bybelse tyd en ons s'n te soek". 'n Derde hermeneutiese sleutel is om te vra: watter informasie oor God se bedoeling met die mens en die wêreld soos dit in die Bybelse tyd verstaan en gehoorsaam is, gee die Skrif aan die moderne mens? Die normatiwiteit van God se bedoeling word dus oorgedra na die nuwe situasie. In hierdie indirekte Skrifberoep is daar 'n besef van die historiese afstand tussen die Skrif en die moderne mens, maar ook 'n erkenning dat die "model" van God se bedoeling in die hede herhaalbaar is. Hierdie laaste hermeneutiese riglyn is belangrik solank daar seker gemaak word dat die Skrif nie aan relatiwiteit prysgegee word of histories gebind word nie. Wanneer die etikus hom op die Skrif beroep, moet hy vra wat God se bedoeling in die Skrif is gesien in die lig van die Skrif in sy geheel en dan moet hy die normatiewe uit daardie situasie op sy eie konkrete situasie toepas.

Hoe kan 'n Skrifberoep teologies en logies verantwoord word? Veral in die lig van dié vraag noem Botha (1996:271) dat een van die belangrike waardes vir Christene daarin geleë is dat

'n Skrifgedeelte reg verstaan moet word. Die belang van die konteks word allerweë aanvaar as die belangrikste kontrole vir 'n geldige interpretasie en veral as daar gekies moet word vir die beter verstaan van 'n teks, met ander woorde die literêre verband en die historiese konteks van die betrokke gedeeltes (Botha, 1996:273). Tereg maak Botha (1996:286) die opmerking dat *konteks* natuurlik nie die eenvoudigste konsep is om te hanteer nie. In interpretasieteorie word gewoonlik onderskei tussen sintagmatiese en paradigmatiese verband. Wat eersgenoemde (sintagmata) betref, word hier gebruik gemaak van die literêre verband. Vir "setting" of "context of utterance" gebruik hy die begrip historiese konteks.

Wanneer 'n Skrifgedeelte op 'n verantwoorde wyse verklaar word, moet daar onder andere op die volgende gelet word: Die Skrifgedeelte moet *kontekstueel* verklaar, dit wil sê dit moet in verband gesien word met wat voorafgaan en wat daarop volg, met ander woorde in verhouding met die hele Skrif. *Kontekstueel* verwys nie net na die tekstuele verantwoordelikheid nie, maar ook na die feit dat die probleem wat aangespreek word in sy konteks gesien moet word. Vorster, N. (2004a:29) verwys ook na die *kontekstualisering van die Skrif* – die Skrif gee nie antwoorde op alle vrae nie, maar bied 'n *paradigma* wat die basiese kontoere stel vir die ontplooiende verhouding tussen God en mens. Wanneer die etikus voor die nuwe etiese vraagstukke te staan kom, kan hy binne die kontoere van die Skrif norme en waardes vir die moderne samelewing kontekstualiseer. Die vraag is: Hoe kan etiese riglyne in die Skrif op 'n geldige wyse vir vandag gekontekstualiseer word? Die volgende maatstawwe behoort syns insiens as uitgangspunt te dien:

- Etiese besinning moet vanaf die Skrif na die huidige konteks geskied en nie vanaf die huidige konteks na die Skrif nie. Alleen dan kan die Skrif 'n kritiese funksie vervul.
- Die belange van God se koninkryk behoort as verwysingspunt gebruik te word.
- Die historiese agtergrond wat sekere Bybelse voorskrifte onderlê, moet so ver as moontlik verreken word. Sommige Bybelse voorskrifte het spesifieke kulturele gebruike as agtergrond en kan daarom nie as ewige beginsels voorgehou word nie.
- Die reliëf van die Skrif moet in aanmerking geneem word. Watter lig werp die sentrale temas van die Skrif op die etiese vraagstuk?
- Die ontwikkelingslyn van die Skrif moet in gedagte gehou word. Die Skrif toon byvoorbeeld 'n bevrydende ontwikkelingslyn ten opsigte van die regte van slawe en vrouens, maar nie ten opsigte van homoseksuele gedrag nie.

- Alle etiese vraagstukke moet in die lig van die verlossingswerk van Christus beoordeel word in die besef dat Christus die wet nie kom ontbind het nie, maar dit wel vervul het.

- Die liefde teenoor God en die medemens moet gedien word.

Vorster, J.M. (2001a:7) meen dat die Skrifberoep ten opsigte van menseregte nie 'n eenvoudige saak is nie, omdat die Skrif nie 'n handboek vir menseregte is of 'n deklarasie van menseregte waarin menseregte op grond van tekste (dikwels buite hulle verband) afgelees kan word nie. Dit is 'n biblisistiese benadering. Menseregte word syns insiens gefundeer in bepaalde Bybelse beginsels (vgl. ook Du Toit, 1984:63). Een Bybelse beginsel mag ook nie losgemaak word van die geheel van die Bybelse teologie en as 'n norm aangebied word nie. Die Christelike etiek sou in hierdie opsig maklik kon verval in óf biblisisme óf sekularisering van die Bybel – soos wat inderdaad gebeur met talle ander etiese kwessies (Vorster, J.M., 2001a:7). Volgens Vorster, J.M. (2001b:8) is 'n genuanseerde posisie tussen biblisisme en sekularisering van die Skrif (*Skrifkritiek* – DS) ten opsigte van menseregte wel moontlik. Die regte benadering is syns insiens dat menseregte oorweeg, uitgelê en verklaar word teen die agtergrond van die grondliggende temas van die Skrif (vgl. Du Toit , 1984:73). In so 'n oorweging moet dit dan veral gaan oor wat die Skrif leer oor die mens en die samelewing. 'n Christelike beskouing oor menseregte moet dus nie biblisisties of met 'n gesekulariseerde evangelie uitgewerk word nie, maar vanuit die begrip lewe as Christelik etiese uitgangspunt (Vorster, J.M., 2001a:8).

Die tematiese benadering is volgens Vorster, N. (2002:241) die mees verantwoordelike benadering tot menseregte (en ook tot die etiek in geheel) en wel om die volgende redes:

- Dit neem die totale openbaring van God as uitgangspunt en verval daarom nie in 'n fragmentariese gebruik van die Skrif nie. (Onder 4.3.1.1 is reeds gemotiveer waarom die Skrif nie fragmentaries gelees moet word nie).

- Dit neem die Skrif self as hermeneutiese uitgangspunt. Hoewel die teoloog die Skrif altyd met 'n mate van voorverstaan lees (vergelyk 3.3.4.1), is die gevaar van ideologisering minder as in die geval van die kritiese en kontekstualistiese benadering (vergelyk 4.3.2.3.3) waar die mens self die agent van openbaring word. Deurdat die Skrif self as hermeneutiese uitgangspunt geneem word, word die gesagvolheid van die Skrif bewaar (vergelyk in hierdie verband 3.2.3).

- Dit verreken die historiese konteks en gerigtheid van die Skrif (vergelyk 3.3.4.4 en 3.3.4.6). Op hierdie wyse word, anders as in die geval van die letterlike benadering, 'n naïewe fundamentalisme vermy (vergelyk 4.3.1).

- Dit verreken die heilshistoriese ontwikkeling van die Skrif (vergelyk 3.3.4.6). Die teoloog word in staat gestel om tekste wat oënskynlik menseregteskendings legitimeer op 'n geldige en betroubare wyse te verklaar binne die breëre historiese verband. Die Bybelse openbaring vertoon beslis 'n heilshistoriese eenheid. 'n Mens vind verskeie sentrale temas in die Skrif, soos die mens se beeldskap van God, die verbond, ensovoorts wat deur die Bybelgeskiedenis ontwikkel en op die koms van Christus uitloop. 'n Studie van die heilshistoriese gang van die Skrif kan help om te onderskei tussen uitsprake wat universele betekenis het en tydsgerigte uitsprake. Die universele beginsels in die Skrif lig hulleself uit ondanks verskillende historiese omstandighede. Leerstellings behoort nie uitgebou te word op grond van geïsoleerde teksverse nie, maar alleen in die lig van die heilshistoriese eenheid van die Skrif (Vorster, N., 2005:30).

- Dit gee 'n geloofwaardige fundering aan menseregte, omdat dominante temas in die Skrif, en nie geïsoleerde tekste nie, as uitgangspunt gebruik word.

Wielenga (1992:34) meen dat die Skrif alleen op 'n geldige wyse ontgin kan word in 'n veranderende Suid-Afrika wanneer sy kanonieke vorm en kerugmatiese eenheid ernstig opgeneem word. Elke gebruik van die Skrif moet dus syns insiens gelykluidend of in harmonie met die kerugmatiese, Christologiese eenheid van die kanonieke Skrif wees. Hy stel op grond van sy argument 'n *paradigmatiese* benadering van die Skrif voor. As rede hiervoor voer Wielenga aan dat een van die grootste probleme in veral die gebruik van die Ou Testament die afstand tussen die huidige praktyk en die tekstuele realiteit van die Ou Testament geleë is. Dit is onmoontlik om die Ou Testament direk op die kontemporêre samelewing toe te pas deur eenvoudig tekste aan te haal wat geskik voorkom in 'n gegewe situasie. "Too often this is done in an arbitrary way and without scholarly justification for the why and how of the use of Old Testament material. We have to find a better way" (Wielenga, 1992:34).

Die gebruik van 'n paradigmatiese benadering is volgens Wielenga (1992:34) een van die "veiligste" wyses om die Skrif eties toe te pas. Dit beteken dat 'n model ontwerp moet word wat gebaseer is op 'n geslote lees van die tekste, terwyl daar gefokus word op 'n spesifieke tema en dit deur die kanonieke konteks te volg. Op hierdie wyse kan die historiese ontwikkeling van 'n tema om sodoende die herinterpretasie van ou tradisies in nuwe

situasies in berekening gebring word. Verder kan ook vasgestel watter aanpassings gemaak kan word ten opsigte van oorspronklike konsepte. Dit word dus moontlik om bewus te word van die strukture van die Bybelse getuienis in sy kanonieke vorm. Wielenga verwys onder andere na Weber (1989:25) wat self sê dat "the church has canonized also an interpretative process. The transmission and re-interpretation of biblical traditions of faith which can be observed in the Bible remain normative".

Volgens Wielenga (1992:35) moet die paradigmatiese gebruik van die Skrif onderskei word van 'n eksemplariese Skrifgebruik. Hy verwys by wyse van 'n voorbeeld na die onderskeid daartussen wat hy soos volg formuleer: "When Mosala (1991:18f) uses the narrative of Naboth's vineyard in 1 Kings 21 to clarify the burning issue of land in South Africa, he uses it as example, not as model or paradigm, because he does not follow the land theme in its canonical context throughout the Old and New Testament. He chooses this example on the basis of an *over-contextualised* reading of one specific tradition in the Old Testament material, accepting that the Bible has not one message but different ones, yes, even conflicting ones".

Mosala hou volgens Wielenga (1992:35) baie duidelik in sy argument nie rekening met die kanonieke *konteks* nie, met die gevolg dat dit die weg baan vir subjektivisme, wat as deelgenoot, die sogenaamde gesaghebbende boodskap bepaal, sonder dat die vraag na hoe hierdie gekontekstualiseerde boodskap in verhouding met kerugmatiese eenheid van die Skrif staan, erken word. Hierdie eksemplariese gebruik van die Skrif kan nie bydra tot 'n verenigende rol van die Skrif in die huidige Suid-Afrikaanse situasie nie; as 'n resultaat sal dit veel eerder 'n negatiewe effek hê op die gesag van die Skrif in die moderne samelewingskonteks.

Dit is volgens Wielenga (1992:36) "imperative to make a biblical model operational with the help of a theological theory that is consonant with the kerygmatic, Christological unity of canonical Scripture. In die ongoing hermeneutical debate – in order to prevent subjectivism in our use of the Bible, which can only result in the loss of the Bible as unifying factor in our divided communities of faith – we have to give scholarly account of what we are doing and how an why we are doing it. It is the responsibility of theology in the context of a changing South Africa to search for a common hermeneutic to serve the unity of both church and society" – dus leer en lewe, teks en konteks.

Die bril waardeur die leser/interpreteerder kyk, gee 'n bepaalde kleur aan sy verstaan van die Skrif. Hierdie bril kan volgens Van Huyssteen 'n paradigma genoem word. 'n Paradigma

word omskryf as die samehangende geheel van grondoortuigings, modelle en teorieë wat as samevattende interpretasiekader funksioneer. 'n Paradigma berus op voorveronderstellinge en vorm 'n verwysingsraamwerk waarbinne die werklikheid benader word (1986a:66). In die lig hiervan sê Van Deventer (1989:302) dat dit beteken dat die gemeenskap waarin ek woon en werk met sy kulturele gebruike en beskouinge, die kerk waaraan ek behoort met sy teologiese tradisie, die gees van die tyd en so meer 'n definitiewe invloed op my verstaan van die Skrif het. Thiselton (in Van Deventer, 1989:302, 303) stel dit sterk: "The reader and the reader's social-ethical-intellectual community contribute decisively to the final meaning of the text."

Die vraag is: Hoe kan daar binne die gebruik en toepassing van die kontekstueel-paradigmatiese benadering 'n onderskeid getref word tussen kerntemas wat die sentrum van die geloof raak en sake wat nie die sentrum raak nie? Vorster, N. (2004a:29) verwys na sommige teoloë wat vier maatstawwe noem wat met vrug gebruik kan word:

- Die saak moet herhaaldelik (frekwent) in die Skrif voorkom.
- Dit moet in verskillende verbande in die Skrif voorkom.
- Die Skrif moet daaraan spesifieke teologiese betekenis gee.
- Dit moet uiteindelik op een of ander manier met Christus in verband staan (met ander woorde Christus moes of self daarna verwys het, die situasie verder belig het of dit met sy soenverdienste aan die kruis opgehef het).

Die Skrif bevat syns insiens verskeie sulke sentrale temas wat aan die bogenoemde maatstawwe voldoen, soos die skepping, die mens as beeld van God, die sonde, die wet, verbond, Israel en die volke, verlossing, versoening, die gawe van die Heilige Gees, kerk, regverdigmaking deur die geloof, die opstanding van die liggaam en die voleinding (By hierdie lys kan ook die *Koninkryk van God* as moontlike tema bygevoeg word - DS). Hierdie hooflyne van die Skrif word deur 'n verskeidenheid analogieë in die Skrif belig en is ineenverweef, sodat die een tema nie sonder die ander sou verstaan kan word nie. Dit is daarom nie wenslik om 'n teologie uit te bou om een tema nie, omdat die ryke verskeidenheid van die Skrif daardeur aangetas word.

Ouweneel bespreek ook die gebruik van *sentrale temas*, maar hy gee as voorwaarde vir die gebruik van hierdie temas dat dit binne die *skopus van die Skrif* moet geskied (vergelyk 3.3.4.5). Ouweneel (1989:10) wys ook daarop dat die aksentuering van "sentrale temas" nooit daartoe mag lei om in die Skrif "belangriker" en "minder belangriker" gedeeltes aan te

wys nie. Die onderskeiding van 'n skopus moet skerp onderskei word van 'n in die moderne teologie ongelukkig ingevoerde dualisme tussen sentrum en periferie, tussen inhoud en verpakking. Die Skrif is gekonsentreer in die persoon en werk van Christus, maar hier beteken *konsentrasie* heeltemal iets anders as 'n *reduksie* van die Skrifinhoud, waarby bepaalde "perifere" dele van die Skrif buite hierdie reduksie val en dus histories onbetroubaar mag wees. Dit is nie wat bedoel word wanneer 'n mens oor die skopus van die Skrif praat nie. Inteendeel, wanneer die skopus ter sprake kom, gaan dit juis nie om 'n reduksie, 'n kort samevatting van die Skrif nie, maar om die gerigtheid, die intensie, die spesifieke doel van die Skrif soos hierdie doel homself uitdruk in elke afsonderlike woord en in die samehang van alle woorde van die Skrif. In die skopus gaan dit nie om een of ander feilbare "verpakking" wat ter wille van "veiligheid" verruil word vir 'n onfeilbare "inhoud" nie, maar om die onfeilbare Woord van God wat hom manifesteer in afsonderlike woorde. Elke Skrifgedeelte staan in verband moet die skopus van die Skrif en moet as sodanig hanteer word.

Andersyds mag ook geen enkele Skrifgedeelte *losgemaak* word van die skopus van die Skrif nie. Dit is byvoorbeeld verkeerd om te sê dat die Skrif nou oor die heil in Christus en dan weer oor die natuur of die geskiedenis praat. Dit gaan in die Skrif altyd om die heil (in breedste sin van die woord): die geskiedenis in die Skrif is heilsgeskiedenis. Dit gaan in die Skrif altyd om Christus Jesus en om die verwerkliking van God se raadsbesluite deur Hom. Maar *binne hierdie skopus* gaan dit dikwels in die Skrif oor die geskiedenis, die kosmos, die natuur; en hierdie gedeeltes neem 'n mens – uiteraard in die praktiese geloofsin – volstrek ernstig op. Dit is nie moontlik om historiese of fisiese gegewens aan die Skrif te ontleen buite die skopus van die Skrif nie.

In hierdie verband waarsku Van Wyk (1995a:10) dat die Christelike etikus 'n Skrifteoloog behoort te wees. Dit beteken dat slegs die Skrif, en nie die (kerklike of politieke) tradisie of die natuurlike lig nie, 'n deurslaggewende rol in leer en lewe moet speel. Dit beteken natuurlik nie dat die *Woord* van God belangriker is as die *God* van die Woord nie, want in en deur die Skrif word die lewende God self gehoor en geken. Die Christelike etikus staan afwysend teen alle vorme van bibliosentrisme en biblisisme; hy aanbid nie die *Woord* van God nie, maar die *God* van die Woord. Tog vind hy meer aansluiting by 'n openbarings- as ervaringsteologie.

Om Skrifteoloog te wees waarborg natuurlik nie as sodanig dat die Christelike etikus nooit onskriftuurlik sal handel nie. Die Skrif kan immers op 'n uiters subjektivistiese wyse hanteer word en wel sodanig dat die persoonlike standpunt van die etikus eintlik net in die Skrif

bevestiging vind. 'n Skrifteks of Skrifberoep agter 'n bewering is dus as sodanig nie voldoende nie. Die vraag is egter of die teks in sy *konteks* ter sprake kom en in die wydste sin van die woord is die vraag of die teks in *Christologiese konteks* ter sprake kom. Wie byvoorbeeld die Ou Testament buite Christus om lees en verstaan, lees en verstaan dit met 'n versluierde verstand. Van Wyk beklemtoon ook die feit dat die Christelike etikus dus nougeset rekening moet hou met die feit dat die Woord van God in 'n heel spesifieke sin *evangelie*-Woord is, *vleesgeworde* Woord. Hierdie *skopus* van die Skrif moet in die Skrifberoep altyd verreken word, anders kan die Skrif eenvoudig nie reg verstaan word nie. Hierdie perspektief, asook die feit dat die etikus hom altyd diep afhanklik voel van die verligtende werk van die Heilige Gees vorm waarskynlik die beste afweer teen 'n fundamentalistiese Skrifomgang (Van Wyk, 1995a:11).

Die grondmotief kry helderder gestalte in wat Duvenage (1967:3) die "Skrifperspektiewe" noem. Hier dink 'n mens aan die groot openbaringshistoriese lyne wat deur die Skrif heen loop. Daar is die lyn van die skepping (God is die Skepper en die Onderhouer van alle dinge); die lyn van die sondeval (die hele geskape werklikheid lê binne die invloedsfeer van die sonde); die lyn van verlossing in en deur Jesus Christus vir almal wat in Hom glo en uiteindelik vir die hele kosmos; die lyn van die Koninkryk van God (die raad van God om alle dinge saam te bring aan die voete van Jesus Christus). Daar is ook nog ander lyne en perspektiewe wat genoem kan word. Hierdie Skrifperspektiewe is vir die etiek van wesenlike belang en moet dan ook konkreet binne die etiek geld (Ouweneel, 1989:10, 11). Sowel die Ou as die Nuwe Testament word verbind aan bepaalde Bybelse grondmotiewe: die *genade van God*, die *koninkryk van God* (Heyns, 1970:14-19; Douma, 1972:27-29), die *verbond* (Helberg, 1983:84; De Klerk, 1985:14-17), die missionêre roeping om 'n *lig vir die nasies* te wees en die *eskatologiese perspektief* (Janse van Rensburg & Kellerman, 1992:220).

Die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering veronderstel dus 'n direktiewe benadering wat soos die deduktiewe benadering in etiek in bepaalde teologiese grondmotiewe gefundeer word. Dit is egter nie onversoenbaar met 'n hermeneutiese model nie (vgl. Janse van Rensburg, 1999:159). Vanuit die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering moet dit dan veral gaan oor wat die Skrif leer oor die mens en die samelewing. Wanneer oor die mens gehandel word, moet dit gaan om sy lewensontplooiing in die lig van die skepping, herskepping en voleinding. Die skepping, Christologie en die pneumatologie kom dan aan die orde (Vorster, J.M., 2001a:8; vgl. ook Van Wyk, 1991b:254). Wanneer dit oor die samelewing handel, moet dit gaan om die moontlikheid wat die onderskeie samelewingsverbande bied vir sodanige lewensontplooiing. Omdat die vraag na die

doodstraf in wese handel oor die behoud of die neem van 'n lewe is dit besonder sinvol dat 'n Christelike beskouing oor menseregte dus nie biblisisties of Skrifkrities uitgewerk word nie, maar vanuit die begrip *lewe* as Christelik-etiese uitgangspunt. Die Skriftuurlike konsep van *lewe* moet dus op 'n holistiese wyse benader word deur te fokus op sentrale Bybelse temas wat in sowel die Ou as Nuwe Testament gevind word. Dit hou onder andere die volgende in:

6.2.3.1 Binne die konteks van die kennis van die Woord

Vir die doel van hierdie bespreking is dit wenslik om ook die bespreking soos uiteengesit in 5.2.1 in gedagte te hou:

- *Die eenheid van die Skrif as die Woord van God word gehandhaaf.* Die finale teks wat deur die gemeenskap van die heiliges as kanoniek aanvaar is, word as die geïnspireerde en gesagvolle (met ander woorde, normatiewe) teks aanvaar. Heyns (1992a:368) bespreek hierdie Bybelse direktief onder die opskrif van *binne die konteks van Goddelike gesag*. Die norme vir die etiese kontemporêre beslissinge staan syns insiens nie in die apokriewe of in enige ander boek nie. Dit staan in die Skrif, en daarmee is hulle openbaringstatus en gevolglik hulle Goddelike gesag erken. Hierdie feit bepaal op 'n fundamentele wyse die manier waarop met hierdie voorskrifte omgegaan behoort te word. Te alle tye en onder alle omstandighede sal die nodige piëteit in die verstaansproses van die Bybelse voorskrifte aan die dag gelê moet word.

- *Die algehele openbaring van God word as uitgangspunt geneem.* So word gepoog om nie in 'n fragmentariese gebruik van die Skrif te verval nie (vgl. Douma, 1990:46 e.v.). Terselfdertyd gee dit 'n geloofwaardige fundering aan die begrip *lewe*, omdat dominante temas in die Skrif, en nie geïsoleerde tekste nie, as uitgangspunte geneem word. Die etikus word in staat gestel om tekste wat oënskynlik die *reg op lewe* legitimeer op 'n geldige en betroubare wyse te verklaar binne die breëre verband van die Skrif, met die gevolg dat 'n meer Bybels-genuanseerde en 'n hermeneuties betroubare Skrifberoep gedoen kan word. Heyns (1992a:368) verkies om te praat van *binne die konteks van die totale bedoeling van die openbaring.* Hy motiveer dit omdat dit vir hom gaan om die wil van God wat deur die mens gehoorsaam moet word, en die wil van God in sy openbaring aan die mens bekend gemaak is en bekend gemaak word; dit gaan om die totale bedoeling van die ganse openbaring. En dit omvat syns insiens die besondere sowel as die algemene openbaring (alhoewel die besondere openbaring alleen tot die saligheid dien – DS). Enkele voorskrifte en enkele tekste mag nie as alleenstaande wettiese bepalinge

verstaan word nie. Die Skrif is 'n organiese eenheid, en daarom mag geen onderdeel los van sy posisie en funksie binne die kader van die totale openbaringsgeskiedenis verstaan word nie. Daarom moet 'n gedeelte in die lig van die geheel en die onduidelike gedeeltes in die lig van die duidelike dele verklaar word. Steeds moet die ganse Skrif volledig tot sy reg kom, en waar dit nie gebeur nie het 'n mens met atomistiese Skrifhantering te doen. Dit sou ook biblisisme genoem kan word. Heyns wys voorts daarop dat daar vanselfsprekend met tekste gewerk moet word, anders kan 'n mens die boodskap van die Skrif nie verstaan nie. Maar dan moet die teks binne sy kontekstuele verband verstaan word: die teks is deel van 'n perikoop, die perikoop deel van 'n hoofstuk, die hoofstuk is opgeneem in 'n boek, die boek is deel van 'n besondere testament en saam vorm die twee testamente die geheel van God se heilshistoriese openbaring van sy ewige Raadsplan. Alleen binne die struktuur van hierdie uitkringende eenheidskonsepsie sal die ware boodskap van 'n enkele voorskrif of reeks voorskrifte begryp word.

Verbind 'n mens die eerste direktief, waarin dit gaan om die Goddelike gesag van die Skrif, met die tweede direktief, naamlik dat dit gaan om die totale bedoeling van die Skrif, dan beteken dit volgens Heyns (1992a:369) die volgende. Ook waar daar nie uitdruklike voorskriftelike gedeeltes voorkom nie, is openbaringswaarhede in normatiewe strukture ingebed en dié sal opgespoor, geformuleer en gekonkretiseer moet word. Om 'n enkele begrip te kry om die basiese boodskap van die Skrif mee uit te druk, is nie so eenvoudig nie. Heyns (1992a:369) verkies self die begrip *koninkryk van God*. Wanneer dit egter gaan om die totale struktuur van die Bybelse boodskap is onder meer die volgende elemente te onderskei:

a) In alles moet dit gaan om die eer en verheerliking van die Koning, terwyl sy universele koningskap steeds erken en uitgeleef moet word.

b) Die optrede van elke gelowige (burger) moet steeds die welsyn van elke ander gelowige en elke ander mens – as potensiële gelowige – beoog en bevorder.

c) As gemeenskaplike woonplek vir hulle wat nou lewe en vir hulle wat later sal lewe, het die gelowige 'n verpligting om die aarde nie net te bewerk nie, maar ook te bewaar.

d) Elke etiese beslissing moet nie net onderskei tussen goed en kwaad nie, maar die basis van hierdie onderskeiding moet ook 'n beslissing wees teen die slegte, die bose en die lelike (Heyns, 1992a:370).

- So 'n verklaring neem *die Skrif self as hermeneutiese vertrekpunt.* Hoewel die etikus die Skrif altyd met 'n mate van voorverstaan lees (vergelyk 3.3.4.1), is die gevaar van ideologisering en misbruik minder as in die geval van die kontekstuele hermeneutiek se benadering waar die mens self die agent van betekenis gemaak word, deurdat moderne sosiale analises tot norme verhef word in die lig waarvan die Skrif geherinterpreteer word. Deurdat die Skrif self as hermeneutiese uitgangspunt geneem word, word gepoog om die gesagvolheid van die Skrif te bewaar, sonder dat interpretasie op 'n fundamentalistiese of selfs Skrifkritiese wyse gelykgestel word aan openbaring (vgl. Vorster, N., 2003:231, 232).

6.2.3.2 Binne die konteks van die kennis van die werklikheid

Vir die doel van hierdie bespreking is dit wenslik om ook die bespreking soos uiteengesit in 5.2.2 in gedagte te hou:

- *Binne die konteks van 'n eie historiese situasie* (ook anders bekend as die kennis van die werklikheid). Heyns (1992a:370) wys daarop dat die menswees noodwendig ook heenwys op gesitueerd wees. Die mens bestaan nie buite 'n situasie nie. En met situasie word bedoel daardie histories-bepaalde, tyd-ruimtelike konteks van omstandighede wat tot die unieke, onherhaalbare werklikheid van hierdie mens behoort, en wat die mens dwing tot die maak van keuses en die neem van beslissings. Só verstaan, is die situasie dus deel van die geskiedenis waarin die mens hom bevind en waar hy geroep word om handelend en beslisingsnemend op te tree, al staan die geskiedenis ook onder die voorsienige leiding van God en waar Hy Hom in sy algemene openbaring bekend maak. Heyns stel as vereiste, ten einde 'n verantwoorde kontemporêre etiese beslissing te kan maak, die voorwaarde dat die mens die situasie waarin hy hom bevind deeglik moet ken. Dit uitdaginge en die gevare, die moontlikhede en die beperkinge, maar veral ook die dinamiek in die situasie en die verbande van die situasie met ander gebeure. Geen twee situasies is identies nie en daarom staan die mens in elke situasie voor nuwe uitdaginge. Alle tye is nie dieselfde nie en alle tye vra nie dieselfde van die mens nie. Juis die feit dat die Skrif nie voorsiening maak vir elke moontlike situasie waarin die mens hom kan bevind nie, is 'n bewys dat die Skrif – God self – 'n appèl maak op die menslike verstand en insig, op die vryheid van sy keuse en die verantwoordelikheid van sy handelinge (Heyns, 1992a:371). In die lig hiervan stel Vorster, N. (2002:376) voor dat die politieke en sosiale konteks waarbinne Skriftuurlike uitsprake voorkom, sowel as die konteks waarbinne die kerk (etikus) in Suid-Afrika hom tans bevind, voortdurend in ag geneem sal moet word. Die historiese ontvouing van die openbaring van God soos dit in die Ou Testament en die

Nuwe Testament gevind word, sal ook verder verdiskonteer moet word om sodoende prinsipiële riglyne te formuleer word vir die etiek in die moderne samelewingskonteks.

- *Binne die konteks van die gemeenskap van die gelowiges.* Heyns (1992a:371) wys tereg daarop dat dit wel so is dat elke individuele gelowige die Heilige Gees ontvang en derhalwe hierdie leiding 'n beroep op die Skrif mag doen. Maar nou kan die enkeling hierdie leiding so maklik verkeerd verstaan, die Skrif as norm verkeerd uitlê, en die eise van die situasie waarin hy moet handel verkeerd interpreteer. Daarom is dit belangrik dat die individu moet besef dat hy ook deel is van die breëre geloofsgemeenskap. En al moet elke gelowige in sy eie gemoed ten volle oortuig wees van die korrektheid van sy beslissings is hy nie die enigste aan wie die Gees sy leiding skenk nie. Daarom is die gemeenskaplike oordeel van die kerk in die verlede en in die hede vir die enkeling in sy etiese beslissing van die allergrootste betekenis. Daardeur word die gevaar van individualisme ondervang en oorwin.

In die lig van die bogenoemde bespreking is dit duidelik dat 'n tematiese, of anders verwoord, 'n paradigmatiese benadering ten opsigte van 'n beroep op die Skrif beslis nie 'n nuwe of selfs oorspronklike benadering *per se* is nie. Dit wil tog voorkom dat 'n sintese tussen die *kontekstuele* en die *tematiese* (ook genoem *paradigmatiese*) benadering wel die spanning tussen die Bybelse eenheid van leer en lewe, teks en konteks kan verlig. Soos reeds genoem, kan die *tematiese* benadering op sy eie ook op 'n fundamentalistiese en/of biblisistiese wyse toegepas word en as 'n tema ten koste van ander moontlike temas geïsoleerd en naïef oorbeklemtoon word – die tema of teks word derhalwe van die konteks waarin hy ingebed is, losgemaak en net so reglynig op die moderne samelewingsproblematiek toegepas. Net so bestaan die gevaar dat 'n suiwer *kontekstuele* benadering so in die konteks van die moderne samelewing sal opgaan dat die Skrif nie meer as die enigste maatstaf vir die vasstel van norme gebruik word nie. Tipies sal die Skrif dan Skrifkrities benader word, deurdat die tekste en temas gerelativeer word en die konteks die bepalende faktor ten koste van die teks sal wees.

'n Sintese van hierdie benaderings is dus die mees voor die hand liggende oplossing vir die dialektiese spanning wat daar tans in die Skriftuurlike grondslae vir die gereformeerde etiek voorkom. So 'n poging tot 'n sintese word getipeer as 'n *kontekstueel-paradigmatiese* benadering waarin die konteks beklemtoon word (kennis van die werklikheid), maar nie net alleen die konteks van die etikus nie - ook die konteks van die Skrifontleende temas. Tegelykertyd word bepaalde temas in die Skrif geïdentifiseer wat die problematiek op 'n

direkte of indirekte wyse aanspreek sonder om die openbaringshistoriese ontwikkelingslyn van die bepaalde tema(s) te ontken. So 'n *kontekstueel-paradigmatiese* benadering ook hermeneuties binne die bestaande raamwerk van die Gereformeerde Skrifbeskouing uitgewerk en sodanig toegepas word (vergelyk 3.2.2).

In die woorde van Heyns (1992a:371) kan daar weliswaar 'n beswaar ingebring word teen wat hier aangebied is, naamlik dat dit alles te algemeen en nie prakties en konkreet genoeg is nie. En daarmee kan dan ruimte gelaat word vir 'n groot verskeidenheid en moontlik selfs mekaar weersprekende etiese beslissings. As antwoord hierop word daarop gewys dat dit hier slegs gaan om Bybelse direktiewe en inderdaad nie om konkrete en in sement vasgelegde voorskrifte nie. Dit sou immers baie naby aan die vaarwaters van die gevaar van kasuïstiek kom.

6.2.3.3 Problematiek in die kontekstualisering van die Skrif

Van Genderen (1993:110-111) noem en bespreek drie soorte kontekstualiteit:

- 'n kontekstualiteit wat die woord van God op die hedendaagse lewe rig, sonder om iets van die boodskap prys te gee;
- 'n kontekstualiteit wat nou met bogenoemde saamhang en veral in die missiologie tuishoort, waar die kultuur waarbinne die mense die evangelie ontvang, in ag geneem word; of binne die etiek, waar die kultuur of konteks waarbinne die mens se etiek 'n eie etos wil skep, in ag geneem word; ook beskryfbaar as inkulturasie;
- kontekstualiteit waar die eie kultuur, situasie en eie belange 'n sleutelrol speel en uiteindelike self bepaal wat relevant is.

Dit is juis hierdie laasgenoemde kontekstualiteit wat vir Van Genderen onaanvaarbaar is en neerkom op kontekstualisme (vgl. De Beer & Strauss, 1998:80). Die hele vraag na die problematiek van kontekstualisering kan gesien word in die lig van die naloop van die 1994-verkiesing, veral wanneer daar gekyk word na vraagstukke soos geweldpleging, doodstraf, die Waarheids-en-versoeningskommissie en burgerlike (on-)gehoorsaamheid (De Beer & Strauss, 1998:80). Die Christelike etikus het die verantwoordelikheid om ook aandag te gee aan die sosiale en politieke implikasies wat van hy doen of sê, en derhalwe mag dit nooit verwaarloos word nie. Tog moet in dieselfde asem gesê word dat kontekstualisering nie beteken dat die sosio-politiek die sentrum van die etiek (teologie) moet vorm nie.

Tereg vra De Beer en Strauss (1998:89) of die evangelie (met ander God se Woord) nie ook implikasies inhou vir die innerlike ervaringslewe nie?

Volgens De Villiers (2004:808) is daar vandag in die Bybelwetenskappe 'n veel groter bewustheid van die groot verskil in die konteks van die Ou Nabye Ooste destyds en van die moderne samelewing. Hierdie groot verskil in konteks beteken syns insiens onder andere dat die morele probleme van byvoorbeeld mense wat in ou Israel geleef het, anders was as die morele probleme waarmee 'n mens vandag gekonfronteer word. Die antwoorde wat hulle gegee het op oënskynlik ooreenstemmende morele kwessies, soos die vra van rente en die toepassing van die doodstraf, is daarom ook nie sonder meer op die moderne mens toepaslik nie. Die probleem wat die Bybelwetenskaplikes ondervind, is van so 'n groot omvang dat daar vanuit die gesigspunt van die sistematiese teologie wil blyk dat Bybelwetenskaplikes moeite het met enige sistematisering van die boodskap van die Skrif en ontken dat die Skrif enige normatiewe betekenis vir die etiese en by uitstek sosiaal-etiese probleme van die moderne samelewing het.

Daar bestaan inderdaad 'n probleem om die relevante boodskap van die Skrif werklik sinvol en konkreet te kommunikeer, te laat grondvat, om aan te kom, in te kom en tuis te kom by mense; anders gestel, om die Skrif te *kontekstualiseer*. Oor die feit *dat* die Skrif iets te sê het is nie nodig om baie oor te redeneer nie (vergelyk in hierdie verband 2.4.7.1). Oor *wat* die Skrif konkreet sou kon sê in vandag se situasie/konteks sal 'n mens nooit uitgepraat kan raak nie. Juis omdat die situasie/konteks voortdurend verander, bly hierdie uitdaging altyd met 'n mens en is dit dus ook altyd 'n nuwe uitdaging. Een van die probleme met die kontekstualisering van die Skrif is verskillende beklemtoninge van afstandskepping en toe-eiening wat gevind word in die omgang met die Skrif. Sommige mense kom dikwels te maklik en te direk by die toepassing of kontekstualisering van die Skrif uit (so asof Paulus eintlik sommer maar so direk vir die moderne mens vandag sy briewe geskryf het). Ander mense is dikwels geneig om te veel klem te lê op die vreemdheid, andersheid en oudheid van die Ou en Nuwe Testament as geskrifte uit die verre verlede - so asof Moses of Paulus se geskrifte eintlik so ver verwyderd is dat dit hoegenaamd niks vir die mens vandag te sê kan hê nie (Botha, 1993:135).

Die probleem verbonde aan die kontekstualisering van die Skrif kan op verskeie maniere aangepak word. 'n Mens sou breedvoerig kon teoretiseer oor die aard van die Skrif soos gesien vanuit 'n Gereformeerde perspektief. 'n Mens sou in diepte kon daal en vasgewikkel raak in die huidige ongelooflik ingewikkelde hermeneutiese debat (oor byvoorbeeld die aard van tekste en betekenis en taal en literatuur in die postmoderne intellektuele era). 'n Mens

sou 'n breedvoerige historiese oorsig kon gee oor hoe die Skrif (veral ten opsigte van etiese kwessies) deur die geskiedenis van die kerk heen in verskillende tradisies en omstandighede gekontekstualiseer is/word en aan die hand daarvan sekere teoretiese insigte probeer ontwikkel (Botha, 1993:136).

In hierdie gedeelte word egter uit 'n ander hoek na die probleem kyk. In 'n poging om in die belang van die kontekstualisering van die Skrif 'n bydrae te lewer word gefokus op algemene beginsels vir geldige interpretasie. Botha (1985b:7) verwys na een so 'n beginsel waaroor daar redelik algemene instemming onder Skrifverklaarders bestaan, naamlik dat 'n saak binne sy *konteks* verklaar moet word. Daar is syns insiens ten minste vier vlakke wat onderskei kan word en met al vier hierdie vlakke moet rekening gehou word:

- Die *tekstuele konteks*: Hiermee word bedoel dat 'n woord of woordgroep nie los van die sin, paragraaf of boek waarin dit staan, gesien mag word nie. Daar kan baie voorbeelde gegee word om, soos wat Botha (1985b:8) dit stel, woorde se betekenisse totaal te oorlaai en sodoende 'n illegitieme oordrag van betekenis in ander kontekste te plaas, om sodoende hierdie verkeerde praktyk te illustreer. Hierdie praktyk word selfs vandag nog deur baie teoloë gevolg. Indien 'n mens dus wil vasstel wat die Skrif oor byvoorbeeld politiek in die algemeen te sê het, sal dit nie help om bloot net al die plekke in die Skrif na te gaan waar die Griekse woord *polis* en *politeia* gebruik word en dan bloot op grond daarvan konklusies oor die boodskap van die Skrif vir die politiek te gee nie. Nie een van hierdie woorde kom egter voor in byvoorbeeld Romeine 13:1-7 nie en dit is tog een van die sleutelgedeeltes in hierdie verband. So 'n werkswyse gaan uit van die verkeerde idee dat 'n konsep (soos "politiek") gedra word deur enkele woorde.

- Die *literêre konteks*: In die Skrif kom daar verskillende literêre genres voor (vergelyk 3.3.4.8). Die literêre konteks waarin iets geskryf is, is betekeniskonstituerend. Dit is nie maar bloot net "verpakking" waarin die boodskap gegee is nie.

- Die *konteks van die situasie*: Hiermee word bedoel die historiese en kulturele konteks van die mense wat die Skrif geskryf het en die eerste lesers van die Bybelse boodskap. Dit word ook die buite-linguïstieke konteks genoem. Indien 'n mens van die aanname uitgaan dat die Skrif ook 100% 'n menslike Boek is, dan hou dit in dat die geskifte van die Skrif nie van hulle konkrete historiese omstandighede losgemaak kan word nie. Dikwels gebeur dit dat daar 'n is-gelyk-aan teken geplaas word tussen die omstandighede van destyds en die omstandighede van vandag. Die Skrif is immers tydsgerig, dit wil sê dit is vir mense in 'n bepaalde tyd geskryf. Aangesien die Skrif egter nie tydsgebonde is nie (die boodskap van

die Skrif reik verder as die eerste lesers), moet daar aan die hand van wetenskaplik verantwoordbare beginsels van interpretasie vasgestel word hoe die brug tussen die eerste eeu en die mens in die moderne samelewing geslaan kan word (vergelyk 3.3.4.4). Een basiese vereiste in hierdie verband is dat 'n mens 'n deeglike kennis van die geskiedenis en kultuur van die Bybelse tyd moet hê. Voordat vasgestel kan word wat die Skrif vandag vir die moderne mens wil sê, moet eers vasgestel word wat dit oorspronklik aan die eerste leser(s) wou sê. In hierdie geval is nie die rede die bepalende beginsel nie, maar die uitredeneer van wat in die *kairos*-oomblik van 'n gegewe situasie die morele oplossing is (Fletcher, 1966:47).

- Die *kontekstualiserings nadat die oorspronklike geskrif geskryf is*: Hiermee word ook bedoel dat al die verskillende lesers van die Skrif deur al die eeue "kontekste" daar gestel het, naamlik hulle interpretasies van bepaalde Skrifgedeeltes. Geen mens kan homself vandag dit aanmatig om as die eerste verklaarder van die Skrif beskou te word nie. Baie mense het dit al voor hom (reg en verkeerd) gedoen en al daardie interpretasies beïnvloed sy interpretasie (Botha, 1985b:9). Hierdie latere kontekste moet egter ook reg gebruik word en dit vereis 'n deeglike kennis van die geskiedenis van die teologie en al die verskillende teologiese strominge deur die loop van die eeue.

Botha (1985b:9) stel as voorwaarde, dat indien 'n interpretasie geldig wil wees, daar ten minste met hierdie vlakke van *konteks* rekening gehou sal moet word.

Dus sal daar in die kontekstueel-paradigmatiese benadering op deduktiewe wyse of benadering te werk gegaan word waarin nie die moderne samelewingskonteks nie, maar die betrokke tema (Skrifgedeeltes) as vertrekpunt geneem word, terwyl die skopus van die betrokke tema (Skrifgedeelte) die hermeneutiese interpretasie en die uiteindelike toepassing daarvan sal bepaal (vgl. Jonker, 1974:22). Dit kom uiteindelik daarop neer dat die situasie nie die vormgewing van die uiteindelik Skrifberoep mag bepaal nie.

6.2.3.4 Die kontekstueel-paradigmatiese benadering in perspektief

In 'n reeds breedvoerige en indringende analise en bespreking is die kontekstualistiese benadering *per se* ten sterkste afgewys, omdat dit 'n oorbeklemtoning van die gebruik van 'n enkele tema vir die hele teologie impliseer (vergelyk 4.3.2.3.3). De Beer & Strauss (1998:79) beklemtoon hierdie implikasie van die kontekstuele benadering deur te sê dat 'n kontekstuele teologie in gereformeerde kringe problematies kan wees. Anders as in die kontekstualistiese teologie waar die Woord in die werklikheid *opgaan*, word met die kontekstueel-paradigmatiese benadering vir die etiek bedoel dat die Woord en werklikheid sodanig op

mekaar betrek word dat die Woord in die werklikheid *ingaan*. Berkhof (1982:68) wys tereg daarop dat die gereformeerde teologie (daarby ingesluit die etiek) erkenning verleen aan die konteks waarbinne dit beoefen word, sonder om aan die konteks voorrang bo die Woord te gee. Gereformeerde teologie is anti-dosetisties.

'n Paradigma vind neerslag in 'n bepaalde praktykteorie (Janse van Rensburg & Hoffman, 2003:248). Die gebruik van die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering is ook nie probleemloos nie. Hartin (1991a:432) verwys onder andere daarna dat die selektiewe gebruik van Skrifgedeeltes (met ander woorde 'n tipe biblisistiese benadering) ook kan voorkom in die keuse van sekere temas ten koste van ander. Terwyl dit nie werklik moontlik is om nie in 'n beperkte mate selektief in beide die keuse van tekste en temas te wees nie, lê die probleem egter hoofsaaklik daarin dat sekere temas tot so 'n sentrale posisie in die argument verhef word dat alle ander moontlike temas in die proses uitgelos word. Hierdie tipe benadering is veral kenmerkend in sekere aspekte van die bevrydingsteologie waar sekere temas van bevryding so 'n bepaalde gerigtheid in die argument inneem dat ander temas geheel en al uitgesluit word; temas soos byvoorbeeld orde en sekuriteit, wat volgens Curran net sulke belangrike Bybelse temas in die debat kan wees (1984:194). Hasel (1991:139-171) toon verskillende moontlikhede aan en wys op die gevaar dat 'n sentrale tema 'n sleutel kan word wat soms eerder versluierend as verhelderend in werk.

Die gebruik van 'n paradigmatiese benadering in die etiek is ook nie sonder kritiek nie. Douma (1996:360) bespreek die gebruik die paradigmatiese benadering in sy werk oor die etiese betekenis van die Tien Gebooie. In sy kritiek op die etiek van Blank en Kuitert rakende die gebruik van "paradigma-etiek", bevraagteken hy die geldigheid van 'n paradigmateorie in etiek. In dieselfde bespreking kritiseer hy ook die feit dat moderne etiek soms doelbewus paradigmas verkies in die beoefening van die wetenskap van etiek. Hy noem onder andere paradigmas soos die "Eksodus-motief" of die "Bergprediking-motief". Hy identifiseer daarmee saam ook die gebruik van paradigmas in die etiek van Barth, wat syns insiens nog net as 'n verdere punt van kritiek dien teen die gebruik van hierdie tipe etiese benadering kan dien.

Vanuit sy vertrekpunt kan Christelike etiek (vergelyk 2.4.3) "objektief" beoefen word in die lig van die Bybelse openbaring volgens bepaalde hermeneutiese beginsels. Hy ontken dus dat daar 'n bepaalde behoefte bestaan vir 'n paradigmatiese benadering in die beoefening van etiek (vgl. Vorster, J.M., 2000b:2).

Hoofstuk 6 – Tematiese ontleding van die Bybelse dogma as korrektief vir die huidige Skrifgebruik in die Gereformeerde etiek

Hierteenoor noem Vorster, J.M. (2000b:3) dat enige etiese debat inderdaad meer grondig, aktueel en meer gefokus is op probleemoplossing wanneer etici vanuit die staanspoor nie hulle paradigmatiese vertrekpunte probeer verbloem of ontken nie, maar dit eerder in die middel van die bespreking te plaas (vergelyk in hierdie verband die opmerking in 5.2.2).

Die vertrekpunt van hierdie studie is dus dat alle etiek inderdaad "paradigmaties" of anders gestel "paradigma-etiek" is. Die paradigma bepaal 'n stel beginsels en daaropvolgende norme vir 'n gegewe situasie met sy besondere etiese probleme (Vorster, J.M., 2000b:3). Vorster, J.M. (1991:112) verkies om eerder in stede van die moderne woord paradigma in paradigma-etiek, in lyn met die Calvinistiese filosofie, die begrip *uitgangspunt* te gebruik, omdat die woord paradigma 'n bepaalde filosofiese belading het en verskillend gedefinieer word.

In die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering is Douma se waarskuwing oor die gebruik van geïsoleerde tekste ter sake. Die Christelike etiek kan in hierdie opsig, soos met ander etiese temas, maklik verval in óf biblisisme óf Skrifkritiek (Vorster, J.M. verkies om ook te praat van *'n sekularisering van die Skrif*) wanneer een Bybelse tema van die geheel van die Bybelse teologie losgemaak word en as absolute norm aangebied word (vgl. Vorster, J.M., 2001a:7). Derhalwe moet daar gesoek word na 'n meer genuanseerde posisie tussen biblisisme en die sekularisering van die Skrif ten opsigte van die etiek. Die regte benadering is dus dat 'n betrokke etiese probleem oorweeg, uitgelê en verklaar moet word teen die agtergrond van die grondliggende temas van die Skrif (vgl. Vorster, J.M., 2001a:8; vgl. ook Du Toit, 1984:73).

Vorster, J.M. (2001b:122) toon aan dat verskeie grondliggende uitgangspunte in die geskiedenis van die Christelike gebruik is om etiese norme vir bepaalde problematiek daar te stel. Dit is te danke aan die feit dat daar altyd 'n wisselwerking was tussen die konteks van 'n bepaalde tydsgewrig en die etiese uitgangspunt. Etiek kan immers nie anders as om op die samelewingsproblematiek van die dag gerig te wees nie. Met inagneming van die belangrikheid van die konteks is daar in die gereformeerde etiek sekere beginsellyne wat sedert die reformasie as fundering van etiese normgewing gebruik is. Hierdie beginsellyne sal in hierdie tradisie altyd geldig bly, omdat dit voortvloei uit die gereformeerde leer. Vorster, J.M. identifiseer na aanleiding van sy studie die volgende beginsellyne:

- Primêr in hierdie beginselbasis is die uitgangspunt dat Christelike etiek by God begin. Dit beteken dat die wet van God die grond moet wees van etiese normgewing. Hoewel die

Christelike etiek by God begin en gebou is op die gebod van God mag dit nie verloop in fundamentalistiese kasuïstiek nie.

- 'n Ander beginsel vir die gereformeerde etiek is die trinitariese aard daarvan. God drie-enig is die grond vir die etiese.

- Verder is dit in die gereformeerde tradisie deurgaans beklemtoon dat die mens se etiese handeling moontlik is omdat dit gebou is op die genade van God. Dit mens kan eties handel omdat God genadig is. Hierdie genade aan alles mense gee aan die mens 'n etiese bewussyn.

- Aansluitend by hierdie beginselbasis neem Vorster, J.M. (2001b:123, 124) ook die begrip "lewe" as 'n eietydse uitgangspunt vir etiese handeling. Hierdie uitgangspunt word nie deur hom aangebied as 'n vervanging van wat reeds in die geskiedenis uitgewys is nie, byvoorbeeld die beginsel van liefde, maar as 'n besondere invalshoek vir die gereformeerd-Christelike etiek van vandag. Hierdie invalshoek gaan nie die liefde as vervulling van die wet ter syde stel nie, maar bring mee dat die liefde as kenmerk van Christelik-etiese handeling binne 'n bepaalde perspektief beredeneer word (vgl. Vorster, J.M., 2000b:13, 14). Die Bybelse begrip "lewe" in skeppings-, herskeppings- en eskatologiese perspektief kan dus 'n belangrike eietydse uitgangspunt wees vir Christelike etiek, omdat vanuit hierdie uitgangspunt intens gefokus kan word op die etiese problematiek van vandag (Vorster, J.M., 2001a:5, 6).

Kontekstualisering (soos in die geval van die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering) word deur Engelbrecht (1989:372) beslis beskou as 'n breë hermeneutiese vraagstuk. 'n Dominante oogmerk van hierdie diskussie is om met behulp van die kontekstueel-paradigmatiese benadering aan te toon dat die betekenis wat die Bybelteks dáár in die verlede gehad het ook vir die mens vandag toepaslike betekenis het. Die kontekstuele bepaal nie alleen wat relevant is nie, maar ook wat omtrent die omstandighede gedoen moet word (Engelbrecht, 1989:374). Volgens Engelbrecht (1989:378) beklemtoon die Reformatoriese paradigma dat die Woord objektief moet bly. Alleen só kan die Woord sy aanspraak op die gelowige se lewe behou. Maar ook alleen só kan die Woord troos vir die mens se situasie bring. Om kontekstueel, betekenisvol of relevant te wees moet die teologie, daarby ingesluit die Christelike etiek, dus beide die kulturele en die sosio-politieke aspekte van die moderne samelewing in sy perspektief verreken.

Kontekstualisering as vertaling van die evangelie vir 'n besondere situasie veronderstel 'n wisselwerking tussen die teks en 'n besondere konteks. Die redusering van die konteks sal

dus noodwendig uitloop op 'n vertaling (hiermee bedoel Engelbrecht 'n Skrifberoep of toepassing van die Skrif) wat net gedeeltelik verstaanbaar of aanvaarbaar is (Engelbrecht, 1989:380). As sulks is kontekstualisering nie eintlik 'n etiese bedryf nie, maar 'n hermeneutiese konsep met wye implikasies. Engelbrecht (1989:381) waarsku ook dat in die Reformatoriese godsdienspatroon die konteks nie só gereduseer mag word dat sekere aspekte van die menslike bestaan nie meer van belang is, of buite die aanspraak en diens van die Woord val nie. Die teologie wat vanuit hierdie grondpatroon bedryf word, sal die konteks van die gesekulariseerde Westerse mens net so ernstig opneem as die konteks van die mens in die *Twee-Derde Wêreld.* Dit is vanselfsprekend dat in die teologie wat volgens die Reformatoriese paradigma bedryf word, die eksegese 'n leierrol sal speel. Engelbrecht (1989:384) wys daarop dat dit redelik is om te aanvaar dat die konteks van die Bybelse hermeneutiek van die mens vandag ook mede-bepaal word deur die kritiese politieke teologie. Hierdie teologie beklemtoon die konteks as bron, norm en einddoel van teologie-beoefening. Hierteenoor sal die Reformatoriese teologie sy hermeneutiese vertrekpunt van die Skrif alléén weer opnuut moet beklemtoon. Vanuit hierdie vertrekpunt sal die Reformatoriese teologie aan sekere diepliggende elemente van sy paradigma reliëf moet gee.

Met die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering as uitgangspunt sal vervolgens hermeneutiese sleutels geïdentifiseer word wat kan help om 'n teologiese perspektief op die problematiek op die doodstraf as verteenwoordigend van moderne etiese probleme te bied. Die doel van hierdie *kontekstueel-paradigmatiese* benadering is om ook te dien as hermeneutiese sleutels vir die etiek in die moderne samelewingskonteks.

6.3 KONTEKSTUEEL-PARADIGMATIESE SLEUTELS VIR SKRIFBEROEP

Alvorens voortgegaan kan word om relevante kontekstueel-paradigmatiese sleutels te identifiseer vir die hantering van die etiese vraagstukke in die moderne samelewingskonteks, is dit nodig om die aandag daarop te vestig dat genoemde temas se bedoeling nie is om die spanning rondom die doodstraf-problematiek te verlig nie, maar om bloot 'n metodologiese riglyn oor hoe 'n moderne etiese probleem op 'n verantwoordelik hermeneutiese wyse aangepak kan word weer te gee.

In die soeke na etiese riglyne vir die hantering van etiese vraagstukke (in besonder gefokus op die problematiek van die doodstraf) kan die volgende temas (wat sal dien as rigtinggewende norme) onderskei word, naamlik:

- die Koninkryk van God: 'n koninkryks- en teokratiese perspektief;
- die menswaardigheid van die mens;
- goddelike geregtigheid en regverdigheid en
- die Dekaloog van God: 'n perspektief op die reg op lewe

Elk van hierdie temas (norme) word kortliks bespreek met 'n spesifieke beklemtoning van die toepassing daarvan op die problematiek van die doodstraf as verteenwoordigend van die etiese problematiek in die moderne samelewingskonteks. In hierdie bespreking is dit egter belangrik om in gedagte te hou dat in die stel van riglyne dit dus gaan oor die gebruik van die Skrif in die etiek (in besonder die problematiek van die doodstraf) en nie oor wat die Skrif (inhoudelik) vir die doodstraf as etiese problematiek sê nie. Uiteraard is die genoemde temas nie 'n volledige lys van moontlike temas nie, maar soos reeds vroeër gemeld, is die bedoeling van hierdie genoemde temas om die metodologie van die kontekstueel-paradigmatiese benadering te belig.

6.3.1 Die Koninkryk van God: 'n Koninkryks- en teokratiese perspektief

Die koninkryk van God is een van dié groot temas (en moontlik selfs die grootste tema) van die Skrif (Van Wyk, 1991a:186). Bavinck (s.j.:51) beskou op sy beurt die koninkryk van God as die wesenlike inhoud, die kern en die doel van die ganse wêreldgeskiedenis. Daarmee saam staan die boodskap van die koninkryk van God sentraal in die Bybelse verkondiging. As hierdie stelling korrek is, dan vloei dit logies daaruit voort dat die koninkryk van God 'n sentrale plek in die teologie moet inneem (Van Wyk, 1995b:256). Vorster, J.M. (1993b:524) beskou weer die gereformeerde teologiese aanvaarding van die koninkryk van God as 'n sentrale Bybelse motief as 'n Reformatoriese ontwikkeling. Die koninkryk van God is immers die rigpunt en bestemming van die hele menslike lewe. Dit plaas die soewereiniteit van God sentraal en stel alle lewensterreine en mense onder die gesag van Christus as hoof van die skepping. Die tema van die koninkryk omvat ook verder beide temas van die verbond en die regverdiging deur die geloof. Die temas van die verbond, regverdiging deur die geloof, versoening, ensovoorts druk nie die volle betekenis van die begrip koninkryk uit nie, maar vind eerder hul basis in die koninkryk (Vorster, N., 2002:388).

Van Wyk (2003b:18) wys daarop dat hoewel sommige teoloë in hulle teologie prioriteit verleen aan of die koninkryk van God en die verbond en dit as sentrale tema van die teologie ontwikkel, wat inderdaad moontlik is, word daar vandag deur al hoe meer teoloë in die rigting beweeg om die twee komplimenterend te ontwikkel. Daar bestaan trouens in die Skrif 'n

besonder noue samehang tussen verbond en koninkryk. Die ryksgemeenskap is ook 'n verbondsgemeenskap. Albei behoort onafskeidbaar saam en behoort nie los van mekaar verstaan en hanteer te word nie (Van Wyk, 2003b:19).

Dit vraag kan ook gestel word of dit enigsins nodig is om in die soeke na antwoorde op moderne etiese vraagstukke te fokus op die koninkryk van God as 'n tema? Die bespreking wat volg, is juis 'n poging om aan te dui dat die koninkryk van God beslis 'n noodsaaklike tema is in die soeke na antwoorde, omdat sekere wetsbepalings en kontekstueel bepaalde beginsels en norme ingebed is die voortsetting van die gedagte van die koninkryk van God in die Ou en Nuwe Testament, maar dat daar ook beslis sekere voorskrifte binne die teokratiese bestel vir die volk Israel in hulle spesifieke konteks gegee is wat nie noodwendig direk so van toepassing op die moderne samelewingskonteks kan en mag wees nie. Vorster, N. (2002:388) wys tereg daarop dat, aangesien die begrip koninkryk dui op die omvattende en dinamiese koninklike heerskappy van God oor die hele skepping (vergelyk Kolossense 15:15-19), moet die profetiese taak van die kerk met betrekking tot die owerheid vanuit die perspektief van die koninkryk van God benader word. Beide die kerk en die owerheid val syns insiens onder die sfeer van God se heerskappy. Deur die koninkryk van God as uitgangspunt te neem vir die profetiese roeping van die kerk kan byvoorbeeld verhoed word dat die kerk óf in 'n vorm van humanisme óf in 'n kerksentriese piëtisme verval.

Wat word nou presies bedoel met die tema *koninkryk van God*? Die begrip koninkryk van God of "*basileia tou theou* " is 'n teosentriese begrip wat op die koningskap van God wys (Vorster, N., 2002:388). Met die koninkryk van God word bedoel dat God se heilvolle en genadige heerskappy in Jesus Christus en deur sy Gees op aarde aangebreek het en dat mense tot geloofsgehoorsaamheid en lewensvernuwing opgeroep word. Christene, wat nou reeds die vernuwing van hierdie eskatologiese ryk ervaar, sal in die samelewing ook leef en werk in die rigting van die voleindigde ryk en hulle sal poog om nie-Christene op die pad van reg en vrede met hulle saam te neem (Van Wyk, 1991a:186; vgl. Coetzee, 1995:9). Volgens Vorster, N. (2002:388) is die koninkryk wat Jesus verkondig nie 'n aardse ryk nie. Dit dui ook nie bloot op 'n etiese kode nie, maar dra 'n transendente karakter. Die teosentriese karakter van die koninkryk bestaan daarin dat God in Christus sy koninklike heerskappy op aarde weer tot sy volle glorie kom herstel. Die koninkryk is 'n openbaring van God se koningskap, almag en glorie. God vestig sy koninkryk op aarde, nie mense nie.

Wielenga (1992:35) verkies om binne die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering met 'n "Verbondskonsep – *Covenant concept*" te werk, wat volgens hom gebaseer is op die

geloofstradisies van die Reformatoriese gemeenskappe wat grotendeels aanvaar dat dit gelykluidend is met die getuienis van die Skrif in die Ou en Nuwe Testament. Wielenga aanvaar ook dat enige teologiese teorie eenvoudig nie in 'n sosiale vakuum kan ontstaan nie. Juis daarom kan dit nie aan die een kant ontwikkel sonder om die resultate van kontekstuele analise in ag te neem nie, maar aan die ander kant moet dit ontwikkel word sonder om daardeur voorafbepaal te word. Hy sê ook dat "by using the covenant concept we may , for instance, distinguish between constant and variable elements in a biblical model. We have to relate what is variable and constant in a model to what is constitutive or essential for the covenant between God and his people. The cult, for instance, is essential for the covenant relationship between God and humans...whoever pleads for a form of theocratic rule in our country – as happened during the Apartheid era – is forgetting that for a covenant relationship between God and his people political theocracy was only a passing stage in covenantal history, until the time of the exile, and thus a variable element with value only for a specific period of time, the monarchical era of Southern Israel. This allows for the conclusion that, from the perspective of the covenantal relationship between God and his people, the form of government is basically irrelevant, even if demands of justice and peace as formulated in the Bible have to be upheld by any government, since these demands are constitutive and essential for the realisation of covenantal life" (Wielenga, 1992:36).

Van Wyk (1995b:257) is self huiwerig om die *koninkryk van God* as sentrale tema in die Skrif te verdiskonteer en wonder of die *verbond* nie net so 'n sentrale tema in die Skrif nie, en of daar nie ook ten regte van *verbondsteologie* gepraat kan word nie. Tog sê hy dat dit 'n volkome onvrugbare debat sou wees om twee temas soos verbond en koninkryk, wat in die Skrif spanningloos langs mekaar funksioneer, in 'n óf-óf-skema te probeer hanteer. Albei handel immers oor die heilsame verhouding tussen God en sy skepping. Die verbond beklemtoon die liefdevolle gemeenskap tussen God en mens, die koninkryk weer die genadige heerskappy van God oor die mens en wêreld. Die verbond bring gemeenskap, die koninkryk vra gehoorsaamheid. Die verbond dui op die omvattende en genadige verhouding van die gemeenskap waarin God met sy volk wil leef, terwyl die koninkryk veral dui op God se handeling met die wêreld (vgl. Van der Walt, 1996:526). 'n Mens sou die verbond kon tipeer as die inwendige gestalte van die koninkryk en die koninkryk as die uitwendige gestalte van die verbond. Die koninkryk van God is in 'n sekere sin die 'sentrale' tema van die ganse Bybelse verkondiging. Gereformeerde teologie (en in dieselfde asem die gereformeerde etiek) handel dus – gesien in die koninkrykspersperktief – nie net oor ortodoksie nie maar ook oor ortopraksie, nie net oor hoe die werklikheid anders *verstaan* kan word nie maar ook hoe die werklikheid *verander* kan word.

Daarmee saam is Vorster, N. (2002:244) van oordeel dat die soewereine koningsheerskappy van God as vertrekpunt behoort te dien vir enige teologiese bespreking oor menseregte (vergelyk hoofstuk 5 waarin aangetoon word dat die doodstraf as verteenwoordigend van moderne etiese problematiek ressorteer binne die kader van die menseregte debat). Die soewereiniteit van God impliseer syns insiens dat menseregte teosentries gefundeer moet word, nie antroposentries nie.

Volgens die siening van hierdie studie het die koninkryk van God besondere implikasies vir die owerheid en hoe die owerheid reg en geregtigheid laat geskied binne die sfeer van God se heilshistoriese openbaringsgeskiedenis. Vorster, N. (2002:397-398) dui baie duidelik aan dat die owerheid, alhoewel soewerein, tog in diens staan van die koninkryk wat Christus gebring het. Die diens van die owerheid aan die koninkryk van God het egter 'n eie aard en funksie. Die owerheid het volgens Vorster, N. (2002:406) 'n integrale plek binne die koninkryk van God, omdat dit 'n instelling van God is. Die taak van die owerheid is om reg en orde in die samelewing te handhaaf sodat die kerk vreedsaam die evangelie van God in die wêreld kan bedien (NGB, artikel 36). Die Handves van Regte kan syns insiens 'n belangrike aanknopingspunt vir die kerk wees om die owerheid tot die handhawing van hierdie beginsels te bring.

Thielicke (1969:586) wys daarop dat die gedagte van teokrasie[48] binne die Reformatoriese tradisie 'n belangrike rol gespeel het. Dit was juis hierdie idee wat Calvyn daartoe gedwing het om die staat te beskou as die beskermheer en bevorderaar van die gereformeerde godsdiens. In Genève is ander godsdienstige tradisies selfs verbied. In sy beskouing is Calvyn nagevolg deur die Nederlandse Geloofsbelydenis (artikel 36) en die Westminster Konfessie (artikel 23) (Vorster, J.M., 1993:307; vgl. Vorster, J.M., 2003b:253).

Die belangrikste aspekte van die *perspektief van die Koninkryk van God* is die volgende:

- Alle skepsels staan onder die heerskappy van God, en die sin van alles kan/moet vanuit die verhouding tot God ontdek word.

---

[48] Die besondere vorm van koningskap van JAHWE oor Israel word uitgedruk deur die term *teokrasie*. Met teokrasie word bedoel dat die Israelitiese gemeenskap 'n gemeenskap was wat direk deur God geregeer is. Wanneer daar vanuit die Ou Testament prinsipieel oor die profetiese taak van die kerk gehandel word, is dit belangrik om die teokratiese aard van die Israelitiese gemeenskap in ag te neem. Die teokrasie was 'n uitdrukking van die besondere verhouding tussen JAHWE en sy volk, met die gevolg dat staat en kultus nou aan mekaar verbind is. JAHWE het met ander woorde in 'n konkreet-historiese sin gemeenskap met Israel gehad (Vorster, N., 2002:377).

- God het wette gegee vir die skepsels, en nieteenstaande die sonde voer God sy heerskappy onder meer deur hierdie wette uit.
- Daar is 'n onherleibare verskeidenheid in die skepping.
- Die heerskappy van God word deur Satan as die antimag betwis. Die kwaad openbaar 'n anti-normatiewe karakter daarin dat dit juis teen die wet van God gaan. Alle skepsels en ook dit wat die skepsels tot stand bring, is aan die mag van kwaad onderhewig.
- Christus verlos eers die mens en maak van hom 'n "nuwe skepsel", 'n burger van die Koninkryk.
- Die Koninkryk het verskillende bedelings. In die bedeling tussen die eerste en die tweede koms van Christus duur die stryd teen die antimag voort.
- Die taak van die burgers van die Koninkryk is om op elke gebied op eie tipiese wyse uitdrukking te gee aan hierdie gehoorsaamheid aan die wet van God.

Op die gebied van elke wetenskap is daar ook die stryd tussen standpunte wat in meerdere óf mindere mate rekening hou met die verhouding tot God (Duvenage, 1984:123).

Ter samevatting bestaan die teosentriese karakter van die koninkryk van God daarin dat God in Christus oor alle terreine sy koninklike heerskappy in die hemel en op die aarde weer tot sy volle glorie kom herstel. In die lig hiervan is Vorster, N. (2002:389) daarvan oortuig dat in die profetiese roeping van die kerk, en dan in besonder in die etiese verantwoordelikheid, veral die teosentriese aard van die koninkryk altyd verdiskonteer behoort te word. Daar moet egter deurentyd in gedagte gehou word dat die doel van die teokrasie wás en die taak van die kerk ís om God se koningsheerskappy aan die wêreld te verkondig (vgl. Vorster, N., 1999:67). Die volgende samevattende opmerkings oor die eksegetiese en openbaringshistoriese resultate ten opsigte van die begrip "koninkryk van God" in die Ou en die Nuwe Testament onderstreep die feit.

6.3.1.1 Die koninkryk van God in die Ou Testament

In die Ou Testament is die begrip "koninkryk van God" 'n sentrale motief, al word die uitdrukking as sodanig nie daarin aangetref nie (Vorster, J.M., 1993b:525). Alhoewel die uitdrukking "koninkryk van God" nie in die Ou Testament voorkom nie, word die koninkryksgedagte as die heerskappy van God oor sy volk wel duidelik geopenbaar (Van der Walt, 1989:128; vgl. ook Bright, 1953:18; Du Toit, 1969:12). Vorster, J.M. (1993b:525) dui ook aan dat, hoewel die uitdrukking "koninkryk van God" nie voorkom nie, God Hom in die

Ou Testament openbaar as die "accompanying God" wat in 'n lewende verhouding sy volk as Koning regeer. Reymond, 1998:986) ondersteun bogenoemde stelling as hy daarna verwys dat, hoewel die uitdrukking "die Koninkryk van God" nie in die Ou Testament voorkom nie, die idee daarvan beslis duidelik is in die feit dat God dikwels na verwys word as die Koning van beide Israel (Eks. 15:18; Num. 23:21; Deut. 33:5; Ps. 84:3; Jes. 43:15) en van die hele aarde (2 Kon. 19:15; Pss. 29:10; 47:2; 96:10; 97:1; 99:1-4; 145:11-13; Jes. 6:5; Jer. 10:7; 46:18; Dan. 2:44; 4:34-35). Volgens Peels (2001:175) ontbreek die Ou Testament aan 'n min of meer tegniese term vir die koninkryk van God, soos wat dit in die Nuwe Testament voorkom in die uitdrukkings soos die *koninkryk van die hemele /koninkryk van* God.

Dit is egter waar dat die *term* koninkryk selde in die Ou Testament voorkom en veral in die intertestamentêre periode ontwikkel het, hoewel die *saak* self - God se alomvattende heerskappy - oral aanwesig is (vergelyk Pss. 103:19, 145:13). *Basileia* dui daarop *dat* God regeer, *waaroor* Hy regeer (oor alles) en *hoe* Hy regeer (met genade en seën). Sowel in die Ou as Nuwe Testament gaan dit oor God se besondere heerskappy oor sy skepping in die algemeen en oor sy kerk in die besonder - 'n heerskappy wat in die optrede van Jesus Christus en met die koms van die Heilige Gees besondere hoogtepunte bereik (Matt. 12:28) (Van Wyk, 2003b:17). Volgens Du Toit (1969:11) is dit juis die koninkryksgedagte wat die Ou en Nuwe Testament met mekaar verbind en aan die twee Testamente hulle eenheid verleen.

In die gedagte van die koninkryk van God in die Ou Testament gaan dit dus om God wat heers en daardeur uit 'n gevalle wêreld 'n lewende verbonsgemeenskap wat in 'n persoonlike verhouding met Hom leef tot stand bring (Vorster, J.M., 1993b:525). Daar is duidelike verwysings na God as Koning wie se heerskappy Israel, die skepping en alle nasies omvat. Veral in die Psalms word God se heerskappy as Koning besing. Bright (1953:7) gaan selfs so ver as om te sê dat "the concept of the kingdom of God involves, in a real sense, the total message of the Bible" (vgl. ook Ridderbos, 1972:24-28). Die gedagte of die begrip *Koninkryk van God* loop soos 'n goue draad deur Genesis tot Maleagi, al kom die term as sodanig nêrens daarin voor nie. Onder begrip *Koninkryk van God* moet in kern die volgende verstaan word: God heers heilig en lewewekkend oor alle dinge en Hy beoefen persoonlike gemeenskap, en wel verbondsgemeenskap, met die mens. God doen dit ondanks die dodelike gevallenheid van die mens en die wêreld (Helberg, 1980:4).

Volgens Van der Walt (1989:128) benadruk die koninkryksgedagte in die Ou Testament veral die kerk se roeping ten opsigte van etiese vraagstukke in die samelewing. Reeds by die

skepping kom die kosmiesgerigte skopus van die koninkryk na vore as die almagtige Skepper die skepping in aansyn roep en soewerein oor die magte van die natuur heers. Die ganse skepping is in 'n eenheid onder God se heerskappy verenig.

Die sentrale plek wat die teokratiese[49] heerskappy van God in die volkslewe van Israel ingeneem het, het eweneens die samelewingsgerigtheid van die kerk beklemtoon. Die duidelikste voorbeeld van 'n teokrasie was die Ou-Testamentiese volk, Israel. Jahweh was die koning (Deut. 33:5), Israel was sy leër (Eks. 7:4) en hulle oorloë was sy oorloë (Num. 21:14).

Tydens die Rigtertyd en die regeringstyd van Dawid was die ark in Silo en in Jerusalem onderskeidelik in die sentrum van die volksbestaan (vergelyk 1 Sam. 1-4; 2 Sam. 6). Die staatsbestel en die kultus is dus ten nouste met mekaar geïntegreer. Die gevaar het egter bestaan dat die kerk in diens van die staat sou wees. Tydens die regeringstyd van Dawid en Salomo het 'n situasie ontwikkel waar die koning gesag oor die kerk gehad het en waar die kultus tot 'n groot mate in diens van die staat bestaan het (vergelyk 1 Kon. 1:7, 25; 2:26 e.v.) Die koninkryk van God en die koninkryk van Israel is dus in 'n sekere mate met mekaar geïdentifiseer. Hierdie noue verbintenis tussen kerk en staat het daartoe gelei dat die kerk se sosiale roeping verflou het. In die latere koningstyd is die koninkryksgedagte op 'n meganiese wyse aan bloedbande en volkskap verbind en is die gedagte vertroetel dat die staat die draer van die koninkryk van God is. Deur opnuut die verbondsgehoorsaamheid te beklemtoon het die profete die identifisering van die koninkryk van Israel met die koninkryk van God teengestaan (vergelyk Amos 3:2; 9:7). Die ballingskap het die besef dat die koninkryk van God 'n geestelike realiteit is, versterk.

Die profete het nie net die onderskeid tussen die koninkryk van God en die algemene volksbestaan van Israel na vore gebring nie, maar die koninkryksbegrip ook verby alle nasionale grense verbreed. Dit is veral die profeet Jesaja wat die universaliteit van die heerskappy van God oor alle nasies verkondig (vergelyk Jes. 45: 22v; 49:6; 56:7 e.v.; 66:18-21). In lyn met hierdie universele reikwydte van die koninkryk van God is die roeping van Israel om God se heerskappy en eer onder die nasies te verkondig (vergelyk Jes. 2:2-4;

---

[49] Die term teokrasie word oor die algemeen gebruik om 'n bepaalde staatsvorm te beskryf. Die idee van 'n teokrasie beteken dus in wese dat die staat regeer onder die direkte leiding van God (of 'n godsidee) en dat alle wetgewing en die uitvoering daarvan uit 'n spesifieke religieuse tradisie moet voortvloei. In die proses word ander filosofiese of religieuse grondmotiewe ongeldig geag vir die doel van die staatshuishouding. In die praktyk loop hierdie standpunt uit op die antitese tussen staatsgodsdiens en ander godsdienstige en filosofiese tradisies. In die Reformatoriese staatsbeskouing het die idee van 'n teokrasie 'n belangrike rol gespeel en is die idee ontleen aan die Bybel (Vorster, J.M., 2003b:256).

60:3; Jer. 12:14-16; Jona 1-4; Miga 7:15- 20; Sagaria 2:11; 8:22 e.v.) Onder die ware Israel is die besef dus gevestig dat God die Koning van die geskiedenis en die skepping is en dat sy wil alle lewensterreine beheers het (Van der Walt, 1989:129).

Hierdie besef dat God die koning van die geskiedenis is en dat sy wil alle lewensterreine beheers, gee aanleiding tot die idee van 'n teokrasie in die Openbaringslyn van die Ou en die Nuwe Testament. Vorster, N. (2003:256) beskou die teokrasie in die Ou Testament as diep ingebed in die idee van die verbond en konkreet ingestel met die afkondiging van die wet op Sinaï. "Die teokratiese aard van die Israelitiese samelewing was hoofsaaklik gevestig op die idee van die verbond, wat Israel gestempel het as God se volk wat direk deur God geregeer word en direk onder die wet van God leef. Die verbond kan daarom ook die inwendige grond of grondwet van die koninkryk van God genoem word" (Vorster, N., 2002:377).

Hierdie verhouding tussen koninkryk en verbond word verder belig as Van Wyk (2001b:27-28) daarop wys dat die almagtige God ook die Verbondsgod is, die God wat in gemeenskap en noue verbintenis met die mens wil leef. Die koninkryksvolk is tegelykertyd verbondsvolk. Koninkryk en verbond is dus nie twee teenoormekaarstaande temas in die Skrif nie, maar is onlosmaaklik aan mekaar verbind – soos ook blyk uit die instellingswoorde van die Nagmaal (Matt. 26:26-29). Die verhouding tussen die koninkryk en verbond kan soos volg omskryf word: *Die verbond is die innerlike gestalte van die koninkryk en die koninkryk is die uiterlike gestalte van die verbond.* Die Koning van die koninkryk is die God van die verbond en die Verbondsgod is die HERE van die hemel en die aarde. Daarom kan daar geen spanning tussen koninkryk en verbond wees nie, want beide het met dieselfde God te doen. Wel gaan die koninkryk wyer as die verbond – hoewel, as die Noagitiese verbond in berekening gebring word, raak sowel die koninkryk as verbond die totale skepping.

Die algemene idee van die teokrasie in die Ou Testament was dat God heerser was van die volk Israel. Die aard van die heerskappy was dat die wetgewende, regsprekende en uitvoerende mag van die staat in God saamgetrek was (Vorster, N., 2003:257). Die teokrasie is wel vergestalt deur mense as instrumente van God en het in verskillende tye van die geskiedenis verskillende vorme aangeneem. Peels (2001:181) se opinie ten opsigte van die koninkryk van God is dat "the confession of the kingdom of God is definitely a fundamental element of God's revelation in die Old Testament, a fundamental conviction which in the course of time was expressed in various ways but was never lacking in the faith of Israel. We have sufficient reason to assume that Old Testament belief in God from the very beginning included a theocratic component, even though the specific terms for kingship and kingdom only became established over the course of time" (Peels, 1999:20 e.v.) Peels

(2001:184) is in die lig hiervan self onseker of 'n mens die koninkryk van God kan beskou as die "sentrum" of anders gestel die "verenigende tema" van die Ou Testament. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die tema van die koningskap/koninkryk van God wel groot gedeeltes van die Ou Testament beslaan en dat dit selfs 'n sentrale neiging mag wees, maar dat dit onverantwoordelik sou wees om dit op 'n absolutistiese wyse as die kern van die Ou Testament te beskou.

Volgens Peels (2001:186) beskryf die Ou Testament die koninkryk van God aan die een kant as 'n permanent-statiese koninkryk wat ewigdurend is, maar aan die ander kant is dit ook 'n aktief-dinamiese koninkryk wat sy doel nastreef in die realiteit van hierdie aardse bestaan. Dit is die koninkryk wat *is* en wat *moet kom*. Die koninkryk van God is sonder twyfel die begrip waaronder die sosiaal-etiese taak van die Christen verstaan moet word. Immers, die evangelie van die koninkryk wil 'n mens nie net innerlike vrede en dankbaarheid gee nie, maar roep die mens op om hom te bekommer oor die koninkryk (Matt. 6:33), dit wil sê oor die dinge waaroor die Bergrede handel, soos geregtigheid, vrede en barmhartigheid (Denkema, 1991:226-227).

As hermeneutiese vereiste in die Skrifberoep van veral die Ou Testament is Helberg (1980:7) oortuig daarvan dat veral die Nuwe Testament steeds in die geheelraamwerk van die Ou Testament en Nuwe Testament gelees moet word. So moet die Ou Testament nou ook in die lig van die Nuwe Testament en die geheelraamwerk Ou Testament–Nuwe Testament gelees word. Sodoende sal die Ou Testament ook 'n waardevolle bron van etiese voorskrifte vir die moderne samelewingskonteks wees. "Although the ethics in the Old Testamentical sense should not be treated in a Biblicist and extremist way, they are valid in the light of the full revelation of Scripture" (Vorster, J.M., 2004:129). God se regering en sy gemeenskap met die mens roep reaksie op. Mense kom tot geloof, vorm 'n nuwe verbondsgmeenskap en beoefen liefde en trou teenoor God en hulle naaste. Dieselfde grondgedagte word in die Nuwe Testament aangaande die begrip "koninkryk van God" aangetref. In die lig hiervan word vervolgens ook na die begrip *koninkryk van God* in die Nuwe Testament gekyk.

6.3.1.2 Die koninkryk van God in die Nuwe Testament

In die Nuwe Testament word 'n mens getref deur die feit dat die uitdrukking *koninkryk van God* dikwels afgewissel word met uitdrukkings soos *koninkryk van die Hemele* en *koninkryk van Christus*. Dit staan in verband met die Vader en met die Seun van die Mens (Van der Walt, 1962:32; vgl. Vorster, J.M., 1993b:525). Volgens Vorster, J.M. (1993b:525) bewys 'n

ontleding van die begrippe binne hulle eie konteks dat die koninkryk 'n omvattende gesigspunt verteenwoordig wat nie maklik onder een noemer gebring of in 'n bepaalde skema ingedruk kan word nie. Wat wel vasstaan, is dat die grondlyne wat die Ou Testament oor die koninkryk bied in die Nuwe Testament voortgesit word. Die hele openbaring van God in sy Woord ontvou die koninkryk van God dus as die daadkragtige, deurlopende regering van God. Hierdeur kom mense tot geloof en staan in 'n nuwe verhouding tot God en tot mekaar. Deur die krag van die Heilige Gees werk hulle vernuwend in op die wêreld deur vrede, versoening, hoop en liefde te verkondig, te beoefen en te vergestalt (Vorster, J.M., 1993b:525-526).

'n Besonder sentrale gedagte in die hele Skrif is juis die *koninkryk van God*. Die Nuwe Testament leer duidelik die besondere weg van die koninkryk na die kerk, asook 'n bepaalde verhouding daartussen. In die begrip *koninkryk* gaan dit veral om die feit, terrein en wyse van die heerskappy van God in Christus. Die koninkryk van God dui op die dinamiese regering van God in en deur Jesus Christus – 'n regering wat deur sy kinders of onderdane gehoorsaam moet word. Waar die Woord en God gehoorsaam word, het die koninkryk gekom en staan hierdie gemeenskap van gelowiges as die kerk bekend (Du Plooy, 1995:152). Desnieteenstaande bestaan daar oor die koninkryk van God en die verhouding daarvan tot die kerk veel verskil van mening (vgl. Ridderbos, 1972:5 e.v.) Ten spyte van die verskil van mening – selfs stryd – kan die één gedagte, die heerskappy van God, deur, of in Christus, tog soos 'n goue draad gevolg word in die Koninkryksbegrip van die Nuwe Testament.

Die *koninkryk van God* het dus primêr die betekenis dat God in Christus regeer. Die *koninkryk van God* beteken (dus) meestal dat God Koning is, dat Hy regeer. In die tweede plek sit daar in die begrip koninkryk die gedagte van 'n terrein waaroor God regeer, die gedagte dat daar 'n domein of gebied is waaroor en waarin God regeer. Derdens het dit ook die betekenis dat God Hom as Almagtige openbaar in die sfeer van sy koninkryk: Hy laat iets gebeur en in die gebied waar Hy regeer word iets ontvang. Vorster, J.M. (2003b:259) dui aan dat die idee van die "koninkryk van God" baie prominent in die Nuwe Testament en veral in die prediking van Jesus voorkom. Die Nuwe Testament omskryf dit met verskeie uitdrukkings soos die koninkryk van die hemele, die koninkryk van God, koninkryk van God, van Christus of van die Vader. Volgens Schmidt (1969:582) het al hierdie begrippe dieselfde kernbetekenis. 'n Ontleding van die begrippe binne hulle eie *konteks* (kursivering – DS) bewys dat die koninkryk 'n omvattende gesigspunt verteenwoordig wat nie maklik onder een noemer gebring of in 'n bepaalde skema ingedruk kan word nie.

Die begrip *koninkryk* van God word veral op drie betekenisvlakke in die Nuwe Testament gebruik, naamlik as gebied, as regering en as aanduiding van dit wat met die onderdane in sy ryk gebeur. Juis in die Evangelies word daarop klem gelê dat die koninkryk van God gekom het in 'n Persoon. Dit is daarom opvallend dat die koninkryksbegrip in die Briewe van Paulus konsekwent verbind word met God (1 Korintiërs 4:20; Efesiërs 5:5) (Venter, 1997:26).

Volgens Vorster, J.M. (2003b:259) word die idee van die teokrasie soortgelyk aan dié van die Ou Testament nie in die Nuwe Testament gevind nie. Die Israel van die Ou Testament is vervang met die *ekklesia* (die kerk) in die Nuwe Testament. Hierdie nuwe "volk van God" is nie 'n etniese of staatkundige eenheid nie, maar was verspreid oor die destydse wêreld. Van der Walt (1989:154) wys weer daarop dat daar in die Gereformeerde Teologie tussen die algemene en besondere dimensies van die koninkryk van God onderskei word. Die algemene dimensie kan as Christus (as Skeppingsmiddelaar) se magsheerskappy oor alle dinge omskryf word (vergelyk Matt. 28:18), en dié besondere dimensie dui op die genadeheerskappy van Christus as Verlossingsmiddelaar oor sy gelowiges deur sy Woord en Gees (vergelyk Matt. 3:2). Hierdie onderskeid kom ook in die Heidelbergse Kategismus na vore. As voorbeeld kan na Sondag 19 verwys word waar eerstens na die genadeheerskappy van Christus as Hoof van sy kerk verwys word en daarna na sy magsheerskappy, want dit is Hy "... deur wie die Vader alles regeer" (vergelyk HK, Sondag 19, v/a 50).

Volgens Vorster, N. (2002:393) omvat die koninkryk van God immers die kerk. Die kerk mag nie met die koninkryk geïdentifiseer word nie, maar dit mag ook nie dualisties van die koninkryk van God losgemaak of naas die koninkryk gestel word nie. Die koninkryk van God is immers 'n teenswoordige realiteit in die hier en die nou én die kerk is teken hiervan. Tussen kerk en koninkryk heers daar dus 'n integrale verband. Beide kerk en koninkryk vind hulle fundering in Christus. Christus is die Hoof van die kerk, maar ook Hoof oor die hele skepping (vergelyk Kolossense 1:15-20). In Christus kom die koninkryk van God na die aarde. Die verband tussen die koninkryk van die kerk word deur Vorster, N. (2002:391-392) soos volg omskryf: Die koninkryk dui op die allesomvattende, dinamiese herskeppende werk van God in Christus, wat beide die teenswoordige en toekomstige omvat, en met die voleinding van die wêreld in volle vorm net aan gelowiges geopenbaar word, terwyl die koninkryk in sy toekomstige vorm duidelik sigbaar aan alle mense sal wees.

Van der Walt (1989:155) wys daarop dat die Nuwe Testament begin het met die aankondiging dat die koninkryk van God 'n teenwoordige werklikheid in die hede is (vergelyk

Matt. 3:2; Mark. 1:15; Luk. 1:32 e.v.) In die persoon en werk van Jesus het die koninkryk van God in die wêreld getree. In algemene sin is die koninkryk van God die handeling van God waardeur Hy sy koninklike heerskappy oor sy ganse skepping handhaaf en tot openbaring bring. Die koninkryk is primêr die dinamiese en koninklike heerskappy van God, maar omvat ook die sfeer waar in besonder die heerskappy van Christus realiseer, manifesteer en aktualiseer.

Volgens Floor (1974:1) is die begrip "koninkryk" grondliggend vir die gedagte van die heilryke soewereiniteit van God en die verlossende heerskappy van Christus. Die koninkryk is in die Persoon, woord en werk van Jesus reeds 'n teenwoordige werklikheid, maar geen afgeslote en voltooide grootsheid nie. Die koninkryk van God is steeds komende (vergelyk Matt. 13:31-33) en die volle realisering van die koninkryk is binne die grense van hierdie bedeling nie te verwag nie.

Die volkomenheid van die koninkryk is 'n eskatologiese realiteit in die bedeling van die nuwe hemel en aarde waar God alles in almal sal wees (vergelyk HK, Sondag 45, v/a 123).

Volgens die getuienis van die Skrif is die koningskap van Christus 'n universele heerskappy (vergelyk Matt. 28:18; 1 Kor. 15:27 e.v.; Ef. 1; 10,20-22; Kol. 1:16-20; 1 Tim. 6:12-16; Heb. 1:1-14; 2:8; Op. 1:5). As Koning van die konings is aan Christus alle mag in die hemel en op aarde gegee (Van der Walt, 1989:156). Die koningskap van Christus is dus so omvattend dat geen deeltjie van die wêreld of menselewe aan die heerskappy van Christus onttrek kan word nie (Velema & Velema, 1968: 94).

Heyns (1974:37) is van oordeel dat die kerk en samelewing albei geroep is tot die gestaltegewing van 'n groter en omvattender werklikheid, naamlik die koninkryk van God. Vorster, J.M. (2003b:260) wys daarop dat die lewe wat die koninkryk vereis 'n nuwe lewe van gehoorsaamheid aan God is. Dit is 'n lewe van heiligmaking, liefde en geregtigheid en dit moet uitkring na alle lewensfere (vgl. Ridderbos, 1971:349). Hierdie lewe moet ook vergestalt word in die gelowige se onderwerping aan die owerheid – selfs die ongelowige owerheid (Rom. 13:1-7; 1 Tim. 2:1-4; Tit. 3:1). Die gehoorsaamheid aan die aardse owerheid is deel van die gelowige se geestelike offerdiens. Tog is hierin 'n wesenlike verskil van die idee van die teokrasie in die Ou Testament.

Die implikasie van die Nuwe-Testamentiese leer oor die koninkryk van God teenoor die Ou-Testamentiese idee van die teokrasie word deur Vorster, J.M. (2003b:261) soos volg saamgevat:

- Daar is in die Nuwe Testament geen aanduiding dat die idee van die Ou-Testamentiese teokrasie voortgesit word in die sin dat die owerheid die instrument moet wees vir die bewaring en uitbouing van die Christelike godsdiens nie. Wel is die owerheid vir die uitoefening van gesag aan God verantwoording verskuldig.

- Die koninkryk van God is 'n geestelike koninkryk wat nie polities sigbaar word nie, maar wat kom in die "harte" van mense deur die prediking van die evangelie en die werking van die Heilige Gees. Die staat kan nie deur 'n politieke manifes die koninkryk van God 'n sigbare werklikheid maak nie.

- Die owerheid moet so regeer dat die gelowige "'n rustige en stil lewe kan lei" (1 Tim. 2:2). Die afleiding daaruit is dat die owerheid orde en vrede moet handhaaf sodat die gelowige sy diens aan God onbekommerd en onbelemmerd kan beoefen. Daarby saam hou dit ook in dat die verhouding van kerk en staat 'n verhouding van wedersydse respek moet wees, waarin beide kerk en staat die vrymoedigheid moet hê om advies te gee en te ontvang – albei instansies is immers deur God gewil.

- As die idee van die koninkryk, die taak van die owerheid en die Christelike beginsel van liefde aan alle mense in die gesigsveld geplaas word, kan die afleiding gemaak word dat die idee van die handhawing van die reg op lewe as fundamentele reg van mense Bybels gefundeer is.

- Die begronding van die idee van 'n staatsgodsdiens in die teokrasie van die Ou Testament vind nie prinsipiële steun in die Bybelse openbaring nie en kan nie as 'n Christelik-etiese perspektief vir die moderne samelewingskonteks aangebied word nie.

In die ontleding van die begrip "koninkryk van God" kom dit daarop neer dat die grondlyne wat die Ou Testament oor die koninkryk bied in die Nuwe Testament dus voortgesit word. Die hele openbaring van God in sy Woord ontvou die koninkryk van God dus as die daadkragtige, deurlopende regering van God. Hierdeur kom mense tot geloof en staan in 'n nuwe verhouding tot God en tot mekaar. Deur die krag van die Gees vernuwe, werk hulle vernuwend in op die wêreld deur vrede, versoening, hoop en liefde te verkondig, te beoefen en te vergestalt.

6.3.1.3 Die realiteit van die koninkryk

As die koninkryk van God slegs 'n toekomstige realiteit is, moet dit noodwendig lei tot peïtistiese wêreldvermyding deur die kerk. Daarom is dit noodsaaklik dat die verhouding tussen die "teenswoordigheid" en die "toekomstigheid" van die koninkryk uitgespel word. In die kerk as volk van God, liggaam van Christus en tempel van die Heilige Gees sien 'n mens tans 'n voorlopige gestalte van die gerealiseerde verbond en die koninkryk van God, met die doop en Nagmaal as tekens en seëls van die verbond en die koninkryk. Die voltooiing van God se werk met die mens en die wêreld vind egter eers in die Voleinding plaas. Ook in die Voleinding staan verbond en koninkryk in die nouste verhouding. Dan bereik die verbondsgemeenskap van God en mens sy hoogste punt met God se volledige inwoning in die gehoorsame en dienende mens. Dán is die tabernakel van God by die mense en God alles vir/in almal (Van Wyk, 2003b:20).

Van Wyk de Vries (1970:14) dui aan dat die koninkryk se omvang ook vanuit die toekomstige realiteit beskou moet word. Die ryk is wel teenwoordig, maar hier op aarde tog nie in georganiseerde vorm nie; dit is orals waar die geestelike weldade van Jesus geskenk is, maar nêrens afgerond of voltooi nie. In die toekoms, dit is duidelik, is alleen die uitverkorenes die burgers van die koninkryk. Hulle ingang daarin geskied nie deur Farisese wetsonderhouding nie, maar deur bekering, geloof en wedergeboorte (Matt. 18:3; Mark. 1:15; Joh. 3:3); dit staan oop vir armes, verlorenes, tollenare, en sondaars (Matt. 5:3; 9:11; 11:5; 28:30; Luk. 19:10), dit moet voor alles gesoek word (Matt. 5:20; 6:37; 13:44-46 ens.). Dit word voorgestel as loon wat in die hemel bewaar word (Matt. 5:12) en is met sy hele inhoud die vergewing van die sondes (Matt. 9:2; 26:28 ens.). Binne die grense van die koninkryk word die heil van God geniet (die skat en die pêrel, Matt. 13:44-46), maar dit kom eers in volheid met die ewige lewe.

6.3.1.4 Die koninkryk van God met betrekking tot Romeine 13:17

Van Deventer (1974:70) wys daarop dat die meerderheid van kommentatore oortuig is dat 'n mens alreeds in Genesis 9:6 die instelling van die owerheid vind. Veel eerder moet na Romeine 13:1-7 gekyk word, aangesien hierdie gedeelte van groot betekenis is vir ons vraagstuk. In sommige gevalle word dit as deurslaggewende argument ten opsigte van die doodstraf aangevoer (Van Wyk, 1991b:285). Die Skrif leer egter heel eksplisiet in Romeine 13 dat die owerheid deur God ingestel is. Die instelling van die owerheid is nodig vanweë die sonde en gebrokenheid van die aardse bedeling. In die Ou Testament was die owerheidsvorm 'n teokrasie. In die Nuwe Testament word geen uitspraak gemaak oor die

vorm en samestelling van die owerheid nie. Christus leer dat die keiser, wat 'n heidense outokraat was, gehoorsaam moes word (Vorster, J.M., 2001a:19; vgl. Vorster, N., 2002:247). Hoewel die Skrif nie voorskrifte gee vir die vorm van owerheid nie, kan op grond van die etiese beginsel van lewensontplooiing en met menseregte/pligte as uitgangspunt soos volg geoordeel word: Van al die bekende historiese staatsvorme gee die konsep van die regstaat tot dusver die beste uitdrukking aan Christelik-etiese beginsels (Vorster, J.M., 2001a:20).

In die lig hiervan word Romeine 13:1-7 in die teologie as die *locus classicus* vir die begronding van die gesag van die staat en die verantwoordelikheid van die kerk (die Christelike gemeenskap) beskou (vgl. Velema, 1985:15; Venter, 1996:81). Romeine 13 word meermale betrek in besinning oor die staat en die gesag daarvan (Abineno, 1972:27; vgl. ook Goldstein, 1973:88-104). Volgens Vorster, N. (2002:398) druk Romeine 13:1-7 die verhouding van die owerheid tot die koninkryk van God die duidelikste uit. God gebruik die owerheid as sy dienaar (Romeine 13). Die owerheid is 'n instelling van God (Genesis 6:9) aan wie gehoorsaamheid betoon moet word. Christus het self die mag van die owerheid erken en bevestig dat die mag van die heidense Romeinse owerheid van God afkomstig is (Joh. 19:11). So het Paulus (Rom. 13:1-7; 2 Tim. 2) en ook Petrus (1 Petr. 2:13-14) die bestaan en gesag van owerheid erken. Tog is daar perke aan die gesag (Hand. 4 en 5 saam met Dan. 6). God moet méér as mense en owerhede gehoorsaam word. Waar 'n mens in die Ou Testament onder die volk Israel die godsdienstige en burgerlike regering grotendeels geïntegreerd (hoewel tog onderskeie) aantref, vind 'n mens in die Nuwe Testament dat staat en kerk duideliker van mekaar onderskei moet word. Dit hang saam met die feit dat die Godsvolk nou nie meer tot Israel of een volk beperk is nie, maar juis (moet) bestaan uit gelowiges van alle volke, nasies en tale (Mat. 28:19; Gal. 3:28). Opvallend is egter die feit dat God die kerk en die owerheid sy dienaars noem om sy regering en sy reg te bedien en sodoende instrumenteel geroep te wees om aan God se koninkryk diensbaar te wees (Du Plooy, 1991:111). Van Wyk (1991b:285) verwys onder andere daarna dat Romeine 13:1-7 in sommige gevalle as deurslaggewende argument ten gunste van die doodstraf aangevoer word. In hierdie gedeelte sê Paulus tog duidelik dat alle gesag van God afkomstig is en alle owerhede deur Hom beskik word en dat hulle dienaars van God is.

Die gedeelte van Romeine 13:1-7 kom voor binne 'n omvattende paranese wat vanaf Romeine 12 tot 15:13 strek. Hierdie belangrike kontekstuele verband word deur Van Wyk beklemtoon as hy daarop wys dat Romeine 13:1-7 omsoom word deur teksgedeeltes waarin die liefdesmotief prominent figureer (12:21 en 13:8) en dat aan Christene uitdruklik gesê

word om nié wraak te neem nie, maar die oordeel aan Gód oor te laat (12:19) (1991b:286). Venter (1997:28) toon duidelik in 'n verkenning van die struktuur van Romeine 13:1-7 aan dat sekere struktuurmerkers wat gesag uitdruk, prominent in hierdie bepaalde perikoop voorkom. Die begrip *eksousia* (gesag) kom voor in verse 1, 2, 3, en die begrip *argontes* (owerhede) ook in vers 3. Hiermee saam word die voorsetsel *hupo* (onder) nie minder nie as drie keer in vers 1 saam met die werkwoord *tasso* (vers 1, 2 en 5) gebruik. Die voorsetsel *huper* (bo-oor) as aanduiding van die gesag van die owerheid word ook in vers 1 gebruik. Wat op grond van hierdie uitdrukkingswyse duidelik is, is dat die gedagte van orde en gesag hier op die voorgrond staan. In die verhouding van die owerheid tot *mense* staan gesag voorop (Venter, 1997:29). Van Wyk (1991b:87) beklemtoon ook die feit dat onder *gesag* in terme van Romeine 13 verstaan word dat God aan sekere mense (owerhede) seggenskap oor ander gegee het. Alle gesag kom van God, wat nooit sy gesag aan 'n mens of mense *oordra* nie, maar wel aan bepaalde mense gesag *opdra*.

Alle gesag in hemele en op aarde behoort immers aan die HERE Jesus Christus (Matteus 28:18) deur wie God oor alles regeer (1 Korintiërs 15:27). Elke samelewingskring oefen dus beperkte gesag uit en aan geen mens of struktuur kom absolute gesag toe nie.

Hierdie gesagsdimensie in Romeine 13:1-7 word egter van vers 6 af omgekeer. In hierdie gedeelte is 'n duidelike verandering in die gedagtegang en struktuur sigbaar. Die begrip *eksousia* (gesag) staan nie meer in verse 4 tot 6 op die voorgrond nie. Die begrippe *theou diakonos* (vers 4) en *leitourgoi theou* vorm 'n nuwe, feitlik beklemtoonde lyn in die gedagtegang. Die uitdrukking *diakonos* en *leitourgoi* vorm boonop 'n omramingspatroon vanaf vers 4 tot 6 en beklemtoon sodoende dat alles wat in hierdie verse staan gesien moet word vanuit die perspektief dat die owerheid God se dienaar (*diakonos*/*leitourgos*) is (Venter, 1997:29).

In sy verhouding tot God is die owerheid dus 'n dienaar. Hierdie uitspraak van Paulus moet as besonder veelseggend beskou word teen die agtergrond van die destydse beskouing van die staat. Die keiser as hoof van die staat het homself as god beskou. Van hierdie keiser stel Paulus dat hy 'n *dienskneg* van God is, nie God self nie. Venter (1997:29) se bevinding uit die ontleding van hierdie gedeelte is dat die staat in sy verhouding tot onderdane in 'n posisie van gesag staan, maar teenoor God staan die owerheid in die verhouding van 'n dienaar.

Die owerheid staan in diens van God – en daarom moet die mens dit gehoorsaam. Dit beteken egter nie dat daar geen ruimte vir 'n demokratiese bestel van die owerheid kan wees

nie. Maar dit beteken ook dat die owerheid nie verhewe bo kritiek staan nie. Ten opsigte van die moratorium op die doodstraf en die feit dat die meeste Christene wel pleit vir die herinstelling daarvan en dus voel dat die staat nie die morele waghond of die regte van die individu en gemeenskap voldoende beskerm nie, is 'n mens se gehoorsaamheid aan die owerheid nie afhanklik van die mate waarin 'n mens met die beleid van daardie betrokke owerheid saamstem nie. Velema (1985:15) beweer "een grens aan de gehoorzaamheid jegens de overheid is daar waar zij van ons eist wat God verbiedt (Hand. 5:29); of waar zij verbiedt wat God van ons vraagt (Dan. 6:11). Meermale is erop gewezen dat de passage over die overheid in Romeinen 13:1-7 onderdeel vormt van een groter geheel. Direct eraan vooraf gaat de opwekking tot liefde, 12:9-21, en direct erop volgt opnieuw het liefdegebod. Er worden ook andere geboden genoemd, maar de liefde is de vervulling van de wet (13:8-14). Hoofdstuk 12 word ingeleid met: 'Ik vermaan u dan broeders, met beroep op de barmhartigheden Gods, dat gij uw lichamen stelt tot een levend, heilig en Gode welgevallig offer' (12:1). We zullen van de hoofdstukken 12 en 13 mogen zien als de concretisering van het heilige en Gode welgevallige offer. Dan staat het gebod om de overheid te eren in het kader van de heiliging".

Wanneer Romeine 13:1-7 op verantwoorde wyse verklaar word, stel Van Wyk (1991b:151) voor dat daar onder andere op die volgende gelet moet word:

(1) Romeine 13:1-7 moet *kontekstueel* verklaar word, dit wil sê dit moet in verband gesien word met dit wat voorafgaan, naamlik "oorwin die kwaad deur die goeie" (12:12) én wat daarop volg, naamlik "hy wat 'n ander liefhet, het die wet vervul" (13:8).

(2) Daar moet duidelik onderskei word tussen die *eksousiai* (wetgewende regering) van vers 1 en die *archontes* (regters) van vers 3. As dit waar is dat die *archontes* die swaard dra en dat die kwaaddoeners wat gestraf moet word onder andere belastingontduikers is (vers 6), dan pleit daar veel voor om die swaard hier *figuurlik* te verklaar as simbool van gesag. Van Wyk (1991b:285) wys daarop dat die hele debat oor Romeine 13:1-7 in 'n groot mate oorheers word deur die eksegese van een enkele woordjie, swaard. Die groot vraag syns insiens is: na watter soort owerheidswaard word hier verwys? Is dit 'n letterlike swaard, wat dus doodstraf (en oorlog) insluit, of dien die woord "swaard" hier as simbool van gesag en mag, wat die vraag na doodstraf dus ooplaat? Daar is immers 'n verskil tussen die reg om te *straf* én om die *doodstraf* toe te pas (vergelyk 1 Petrus 2:14). Daar is volgens Van Wyk sterk aanduidinge dat Paulus in Romeine 13:4 eerder aan 'n simboliese swaard (soos ook in Efesiërs 6:17) as aan 'n letterlike swaard dink (1991b:286).

(3) Daar moet in gedagte gehou word dat Paulus hier verwys na 'n heidense owerheid. Sy advies aan 'n Christelike of Christenowerheid kon dalk anders gewees het. Veral belangrik in die verklaring van Romeine 13:1-7 is die feit dat Paulus in 'n groot mate redeneer vanuit die bestaande (Romeinse) staatsbeskouing en nié hoe 'n Christelike straf daar behoort uit te sien nie (Van Wyk, 1991b:286; vgl. Trilhaas, 1965:187)

(4) Van deurslaggewende betekenis is die feit dat die apostel Paulus in Romeine 13 handel oor die verhouding van die onderdaan tot die owerheid, dit wil sê oor 'n *intranasionale* situasie, en nié oor die verhouding van die een owerheid tot 'n ander owerheid nie, dit wil sê nié oor die verhouding oor 'n *internasionale* situasie nie. Die gaan hier dus nie oor die *milisiële* nie maar oor die *polisiële* en *justisiële* taak van die owerheid. Paulus skryf immers nie 'n brief aan die Romeinse *owerheid*, nie maar aan die Romeinse *gemeente* wat ook as onderdane van die staat Christelik moet leef (Van Wyk, 1991b:286).

(5) Paulus beweer dat die kwaaddoeners gestraf moet word, maar ook dat die weldoeners geloof sal word (vers 3).

Van Wyk (1991b:287) kom tot die gevolgtrekking, na aanleiding van sy bespreking oor die *swaard* in Romeine 13:1-7, dat owerhede wel deur God ingestel is en van God die gesag ontvang het om te regeer en om ook kwaaddoeners te straf – uiteraard langs die weg van regsprosedure. Maar dat hierdie straf outomaties doodstraf insluit, kan uit Romeine 13 nie sonder meer afgelei word nie. Indien die owerheidswaard van Romeine 13 doodstraf sou insluit, bly die vraag nog onbeantwoord in presies *watter gevalle* dit dan geoorloof sou wees (Van Wyk, 1991b:290).

In die lig van die beskouing dat die lys misdrywe waarvoor die doodstraf in veral die Ou Testament toegeken is, tydsgebonde en eie is aan die Israelitiese kultuur (binne die sfeer van God se teokratiese koningsheerskappy) soos baie ander sedes- en heiligheidswette, word hierdie nie meer normatief vir vandag beskou nie. Vorster, J.M. (2002:189) wys daarop dat daar in die lig van Douma (1996) se beskouing net die beroep op Genesis 9:6 en Romeine 13 oorbly. Oor die beroep op Genesis 9:6 en Romeine 13 as regverdiging van die doodstraf vandag kan egter ook anders geoordeel word. Hy bied as argumente in hierdie opsig die volgende aan:

- Die Ou-Testamentiese regspraak moet beoordeel word in die lig van die Teokrasie. Die burgerlike en die geestelike reg was vermeng en die terreine van die godsvolk en die staat was nie so geskei soos dit die geval is met die Nuwe-Testamentiese kerk nie. In die Christelik-etiese samelewingsleer (met ander woorde in die moderne samelewingskonteks) word die teokrasie nie meer as normatief vir 'n moderne samelewingsleer gestel nie. Die teokrasie vind immers sy volle vergestalting in die hoofskap van Christus oor die koninkryk en die kerk as volk van die koninkryk van God. Vir die burgerlike regering moet norme afgelei word uit die sedelike beginsels van die Skrif met inagneming van die geheel van die Bybelse boodskap en die kultuurhistoriese agtergrond (konteks). Genesis 9:6 stel duidelik 'n breë beginsel waarin die belangrikheid van lewe en die verbod op doodslag uitgespel word. Vorster, J.M. (2002:198) vra dan tereg die vraag of daaruit afgelei moet word dat die doodstraf deur alle owerhede in alle tye vir doodslag toegepas moet word? Syns insiens word dit in die Skrif selfs nie eers gedoen nie.

- Vorster, J.M. (2002:198) vra dan tereg ten opsigte van 'n beroep op Romeine 13 om die doodstraf te regverdig, en of die swaardmag waarvan hier sprake is, werklik dui op die reg tot doodstraf? Hy wys veral op die historiese situasie wat hier van besondere belang is: Jode moes die regspraak van die Romeinse owerheid erken, omdat alle gesag deur God ingestel is en dat alle gesag per slot van rekening in God gesetel is. Romeine 13 handel dus in die eerste plek oor gesonde gesagsverhoudinge en hieruit kan en mag nie noodwendig afgelei word dat die owerheid die reg het om doodstraf toe te pas nie.

Hoogstens kan op grond van die Bybelse perspektiewe (kontekstueel-paradigmatiese benadering) gesê word dat die owerheid die doodstraf mag toepas, maar dit nie 'n gebod is nie. In die Bybelse geskiedenis self is die doodstraf immers nie as 'n gebod toegepas nie.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat Paulus die owerheid nie losmaak van die koninkryk van God nie, maar dat hy aan die owerheid 'n integrale plek daarbinne toeken (Vorster, N., 2002:401). Wat wel baie duidelik vanuit die Romeine 13:1-7 afgelei kan word, is dat die owerheid wel 'n instelling van God is 'n dienaar van God wat oor die mense gestel is om die goeie aan te prys en die kwade te beveg; om orde te handhaaf en Gods geskonde reg te herstel; om, as instrument van God, sy oordeel uit te oefen deur die toepassing van straf, ook die doodstraf (indien daar nie deur die staat 'n moratorium daarop geplaas is nie) waar nodig – daartoe verleen God die swaardmag aan die owerheid (Van Deventer, 1974:86; vgl. Vorster, N., 2002:401).

In die lig van bogenoemde is dit tog nodig om die ernstige waarskuwing van Du Toit (1994:486) by te voeg ten opsigte van die probleme wat kan ontstaan wanneer die verhouding tussen kerk en staat nie konsekwent gehandhaaf word nie. Hoewel die Christendom in Suid-Afrika nie soos in Konstantyn se tyd tot amptelike staatsgodsdiens verklaar is nie, het dit tot onlangs (veral in die periode van die apartheidsbewind – DS) baie kenmerke van daardie *corpus christianum* vertoon. Sekere Christelike tradisies en norme is amptelik by wyse van wetgewing beskerm en deur die howe gesanksioneer. Die Christelike lewenswyse (of anders gestel *ethos* – DS) is dus op baie maniere amptelik en nie-amptelik beskerm. Hierdie toedrag van sake het bepaalde oppervlakkige voordele ingehou, maar ook die ernstige nadeel dat Christene en kerke op die staat gesteun het om 'n belangrike deel van hulle eie morele verantwoordelikheid oor te neem. Maar verder het daar ook nog so 'n verstrengeling tussen die Afrikaanse kerke en die heersende politieke bestel ontwikkel dat die kerke se eie besondere identiteit in gedrang gekom het.

6.3.1.5 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid

Dat die tema van die *koninkryk van God* etiese implikasies en 'n sedelike verantwoordelikheid in hom saamdra, word bevestig deur Wielenga (1992:34, 35; 1990) wat beweer dat "whoever wants to plead today for a reconstruction of the temple in Jerusalem is going against the normative development of the tradition of faith in the canonical Bible and is not consonant with the kerygmatic Christological unity of canonical Scripture. Another example: whoever pleads for a form of theocratic government in South Africa is neglecting a very clear biblical theocracy towards a messianic-eschatological perspective which has to be accepted as normative because of its canonicity".

Volgens Du Plooy (1991:117) kan dit sekerlik geregverdig wees om te stipuleer dat daar 'n Christelike staat behoort te kan wees, maar hy is tog huiwerig in sy bevraagtekening van die stelling of die teokratiese ideaal, ofte wel 'n ware Christelike owerheid realiseerbaar is in 'n wêreld met soveel heterogeniteit, gebrokenheid en sondigheid. Dit wil syns insiens voorkom of dit wat in die geloofsbelydenis van die owerheid bely word, inderdaad en primêr 'n belydenis is. Gesien in die wese en aard van die kerk en dié kerk se verhouding met 'n owerheid, is dit belangrik dat die kerk slegs kan getuig vir die ware grondslag van die staat en vir die gesag van die Woord wat ook op staatkundige terrein in wette gepositiveer of vergestalt moet word. Die kerk moet dit egter aan die owerheid stel dat hy ten diepste deur God geroep is om in diens van sy koninkryk te regeer. Wette van die parlement behoort aan die hand van 'n objektiewe maatstaf getoets te word. Die beginsels en norme waarmee

wette gemeet en getoets moet word, kan vanuit 'n Christelike hoek gesien nie buite die Skrif as absolute gesagsbron en maatstaf bepaal word nie (Du Plooy, 1991:124).

Demokrasie ('n regering deur middel van volksverteenwoordigers), soos wat dit tans in Suid-Afrika die geval is, moet nie teenoor teokrasie (Godsregering) gestel word nie, maar moet veel eerder in diens daarvan staan. Ook 'n demokratiese regering bly in die laaste instansie nie aan die volk nie, maar aan God verantwoording verskuldig en moet dus so regeer dat die beginsels van die koninkryk van God in die samelewing neerslag kan vind (Van Wyk, 1994:1). Die demokratiese regering van Suid-Afrika mag nie losgemaak word van die koninkryk van God nie. Die samelewing van Suid-Afrika moet diensbaar wees aan die ryk van God en Christene moet poog om die groot beginsels van die Ryk in die samelewing te laat neerslag vind (Van Wyk, 1994:2). In die bespreking van die koninkryk van God is dit duidelik dat veral die Ou-Testamentiese uitsprake ten opsigte van die doodstraf binne die raamwerk van 'n Goddelike teokratiese perspektief beskou moet word. "Dit is natuurlik vanselfsprekend dat godsdienstige wette slegs in 'n teokrasie, soos by Israel te vind was, konsekwent toegepas kan word. In 'n ongelowige of gemengde samelewing kan sulke wette moeilik op dieselfde wyse toegepas word" (Van Wyk, 1991b:290-291). In die lig hiervan is Vorster, N. (2002:344) se waarskuwing oor die afdwingbaarheid van teokratiese ideale van toepassing as hy waarsku dat teokratiese ideale nie op die gemeenskap (die moderne samelewingskonteks) afgedwing moet word nie. Binne 'n pluralistiese samelewing sal teokratiese ideale moeilik implementeerbaar wees. Die gemeenskap se gewetens moet nie gebind word aan 'n teosentriese fundering van menseregte nie. Die kerk word egter as unieke bedienaar van God se reg geroep om sover moontlik getuienis van die relevante gegewens in die Woord van God na vore te bring. Dit is nie net die taak van die kerk in sy institutêre gestalte of in sy meerdere vergaderinge nie, maar dit bly die roeping van die individuele gelowiges wat direk daarmee in amptelike hoedanigheid besig is om dit te doen (vgl. Du Plooy, 1991:124).

De Villiers (2000:41) dui ook aan dat daar binne die etiek die teokratiese versoeking bestaan om van die huidige regering te verwag om die morele wil van God die uitgangspunt van sy beleid en wetgewing te maak. Die redenasie lê syns insiens daaragter dat die Drie-enige God die enigste ware en almagtige God is. Alle wêreldlike owerhede is aan Hom onderworpe. Dit is daarom hul plig om toe te sien dat die wette wat die samelewing reël in ooreenstemming met die wet van God is. Hulle moenie wetlik voorsiening maak vir die gebruike en moraal van groepe wat nie die ware God aanbid nie. De Villiers waarsku tereg dat dit glad nie moontlik is om in moderne liberale demokrasieë die teokratiese model toe te

pas nie. De Villiers (2000) is heeltemal korrek met sy bewering dat die teokratiese model nie net so op die moderne samelewingskonteks toegepas kan word nie; tog moet met hom verskil word as hy beweer dat dit glad gedoen mag word nie. Dit is wel so dat die teokratiese model soos wat dit in die Skrif, in veral die Ou Testament voorkom nie as 'n bloudruk op die moderne samelewingskonteks toegepas mag word nie, maar die ideaal sou wees om die beginsels van 'n teokratiese regering soos wat in die Skrif uiteengesit word, ook van toepassing te maak op die moderne samelewingskonteks.

In die lig hiervan moet 'n saak soos die doodstraf nie bloot net as 'n suiwer juridiese kwessie beskou word nie, maar moet daar ook besef word dat dit in sy diepste wese ook 'n morele aangeleentheid is. Deur die doodstraf bloot net as 'n suiwer juridiese kwessie te beskou is beslis 'n standpunt wat uitgaan vanuit 'n positivistiese beskouing dat regspraak paradigmavry of moreel neutraal is. Hierdie positivistiese beskouing kan egter met goeie gronde bevraagteken word. Die postmodernistiese wetenskapsbeskouing het reeds so 'n benadering as ongeldig bewys (Kuhn, 1970:VIII; Knox, 1993:1; Rossouw, 1993:894; Vorster, J.M., 1996b:10).

Alle wetenskapsbeoefening en rasionele standpuntinnames funksioneer en word bepaal deur bepaalde paradigmas. Dieselfde kan gesê word van regspraak. Ook regspraak is altyd waardegedrewe en geskied binne 'n geldende paradigma. In die lig hiervan moet daar deeglik onderskei word tussen die taak van die staat (regering) en die roeping van die kerk. Dit beteken dat daar onderskeid getref moet word tussen *staatsregtelike wettiging* en *morele regverdiging* van 'n bepaalde saak. Alles wat die staat *wettig*, is nie vanselfsprekend *moreel korrek* nie. 'n Staat regeer oor Christene en nie-Christene, gelowiges en ongelowiges, ateïste en agnostici, en juis daarom moet die staat soms wette maak en toepas waarmee die kerk vanuit morele oogpunt gesien groot probleme kan ondervind. Dit beteken nié dat die kerk sy profetiese roeping en getuienis teenoor die staat moet laat vaar nie, maar wel dat die kerk daarmee rekening sal hou dat die staat nie net oor Christene regeer, so asof dit 'n teokratiese bedeling is nie, maar oor 'n bonte verskeidenheid mense met uiteenlopende standpunte. Uiteraard is daar bepaalde grense aan die rekbaarheid van die staatsgesag.

In die geval van die doodstraf as verteenwoordigend van moderne etiese vraagstukke is dit belangrik om die woorde van Stoker (1956:17-20) in gedagte te hou dat "God nie gesag aan 'n owerheid *oordra* nie, maar dat Hy slegs gesag aan 'n owerheid *opdra*". Die Skrif is immers duidelik dat God die amp van die owerheid ingestel en dit met gesag beklee het. Hoe hierdie amp uitgeoefen word, is natuurlik 'n ander saak. Hier kom die verantwoordelikheid van die owerheid duidelik ter sprake. In Bybelse terme beteken dit dat 'n owerheid nie net op

ordelikheid bedag moet wees nie, maar ook op regverdigheid en vryheid, in kort op 'n ordelike, regverdige, vrye en verantwoordelike samelewing. Uit die Skrif is dit duidelik dat in die normale gang van sake van landsburgers en van Christene verwag word om die owerheid te respekteer en daaraan gehoorsaam te wees (Van Wyk, 1991b:112, 113).

6.3.1.6 Samevatting en gevolgtrekking

Uit die voorafgaande studie word dit duidelik dat die koninkryk van God as 'n moontlike tema kan dien in die soeke na etiese riglyne vir die hantering van etiese vraagstukke in die moderne samelewingskonteks. Die Ou Testament en die Nuwe Testament word aanmekaar verbind deur die dinamiese konsep van die regering van God (vgl. Bright, 1953:197). Reeds in die Ou Testament word die koninkryks- en teokratiese perspektief gevind. Die profete verkondig behalwe sosiale en institusionele geregtigheid, ook God se heerskappy oor alle volke. Daar is wel 'n verband tussen die Israelitiese teokrasie en die Nuwe-Testamentiese kerk, maar nie tussen die Israelitiese teokrasie en die moderne samelewingskonteks nie. Volgens Vorster, N. (2002:387) skryf die Ou Testament geensins 'n teokratisering van die samelewing voor nie. Die Israelitiese teokrasie wys veel eerder op 'n openbaringshistoriese wyse heen na die kerk as die verbondsvolk van God, en nie na die moderne samelewing in 'n nasionaal-politieke sin nie. Geen kontinue lyn kan egter vanaf die teokrasie tot by die moderne samelewing getrek word nie. Die openbaringshistoriese lyn loop eerder vanaf die Ou-Testamentiese teokrasie na die kerk. Die doel van die teokrasie was, en die taak van die kerk is om God se koningsheerskappy aan die wêreld te verkondig (Vorster, N., 2002:405). Gedurende die tyd van die Ou Testament word dit gou moontlik dat hoewel "kerk" en "staat" in die teokrasie in Israel intiem vervleg is, daar tog in die tyd van Moses en Aäron 'n onderskeid tussen godsdienstige en burgerlike aangeleenthede gekom het (Du Plooy, 1991:109).

Die idee van die teokrasie en die implikasies daarvan vir die moderne samelewingskonteks is onder die soeklig geplaas en daar is gevind dat die staatkundige idee van 'n teokrasie nie vandag op die staatsbestel van toepassing gemaak kan word nie en dat die konsep van 'n regstaat die beste waarborg bied vir die beskerming van die reg op lewe en die vryheid van die kerk om sy profetiese roeping te vervul (vgl. Vorster, J.M., 2003b:253). Volgens Van Wyk (1991b:112) laat die Skrif geen misverstand daaroor toe nie: Alleen aan God kom die hoogste gehoorsaamheid en grootste lojaliteit toe. Die Woord van God is die finale kriterium.

Uiteindelik trek alles tog saam in een groot baken, naamlik die koninkryk van God waarvan Jesus Christus die Koning en die HERE is. "Aan Hom het God alles onderwerp, Hom bo

alles verhef en Hom aangestel as hoof van die kerk" (Ef. 1:22). Die *koninkryk van God* behels dus primêr die heerskappy van die drie-enige God oor alle dinge. Hierdie heerskappy van God het sigbaar geword in Christus – in die profesieë aangaande Hom, sy koms, prediking, lyde en sterwe, opstanding en hemelvaart. God lê egter die verantwoordelikheid op die mens as beelddraer om oor die hele skepping te heers en dit te bewerk en te bewaak. Die beeldskap maak die mens menswaardig. Dit is 'n waardigheid wat God aan hom gee. Uit die beeldskap vloei die verantwoordelikheid van die mens in 'n sondige bedeling voort. God maak die mens menswaardig, sodat die sondige mens in 'n gebroke wêreld menswaardig kan optree. Hierdie waardigheid kom onder andere daarin na vore dat God aan die mens pligte oplê. Hierdie tweede tema (perspektief) hang nóú saam met die koninkryks- en teokratiese perspektief. Dit is dat God as die Skepper-Koning alle mense na sy beeld geskape het (Gen. 1:27).

6.3.2 Die menswaardigheid van die mens

In verband met die koningskap van God drie-enig sê Postma (1969:61) dat God die eintlike Koning is op grond van die skepping van hemel en aarde. Sy koningskap behels die onderhouding en regering van alle dinge. Met die skepping van alle dinge word die mens dan deur God aangestel as onderkoning (Gen. 1:26). "Aan die mens word 'n besondere plek toegeken, veral ten opsigte van die uitoefening van die koningsmag van God." Die mens word na God se beeld geskape en so met groot mag en heerlikheid beklee, sodat hy onderkoning van die skepping kan wees. "God regeer dus die skepping nie regstreeks nie, maar sy koningskap oefen God uit oor die ganse skepping deur middel van die mens, wat Hy na sy beeld geskape het." Hierdie verhouding is egter deur die sondeval versteur. Die mens daag die koningskap van God uit en wil self alleen regeer. Hy word ongehoorsaam aan God, maar die ongehoorsaamheid hef nie die koningskap van God op nie. Hy bly Koning en regeer die wêreld ten spyte van die sondige mens se opstand, rebellie en ongehoorsaamheid. God regeer steeds, maar die middel waardeur Hy sy koningskap uitoefen, naamlik die mens, het versteur geraak in so 'n mate dat God se heerskappy nie tot volle openbaring kan kom nie.

Dus kan met stellige sekerheid verklaar word dat God alles goed geskape het. God het die mens na sy beeld geskape. Die verantwoordelikheid wat die beeldskap meebring en die pligte wat God oplê, bring ook regte mee. Pligte en regte is korrelerende begrippe. Die plig om lewe te beskerm impliseer byvoorbeeld dat die mens 'n reg op lewe het. Die een mens se plig vestig die ander mens se reg. God gee nie óf pligte óf regte nie, maar pligte én regte – twee kante van dieselfde munt. Wanneer regte sonder pligte beoefen word, word dit

misbruik. Binne hierdie verantwoordelikheid het die mens teenoor mekaar 'n Godgewe menswaardigheid. Vervolgens word die aandag gevestig op die tema van die *menswaardigheid van die mens* en daarby ingereken die begrip, *mens as beelddraer en verteenwoordiger van God.*

In die lig hiervan eis die Christelike paradigma eerbied vir die mens as beelddraer van God (Lategan, 1993:849). Binne hierdie Christelike paradigma dui Vorster, N. (2002:246, 284) aan dat die tema van die *imago Dei* juis uitvoerig binne die heilshistoriese raamwerk behandel moet word, omdat dit as fundering vir die Bybelse mensbeskouing dien. Dit is dus verstaanbaar dat iemand se mensbeskouing 'n deurslaggewende rol in sy beoordeling van etiese aangeleenthede sal speel. In die etiese gaan dit juis, per definisie, om "persoonsbehandeling" van die mens volgens die norm van die liefde (Heyns 1982:8).

In die teologie word die antropologie altyd behandel onder die oorheersende gesigspunt van die Bybelse uitspraak dat die mens na die beeld van God geskep is (Gen. 1:26-27). Ook Sailhamer (1990:94) lê groot klem op die feit dat die mens God se beeld vertoon. Gispen (1974:296) toon veral aan dat die aspek van die mens as beeld van God besonder sterk beklemtoon word (Gen. 1:26; 5:1 en 3). Dat die mens beeld van God is, wil ten minste sy uniekheid bo alle ander skepsels beklemtoon. Verder dui dit daarop dat die mens die verteenwoordiger van God op aarde is - in sy bestaans- sowel as sy handelswyse. Beeld van God is ook 'n dinamiese begrip, dit wil sê deur die sondeval is die beeld van God in die mens sodanig geskend dat dit nie as 'n onaantasbare kern in elke mens beskou kan word nie. Net deur die geloof in Jesus Christus, dié Beeld van God by uitnemendheid (Kol. 1:15), word die mens se geskonde beeldskap herstel. Wat nietemin beklemtoon moet word, is dat *elke* mens kragtens sy skepping geroepe is om die beeld van God te vertoon, hoewel nie alle mense dit in die praktyk doen nie. Die beeldbegrip is ook van betekenis vir die erkenning dat die mens as siel en liggaam 'n eenheidswese is (Strauss, 1990:383). Die beeldskap van God in die mens dui nie daarop dat die mens nou Goddelik of half-goddelik is nie, maar wel dat daar 'n bepaalde ooreenkoms of analogie tussen God en mens is, naamlik dat die mens sy verteenwoordigers op aarde is en soos Hy in liefde, vryheid, heiligheid, ensovoorts moet optree (Visagie, 1994:11).

Oor die inhoud van hierdie tema is daar soveel geskryf dat dit 'n onbegonne taak is om dit hier te beredeneer. Vergelyk vir 'n goeie uiteensetting hieroor Heyns (1978:124-127) en Durand (1982:148-169). Wat wel belangrik is, is om in gedagte te hou dat die Ou Testament nie die mens se beeldskap op 'n volledige wyse omskryf nie. Om dus die volle inhoud van die mense se beeldskap te verstaan is die lig van die Nuwe Testament nodig. Die Ou

Testament moet egter as vertrekpunt geneem word, omdat die *imago Dei* sy grond in die skepping vind (Vorster, N., 2002:286). Die tema van die *imago Dei* toon 'n heilshistoriese ontwikkeling en kan daarom nie los van ander Bybelse temas soos die skepping, sondeval, algemene goedheid, verbond, wet en verlossing in Christus bespreek word nie (Vorster, N., 2002:246).

In die lig van die feit dat die mens na die beeld van God geskape is, word nou aandag gegee aan die skepping van die mens, die sondeval en die herstel van die mens, asook die etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid van die mens as beelddraer en verteenwoordiger van God.

6.3.2.1 Die skepping van die mens

Die heel eerste en belangrikste wat van enige mens gesê kan word, is dat hy geskape is na die *beeld van God* (Gen. 1:26). Sy geskapenheid dui op sy onselfgenoegsaamheid, afhanklikheid en onderworpenheid en sy geskapenheid *na die beeld van God* wys onder andere op sy noue relasie met die lewende God (Van Wyk, 1991b:255; vgl. ook Berkouwer, 1957; Lategan, 1993:849). In Genesis 1:27 lees 'n mens dat "God die mens geskep het as sy verteenwoordiger, as die beeld van God het Hy die mens geskep, man en vrou het Hy hulle geskep". Hier word eenvoudig gesê dat God die mens na sy beeld geskep het. Hierdie uitspraak oor die mens is nie net 'n feitelike uitspraak nie, maar 'n normatiewe oordeel oor die mens. Dat die mens beeld van God is, sal uit die res van die Skrif inhoudelik gevul moet word en sal die mens in al sy handelinge dus ook die beeld van God moet wees (Heyns, 1992a:369).

Die mens word na die beeld van God geskep met die opdrag om as koning oor die aarde te heers (vergelyk Gen. 1:28). Volgens Du Toit (1969:13) dui die woorde "die hemel en die aarde" in Genesis 1 vers 1 die skoutoneel van die koninkryksgeskiedenis aan. Die koninkryksroeping van die mens is dus nie om hom asketies aan die wêreld te onttrek nie, maar om in die wêreld die heerskappy van God te erken en uit te dra (Van der Walt, 1989:128). As beelddraer het die mens 'n status én 'n bestemming in hierdie wêreld (Heyns, 1978:125). Beeldskap veronderstel dus 'n amp. Hiervoor eis God dankbaarheid, verantwoordelikheid en eerbied vir ander mense (Heyns, 1982:389). Alles wat die mens is en het, behoort aan God (Heyns, 1982:366). Daarom moet Christus nagevolg word. Om dit te doen moet daar geloofsverbondenheid in, geloofsgehoorsaamheid aan en geloofstryd met Christus wees (Heyns, 1982:99).

Vorster, J.M. (2001a:10) wys daarop dat die beeldskap (*imago Dei*) nie onder een noemer saamgevat kan word nie. Redelikheid en godsdienstigheid is baie belangrike elemente, maar daarby moet sedelikheid gevoeg word. Dat die mens beeld van God is, wil ten minste sy uniekheid bo alle ander skepsels beklemtoon. Verder dui dit daarop dat die mens die verteenwoordiger van God op aarde is — in sy bestaanswyse sowel as in sy handelswyse. Beeld van God is ook 'n dinamiese begrip, dit wil sê deur die sondeval is die beeld van God in die mens sodanig geskend dat dit nie as 'n onaantasbare kern in elke mens beskou kan word nie. Net deur die geloof in Jesus Christus, die Beeld van God by uitnemendheid (Kol. 1:15), word die mens se geskonde beeldskap herstel. Dit is waar dat die sondeval van die mens hierdie beeldwees radikaal aangetas het. Tog word die mens, ook die gevalle mens, deur God steeds behandel as beeld van God. Tewens, deur die verlossingswerk van Jesus Christus en die vernuwingswerk van die Heilige Gees word die weg na die herstel van die beeld geopen (Ef. 4:24; Kol. 3:10). Die (gelowige) mens moet gelykvormig word aan die beeld van Christus (Rom. 8:29; Fil. 3:21), wat immers die beeld van die onsienlike God is (2 Kor. 4:4; Kol. 1:15)(Van Wyk, 1991:256). In Christus as spieël kan 'n mens God se glorie, geregtigheid, goedheid en wysheid sien. En tog sien 'n mens nie slegs iets van God nie, maar God self. In die beeld-van-God-tema is die *pro nobis*, dit wil sê God se toegeneentheid teenoor die mens ter sprake. Wat die mens betref, beteken sy skepping na die beeld van God, dat hy waardig gemaak is om te erken dat Christus die onsienbare God verteenwoordig. Hiermee word God se majesteit erken, wat tegelykertyd 'n erkenning is dat God dié God is wat vir die mens is. Hierdie is die hart van die Reformatoriese teologie (Engelbrecht, 1989:379).

Selfs uit hierdie kernagtige weergawe van wat die begrip beeld van God teologies beteken, is dit duidelik watter relevansie dit vir die onderwerp het. Die groot vraag wat beantwoord moet word, is of dit enigsins betrekking het op die rol wat *die mens as beelddraer en verteenwoordiger van God* as tema vir die doodstraf het? Van Wyk (1991b:256) toon aan dat die Bybelse skeppingsverhaal die mens nie bloot as eenling teken nie – dit word trouens pertinent as "nie goed nie" omskryf (Gen. 2:18) – maar juis as tweeheid, as medemenslikheid, as man en vrou (Gen. 1:27; 2:18). Mens-wees is volgens die Skrif dus feitlik identies aan medemens-wees. Juis omdat mens-wees so nou verbind is aan medemens-wees het God sy gebooie gegee, sodat hierdie medemenslikheid of naasteliefde konkrete vorm kan aanneem. In die lig hiervan reël die sesde gebod die reg op lewe (en lewensruimte) en dus die onaantasbaarheid daarvan; menswaardigheid is immers 'n gawe van God (vergelyk Matt. 6:26). Saamgevat: die mens as beeld van God het reg op liefde. Dit is seker nie toevallig dat Christus in Markus 10 vers 19 in die plek van die tiende gebod,

óf as samevatting van die laaste ses gebooie, aan die ryk jongman sê: "Jy mag nie iemand veronreg nie". Die liefde verbly hom nie oor onreg nie (1 Kor. 13:6). Hierdie regte is nie aangebore of van nature daar nie. Dit is nog minder regte teenoor God. Maar dit is regte wat God aan die mens verleen om waarlik menswaardig te kan lewe. Wie hierdie regte aantas, tas nie bloot "menseregte" aan nie, maar die *mens as beeld van God* en dus God self wat hierdie regte verleen het (Van Wyk, 1991:257).

Volgens Uys en Smit (1985b:8) word die beeld van God in 'n mens vergestalt wanneer die mens as persoon in sy dinamiese religieuse afhanklikheidsverhouding tot God, kind van God word in Christus en 'n lewe van gehoorsaamheid lei deur onderwerping aan die sentrale liefdesgebod. Dit bring 'n mens by die vraag of dit enigsins nodig of selfs haalbaar is om die tema van die *mens as beelddraer en verteenwoordiger van God* te betrek in 'n etiese ondersoek na die legitimiteit van die doodstraf. Genesis 9 vers 6 beklemtoon dat dit wel nodig is as die verbod op moord gegrond word in die feit dat die mens die beelddraer en verteenwoordiger van God is. "Wie die bloed van 'n mens vergiet, deur 'n mens sal sy bloed vergiet word. God het immers die mens gemaak as sy verteenwoordiger (na sy beeld)".

Volgens Vorster, J.M. (2001a:13) maak die beeldskap die mens menswaardig. Maar dit is nie 'n menswaardigheid in die sin van inherente goedheid nie, maar 'n waardigheid, 'n aansien wat God aan hom gee (vergelyk Ps. 8:7). Soos reeds aangedui, bring die verantwoordelikheid wat die beeldskap meebring en die pligte wat God oplê ook regte mee. Pligte en regte is korrelate begrippe. Die plig om lewe te beskerm impliseer dat die mens reg op lewe het. Die een mens se plig vestig die ander mens se reg. God gee nie óf pligte óf regte nie, maar pligte en regte as twee kante van dieselfde munt. Hierdie balans is in die gereformeerde beskouing oor menseregte van die uiterste belang. Pligte sonder regte word die broeiplek van diktatuur en regte sonder pligte word die broeiplek van losbandigheid. Die mens as beelddraer en verteenwoordiger van God impliseer dus nie 'n menslike natuur wat net regte meebring nie. Ons mens-wees en ons beeld en verteenwoordiger-wees, is gawes uit sy hand en Hy gee aan die mens regte. Die mens het nie regte teenoor God nie, maar voor God (Vorster, J.M., 2001a:14).

6.3.2.2 Die sondeval en die herstel van die mens

- **Die beeldskap na die sondeval**

Die volmaaktheid van God se skepping en die mens as beeld van God kan nie buite om die sondeval beredeneer word nie (Zwemstra, 2003:27). Soos reeds vroeër aangedui, vorm die sondeval en sy gevolge 'n wesentlike element van die Christelike antropologie.

In Genesis 3 word die sondeval van die mens verhaal. Na die sondeval is die beeld van God nie algeheel verloor nie, maar slegs verduister. Al is die mens ook hoe verdorwe, is daar tog nog 'n res van God se beeld in hom (Van Deventer, 1974:73). Du Toit (1988:66) bespreek weer op sy beurt, teenoor die humanisme van die Verligting, die "ingewikkelde problematiek van die *corruptio totalis en die imago Dei*". In die lig hiervan is die mens van nature geneig om God en naaste te haat, maar tog bly die mens *mens*: "Hy (sic) word nie deur verdierliking of demonisering on-mens nie, maar staan in sy skuld, onwaarheid en onreg nog altyd as mens voor God" (Ibid:66). Du Toit lei dus sy antropologie af uit die tradisionele Gereformeerde heilsleer van skepping, val en herskepping. Sy antropologie hou ook inderdaad rekening met die inherente swakhede (vir Du Toit, "grondige swakhede") van die mens, sowel as die moontlikhede tot vernuwing, transendering en optimisme (vir Du Toit "herskepping").

Wolters (1992:43) wys daarop dat die Skrif 'n mens heel duidelik leer dat die sondeval van Adam en Eva nie 'n geïsoleerde daad van ongehoorsaamheid was nie, maar 'n gebeurtenis met rampspoedige betekenis vir die hele skepping. Vanweë die mens se val in die sonde is sy eienskap as beelddraer en verteenwoordiger van God in gedrang gebring en derhalwe die vertikale verhouding van God-mens en die horisontale verhouding van mens-mens onherroeplik verander. Heyns (1978:179) beklemtoon die voorafgaande stelling deur daarop te wys dat die wortelverhouding waarin die mens lewe, naamlik dié tot God, deur die sonde aangetas is, daarom is ook alle ander verhoudinge waarin die mens se lewe afspeel deur die sonde besmet. Juis daarom wys Vorster, J.M. (2001a:8) daarop dat die volmaaktheid van die skepping en die *imago Dei* nie buite om die sondeval beredeneer kan word nie. Die sondeval en sy gevolge word immers in alle Christelike tradisies erken en dit vorm 'n wesentlike element van die Christelike antropologie.

Die verwoestende werk van die sondeval is seker die duidelikste waarneembaar in die mens se persoonlike lewe, waar die gevolge daarvan die maklikste deur Christene ontdek word. Moord, egbreuk, diefstal, godslastering en vele ander ondeugde is opvallend en maak oral inbreuk op God se skeppingsplan vir die menslike lewe. (Wolters, 1992:45). Die kwaad in sy verskeidenheid - of dit nou siekte of dood, onsedelikheid of wanaanpassing is - staan volgens die Skrif ten diepste in verband met die menslike skuld (Wolters, 1992:46).

Uit 'n Christelike perspektief gesien, lewe die mens in 'n gebroke wêreld wat elke faset van sy bestaan beïnvloed (Botha, 1993:168). Hierdie gegewe impliseer dat die mens die neiging het om regulerende en wettiese binding as onaanvaarbaar te beskou. Die mens is met ander woorde in wese geneig tot die kwaad, en daarom moet regulerende maatreëls soos

etiese riglyne daargestel word om die handelinge van die mens te orden (Van Wyk, 1996:485).

Vir die Christen is hierdie etiese riglyne onlosmaaklik gefundeer in God, sy Wet, opdragte en bevele soos dit in sy Woord gevind word. Volgens Botha (1993:109) bestaan daar dus Goddelike ordinansies wat elke sfeer van die menslike lewe normeer en bepaal. In elke faset van die mens se lewe is daar daarom kriteria, norme en bepalings van wat reg en verkeerd is. Etiese riglyne is dus belangrik om menslike handelinge en gedrag te orden. Hierdie etiese riglyne verskaf aan 'n navorser 'n bouplan van korrekte optrede te midde van 'n onvolmaakte samelewing. God het die skepping geskape ter wille van die mens en die skepping is aangewese op die versorging en bewaring deur die mens (Botha, 1993:172).

Botha (1993:111) meld egter dat vanweë die sondeval die mens nie meer van nature die wil van God uitvoer nie en dat die mens dikwels ongehoorsaam is aan die Wet van God soos dit in die Skrif vervat is. Alhoewel die Wet van God onveranderbaar staan, buig die mens vanweë sy sondige natuur die rigting of toepassing daarvan weg van die Woord van God (Botha, 1993:111). Met hierdie perspektief as agtergrond kan gesê word dat etiese riglyne mensgemaakte norme is wat op die Wet van God, soos in die Skrif aangetref word, gebaseer is - norme wat die volmaakte wil van God nastreef (Van Wyk, 1996:488).

Vorster, N. (2003:236) dui aan dat die sondeval meegebring het dat onreg en ongelykheid die wêreld ingebring is. Die gevolge daarvan is dat dit die mens se beeldskap van God aangetas het, maar dit nie vernietig het nie (vergelyk Gen. 9:6; Ps. 8; Jak. 3:9). Van Genderen en Velema (1992:302) beweer dat uit Genesis 9:6 ook afgelei kan word dat die mens na die sondeval steeds as die beeld van God beskou word. Wie dus 'n medemens, wat die beelddraer van God is doodmaak, het self nie langer aanspraak daarop om as beelddraer van God op die aarde te lewe nie. Van Wyk (1993:12) wys ook daarop dat Calvyn by 'n behandeling van die sesde gebod gesê het dat 'n mens die beeld van God wat op die mens "afgedruk" is, moet eerbiedig (*Inst.* 2.8.40). Liefde tot die naaste sluit álle mense in omdat almal beeld van God is (*Inst.* 3.7.6). 'n Mens moet daarom álle mense sonder onderskeid liefhê (*Inst.* 2.8.55). Sowel in sy verklaring van Genesis 9 vers 6 (*Comm.* Gen. 9:6) as Jakobus 3 vers 9 (*Comm.* James 3:9) sê Calvyn dat as iemand hier sou teenwerp dat die beeld van God deur die sonde uitgewis is, daar in gedagte gehou moet word dat daar nog 'n wonderbaarlike oorblyfsel oor is.

Hoofstuk 6 – Tematiese ontleding van die Bybelse dogma as korrektief vir die huidige Skrifgebruik in die Gereformeerde etiek

- **Die herstel van die mens**

God se antwoord op die sondeval is dat Hy sy skepping dadelik weer begin herskep (vergelyk Gen. 3:15). Die herskeppende werk van God bestaan dus daarin dat God sy aanvanklike orde van reg en geregtigheid op aarde kom herstel. Van Wyk (1993:15) dui ook aan dat dit sonder meer duidelik is dat Calvyn (*Inst.* 1.15.4) die herstel van die beeld onlosmaaklik aan Christus verbind: "Die begin van die herwinning van ons saligheid is daarom geleë in die herstel wat ons deur Christus verkry". "Die doel van ons wedergeboorte is daarin geleë dat Christus ons weer na die beeld van God vorm." Christus self is die volmaakte beeld van God en wanneer 'n mens na Hom geformeer is, "word ons so vernuwe dat ons die beeld van God in ware godsvrug, geregtigheid, reinheid en kennis kan dra". 'Heiligheid' dui dan op die mens se verhouding tot God (eerste tafel van die Wet) en *geregtigheid* in die mens se verhouding tot sy medemens (tweede tafel) (*Comm.* Ef. 4:24).

In die herstel van God se orde gaan dit oor die herstel van God se geldende Wil, en 'n herstel van die mens se beeld van God om sy Godgegewe struktuurmoontlikhede weer te kan verwerklik. Hierdie herskeppende werk van God kom ter sprake in die begrip geregtigheid en regverdigheid. Volgens Wolters (1992:44) het die gevolg van die sondeval ook die staat as 'n instelling van God verwring tot allerlei vorme van totalitarisme en tirannie in die huidige wêreld. Hierdie verwringing kan ook syns insiens opgemerk word in politieke stelsels wat toelaat dat regeringsbeleid gevorm word in ooreenstemming met die druk van belangegroepe eerder as om na ware geregtigheid vir alle groepe om te sien.

Smit (1995:397) wys daarop dat daar aanvanklik, na die skepping, geen uiterlike regsorde nodig was nie. Nie dat daar toe geen (ingeskape) wet was nie - wel dat die formele wet en alle uiterlike regsreëls vir die ordening van die samelewing toe nie nodig was nie. Die regsorde wat toe geheers het, was 'n innerlike regsorde wat in die volkome harmonie tussen Skepper en skepsel bestaan het. Hiervan is die eerste huwelik, voor die sondeval, 'n sprekende voorbeeld. Daar was geen uiterlike wet nodig om die orde in en die instandhouding van die huwelik te bepaal nie. Aan daardie regsorde moet gedink word as God se ongeskrewe reg op die totaliteit van die mens en die mens se onbelemmerde erkenning van God se reg deur sy volkome ooreenstemming met God se wil.

Die aspek van gebrokenheid en sonde mag egter nooit as *verskoning* aangevoer word waarom daar in die sonde *berus* sal word nie. Dit word ter sprake gebring juis om *bestry* en oorwin te word. Die mens en die samelewing en die wêreld is nie bedoel om gebroke te wees nie, maar is op heelheid en harmonie, vrede en versoening gerig. Dit is 'n voorreg wat

God aan die mens skenk en 'n reg ten opsigte van sy medemens. Die mens het 'n reg om in vrede te leef (Van Wyk, 1991b:261).

Hierdie pogings van gereformeerde denkers om die universaliteit van menseregte te vestig, bied hoop, juis as gevolg van hulle gedeelde en genuanseerde antroplogiese voorveronderstellings. Du Toit (2004:6) beweer dat dit juis die taak van die teologie moet wees om die menseregtedebat telkens terug te bring na die vraag: "Wat beteken dit om mens te wees?", en daarby te weier om 'n eenduidig *optimistiese* of eenduidig *pessimistiese* antwoord te verstrek. 'n Menseregtediskoers wat rekening hou met die paradoksale aard van die mens as tegelykertyd beperk, selfgesentreerd en selfs boos, sowel as draers van ubuntu, hoop en vryheid is goed geplaas om konkrete inhoud aan universele regte binne konkrete konfliksituasies te help verskaf. Die belofte van die moontlikheid op herstel motiveer die menseregtediskoers om, in die styl van die Suid-Afrikaanse grondwet, nie te skroom om die hoogste ideale van die menswaardigheid, vryheid en gelykheid van alle mense onverkort as mikpunt van die samelewing te stel nie. Terselfdertyd beweer Du Toit (Ibid:832) dat daar binne hierdie antropologie inderdaad ruimte vir kompromie, pragmatisme en realisme is.

Om kortliks saam te vat, lei die voorafgaande bespreking van 'n Reformatoriese lewens- en wêreldbeskouing tot die onderstaande gevolgtrekking:

- Die skepping is breër en omvattender as wat 'n mens gewoonlik geneig is om te dink.
- Die sondeval het die mens as beelddraer en verteenwoordiger van God en daarmee saam die hele skepping onmiskenbaar aangetas.
- Die verlossing en die gepaardgaande herstel in Jesus Christus reik egter net so ver, indien nie verder nie, as die sondeval.

Die horison van die skepping is tegelykertyd die horison van die sonde en die verlossing. Wie derhalwe die sondeval of die bevryding wat Christus bewerkstellig, sou verstaan asof nie die hele skepping daar inbegrepe sou wees nie, water die Bybelse leer aangaande die radikale aard van die sondeval en die kosmiese reikwydte van die verlossing af (Wolters, 1992:72).

6.3.2.3 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid

Die skepping van die mens na die beeld van God en die daaropvolgende sondeval het wye implikasies vir die etiek. Volgens Heyns (1992b:186) is dit duidelik dat elke mens – ongeag

taal en kultuur, geslag of ouderdom, besitting of akademiese kwalifikasie - beeld van God is. En as sodanig het hy bepaalde pligte en ook regte. Sosiaal-eties is alle mense daarom ook deur 'n universele verantwoordelikheid met mekaar verbind. Om mens te wees is nie net om vir jouself te bestaan en vir jouself te leef nie. Om mens te wees is om vir jou naaste daar te wees. Ook dáárin word immers die boodskap van God in die mens weerspieël.

Die Goddelike beeldskap van die mens impliseer in die eerste plek veral die reg op lewe. Omdat die mens na die beeld van God gemaak is het die mens die reg op lewe (Vorster, N., 1999:64). Die tema *mens as beelddraer en verteenwoordiger van God* en die kultuurmandaat het direkte etiese implikasies. 'n Tweede belangrike implikasie van die Goddelike beeldskap van die mens is dat alle mense gelykwaardig is voor God (vgl. Vorster, N., 1999:64). God ken as Skepper 'n besondere waardigheid aan elke mens toe, en eis daarom van die mens om sy medemens se waardigheid te respekteer deur hom as gelyke te sien (Matt. 5:43-48) (Vorster, N., 2003:235). Dit is dan ook verder die taak van die mens om die lewe wat God geskep het te versorg en te bewaar. Hy mag nie in God se skepping lewensvernietigend optree nie. Wat hy doen, moet die kwaliteit van lewe bevorder. Dit etiese vraag wat moontlik hieruit kan voortvloei, kan geformuleer word in die vraag hoe die mens die lewe wat God gegee het – die lewe van die natuur, die lewe van diere en die lewe van mense hanteer. Lewe as skepping van God moet immers beskerm en ontplooi word. Daartoe word die mens deur die gebod van God verplig (Vorster, J.M., 2001b:123-124).

Vorster, J.M. (1993b:528) wys daarop dat hierdie Bybelse gegewens oor die koningskap soos dit in openbaringshistoriese perspektief uiteengesit word, verskeie implikasies het. Die belangrikste daarvan is dat die heerskappy van Christus uitkring oor die ganse skepping – oor kerk en wêreld, leer en lewe, wetenskap, kultuur, tegniek, ekonomie en politiek. Die koninkryk het 'n wêreldomvattende aksieradius, 'n kosmiese dimensie wat alles, almal en vir altyd omvat (Floor, 1974:6). Die mens en sy wêreld moet hiervoor buig en dit is die taak van die gelowige om mens en wêreld te bring tot onderwerping en gelowige erkenning van die koningsmag van Jesus Christus. Wanneer die heerskappy erken word en die mens homself daaraan onderwerp, kom geregtigheid, vrede en blydskap (Rom. 14:17).

'n Verdere etiese implikasie van die mens se beeldskap van God is dat mens die eis tot navolging van Christus moet nakom. Vorster, N. (2003:244) toon aan dat die gelowige gelykvormig moet word aan die beeld van Christus, aangesien Christus die verpersoonliking van God se geregtigheid en liefde is. Die Nuwe Testament toon immers dat Christus die volmaakte beeld van God is. Aangesien Christus die volle wese van God beliggaam en die

heerlikheid van God uitstraal (Kol. 2:9), word die mens opgeroep om gelykvormig te word aan die beeld van Christus (vergelyk Rom. 8:29). Die gelykvormigwording aan die beeld van Christus veronderstel nou 'n lewe wat gekenmerk word deur die navolging van Christus. Hierdie weerspieëling van deugde vind plaas binne die konteks van 'n verhouding tussen God en mens (Vorster, N., 2003:234).

Hoe lyk so 'n navolging van Christus in die praktyk? Vorster, N. (2003:245) beskryf vanuit die Nuwe Testament hierdie navolging van Christus as iets wat op die naaste gerig is. Hy kom tot die gevolgtrekking dat ware navolging van Christus neerkom op 'n lewe waarin hoë waardering vir die gelykwaardigheid van ander getoon word. "Omdat God alle mense na sy beeld skep, is alle mense gelykwaardig voor God. God ken as Skepper 'n besonderse waardigheid aan elke mens toe, en eis daarom van die mens om sy medemens se waardigheid te respekteer, deur hom as 'n gelyke te behandel (vergelyk Matt. 5:43-48)" (Vorster, N. 2003:235). Vorster, J.M. (2001a:13) wys daarop dat die mens se beeldskap van God en die natuurreg as die normbesef van die mens voortspruitend uit die algemene goedheid van God, menswaardigheid, mensepligte en menseregte vestig.

Die realiteit van die sondeval en die herstel van die mens het vir die menseregtedebat (daarby ingereken die problematiek van die doodstraf) ingrypende implikasies. In die eerste plek dui Vorster, N. (2003:299) aan dat die sondeval die beskerming van menseregte noodsaak. Mense is van nature geneig om mekaar se regte te ontken. Owerhede is geneig om hulle magte te misbruik. Daarom is die juridiese beskerming van regte noodsaaklik. Tweedens stel die sondeval die mens in 'n toestand van beskuldiging voor God. Teenoor God kan die mens geen regte opeis nie. Hy is alleen doemwaardig. God kan die mens se regte vervreem as Hy dit goeddink. Die mens is soos klei in die pottebakker se hande (Rom. (9:20). Teenoor mekaar het die mens egter nog steeds regte. Die sondeval ontneem nie die mens van sy beeldskap nie. Alle mense het na die sondeval steeds Godverleende regte. 'n Ontkenning van enige menseregte na die sondeval kan lei tot 'n "teologie van haat". Ook na die sondeval kom die opdrag van God tot die mens om mekaar se regte te respekteer en mekaar met waardigheid te behandel. Die handhawing van die mens se waardigheid is deel van God se herskeppende handelinge met die mensheid.

6.3.2.4 Samevatting en gevolgtrekking

Die Christelike etiek behoort primêr die debat oor die doodstraf te voer vanuit die Christelike mensbeskouing. Uit God, deur God en tot God is alle dinge - ook die mens. Die mens kan slegs in sy onlosmaaklike verhouding tot God as *homo Dei* (1 Tim. 6:11; 2 Tim. 3:17) reg

verstaan word. Die mens leef en bestaan *coram Deo* en daarsonder is daar geen toegang tot 'n verantwoorde mensbeskouing nie. Die mensbeskouing word fundamenteel deur die Godsbeskouing bepaal. Die Godsbeskouing word weer op sy beurt fundamenteel deur die Skrifbeskouing bepaal en die Skrifbeskouing op die wyse waarop die Skrif uiteindelik geïnterpreteer en verklaar word (Van Wyk, 1993:93).

Daar is aangedui dat die Christelike mensbeskouing op die mens as beelddraer en verteenwoordiger van God rus. Omdat die mens die beeld van God dra, mag sy lewe nie geneem word nie. Hierdie beginsel ken dus 'n intrinsieke waarde aan die lewe van 'n mens toe. Tog lê daar in die feit dat God die mens na sy beeld geskep het, alreeds die rede waarom die mens die moordenaar moet straf; dit wil sê omdat die mens na God se beeld geskep is, staan moord gelyk aan die aanranding van God se majesteit en weens dié gruwel verdien die moordenaar om met die dood gestraf te word.

In die ondersoek na die tema van die menswaardigheid van die mens word die gevolgtrekking gemaak dat binne 'n Christelike teorie van menseregte 'n reg nooit absoluut kan word nie, want dan word die fyn balans tussen verskillende regte en die verhouding tussen reg en plig skeefgetrek. Die wettiging van die doodstraf sal juis in die moderne tyd waar menseregte, en daarmee saam die reg op lewe hoog geag word, 'n onverstaanbare kontradiksie meebring.

In die lig hiervan is dit dus duidelik dat die teenwoordige beklemtoning van die reg op lewe as 'n fundamentele reg in die menseregtedebat vanuit Christelik-etiese hoek ondersteun moet word. Die reg op lewe en die plig om lewe te bewaar is 'n duidelike beginsel. Die toepassing van die doodstraf is egter in stryd met die reg op lewe. Die Christen moet ander weë soek om met die problematiek onderliggend aan hierdie lewensonterende praktyke om te gaan.

Die gevolgtrekking wat vanuit bogenoemde samevatting gemaak kan word, is dat die tema van die mens se beeldskap van God *en die natuurreg as die normbesef* van die mens, voortspruitend uit die algemene goedheid van God, menswaardigheid, mensepligte en menseregte vestig (vgl. Vorster, J.M., 2001a:13). Vervolgens sal gefokus word op die tema van Goddelike geregtigheid en regverdigheid wat gesetel is in God se herstel van die mens se beeldskap en die etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid wat daarmee hand aan hand gaan.

Hoofstuk 6 – Tematiese ontleding van die Bybelse dogma as korrektief vir die huidige Skrifgebruik in die Gereformeerde etiek

6.3.3 Goddelike geregtigheid en regverdigheid

Soos reeds aangedui, het die sondeval God se orde van reg omgekeer in 'n orde van onreg. Die aanvanklike waardigheid van die mens word onwaardigheid, die gelykheid van alle mense word ongelykheid en die vryheid van die mens word onvryheid. Die mens se volmaakte verhouding met God en sy naaste word versteur. Die mens word van nature geneig om God en sy naaste te haat (HK, Sondag 2, vraag en antwoord 5) (vgl. Vorster, N., 2002:294). Die verhoudinge wat God daargestel het, is deur die sonde omgekeer, sodat die wil van God plek gemaak het vir die wil van die sondige mens (Du Toit, 1988:53). Vorster, N. (2002:300) meen die gevolg van hierdie omgekeerde orde was dat die Godgewilde reg omgekeer is in onreg. Die aanvanklike staat van vrede tussen God en mens en mens en mens het verander na 'n staat van onvrede.

Vorster, N. (2003:300) dui dan aan dat God se antwoord op die sondeval die herskepping was. In die herstel van God se orde gaan dit oor 'n herstel van God se geldende Wil en 'n herstel van die mens as beelddraer en verteenwoordiger van God. Die begrip geregtigheid speel in die herskeppende handelinge van God 'n besondere groot rol. Geregtigheid het immers te doen met God se wil wat die maatstaf vir alle dinge is. Terselfdertyd word die mens se verlossing, veral in die Nuwe Testament uitgedruk in terme van regverdigheid en geregtigheid. God se herstel van die mens se beeldskap sal vervolgens bespreek word aan die hand van die Skrif se verstaan en uiteensetting van God se geregtigheid en regverdigheid. Allereers sal gefokus word op die Ou Testament se verstaan van geregtigheid en regverdigheid. Daarna sal gefokus word op die Nuwe-Testamentiese verstaan van God se geregtigheid en regverdigheid en die wyse waarop die verloste mens se nuwe staat van geregtigheid voor God vergestalt word in gelykvormigheid aan die beeld van Christus en 'n navolging van Christus (met ander woorde die etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid wat die Goddelike geregtigheid en regverdigheid van die mens in die moderne samelewingskonteks vereis).

Volgens Geisler en Feinberg (1993:373) is daar verskeie denkrigtings, nie noodwendig op 'n Christelike perspektief gebaseer nie wat poog om etiese riglyne te regverdig. Die meeste denkrigtings baseer hul regverdiging van etiese riglyne op blote verklarings van die betekenis van die term *reg*. Dit beteken dat die wyse waarop die term *reg* geïnterpreteer word, bepaal kan word deur 'n stel etiese beginsels wat nie die Christelike lewens- en wêreldbeskouing onderskryf nie.

Die Skrif is egter die bron van universele etiese beginsels (Van Wyk, 1996:487). Deontologies word universele reg gebaseer op intrinsieke waarde. Universele reg beteken 'n intrinsieke waarde wat bindend ten opsigte van alle mense is, waar hulle hul ook al bevind ten alle tye. Dit beteken dat net daardie etiese beginsels wat op nie-veranderende goedheid gebaseer is as universele regsbeginsels beskou kan word (Geisler & Feinberg, 1993:409). Vir die Christen word dit wat universeel reg is, gebaseer op die wesenstrekke wat in God gevind word. Hierdie wesenstrekke van God word in die Woord gevind en vergestalt in tiperings soos: God is waarheid, liefde en regverdigheid. Hierdie siening van wat reg impliseer, is universeel bindend vir alle mense en geen uitsonderings kan gemaak word nie. In essensie kom dit daarop neer dat 'n mens teenoor ander moet optree soos wat hy graag wil hê dat ander teenoor hom moet optree. Hierin lê die universaliteit van etiese beginsels volgens 'n Bybelse perspektief opgesluit (Geisler & Feinberg, 1993:409).

Zwemstra (2003:16) ondersteun hierdie premis van Geisler en Feinberg (1993) deur aan te toon dat geregtigheid in die Skrif in verband staan met God. Dit is God se wil vir die menslike werklikheid. Dit is die maatstaf waaraan alles gemeet moet word. Om oor geregtigheid in die Skrif te praat beteken dus syns insiens om die terrein van die Godsleer te betree. Menseregte het daarom in die eerste plek te doen met dit wat "reg" is, dit wat in ooreenstemming met God se wil is.

Die hele skepping en die mens se verlossing in Christus was God se wil en welbehae. Omdat God dit gewil het, daarom is dit "reg". "Reg" is wanneer 'n saak, toestand, of verhouding is soos God dit bedoel het om te wees (Du Toit, 1988:53).

In die lig hiervan kan redelik algemeen erken word dat elke mens 'n sin vir geregtigheid, reg en regverdigheid het. Hierdie regverdigheidsin word gegrond in die verhouding van God tot die mens, of anders gestel, in die aanvaarding dat dit deur God in die gewete van die mens ingegraveer is. In hierdie opsig is die Dekaloog (vergelyk 6.3.4) van kardinale belang: in die Ou Testament word die Goddelike oorsprong en begronding daarvan in sy inleiding gevind (Eks. 20:1-2; Deut. 5:5-6) (Lion-Cachet, 1994b:247). Lion-Cachet (1994b:253) beklemtoon egter die feit dat die mens regverdig word as hy voldoen aan die vereistes van die verbondsverhouding met God. Hierdie verhouding veronderstel ook die grootse opoffering en tegemoetkoming sonder om die waarheid en die egtheid van die verhouding onder verdenking te bring.

Geregtigheid is in sy diepste wese 'n *verhoudingsbegrip* – in elke verhouding moet bepaal word wat *reg* is vir die bepaalde verhouding. In die samelewing is onreg in onderlinge

verhoudinge (insluitende strukturele onreg) die primêre oorsaak van konflik en vyandskap tussen individue en groepe. Gevolglik is geen sosiale versoening moontlik sonder die verwydering van dié spesifieke ongeregtigheid wat die oorsaak van die konflik is nie. Positief gestel, beteken dit dat die samelewing sal moet beantwoord aan sekere kriteria vir sosiale geregtigheid voordat *ware* versoening tussen groepe moontlik is. In die Christelike etiek kan die kriteria van *gelykheid*, *vryheid* en *sosiale verantwoordelikheid* (veral ten opsigte van die armes) as drie essensiële kriteria uitgesonder word (Taute & Jonker, 1993:310).

Taute en Jonker (1993:311) beskou geregtigheid as iets meer as strukture – dit behels ook volgens hulle 'n houding en sosiale norm. Dit vereis oortuigings, waardes, norme en doelwitte wat na die weg van geregtigheid kan lei. Hierdie dieperliggende innerlike (psigologiese) vlak is onontbeerlik vir die sukses van sosiale geregtigheid. Daarom is dit noodsaaklik dat waardes soos gelykheid, vryheid en sosiale verantwoordelikheid ook in die harte van mense gevestig sal word. Die eis om aan geregtigheid in sy eie verhoudingskonteks te voldoen is geldig in die daaglikse lewe (in sosiaal-etiese sin) en moet gehandhaaf word (die juridiese aspek) (Lion-Cachet, 1994b:253).

Volgens Lion-Cachet (1994b:254) hou die term *geregtigheid* soos blyk uit Deuteronomium rekening met die volgende aspekte: die beveiliging van 'n persoon (Deut. 22:8; Eks. 21:28-31); die voorreg dat elkeen die vrug van sy arbeid kan geniet (Deut. 24:14; Lev. 19:13); die eis dat geen mens belaster mag word nie (Deut. 19:15-19; Eks. 20:16; Lev. 19:16); die voorreg van 'n verarmde om weer as 'n vry mens in die samelewing te beweeg (Deut. 15:12-18; Eks. 21:2; Lev. 25:39-42, 47-55); die beskerming van minderbevoorregtes, armes en gestremdes (Deut. 23:19; 24:14; Lev. 19:14, 33; 25:35). In geregtigheid gaan dit om die liefde tot God (Deut. 6:6) en die mens. Samevattend blyk dit uit Deuteronomium dat God geregtigheid (gemeenskapstrou) in die alledaagse Israelitiese samelewing (sosiaal-etiese en juridiese geregtigheid) vereis het deur die getroue nakoming van gesagvolle norme. Hierdie geregtigheid is nie humanisties gewortel nie en kan nie losgemaak word van die liefdesverhouding van die mens tot God en die mens tot sy medemens nie. Alhoewel die norme waaraan geregtigheid getoets kan word in 'n *Israelitiese konteks* (eie kursivering – DS) gegee is, het die norme 'n wyer en beginseldraende trefkrag (Lion-Cachet, 1994b:255).

In die dialoog oor die fundering van fundamentele regte kom die aard en die grond van alle reg en geregtigheid noodwendig onder bespreking. Wat is geregtigheid? Het geregtigheid slegs 'n formele wettiese basis of het dit 'n verhoudingskarakter wat met gesindhede te doen het? Op watter grond moet aan 'n ander reg gedoen Word? Is hierdie geregtigheidsreëls

eenvormig, en is sodanige reëls inherent aan die mens gekoppel? Al hierdie vrae word deur Lion-Cachet gestel in verband met die begronding van geregtigheid (1994b:247).

Die keuse van *Goddelike geregtigheid en regverdigheid* as 'n moontlike tema in die debat rondom menseregte en in besonder die doodstraf word in die lig van die stygende onrus in die sosio-politieke klimaat in Suid-Afrika geregverdig (vergelyk 5.3.1.2 en 5.3.1.3). Van Wyk (1991b:259) beklemtoon die feit dat 'n mens die reg het op 'n ordelike samelewing waar wet en orde heers en waar beskerming is. Die Ou-Testamentiese koningskap lewer syns insiens hiervan bewys en in die Nuwe Testament is dit eweneens deel van die owerheidstaak, selfs in die geval van 'n nie-Christelike owerheid (1 Tim. 2:2; Rom. 13; vergelyk 6.3.1.3). "Wet en orde" moet egter steeds hand aan hand gaan met "reg en geregtigheid", waarsonder 'n vreedsame samelewing nie moontlik is nie (Jes. 32:17; Ps. 85:11; Jak. 3:18). Elke mens het die reg om oral en altyd regverdig behandel te word. Uiteraard ontvang die begrip geregtigheid in die Christelike etiek 'n ryker betekenis. Dit wys in die eerste plek op die *regmaak* van die mens se verbroke verhouding met God deur Jesus Christus (1 Kor. 1:30).

In aansluiting by die tema van die *Koninkryk van God* word geregtigheid voorgehou as een van die kenmerke van die koninkryk van God (Rom. 14:7). Die moderne mens word ook, as *beelddraers en verteenwoordigers van God*, opgeroep om Christus na te volg (Matt. 5:20) (vgl. Van Wyk, 1991b:259).

Met die koms van die Koning Jesus Christus het die koninkryk en sy geregtigheid nader gekom (Du Plooy, 1991:110). Die tema van geregtigheid moet veral by 'n diskoers oor die doodstraf, wat deel vorm van die menseregte, aandag kry, omdat dit in die herskepping gaan oor veral die herstel van God se orde en reg (vgl. Vorster, N., 2002:284).

Van die verdorwe mens eis God geregtigheid. Die mens is egter daartoe onbekwaam. Om weer in die regte verhouding tot God te tree is die gelowige toeëiening van die soenverdienste van Christus nodig. So word die sondaar wat slaaf van die sonde was weer kind en erfgenaam van God (Gal. 3:26-29) (Vorster, J.M., 2001a:13).

Dit is duidelik dat God in Christus die geregtigheid realiseer en waar Christus bedien word, ook geregtigheid en reg die resultaat of gevolg daarvan is en behoort te wees; nie net in geestelike sin nie, maar ook in die konkrete samelewing; nie net in die mens se verhouding met en voor God nie, maar ook in sy lewe onderling (Du Plooy, 1991:111).

In Efesiërs 4:24 verwys Paulus na die verandering van die mens na die beeld van Christus en dan meer spesifiek na die begrippe geregtigheid en heiligheid. Geregtigheid in hierdie

konteks staan in ooreenstemming met God se Wet, terwyl die heiligheid heenwys op innerlike gesindheid, dit wat goed en geskik is. Die mens kan God op aarde alleen verteenwoordig en God se liefde sigbaar maak as hy in die regte verhouding tot God leef en aan God se wil gehoorsaam is. Ook in Genesis 1:26 word kennis, geregtigheid en heiligheid beskou as behorende tot die beeld van God (Van Genderen en Velema, 1992:306-307).

Velema (1972:37) betoog dat daar binne die heerskappy van Christus eerstens die doen van geregtigheid ter sprake gebring moet word: "Vanuit het recht dat God op ons heeft, kunnen we gerechtigheid omschrijven als datgene wat recht is voor God en de mensen". Saam met geregtigheid moet die liefdesgebod ter sprake gebring word – die gebod "... dat de verzakeliking binnen de structuren doorbreekt en tot een ik-gij verhouding binnen de struckturen oproept" (Velema, 1972:37). Laastens moet die dimensie van ordening (dit wil sê dat God duidelike gestelde lewensverbande gewil het wat aan bepaalde reëls onderworpe is) in die gesprek ten opsigte van politieke sake in berekening gebring word (Velema, 1972:37).

Vervolgens sal ondersoek ingestel word na die betekenis en die inhoud wat die Skrif, naamlik die Ou en Nuwe Testament onderskeidelik aan die begrippe Goddelike geregtigheid en regverdigheid verleen.

6.3.3.1 Geregtigheid in die Ou Testament

In die Ou Testament openbaar God Hom as 'n God van reg en geregtigheid en Hy roep in Abraham reeds vir Hom 'n volk wat in al hul handelinge ook reg en geregtigheid moet doen (Gen. 18:19, 25). In Deuteronomium 16 vers 18-20 word ook die regspraak amptelik institutêr aan regters en opsigters opgedra. Nie net in die Pentateug nie, maar ook in die res van die Ou Testament loop die eis om reg en geregtigheid te doen soos 'n refrein:

- in die digterlike boeke (vergelyk Pss. 58:2-3; 72; 101);
- in die profetiese boeke (vergelyk Jes. 1:23 e.v.; 32:1 e.v.; 59:1-21; Jer. 22 en 23; Eseg. 18; Amos).

Die Israelitiese gemeenskap moet in die godsdienstige en staatkundige lewe in 'n sfeer van reg en geregtigheid lewe; dit moet 'n regsorde wees (vergelyk Amos 5). Die konings moet regverdig regeer en regverdig oordeel (2 Sam. 8:15; Ps. 72; Jer. 22:2, 3, 13). Aan die swakkes, die armes en onderdruktes moet reg geskied (Ps. 72:12 e.v.; Jes. 1:17, 23) (Du Plooy, 1991:110).

Eichrodt (1961:240) reken dat *sedaqa* daarop dui dat God sy kant van die Wet in ooreenstemming met die verbond hou. Hy wys daarop dat *mispat* nie op 'n abstrakte geregtigheid dui nie, maar dat dit iets aandui wat opkom uit die regte en pligte van die partye in 'n besondere verhouding tot mekaar. Geregtigheid het dus in die Ou Testament in die eerste plek te doen met die verbondsverhouding waarin God tot sy volk, Israel, staan. Dit blyk uit Hosea 2:18-22 dat wanneer Israel weer met God in 'n nuwe verbond verenig sal wees, sal die bruidskat uit geregtigheid en reg bestaan. Die geregtigheidsbegrip is in die Ou Testament in die tweede plek en veral 'n koninkryksbegrip. Vanaf die eerste bladsye van die Ou Testament word die heerskappy van God as Skepper en as Regeerder oor alles beklemtoon. Hierdie heerskappy trek veral saam in die mens as kroon van God se skepping, die mens wat God se heerskappy oor alles, insluitende homself, moet erken. God voer sy heerskappy deur desondanks die mens. Hy doen dit deur die mens tot erkenning van God se wil te laat kom, die mens wat so onwillig is. Dit doen Hy deur sy Woord, in en deur die geskiedenis (Helberg, 1991:2). Du Plessis (1978:166 e.v.) wys daarop dat een van die wyses waardeur God sy verbondsliefde aan die verbondelinge vertoon juis deur sy geregtigheid is. Soos *hesed*, wat deur God vereis word, ook die handhawing van geregtigheid insluit, so vertoon God ook sy guns deur reg en geregtigheid te laat plaasvind. Die hoofbetekenis van *sedaqa* in die Ou Testament het veral betrekking op die idee van die regte gedrag of 'n regte houding wat as eienskap van dinge, mense of God kan dien.

Lion-Cachet (1994:248) meen dat die term *geregtigheid* in die Ou Testament op tweërlei wyse verstaan kan word. Geregtigheid hou onder meer verband met die konformiteit aan bepaalde norme, ook in die sin van etiese of morele norme. Geregtigheid het dus eerstens te doen met 'n saak, 'n persoon en die gesindheid van die persoon, en tweedens met sy optrede of handeling. In Deuteronomium 32:4 word geregtigheid in 'n *teïstiese* domein gebruik: "'n God van trou sonder onreg; regverdig en reg is Hy". God in sy trou impliseer absolute geregtigheid. God se geregtigheid is ook bo alle omskrywinge en norme verhewe want daar is niemand aan wie Hy Hom moet verantwoord nie. Tog hou Hy Hom aan sy woord. Hy is die bron van alle geregtigheid en Hy eis 'n regte vertrouensverhouding van die mens teenoor Hom in *religieuse* geregtigheid (Gen. 15:6; Deut. 6:25; 9:4, 5, 6; 33:21; ens.). Geregtigheid is gesetel in die wesenseienskappe van God. Eloff toon aan dat in die Ou Testament God aangedui word as die norm, bron en maatstaf van alle menslike geregtigheid (1988:113). God self is die Lewende Gewer en die beliggaming van geregtigheid. Sonder God se aktiwiteit kan die mens nie in 'n regte verhouding tot Hom staan nie, maar sonder sy wilsopenbaring van wat geregtigheid is, kan die mens ook nie in 'n regte verhouding tot sy medemens staan nie (Eloff, 1988:113).

Pop (1951:53) verduidelik die Ou- Testamentiese betekenis van geregtigheid of regverdigheid soos volg: Dit dui 'n juridiese begrip aan en hou in dat reg gegee word aan diegene wat verontreg is. Daarom moet die regter onkreukbaar wees. Die verdrukte moet daarop kan reken dat die regter sy kant sal kies, en die verdrukker moet die regter vrees omdat die regter hom stellig sy verdiende straf sal gee. In die Ou Testament het regverdige behandeling daarop gedui dat mens kry wat jou volgens die beloftes van God toekom. God se geregtigheid is die waarborg van die verbond. Dus het die Ou Testament nie 'n algemene, universele sedelike norm van geregtigheid geken wat buite God bestaan het nie.

Vorster, N. (2003:237) sien weer geregtigheid as eerstens 'n aktiwiteit wat God as Geregtige self uitoefen. God se geregtigheid vloei voort uit sy heiligheid. Omdat God volmaak en heilig is, kan Hy nie anders as om in ooreenstemming met sy wese op tree nie. Sy gebooie getuig daarom altyd van geregtigheid. God se dade van geregtigheid word gekenmerk deur 'n verskeidenheid eienskappe, soos sy reddende genade, betroubaarheid, regverdige handelinge, dade van regverdigmaking, regverdige regspraak en wetgewing (vergelyk Neh. 9:8; Deut. 32:4; Ps. 129:4: Deut. 4:6).

God se geregtigheid kom egter nie net in sy dade na vore nie, maar ook in sy straf. Hy tree op teen diegene wat sy volk verdruk, maar ook teen sy volk self as hulle Hom nie dien en liefhet nie (Pop, 1951:55). God is immers regverdig, omdat Hy aan sy volk gee wat Hy belowe het, naamlik verlossing van vyande, bestrawwing van die goddeloses in Israel en sondevergewing. Daarom kan tereg gesê word dat mens veral in Deuteronomium weinig 'n regsorde kry wat met dwang gepaard gaan. Dit doen eerder 'n beroep op die hart en gewete, soos in Deuteronomium 6 vers 5. In Levitikus 19 vers 18 en 34 word die ondergrond van die reg as liefde veronderstel, 'n liefde wat ook tot die vreemdelinge uitreik.

In die lig van bogenoemde raak die *sosiaal-etiese* geregtigheid (Gen. 30:33; 38:26; Deut. 24:13; ens.) alle interpersoonlike verhoudinge én die sosiale verbande (die familie, stam, volk en verbande soos die staat, ens.). By oortreding van die sosiaal-etiese wette en insettinge word die oortreder voor 'n regter gedaag om sy getrouheid aan die gestelde regte te beoordeel. Hierdie handelingswyse impliseer *juridiese* geregtigheid (Lev. 19:15; Deut. 1:16; 16:18, 19, 20; 25:1; 27:19; ens.). Regverdige optrede kom daarop neer dat aan elkeen gegee word wat aan hom of haar toekom (vergelyk 1 Kor. 7:3; Rom. 13:7.) (Lion-Cachet, 1994:249).

God se geregtigheidseise word ook nie sonder meer in 'n vakuum gegee nie. Vorster, N. (2003:237) dui ook aan dat God se geregtigheidseise aan die mens gegee word binne die

raamwerk van die verbond. Die genadeverbond tussen God en sy volk is die weg waarlangs geregtigheid verwerklik word (vergelyk Gen. 18:19; Deut. 6:25). God se geregtigheids- en verbondseise aan die volk word dan veral in die wet, en spesifiek in die Tien Gebooie gevind. In die wet word die grondslag dus gelê vir 'n regverdige samelewing waarin God sy regmatige eer ontvang en die belange van mense veilig gestel word. Die menslike geregtigheid wat die Ou-Testamentiese wette vereis, omvat dus verskillende soorte geregtigheid, soos kultiese en sosiaal-etiese geregtigheid (Vorster, N., 2003:238).

Die belangrike begrip *geregtigheid* (wat ook in die moderne samelewingskonteks vir die etiek belangrik is) het in die Ou Testament die primêre betekenis van gemeenskapstrou. Hierdie gemeenskapsbesef en gemeenskapsin is self die sentrale motief en die belangrikste sedelike begrip van die Ou Testament. Die sin van die Ou-Testamentiese wetgewing word juis verhoudingsteologies gesien in die reëling van verhoudinge, onder andere in die verbond, huwelik, gesin, staat, ens. Hierdie sosiale verbondenheid en gemeenskapsin in sy historiese en religieus-sedelike konteks bied 'n waardevolle en onmisbare perspektief vir die sosiale etiek van die moderne tyd, veral in soverre dit, onder beligting van die liefdesgebod, die klem laat val op die mens as persoon in sy relasies, teenoor die moderne strominge waar dit veel meer gaan om die mens as geïsoleerde en abstrakte individu aan wie "struktureel" reg gedoen moet word (Du Toit, 1981:96).

Die rede waarom *geregtigheid* juis as tema vir die etiek belangrik is, word deur Du Toit (1981:96) belig as hy aandui dat die klem in die moderne teologiese etiek sterk verskuif het van die individuele of personele aanpak na die sosiale. Die finale norm in hierdie nuwe etiek, wat hom veral beywer vir sosiale en politieke betrokkenheid in verandering van mens en wêreld in die sin van die realisering van 'n geregtigheidsmodel wat uitsluitlik op die regte van die individu berus, is die individu. Dit is volgens Du Toit (1981:97) juis die Ou Testament, ook en veral in die wetsgedeeltes wat 'n korreksie in hierdie situasie kan teweegbring. Die Bybelse etos in beide die Ou en Nuwe Testament bied nie 'n individuele etiek nie, wel 'n gemeenskapsetiek wat die onontvlugbare persoonlike verantwoordelikheid van die gelowige beklemtoon, maar dit nooit isoleer van die liggaam van Christus waarvan hy lid is nie. Daarom wortel die sin van talle voorskrifte juis in die gemeenskapsbetrokkenheid van elke lid van die verbondsvolk.

Geregtigheid is dus nie alleen 'n Goddelike aktiwiteit nie, maar dit is ook 'n Goddelike opdrag aan die mens. As bron en norm van geregtigheid is God ook die normeerder van geregtigheid. Op grond van sy eie geregtigheidsdade eis God van die mens dieselfde. Die mens moet dus voldoen aan die norm wat God stel (Vorster, N., 2003:237; vgl. ook Vorster,

N., 2002:302). In Deuteronomium 32:4 word die geregtigheid van God self gebruik: "'n God van trou sonder onreg; regverdig en reg is Hy". Hierdie teks is die sleutel tot die aanduiding van die betekenis van die begrip. God is absoluut trou in wat Hy is, wat Hy belowe en wat Hy doen. Hy laat reg aan almal geskied en kom niemand te na nie. Dit is sy geregtigheid. Hy is die bron van alle geregtigheid en van sy kant eis Hy wederkerige geregtigheid van almal in die skepping. God eis 'n regte houding van die mens teenoor Hom en teenoor sy medemens en dit word klinkklaar in die Tien Gebooie gestel (Eks. 20; Deut. 5). Die vertrouensverhouding tussen die mens en sy God kan religieuse geregtigheid genoem word (vergelyk Gen. 15:6; Deut. 6:25; 4-6; 33:21, ens.). In sy diepste wese is hierdie geregtigheid onveranderlik. Die HERE het ook aan die Israeliete in kultiese verband seker seremonies voorgehou wat hulle getrou moes nakom (kultiese geregtigheid). Die kultiese reg is egter tydsgebonde en het deur die eeue heen baie veranderings ondergaan (Lion-Cachet, 1993:19).

Ten opsigte van die problematiek van die doodstraf en die bydrae wat die kontekstueel-*paradigmatiese benadering* in die lig *geregtigheid* as moontlike tema kan bydra, is dit belangrik om te besef dat God geregtigheid eis in die verhouding wat Hy tussen mens en mens tot stand gebring het. Hierdie sosiaal-etiese geregtigheid raak alle persoonlike verhoudings, asook die sosiale verbande (gesin, familie, stam, volk, die staat, ensovoorts). Sekere aspekte van hierdie geregtigheid is fundamenteel en onvervreembaar, soos die waarde en die waardigheid van die mens wat na die beeld van God geskep is (Vergelyk hiermee die neem van 'n menselewe wat met die dood gestraf word). Die sosiale geregtigheidsverhoudings word konkreet in bepaalde wette en insettinge verwoord en by oortreding daarvan word die oortreder voor 'n regter gedaag om sy getrouheid aan die gestelde wette te beoordeel (juridiese geregtigheid). Samevattend kan gesê word dat geregtigheid te doen het met die voldoening aan die eise wat 'n gesonde verhouding tussen twee partye of persone aan mekaar stel. Geregtigheid geskied as die verskillende partye se optrede ooreenkom met, of trou is aan die eise wat uit so 'n verhouding ontstaan. Dit wil sê elke party in die verhouding ontvang wat hy behoort te ontvang. So kan 'n mens dan vra dat aan hom reg moet geskied. Dit is die reg van sy voorreg as beeld van God (Lion-Cachet, 1993:19).

Dit is juis vanuit die Tien Gebooie waaruit God se eise vir geregtigheid die duidelikste verwoord word. Volgens Lion-Cachet (1993:20) is die Dekaloog (Tien Gebooie) niks anders as 'n akte waarin God die fundamentele eise gestel het waaraan die mens in sy verhouding tot Hom en sy medemens moet voldoen nie. In sy Bondsboek (Eks. 20:22-23:33) word die

enigheid van die HERE beklemtoon (20:23). Die sosiaal-etiese verordeninge word heel formeel aangekondig, maar dit is duidelik dat die HERE die wetgewer is (20:22-26; 23; 13, 15). Die Bondsboek bevat dus ook naas sekere fundamentele regsbeginsels die meer tydsgerigte wette. Die *Sjema* of die *Oproep* (Deut. 6:4-5) gee die duidelikste uiteensetting van die wese van die mens se verhouding tot die HERE, naamlik die erkenning dat die HERE Een is en dat die mens Hom met sy totale menswees moet liefhê. Die eis om geregtigheid in die daaglikse lewe (in sosiaal-etiese sin) en die handhawing van die reg (die juridiese aspek) word ook in Deuteronomium uitgespel. In 'n regverdige regspraak moet rekening gehou word met die beveiliging van 'n persoon (Deut. 22:8; Eks. 21:28-31); die voorreg dat elkeen die vrug van sy arbeid kan geniet (Deut. 24:14; Lev. 19:13); die eis dat geen mens belaster mag word nie (Deut. 19:15-19; Eks. 20:16; Lev. 19:16); die voorreg van 'n verarmde om weer as 'n vry mens in die samelewing te beweeg (Deut. 15:12-18; Eks. 21:2; Lev. 25:39-42, 47-55); die beskerming van die minderbevoorregtes, armes en gestremdes (Deut. 23:19; 24:14; Lev. 19:14, 33; 25:35). In die hele samelewingstruktuur word die regters opgeroep om eerlik en onpartydig geregtigheid te handhaaf (vergelyk Deut. 16:18-20; Eks. 23:6-8). Sonder geregtigheid kan geen gemeenskap dus bestaan nie.

Geregtigheid kan daarom nooit 'n "neutrale" of "koue" regsbegrip wees nie. Heiligheid is geen vae of mistiese idee nie, maar blom in die daaglikse lewenspraktyk en word in nakoming van geregtigheid op alle terreine van die lewe gesien. Die wette in die Pentateug leer 'n mens veral dat geregtigheid nie sy oorsprong in die humanisme het nie, maar in die openbaring van God se wil. God is geregtigheid. Die HERE eis daarom 'n staat waar die koning (die regering) en die onderdaan (landsburger) aan fundamentele regsbeginsels gehoorsaam sal wees: "Geregtigheid, geregtigheid moet jy najaag, dat jy kan lewe" (Deut. 16:20). Die regte verhouding tot die regverdige God impliseer dat die gelowige *sosiaal-etiese* geregtigheid moet najaag. Die eis tot sosiale geregtigheid word duidelik uit die Tien Gebooie waar die laaste ses gebooie handel oor onderlinge menslike geregtigheid (Vorster, N., 2002:305).

Uit die bostaande uiteensetting is dit duidelik dat geregtigheid in die Ou Testament nie bloot te doen het met die toekenning van regte nie. Geregtigheid is ten diepste 'n begrip wat in die Godsleer setel. Dit het te doen met dade wat ooreenstem met God se wil. As Bron van geregtigheid vereis God menslike geregtigheid wat moet manifesteer op 'n kultiese, juridiese en sosiaal-etiese vlak. Vir veral die doodstraf as deel van die menseregtedebat, is die sosiaal-etiese geregtigheid van besondere belang (vgl. Vorster, N., 2002:306).

Hoofstuk 6 – Tematiese ontleding van die Bybelse dogma as korrektief vir die huidige Skrifgebruik in die Gereformeerde etiek

6.3.3.2 Geregtigheid in die Nuwe Testament

In die Nuwe Testament word die woorde *regverdigheid, regverdig* en *regverdig voor God en mense* as kenmerk en as daad gebruik (Pop, 1951:56). God se geregtigheid kom min ter sprake (Rom. 1:17; 3:5 en 10:3) en dan gaan dit meestal om die openbaring van God se geregtigheid in Jesus as die Messias. Paulus voeg in sy briewe ook nie nuwe elemente en betekenis aan die Ou-Testamentiese begripsbetekenis toe nie, behalwe dat die openbaring van die geregtigheid van God in Jesus Christus gekonsentreer is. God vertoon sy regverdigheid (dit wil sê sy reddende ingryping) deur Jesus as *dié* Een deur wie die versoening werklikheid geword het. Diegene wat God sy gang laat gaan (dit wil sê diegene wat glo) word deur God geregverdig. Hulle word om Christus ontwil van alle sonde vrygespreek. Regspleging (insluitende kriminele regspleging) is dus in die finale analise afgestem op die herstelling van die geskonde fundamentele (Godgewilde) tussenmenslike verhoudinge (Conradie, 1981:8).

In die Ou Testament word baie opdragte aan die owerheid ten opsigte van 'n regverdige regering gegee en duidelik aangetoon hoe teenoor die volk as verbondsgemeenskap en teenoor bepaalde groepe in die volk (weduwees, wese, onderdruktes, ens.) opgetree moet word. In die Nuwe Testament vind 'n mens weinig oor die verhouding van die owerheid teenoor die kerk, maar wel heelwat gegewens oor die verhouding van die kerk teenoor die owerheid, byvoorbeeld:

- die opdrag om die owerheid te eer en te gehoorsaam (Rom. 13:1; Tit. 3:1; 1 Petr. 2:13-17);
- die opdrag om vir die owerheid te bid (1 Tim. 2:1-2);
- om belasting te betaal (Rom. 13:7; Mat. 22:21).

Die Nuwe Testament bring egter die koninkryksperspektief naas die verbondsperspektief pragtig en betekenisvol na vore. Sinoniem met die koms van die koninkryk en die heerskappy van Christus as Hoof van kerk en wêreld is die feit en die eis van reg en geregtigheid in God se nuwe skepping in Christus.

Die kerk met sy plaaslike en algemene aard, én die staatsowerheid met sy mag oor 'n bepaalde groep onderdane in 'n spesifieke grondgebied moet diensbaar daaraan wees (Du Plooy, 1991:112).

Christene, as mense van die koninkryk, moet deur die wyse waarop hulle lewe, ander mense geïnteresseerd maak in die koninkryk en sy geregtigheid. Hulle moet deur hulle voorbeeldige lewenswandel mense nader bring aan God en sy heilryke ryk (vergelyk Matt. 5:16; 2 Kor. 8:21; 1 Pet. 2:12, 3:1). As die kenmerke van die koninkryk bestaan in geregtigheid, vrede en vreugde (wat die Heilige Gees gee)(Rom. 14:17), is dit net logies dat Christene hulle sal beywer vir geregtigheid, vrede en vreugde in die gemeente, maar ook in die samelewing (selfs al sou hierdie deugde nie dieselfde diepte en rykdom in die samelewing bereik nie). Christene is mense wat, as dit moontlik is en sover dit van hulle afhang in vrede met alle mense probeer leef (rom. 12:18; Heb. 12:14) (Van Wyk, 2001b:33-34).

Volgens Vorster, N. (2003:242) toon die woord vir *geregtigheid* in die Nuwe Testament 'n sterk invloed van die Ou-Testamentiese geregtigheidsbegrip, maar bevat ook nuwe elemente wat verband hou met die nuwe bedeling wat Christus tot stand bring. Soos in die Ou Testament setel die Nuwe Testament se verstaan van geregtigheid in God se wil vir die skepping. Wanneer van God se geregtigheid gepraat word, word enersyds gepraat van sy oordelende regterlike aktiwiteit en andersyds van sy verlossende en vrysprekende aktiwiteit in Christus. Hieruit kan reeds afgelei word dat geregtigheid in die Nuwe Testament wesentlik 'n eskatologiese en forensiese inhoud het. Die inhou is *eskatologies* omdat geregtigheid te doen het met God se komende gerig, en *forensies* omdat geregtigheid gaan oor die vryspraak wat die mens in Christus kan kry (vgl. Vorster, N., 2002:325).

Die eskatologiese geregtigheid van God kom gevolglik reeds in die hede deur Christus tot openbaring. Christus is die Regverdige oor wie geprofeteer is (Hand. 3:13; 7:52), waardeur die geregtigheid van God 'n gerealiseerde werklikheid word. Hy het die wil van die Vader volkome volbring deur volmaak gehoorsaam te wees aan die wet van God. Op hierdie manier word Hy vir die mens die volmaakte eskatologiese beliggaming van wat geregtigheid is. Die geregtigheid van God in Christus is nie net regterlik en veroordelend van aard nie, maar ook forensies, vrysprekend en verlossend. Christus se opstanding uit die dood is 'n toonbeeld van die nuwe bedeling van vryspraak en genade, waarin die mens op grond van die plaasvervangende sfeer van Christus en sy volmaakte gehoorsaamheid aan die wet regverdig verklaar word voor God (vergelyk Rom. 3:25; 5:9, 10). Die geregtigheid van die mens is dus 'n toegerekende geregtigheid (*iustitia aliena* – vreemde geregtigheid), 'n heilsgawe van God aan die mens (Vorster, N., 2003:242).

Vorster, N. (2003:242) aanvaar dat die mens deur die regverdigmaking van Christus 'n nuwe status voor God ontvang het. Die mens se staat van skuld teenoor God het verander na 'n

staat van vrede met God (Rom. 5:1). Die mens se kindskap van God en sy oorspronklike status met die skepping, word as't ware weer aan hom toegeken. Hierdie toegerekende geregtigheid kan die mens alleen deelagtig word langs die weg van die geloof, wat bestaan uit 'n aanvaarding en toe-eiening van die werk van Christus (vergelyk Rom. 3:22, 25, 30; Gal. 2:16; Ef. 2:8 en Fil. 3:9) (Vorster, N., 2003:243).

Geregtigheid speel in die Nuwe Testament, in veral die herskeppende handelinge van God 'n besondere groot rol. Geregtigheid het immers te doen met God se Wil wat die maatstaf vir alle dinge is. Terselfdertyd word die mens se verlossing, veral in die Nuwe Testament uitgedruk in terme van regverdiging en geregtigheid (Vorster, N., 2002:300). Du Plessis (1978:841) beskou die juridiese Skrifgefundeerde omskrywing van juridiese geregtigheid vanuit 'n Christelike oogpunt as religieus gedronge en dat dit te doen het met die feit dat die owerheid dit sy werk sal maak om regverdige regsinstellings tot stand te bring en dit self te gehoorsaam. Vir die Christenburger beteken dit dat hy altyd weer in gehoorsaamheid aan die Wet van God geregtigheid langs die weg van hierdie instellings sal soek.

6.3.3.3 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid

Die nuwe status wat God aan die mens skenk, het 'n etiese dimensie. God skenk geregtigheid, maar Hy eis dit ook. Die mens se nuwe status van geregtigheid voor God lei tot 'n nuwe lewe wat gekenmerk word deur geregtigheidsoptrede. Veral in die brief Jakobus word die feit beklemtoon dat die geloof, wat deur geregtigheid bewerkstellig word, tot 'n goeie lewe lei (Vorster, N., 2003:243).

Volgens Vorster, N. (2003:243) vind hierdie soeke na geregtigheid plaas binne die kader van die liefde. Daar kan geen sprake wees van geregtigheid sonder liefde nie. Terselfdertyd kan die liefde nie anders as om instrument van geregtigheid te wees nie. Soos in die Ou Testament is die liefde in die Nuwe Testament die diepste motivering vir gehoorsaamheid aan die Wet van God. In Matteus 5:20 noem Jesus dat alleen 'n geregtigheid gedryf deur die liefde genoegsaam is om die koninkryk van God binne te gaan. Die rede hiervoor is dat liefde (net soos geregtigheid – DS) veranker is in die wese van God, want God is liefde (1 Joh. 4:8). God se geregtigheid vereis dus dat alle mense hulle naaste so moet behandel dat dit aan God se reg kan voldoen. Die liefde as instrument van God se geregtigheid vereis terselfdertyd dat die naaste behandel moet word "soos ek self graag behandel wil word" (vergelyk Mark. 12:30 en 31). Omdat alle mense gelykwaardig is voor God moet mense mekaar as gelykwaardiges behandel (Vorster, N., 2003:243).

Hoofstuk 6 – Tematiese ontleding van die Bybelse dogma as korrektief vir die huidige Skrifgebruik in die Gereformeerde etiek

Volgens Van Wyk (1983:29) kan daar sonder twyfel gekonstateer word dat Calvyn die Christelike lewe ook as 'n lewe in geregtigheid en regverdigheid beskryf. Nie alleen is die geregtigheid voor God fundamenteel nie – Christus herstel die verhouding tussen mens en God – maar ook in die alledaagse lewe word die geregverdigde mens opgeroep tot 'n regverdige lewe. Daar is vir Calvyn twee hoofsake in die lewe: om God suiwer te dien en om mense opreg, billik en regverdig te behandel. Die ganse wet dien immers ook tot vervulling van geregtigheid (II 8:51). Regverdigheid word feitlik met billikheid geïdentifiseer: aan elkeen moet gegee word wat hom toekom (III 7:3). Geregtigheid (vir 'n owerheid) bestaan daarin om die onskuldiges in bewaring te neem, te behoed, te beskerm, te red en te verlos. Reg is om die vermetelheid van die goddelose te weerstaan, hulle geweld te onderdruk en misdade te straf (IV 20:9). Dit is volgens Calvyn verder belangrik dat geregtigheid beskou moet word as iets wat 'n mens sy hele lewe lank moet beoefen (II 8:2). Die mens moet altyd doen wat reg is in die oë van die HERE (Deuteronomium 12:28, 32). Volmaakte geregtigheid bestaan in die gehoorsaamheid aan God (II 8:5), sodat die etiek van Calvyn tereg as etiek van gehoorsaamheid aangedui kan word (Van Wyk, 1983:30). Sonder die vrees van die HERE kan mense egter nie aan mekaar geregtigheid en liefde bewys nie (II 8:11). Geregtigheid is volgens Van Wyk (1983:30) ook gerig op die arme, die verontregte wat tot sy reg moet kom.

Voorbeelde van norme wat in die Pentateug voorkom, raak die beveiliging van 'n persoon en sy eiendom, die reg van enigeen op 'n regverdige verhoor, die voorreg om as vrye mens in die samelewing te beweeg, ensovoorts. Hierdie geregtigheidsnorme is nie humanisties gewortel nie en kan nie losgemaak word van die liefdesverhouding van God tot die mens en die eis tot wederliefde van die mens tot God nie. Dit is juis hierdie begronding wat daartoe lei dat geregtigheid tussen mense ook nie sonder onderlinge vertroue en liefde kan bestaan nie. Die beginsels in hierdie norme het 'n wyer en bo-tydelike trefkrag (Lion-Cachet, 1994b:258). In die eis om geregtigheid is die nasionale en die universele nie in stryd nie, maar albei ter sake (Helberg, 1991:10).

Vorster, N. (2002:245) noem ook dat *geregtigheid* een van die vernaamste beginsels van God se allesomvattende koninkryk is. Romeine 14 vers 17 toon onder andere dat geregtigheid, vrede en blydskap die vernaamste beginsels van God se koninkryk is. Du Toit (in Vorster, N., 2002:245) wys tereg daarop dat geregtigheid nie bloot op geestelike gebeure dui nie. Soos die wil van God tot die ganse werklikheid uitgestrek is, so is ook die konsekwensies van reg en onreg kosmies en universeel van aard, en sluit dit die totale lewe in. Geregtigheid het dus te make met die wil van God en roep die mens op tot sedelike

verantwoordelikheid. Hierdie verantwoordelikheid kry 'n besondere dimensie in die liefdesgebod. Geregtigheid behoort daarom een van die vernaamste dryfvere agter die Christen-etikus se soeke na die realisering van menseregte te wees.

Een van die gestaltes van liefde in die politiek word volgens Van Wyk (1986a:189) beskryf in die feit dat reg en geregtigheid moet geskied. Christelik benader val die geregtigheidsmotief in twee onlosmaaklik verbonde aspekte uiteen: dit raak die mens se (gebroke) verhouding tot God én sy verhouding tot sy naaste. As alleen die 'godsdienstige geregtigheid' daarby betrek word, bied dit 'n hoogs eensydige beeld van die Bybelse geregtigheid. (Die omgekeerde is natuurlik ook waar.) Van Wyk toon ook aan dat die profetiese geskrifte tot boordens toe gevul is met die geregtigheidsmotief (vergelyk Amos 5:24). Geregtigheid is een van die kenmerke van die koninkryk van God (Romeine 14:17; vergelyk Matteus 6:33); dit is dié kenmerk van die beloofde nuwe wêreld (2 Petrus 3:13); dit is waartoe Christus mense oproep (Matteus 5:26); dit verhoog 'n volk (Spreuke 14:34). Sonder geregtigheid is daar geen vrede moontlik nie (Jesaja 32:17; Psalm 85:11; Jakobus 3:18).

Van Wyk (1996a:189) beklemtoon ook in die lig van bogenoemde die feit dat daar altyd in die staatslewe daarteen gewaak moet word dat die motief van wet en orde, wat uiteraard belangrik is, nie die motief van reg en geregtigheid moet verdring nie. Nie blote voortbestaan nie, maar voortbestaan-in-geregtigheid moet 'n volk se doelwit wees. In 'n wêreld waarin God meestal nie erken word nie, is dit moontlik om geregtigheid op 'n humanistiese wyse te formuleer. Die moderne mens moet dus met 'n Bybelse gergtigheidsbeginsel besig wees. Hierdie beginsel eis allereers 'n geregtigheid voor God. God eis trou aan Hom en dit kom uit in gehoorsaamheid aan sy insettinge. As 'n mens Hom bely en sorgvuldig sy gebooie onderhou, sal dit geregtigheid vir die mens wees (Deut. 6:25). God eis van die mens geregtigheid, dat hy in sy verhouding tot mekaar geregtigheid sal openbaar (sosiaal-etiese geregtigheid).

Bybelse geregtigheid soos genormeer deur die wet van God is daardie gesindheid, woorde en dade wat uit liefde vir die medemens ruimte skep om sy roeping as burger in die koninkryk van God te kan vervul en steeds beter te kan doen (Helberg, 1991:27-28).

De Villiers (1995:565) sê oor Bybelse geregtigheid en reg(verdigheid) die volgende: Konkreet hou dié eis in dat die mens hom daarvoor sal beywer dat reg sal geskied aan alle groepe in die land op sosiale, opvoedkundige, ekonomiese, politieke en ander gebiede. Die Bybelse eis om geregtigheid te laat geskied, het in besondere mate betrekking op die minderbevoorregtes en weerloses in die samelewing. As beelddraers van God is hulle

daarop "geregtig" om 'n menswaardige bestaan te voer. En oor barmhartigheid word onder andere gesê: Hoewel die kerk se barmhartigheidsdiens vir eers uitgaan na medegelowiges, reik dit ook uit na alle mense in nood, afgesien van geloof, ras, taal of stand. Die kerk se roeping is omvattend en het betrekking op alle vorme van materiële, maatskaplike, psigo-sosiale, liggaamlike en geestelike nood. Daar moet ook nie net gekyk word na simptome van nood nie, maar veral na die oorsake van die nood.

Daar is reeds daarop gewys dat God die oorsprong van geregtigheid is. Die mens word tot hierdie reg en geregtigheid geroep om die Goddelike reg en geregtigheid te bevestig en te erken in sy dade en beslissings. Waar God die objektiewe (of ontiese) pool van geregtigheid is, is die mens die subjektiewe (of etiese) pool van geregtigheid. Die mens is tot gehoorsaamheid aan God se reg geskape en geroep. God vra na die vervulling van sy wil, na die waarmaak van sy reg waarvan die liefdesgebod die diepste motivering is en waarin die mens bygestaan word deur sy Wet. Prakties beteken dit 'n lewe wat volgens God se wil is (Du Toit, 1988:56).

6.3.3.4 Samevatting en gevolgtrekking

Daar is duidelik aangedui dat die term *geregtigheid* in die Ou Testament nie 'n neutrale begrip is nie en dat dit nie net bloot 'n uitdrukking is dat iets in ooreenstemming met 'n bepaalde onpersoonlike norm is nie. Verder druk dit nie bloot die verhouding tussen mense uit nie, maar sluit altyd ook die verhouding tot God in (Helberg, 1991:1). Lion-Cachet (1994b:256-257) ondersteun bogenoemde opmerking, naamlik dat die mens se verhouding tot sy God, sy verhouding tot sy naaste en geregtigheid (sy egte betroubaarheid in sy Godsvrese en naasteliefde) nooit van mekaar geskei mag word nie. Geregtigheid kan daarom nooit 'n 'neutrale' of 'koue' regsterm wees nie.

Daar is ook aangedui dat *geregtigheid*, met veral betrekking tot die Ou-Testamentiese perspektief daarvan, in sy diepste wese 'n verhoudingsterm is wat na 'n aktuele verhouding tussen twee partye of persone verwys en 'n optrede veronderstel wat ooreenkom met, of trou is aan die eise wat uit so 'n verhouding ontstaan. In die Pentateug is hierdie verhouding plegtig in die verbond van God met sy volk bekragtig. Die mens is alleen geregverdig as hy sy deel voor God en teenoor sy naaste volbring (vgl. Lion-Cachet, 1994b:257). Uit die gegewens van die Ou Testament word dit duidelik dat God se Goddelike geregtigheid en regverdigheid nie bloot te doen het met die toekenning van regte nie. Soos reeds aangedui, is geregtigheid ten diepste 'n begrip wat in die Godsleer setel (vergelyk Du Toit, 1991:444). Dit het te doen met dade wat ooreenstem met God se wil. As Bron van geregtigheid en

regverdigheid vereis God menslike geregtigheid wat moet manifesteer op kultiese, juridiese en sosiaal-etiese vlak. Vorster, N. (2002:306) meen dat die sosiaal-etiese geregtigheid, vir veral die menseregtedebat van besondere belang is.

Die oproep tot geregtigheid en regverdigheid bied nie ruimte vir 'n bevrydingsteologie nie, want dié verabsoluteer die mens se aardse behoeftes, hetsy bloot stoflike, hetsy nasionale, hetsy internasionale behoeftes. Daar is ook nie ruimte vir 'n status quo-teologie nie, want dié verabsoluteer die bestaande situasie. Albei benaderings maak die situasies hulle uitgangspunt in plaas van om te vra na wat die Woord van God in die regte verhouding met God eis. Nie 'n bepaalde tradisie, nie die wil van 'n bepaalde groep, nie die volkswil is die maatstaf nie, maar reg en geregtigheid volgens die Woord van God – en dit is reg en geregtigheid teenoor almal (Helberg, 1991:12).

Die gevolgtrekking wat gemaak kan word, is dat geregtigheid en regverdigheid nie net horisontaal verstaan behoort te word nie, maar ook vertikaal. Geregtigheid is gegrond in God se verbond met die mens. God is regverdig, daarom moet die mens ook regverdig wees (Volschenk, 2003:1347). Goed roep dus die mens om in verskillende omstandighede steeds in geregtigheid op te tree. Dit is die mens se roeping om in die lig van veranderende omstandighede op ander wyses as wat hy gewoond was geregtigheid te laat geskied.

Die feit dat die mens in sy dade en beslissing erkenning moet gee aan God se reg, impliseer dat menseregte (daarby ingereken die problematiek van die doodstraf) nie bloot iets is wat die mens toekom nie, maar dat dit ook bepaalde verantwoordelikhede inhou. Onderliggend aan die bespreking van Goddelike geregtigheid en regverdigheid moet in gedagte gehou word dat ware geregtigheid oor twee bene beskik, naamlik onderlinge trou *en* die handhawing van die eise (wette) wat so 'n vertrouensverhouding meebring (Lion-Cachet, 1994b:249). Vervolgens sal gekyk word na die riglyne wat die *Torah* vir veral die sosiaal-etiese geregtigheid gee, met spesifieke verwysing na 'n perspektief op die reg op lewe.

6.3.4 Die Dekaloog en wette van God: 'n perspektief op die reg op lewe

Die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament en daarmee saam die verhouding tussen Christelike etiek en die Ou Testament is een van die heel belangrike temas van die teologie. Die kernpunt in hierdie verhouding bly steeds die relasie tussen wet en evangelie, en dan is dit onmiddellik duidelik waarom hierdie problematiek vir die etiek van so 'n groot belang is. Dit gaan volgens Du Toit om die vraag of, en indien wel in hoeverre en op watter wyse die Ou Testament nog vir die etiek, en dus ook vir die Christen se lewenstyl en sedelike gedrag, van belang is (1981:86).

Die breëre teologiese stellingname in verband met die verhouding tussen Ou Testament en Nuwe Testament het nog altyd die etiese uitgangspunte en konkrete resultate bepaal en kan steeds in verband gebring word met 'n bepaalde Skrifbeskouing wat dit formeel en saaklik beïnvloed. Die etiese siening en hantering van veral die Ou-Testamentiese wette en voorskrifte dek op hierdie wyse 'n breë spektrum wat varieer van anti-nomianistiese afwysings (met 'n lang geskiedenis van Marcion tot Fletcher) tot legalistiese verabsolutering (Du Toit, 1981:86). Die Skrif getuig dat in beide Ou Testament en Nuwe Testament dit die Woord van God is en daarom beslissende betekenis vir die mens het, nie alleen vir sy geestelike heil nie (Rom. 1:16), maar ook vir die praktyk van sy lewe (Ps. 119:105; 2 Tim. 3:6-17). Omdat dit in al sy dele die openbaring is van die persoonlike transendente, drie-enige God kan die Woord nooit van die Oorsprong daarvan losgemaak word nie. Hierdie Skrifbeskouing reël by voorbaat prinsipieel die vraag of die Ou Testament vir die etiek van belang is buite orde: die Woord van God as reël vir 'n mens se lewe sluit die Ou Testament in (Du Toit, 1981:87)

Volgens Du Toit (1981:87-88) staan die Ou en Nuwe Testament binne die eenheid van God se Woord in 'n verhouding van komplementerende en verklarende verdieping van die totaalperspektief. Daarom is ook die wetsgedeeltes van die Ou Testament openbaring van God se wil vir sy verbondsvolk en deel dit ook in die gesag en normatiwiteit wat aan die hele Skrif eie is. Vroeër is reeds aangedui dat die eenheidskarakter van die Skrif bepalend is vir die regte verstaan van die Skrif, veral vir die etiek. Die feit is ook beklemtoon dat die korrekte verstaan van die Skrif vir die etiek ook afhang van die aard van die betrokke geskrifte waarin dit tot 'n mens kom (vergelyk 3.3.4.7).

Du Toit (1981:88) dui onder andere aan dat dit by uitstek geld vir die Ou-Testamentiese wetsgedeeltes, wat uiteraard vir die etiek van die grootste belang is. Dat die openbaring van God 'n historiese karakter dra, in die geskiedenis gegee is en selfs 'n geskiedenis deurmaak, hang saam met die feit dat die heil deur God geskenk in die herskepping 'n duidelike voortgang in die geskiedenis getoon het. Dit bepaal dan ook die etikus se omgang met die Ou Testament: die eie aard daarvan is op sigself reeds afwysing van alle *Biblisisme*, klankeksegese, kontekslose teksgebruik, allegorisering, juridisering daarvan tot 'n wette-kodeks, mistifering daarvan tot 'n orakelpoel, ensovoorts.

Die heilshistoriese voortgang staan in die nouste verband met die aard van die openbaring van God se wil (vergelyk 3.3.4.6). Die skopus-gedagte kan byvoorbeeld nooit van hierdie heilshistoriese voortgang losgemaak word nie. Dat God sy wil aan sy volk openbaar, beteken dat daar 'n sentrale gerigtheid, 'n kern in daardie openbaring sit wat as die skopus of

boodskap van die Skrif die hele Skrif bepaal. Die wetsgedeeltes in die Ou Testament sal dus alleen in die lig van hierdie boodskap gelees en verstaan kan word, sodat die konkrete en totale Christelike lewenstyl, en dus ook die taak van die etiek, nooit geïsoleer word van die kern of boodskap van die Skrif nie (Du Toit, 1981:88-89). Du Toit beklemtoon enersyds die feit dat dit vir die etiek gaan om die wil van God asook vir enige ander teologiese werksaamheid. Dit gaan om die verstaan van God se openbaring aangaande die skepping en die mens, sy oordeel en toorn oor die sonde, die realiteit van sy herskeppende heil in Christus, sy handelinge en woorde ter vervulling van sy beloftes waarby elke vervullende handeling in die voortgang van die heil in die geskiedenis nie alleen bevestiging van sy trou is nie, maar self opnuut belofte en versekering van God se toekoms (Du Toit, 1981:89).

God eis immers van die mens 'n regte verhouding teenoor Hom én sy medemens en dit word klinkklaar in die Tien Gebooie (Eks. 20, Deut. 5) gestel. God gee aan die mensdom die Tien Gebooie (Rom. 2:16). Deur die onderhouding van die Tien Gebooie moet dit wat reg is, tot stand kom. Die gelowige moet deur sy getuienis en lewe dit wat reg is waar maak. Daarom is die Tien Gebooie, behalwe as kenbron van die mens se ellende en tugmeester tot Christus, ook reël van die dankbaarheidslewe van die gelowige (Vorster, J.M., 2001a:13).

Die kern van die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament is veral in die etiek geleë in die reeds genoemde verhouding tussen die Nuwe-Testamentiese boodskap, die radikale nuwe lewe in Christus en die vervullingsaspek in die evangelie enersyds, en andersyds die Ou-Testamentiese wette en voorskrifte aan die verbondsvolk. Hierdie voorskrifte en wette is vir die etiek van die allergrootste belang, nie alleen omdat daar so 'n rykdom aan wetsmateriaal in die Ou Testament bestaan nie, maar ook en veral omdat dit as deel van Gods Woord almal deur dieselfde Goddelike gesag gedek word (Du Toit, 1981:89).

Volgens die proloog tot die Dekaloog (Deut. 5:1-6) word die Tien Gebooie en al die gepaardgaande voorskrifte en bepalinge voorafgegaan deur die eksodus, waardeur die HERE (Jahweh) sy volk uit die slawehuis van Egipte gelei het. Die uittog uit Egipte was dus nie die gevolg van 'n emansipasie, 'n rebellie, verandering, migrasie of 'n bepaalde verwagting nie, maar 'n reddende handeling van God (Coertzen, 1999:50). Een van die kenmerke van die Israelitiese reg was juis dat God daarin die inisiatief geneem het en dat dit in die geheel op Hom betrek was. Die teonome oorsprong van die reg van Israel en die struktuur van die Israelitiese regsgemeenskap was beslissend vir hulle geestes- en geloofslewe. Uit die regsgemeenskap – wat ook die regsreëls vir die strafreg sluit – het 'n geloofslewe en geloofsdenke ontwikkel wat die verkondiging en eerbiediging van die Goddelike gebooie vir die hele lewe van die Godsgemeenskap as van beslissende betekenis

geag het. Hierdie verbinding van reg en religie het groot betekenis gehad vir Israel se geloofslewe, soos onder meer blyk uit die feit dat Israel se geloof in die histories bekende periodes volkome deur geregtigheid (*sedaqa*) en gemeenskapsverbondenheid (*chesed*) beheers is. Dit het weliswaar die gevaar van legalisme ingehou en het inderdaad ook later daarin ontaard. Die aanvanklike bedoeling van die regsnorme in die Godsgemeenskap was egter nie net die versterking van die uiterlike vorme van die gemeenskap nie, maar eerder die handhawing van die strenge gemeenskapsin wat van die begin af daarin bestaan het (Coertzen, 1999:51).

Oor die betekenis van die Tien Gebooie vir menseregte moet drie sake in gedagte gehou word. In die eerste plek waarsku Vorster, J.M. (2001a:14) teen 'n sekularisasie van die Tien Gebooie. Die Tien Gebooie beskryf immers die pligte van die mens. Tweedens moet vir die betekenis van die Tien Gebooie vir menseregte deeglik rekening gehou word met die liefde as die samevatting van die wet (Matt. 22:34-40). Die liefde tot God en die naaste is die kanaal waardeur die gelowige se lewe tot ontplooiing kom, asook die stukrag en begeleier van die lewensontplooiing van ander. Derdens moet die sinekdogee-karakter van die Tien Gebooie in berekening gebring word. Hierdie term dui daarop dat die aksieradius van die Tien Gebooie wyer gaan as dit wat letterlik in die gebooie staan. Vanuit die beginsel van elke gebod moet ander Skrifgedeeltes wat oor dieselfde saak handel, ook geraadpleeg word. So byvoorbeeld kan gesien word dat die reg op lewe sy begronding vind in die verbod op doodslag in die sesde gebod en hierdie reg veronderstel die reg op voedsel en veral op die middele om dit te verkry, naamlik arbeid (Vorster, J.M., 2001a:15).

Coertzen (1999:52) wys egter daarop dat die bepalinge en voorskrifte van die boek Deuteronomium – 'n mens sou kon sê die hele Skrif (vergelyk onder meer maar net Efesiërs 4:1 en Romeine 12:1) teologiese gesproke dus gegrond is in die genadige uitbring deur die HERE van sy volk uit Egipte en die inbring in 'n nuwe land as sy eiendomsvolk. Hierdie bevrydende daad van God het 'n hele nuwe sosiale orde tot gevolg, 'n sosiale orde wat ook in die regsprosesse van sy volk neerslag behoort te vind. In die Nuwe Testament lees 'n mens onder meer in Efesiërs 2:10 dat God die gelowiges in Efese gemaak het wat hulle is, in Christus het Hy hulle geskep. In die voorafgaande perikoop van Efesiërs 1 word dit onomwonde gestel dat die Christus gesien word as Hoof van die gemeente. In die Nuwe Testament gaan dit dus in die eerste plek om die kerk, waarvan Christus die Hoof is, wat in alle fasette van sy bestaan, met ander woorde ook in sy prosesordes moet laat blyk dat hy volkome aan Christus behoort. Dit is teen hierdie agtergrond dat die voorskrifte en bepalinge

wat ten opsigte van regsprosesse in Deuteronomium gegee word, ook relevant is vir die kerk van die Nuwe Testament (vgl. Coertzen, 1991:130-136).

Dit is insiggewend dat meer van die voorskrifte ten opsigte van regsprosesse wat in Deuteronomium gegee word op ander plekke in die Skrif herhaal word, juis wanneer dit gaan om regsprosesse wat binne die kerk gevoer word. Die feit dat net sommige in die Nuwe Testament herhaal word, beteken syns insiens geensins dat die ander bepalinge en voorskrifte ten opsigte van regsprosesse soos gegee in Deuteronomium, nie ook vir die kerk in sy regsprosesse geld nie. Weliswaar moet die totale voorskrif en bepaling altyd gesien word teen die agtergrond van die vervulling en bevestiging daarvan in Christus (Coertzen, 1999:53).

6.3.4.1 Die Dekaloog as vertrekpunt

Die Wet van die HERE het juis weens die sonde in die wêreld gekom, want sonder die sonde sou die Wet nie hoef te bestaan nie. Alle wette is afhanklik van die gebod dat 'n mens God bo alles moet liefhê en ons naaste soos onsself. Enige handeling wat nie op liefde vir God en naaste gerig is nie, is sonde en dus teen die Wet van God gerig (vgl. Conradie, 1981:2). Du Toit (1981:94) waarsku daarom tereg dat die wet te veel verstaan word as 'n juridies-werkende sedewet, as kontrole van die bose hart, en te min as 'n konstituerende lewenswet. Die Wet van die HERE toon nie alleen hoe daar behoort gelewe te word nie, maar wys inderdaad ook die essensie aan van die kwalitatief maksimale lewensmoontlikhede. Hierdeur word nie alleen 'n "stootkrag" van die wet aangedui nie, maar ook 'n "trekkrag" wat veel meer positief aandoen, maar in feite nog iets anders is as die tradisionele siening van die wet as die struktuur van 'n lewe van dankbaarheid. In die lig hiervan wys Du Toit daarop dat die konteks van selfs die Ou-Testamentiese wetsgedeeltes altyd die heilige en barmhartige teenwoordigheid van God by die volk van sy verbond is. Dit is juis hierdie regsprekende en barmhartige teenwoordigheid van God wat lei tot die Bybelse etos van *waarheid, liefde, geregtigheid en vrede; die etos prys nie die voortreflike mens nie, maar die* barmhartigheid van God (Du Toit, 1981:95).

In die Ou Testament is daar 'n groot hoeveelheid juridiese literatuur oorgelewer. Swanepoel (1999:5) noem dat daar met verloop van tyd ook verskillende regsversamelings of bundels gegroei het, soos die Bondsboek (Eks. 20, 22, 23:19), die heiligheidswette (Lev. 17:26), reinheidswette (Lev. 11-15), offerwette (Lev. 10:7), die kultiese Dekaloog (Eks. 34:14-26) en die etiese Dekaloog (Eks. 20 en Deut. 5).

Die diens van die volk, Israel, het bestaan uit heilige kultiese handelinge en 'n vroom lewe soos voorgeskryf in die Wet van God (vgl. Vriezen, 1966:271). Hierdie wet vereis die vroom diens aan God en die verantwoordelikheid ten opsigte van die naaste. Die vroom diens aan God bestaan uit die verbod op afgodery, die verbod op beeldediens, die heiliging van die Sabbat, die beskerming en heiliging van lewe en die gebod om die eer van God se naam in stand te hou (Vorster, J.M., 2003:257). In die lig hiervan is Du Toit (1981:94) se opmerking van toepassing, as hy aandui dat die Dekaloog 'n *konstituerende lewenswet* en nie 'n *juridies-werkende* sedewet as kontrole van die bose hart van die mens is nie.

Volgens Vorster, N. (2002:307) koppel die wette van antieke Israel en die erkenning van menslike waardigheid telkens aan die respek vir God. Die reg op menslike waardigheid setel dus nie individualisties in die mens self nie, maar dit is geleë in die feit dat die mens eiendom van God is. Die mens moet waardig behandel word, want hy is skepping van God. Die regte van mense in die Dekaloog en die wette van Deuteronomium word byvoorbeeld nie begrond in 'n inherente vryheid nie, maar wel in die historiese daad van God se verlossing van Israel uit Egipte. In die lig hiervan maak Vorster, N. (2002:308) die baie belangrike opmerking dat die teosentriese fundering van menslike waardigheid kulmineer in God se beloftes van seëninge en vervloekinge. Diegene wat hulle naaste kwaad aandoen, sal God se vloek ervaar. Diegene wat hulle naaste respekteer sal God se seëninge ervaar (vergelyk Deuteronomium 27 en 28).

Calvyn ken in sy *Institusie* (Boek 2, hoofstuk 8; Calvyn, 1966) 'n besonderse plek toe aan die Dekaloog van God wat hy die morele wet genoem het. Hy het daarop gewys dat nie by die blote letterlike betekenis van die wet vasgesteek moet word nie, maar dat na die beginsel agter elke gebod deurgedring moet word, om dan daarvan verder te beweeg in die toepassing van die wet (*Institusie* 2,8,8; Calvyn, 1966). Tereg maak Van Rooy (1997:12) die opmerking dat die Dekaloog van God, sedert Calvyn, 'n besondere plek in die gereformeerde etiek beklee.

Douma (1984:64) verbind weer die Dekaloog aan God en sy openbaring en gee op 'n verantwoorde wyse, waarin rekening daarmee gehou word dat die Dekaloog in die Ou Testament staan en dat dit in die lig van die verlossingswerk van Christus gelees moet word. Hy wys daarop dat vir Calvyn die wil van God vir die gelowige se lewe sy uitdrukking gevind het in die Dekaloog en dat die verklaring van die Dekaloog deur die eeue die ruggraat vir die etiese onderrig in gereformeerde kerke gevorm het (Douma, 1984:66). Douma merk wel op dat die kerk nie by Sinaï kan bly staan nie. In die Christelike etiek moet steeds uitgegaan word van wat Christus gedoen het en alleen via Hom kom die Christen voor die Tien

Gebooie te staan (Douma, 1984:70). Christus het op die diepte van die gebooie gewys en 'n Christen mag dus nie bly stilstaan by 'n oppervlakkig-letterlike lees van die wet nie (Douma, 1984:70). Verder is die vervulling van die wet ook belangrik, omdat daar altyd van die persoonlike verhouding met God uitgegaan moet word (Douma, 1984:71). Al die mens se handelinge moet dus 'n Christosentriese karakter dra (Douma, 1984:71). Douma wys byvoorbeeld op die betekenis hiervan vir die Sabbatsgebod wat binne die kerk te veel 'n sabbatistiese stempel gedra het (1984:72). 'n Sondagviering wat met die wet van Christus verband hou, lyk dus anders as iets wat bloot in reël op reël vasgevang is. Hy is dus van oordeel dat die Dekaloog (Tien Gebooie) vandag met vertroue aan die kerk, en dus ook aan die etiek, voorgehou kan word as kerngebooie, maar dan moet 'n mens altyd die lig van Christus daarop laat skyn (Douma, 1984:73).

Volgens Wolters (1992:43) kan die treffendste voorbeeld van die goedheid van die gepositiveerde wet gevind word in die Mosaïese wet. Hierdie wetgewing is God se eie positivering van die skeppingsnorme vir ou Israel. Die boeke van die Ou Testament word nooit moeg om die goedheid van die wet te prys en nadruklik te betuig dat veiligheid en *shalom* alleen gevind kan word deur terug te keer tot die *Torah* nie. Die langste Psalm, Psalm 119, is een uitgebreide loflied oor God se wet in hierdie verband.

Die Dekaloog van God speel 'n belangrike rol as 'n moontlike vertrekpunt vir 'n tema binne die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering veral wanneer daar van 'n bepaalde hermeneutiese model en die interpretasie vanuit die Ou Testament vir etiek in die moderne samelewingskonteks afleidings gemaak wil word (vgl. Van Rooy, 1997:12). Die rede hiervoor is geleë in die feit dat daar vir die Ou-Testamentiese mens nie 'n geskeidenheid tussen die sekulêre en die religieuse bestaan nie: Hulle beleef alles as religieus. Wat reg is, in watter sfeer van die lewe ook al, kan nie anders as om van God te kom nie en om sy wil te wees nie. Daarom word alle wette as die wil van en "woord" van God verstaan (Van Zyl, 1992:9). Die inleidingsformules is dus inderdaad eerder van teologiese as historiese betekenis. Die stelling dat "die HERE vir Moses gesê het" is dus nie primêr 'n historiese uitspraak nie, dit is 'n belydenis-uitspraak: 'n uitspraak, 'n getuienis oor die gesag en belang van die wetsmateriaal. As sodanig is dit nie 'n vir-eens-en-vir-altyd "woord van Bo en Buite" nie, nie 'n eisende en dwingende woord nie, maar 'n (mens sou kon sê) pastorale, begeleidende Godswoord – *Torah.* Lion-Cachet (1994b:250) wys egter daarop dat in die lig van die konteks van die Ou Testament die Dakoloogwetgewing grondliggende wetgewing was vir 'n volk wat hulle in 'n land moet gaan vestig.

Hoe moet die Dekaloog verklaar en verstaan word? De Bruyn (1991:199) noem dat die antwoord op hierdie vraag nie so maklik en voor die hand liggend is as wat dit voorkom nie. Op die vraag hoe belangrik dit is dat die gebooie reg verklaar moet word, blyk verder daaruit dat Christus self 'n duideliker verklaring van onder meer die vyfde, sesde en sewende gebod gegee het (Mark. 7:10-13; Matt. 5:21-22, 27-28). Wat hierdie saak so belangrik maak, is die feit dat die Dekaloog nie maar net 'n aantal reëls is nie, maar dat die wese van God daarin geopenbaar word (vergelyk Jes. 1:2-15; Jer. 2:3-13)(De Bruyn, 1991:200).

De Bruyn (1991:201) stel voor dat die Dekaloog volgens die verklaring van die Heidelbergse Kategismus gesien en gebruik moet word. Hy stel as die belangrikste kenmerke die volgende voor:

- die aanduiding van die Tien Gebooie as reël van dankbaarheid;
- die erkenning van die sinekdogeïese karakter van die Tien Gebooie;
- die openbaringshistoriese karakter van die verklaring van die Tien Gebooie;
- die beklemtoning van die innerlike gesindheid;
- die beklemtoning van die negatiewe en positiewe roeping van die Christen;
- die erkenning van die universele betekenis van die Dekaloog;
- die praktiese karakter van die Heidelbergse Kategismus se verklaring;
- die erkenning van die absoluutheid van die eise van die Tien Gebooie en
- die persoonlike aard van die eise in die Tien Gebooie.

Lategan (1994:620) vestig die aandag daarop dat een gebod nie *in isolasie* van die res van die Dekaloog benader kan word nie, daarom moet daar in enige bespreking van die Dekaloog gelet word op die bedoeling van die Dekaloog as 'n geheel, waarna die betrokke gebod (in hierdie geval die *sesde gebod*) eksegeties en hermeneuties uitgeklaar kan word.

Oor die aard van die Dekaloog wys Lategan (1994:620) daarop dat die *bedoeling* daarvan is om op die korste moontlike manier uitdrukking te gee aan God se wil. Hoewel die oorgrote meerderheid van die gebooie *negatief* geformuleer is, moet dit nie só verstaan word nie. Die Dekaloog reël nie die hele lewe moreel nie; dit dui slegs op uiterste grense waarbinne die lewe moet verloop. Vandaar die negatiewe trant. Die negatiewe formulering moet ook teen

die agtergrond van die verbond verreken word. Hier word nie gesê wat hy moet doen om die *verbondsverhouding* tot stand te bring nie, maar juis dit wat hy nie moet doen om dit te beëindig nie. Die Ou Testament kommunikeer 'n *positiewe* houding teenoor die wet. In Psalm 1 verlustig die psalmis hom *dag* en *nag* oor die wet, en in Psalm 119 wy die digter *176 verse* aan die voortreflikheid van die wet. Wanneer Paulus teen die wet te velde trek, het hy dit teen die proklamering van die wet as heilsweg. Die wet is nie *middelaar* tussen God en die mens nie. Die enigste manier om te voorkom dat die wet in 'n *heilsweg* ontaard, is om Christus in elke wet in te reken (Lategan, 1994:621; vgl. ook Botha, 1976:212).

In die Nuwe Testament word die Dekaloog gekontinueer en verdiep. Hieruit vloei 'n geheiligde lewenswandel voort. Die uitspraak dat die gebod deur die liefde vervul moet word, beteken die *vervulling* en nie die *vervanging* daarvan nie (Lategan, 1994:621; vgl. ook Douma, 1972:32; Du Toit, 1981:90). Volgens Lategan (1994:621) het Christus die wet vervul, maar dit nie *afgeskaf* nie; en dan ook net die *gebruik* en nie die *sin* daarvan nie. Die Dekaloog eis daarby saam liefde vir alle mense. Volgens Vorster, N. (2002:324) kan 'n mens in die wette wat God vir sy verbondsvolk neerlê sy herskeppende bemoeienis met die mensheid as 'n geheel raaksien. Hierdie bemoeienis is aanvanklik in besonder net op Israel gerig, maar dit word later universeel op die hele mensheid van toepassing. God se herskeppende werk word gekenmerk daardeur dat Hy nie net sy eie eer nie, maar ook die waardigheid van die mens wat na sy beeld geskape is, herstel. In die wette van antieke Israel kan dus reeds die spore van die Goddelike herstel van menslike waardigheid gesien word. Hierdie wette van Israel was egter 'n partikuliere, histories-bepaalde en tydelike heenwysing na die koms van Christus. In Christus kry die herstel van menslike waardigheid immers 'n kragtiger en meer universele dimensie.

6.3.4.2 Die reg op lewe in die lig van die sesde gebod

Vorster, J.M. (2000b:14) noem dat die konsep "lewe" 'n belangrike beginsel vir die etiek is. Vorster, J.M. (2002:204) betrek ook in een van sy latere publikasies die konsep "lewe" op die debat rondom die doodstraf wanneer hy aandui dat die reg op lewe en die plig om lewe te bewaar 'n duidelike Bybelse beginsel is. Volgens Verster (2004:168) is die respek vir lewe 'n saak wat indringende etiese besinning verg. Dit is inderdaad 'n belangrike saak in 'n gemeenskap waar moord hoogty vier en waar die gemeenskap diep onder geweldsmisdaad gebuk gaan (vergelyk 5.3.1.2 en 5.3.1.3). In die lig hiervan is die toepassing van die doodstraf in stryd met die reg op lewe. Die Christen moet ander weë soek om met die problematiek onderliggend aan hierdie lewensonterende praktyk om te gaan. Vorster, J.M. (2002:204) stel voor dat bevooroordeelde doodstraf en die moontlike misbruik daarvan deur

die owerheid uitgeskakel behoort te word deur eerder lewenslange gevangenisstraf te propageer. Sodoende sal die reg op lewe in die lig van die sesde gebod en in die konteks en verband van die Dekaloog konsekwent toegepas word.

"Jy mag nie moord pleeg nie" (Eks. 20:13, Deut. 5:17). Hierdie gebod klink op die oog af na 'n gebod waaroor daar universeel eenstemmigheid is. Swanepoel (1999:60) wys daarop dat hierdie gebod eintlik as 'n slagspreuk aangehaal word deur mense wat hulle beywer vir menseregte, die afskaffing van die doodstraf, vir anti-oorlogveldtogte en selfs vir die nie-slag van diere. Volgens Swanepoel gaan dit juis in hierdie gebod om die beskerming van lewe. Vorster, N. (2002:308) wys ook daarop dat die teologiese grond vir die sesde gebod geleë is in die feit dat die mens geskape is na die beeld van God (vergelyk 6.3.2)(vgl. Verster, 2004:172). Genesis 9:5-6 is 'n teksgedeelte wat eksplisiet daarna verwys dat die lewe van die persoon wat 'n ander se lewe neem, ook geneem sal word (Verster, 2004:168). In Genesis 9:5 en 6 word voorts gestel dat die mens aan God rekenskap sal moet gee oor die bloed van elke mens wat vergiet word, want "God het die mens geskape na sy beeld". Die bedoeling is duidelik dat God as die Alleengewer van lewe ook die alleenreg het om lewe te neem. Moord ontneem God dus van sy eiendom. Daarom moet versoening voor God gedoen word vir onskuldige bloed wat vergiet is. Alle menslike lewe is voor God gelyk, omdat alle mense geskape is na die beeld van God. Geen mens mag daarom die lewe van 'n ander wederregtelik neem nie, want alleen God is in besit van lewe (vgl. Swanepoel, 1999:61).

In die Ou-Testamentiese teologie is dit duidelik dat die waarde van lewe ten alle koste beskerm moet word en dat daar daarom ook maatreëls moet wees om lewe te beskerm (Verster, 2004:174). Vorster, N. (2002:308-310) noem ook dat verskeie wette in die Pentateug uitbrei op die positiewe beskerming van lewe (vergelyk Eks. 22:28, 29; Lev. 19:16; 25:35; Num. 35:9-34; Deut. 22:8; 24:5; 24:16). Uit al die bogenoemde wette word dit syns insiens duidelik dat lewe heilig is, en dat elke persoon 'n Godgegewe reg op lewe het, asook 'n plig om die lewe van 'n ander te beskerm. Hy stel dit ook dat die reg op lewe egter nie in die Pentateug as 'n onvervreembare reg gesien moet word nie. God het as gewer van lewe ook die reg om die mens van sy lewe te ontneem. In Genesis 9 vers 5 en 6 word die doodstraf voorgeskryf vir moord. Deur die doodstraf toe te pas, word 'n persoon van al sy regte ontneem (Lev. 20:20).

In die Pentateug word die doodstraf voorgeskryf vir misdade wat gepleeg word teen God, die heiligheid van lewe en die oorsprong van lewe. Die toepassing van die bogenoemde doodstraf moet egter verstaan word binne die milieu van die antieke Ooste en die Israelitiese

teokrasie. Dit kom dus daarop neer dat die doodstrawwe van die Ou Testament nie op 'n a-historiese wyse direk na die moderne samelewingskonteks oorgedra kan word nie. Wat wel duidelik word uit die Ou-Testamentiese wette is dat God die reg het om mense se regte te vervreem. Hoewel die doodstraf nie deur die Skrif as 'n absolute opdrag vir die staat voorgehou word nie, laat die Skrif wel ruimte vir die doodstraf, want die mens kan wel sy reg op lewe verbeur (vergelyk Lev. 20:20 en Rom. 13). Nieteenstaande die feit dat die mens se reg op lewe nie onvervreembaar is nie, is menslike lewe heilig. 'n Mens se reg op lewe kan nie sonder ernstige gevolge hom ontneem word nie. Daarom moet onderdane nie net ander se reg op lewe respekteer nie, maar dit ook positief probeer beskerm.

Vir Verster (2004:174) is die etiese implikasie van die gebod duidelik. Die lewe is deur God gegee en is daarom kosbaar. Lewe móét beskerm word. Die dekaloog bevestig dat God die Een is wat oor die lewe waak. Die implikasie dat God ook self die Een is wat die lewe beskerm, is ook duidelik. Die lewe is geen toevallige saak nie. Lewe kom van God af – dit is God se guns aan die mense. Indien die lewe geneem word, kom die oordeel van God ter sprake. Verder is dit duidelik dat God alleen reg het om oor lewe en dood te beskik. Die gebod verbied juis die onregmatige doodmaak om die waarde van lewe binne die verbond te bevestig. Selfbelang en magsmisbruik word duidelik veroordeel. God self het die reg om te beskik oor lewe en dood (1 Sam. 2:6)(vgl. Childs, 1985:79). Al die lewensmoontlikhede soos wat dit in die skepping voorkom, is van God se wet afhanklik. Dit is juis die waarborg teen nihilisme. Lewe is juis kosbaar en essensieel, omdat God dit moontlik maak (vgl. Brueggemann, 1997:201).

'n Mens moet ten opsigte van menseregte onderskei tussen die wetlike beskerming wat aan 'n individu verleen word teenoor die staat en die gedagte van menswaardigheid en 'n regverdige samelewing. Die gedagte van wetlike beskerming is 'n moderne gedagte wat nie in die Skrif gevind word nie. Die idee van die menswaardigheid van die mens en 'n regverdige samelewing is egter teenwoordig in feitlik alle godsdienste (Van Rooy, 2001b:132). Die waardigheid van die mens hang ten nouste saam met die reg op lewe. Sonder lewe kan die mens nie God se beeld vertoon nie. Lewe is by uitstek 'n fundamentele gawe van God aan die mens. God is die Alleengewer en Beskikker oor lewe. Die reg op lewe is daarom absoluut en noodsaaklik. Geen mens het die reg om die lewe van 'n ander te neem nie (vergelyk Gen. 9:6). Wanneer 'n mens die lewe van 'n ander neem, speel hy self god, hy vernietig God se beeldskap in die mens, en hef eensydig 'n verhouding op wat God self met 'n ander persoon tot stand gebring het. Juis omdat lewe so kosbaar is, word doodslag in die Ou Testament baie streng gestraf (Gen. 9:6) (Vorster, N., 2002:290).

Volgens Vorster, J.M. (1997b:86) skiet die hoofstuk oor fundamentele menseregte in die Suid-Afrikaanse Grondwet juis tekort ten opsigte van die reg op lewe en behoort daar syns insiens in die toekoms verder oor die gebreke gedebatteer te word. Die rede hiervoor is geleë in die feit dat lewe van God kom. Hy het lewe geskep; Hy gee die nuwe lewe in Christus en Hy gee ook die ewige lewe aan hulle wat glo. Daarom word lewe in die sesde gebod ook beskerm. Die Christelike etiek kan dus met reg 'n etiek van lewe genoem word. Fundamentele regte met dus die reg op lewe erken en vir die beskerming daarvoor voorsiening maak. Dit word volgens hom wel in die grondwet gedoen, maar desnieteenstaande bly twee probleemgebiede onaangeraak, naamlik dié van aborsie en doodstraf. Doodstraf is enigsins moeiliker omdat etici verskil oor die sake wat doodstraf regverdig. In hierdie verband kon die grondwet, met 'n uitsluitingsklousule by die reg op lewe, voorsiening gemaak het vir die toepassing van die doodstraf in die gevalle van moord met verswarende omstandighede. Hy waarsku egter dat doodstraf met groot omsigtigheid toegepas moet word en dat relevante argumente uit regsoogpunt deeglik oorweeg sal moet word.

De Villiers (1999:560) wys daarop dat daar in dié verband nie buite rekening gelaat moet word dat daar nou reeds die neiging ontstaan het om morele kwessies aan die hand van die nuwe grondwet en die handves van menseregte wat daarin vervat is te besleg nie. Die grondwet word die nuwe "Bybel", wat oor morele kwessies ook uitsluitsel moet gee. Wat in die grondwet voorop staan, is die vryheid van die individu om te dink, te sê en te doen wat hy wil. Dit wat die individu sê of doen, mag slegs beperk word in soverre dit skade aan medemense kan berokken. Dit is ooglopend dat op so 'n grondslag 'n besonder wye spektrum van gedrag wetlik en ook moreel geoorloof kan word.

Douma (1979:18-19) maak die volgende stellings in verband met die eerbied vir lewe:

- Die mens is eerbied verskuldig aan die HERE van die lewe wat beskik oor lewe en dood.
- Die mens het voorwaardelik die reg om lewe in allerlei vorms aan te tas, byvoorbeeld die van plante, diere en mense. Laasgenoemde het te doen met die swaardmag van die staat (vergelyk 6.3.1.3).
- Die lewe kan soms in diens van God en die naaste opgeoffer word.
- Die mens se lewe kan 'n versadigingspunt bereik. 'n Mens dink hier aan Abraham, Isak, Jakob, Job, ensovoorts: "...en toe is hy (Isak – DS) dood. Hy het gesterf nadat hy oud geword en 'n vol lewe gehad het" (Gen. 35:29a).

Swanepoel (1999:63) waarsku in die lig van bogenoemde uiteensetting en toepassing van die sesde gebod dat dit opvallend is dat die woord wat hier vir moord gebruik word nêrens in die Ou Testament gebruik word vir lewensverlies in oorlogsituasies of vir die toepassing van die doodstraf nie. In die Ou Testament het die doodstraf gegeld. Dit word nie alleen dikwels vermeld nie, maar daar is talle wette wat die doodstraf vereis. So is nie net 'n moordenaar nie, maar ook 'n kind wat sy ouers aanrand of vloek, gestenig. Die wet bepaal verder dat 'n egbreker met die dood gestraf moet word. Selfs die oortreding van die Sabbatsgebod is met die dood gestraf. Die doodstraf is aanvaar en voorgeskryf. Mens sou moeilik uit die letterlike gebruik van die Skrifgegewens kan pleit vir die afskaffing van die doodstraf. Hierdie gebod kan volgens Swanepoel beslis nie daarvoor aangewend word nie. Die argumentasie vir die afskaffing van die doodstraf sal op heel ander gronde gebou moet word.

Die staat is 'n regsverband wat onder leiding van 'n publieke geregtigheidsidee onderdaan en owerheid moet saambind. Die staat besit 'n juridies-begrensde regsmag en derhalwe 'n begrensde gesagsboevoegdheid. Reg en mag domineer die staat. Elke lewensvorm in die gedifferensieerde samelewing word gekenmerk deur verskillende soorte magsvorming, afhanklik van die kwalifiserende funksie van die lewensvorm waarin dit aangetref word. Op grond van die kwalifiserende regsaspek van die staat is die owerheid geroepe om ewewig en harmonie in 'n veelheid van regsbelange te handhaaf. Die nie-staatlike owerheidswerk kan alleen regverdig word wanneer dit beskawingsmondigheid bevorder. Dit kan alleen plaasvind indien dit onder die leiding van Christelike beskawingsnorme geskied. Daarom is dit die prerogatief van die staat om te beslis oor die neem van 'n lewe. So bepaal die wetgewer dat die wederregtelike neem van 'n lewe met die dood strafbaar is, mits versagtende omstandighede nie aangevoer kan word. Die howe oefen dan ook alleen hul regterlike funksie uit oor 'n konkrete geskil wat van daadwerklike belang vir die werklike partye is. Die hof laat lei hom deur die maatstaf van goeie sedes, die *boni mores* (Lategan, 1993:853-854).

Volgens Lategan (1993:854) verbied die Woord (by name die sesde gebod) nie alle doding nie, slegs die wederregtelike (onwettige), daarom word onbevoegde doodmaak van 'n mens sonder dat die HERE so 'n opdrag gee, verbied. Dit gaan dus hier om dood as moord en nie dood as straf nie, want onskuldige bloed word vergiet. Die Hebreeuse woord *ratsah* word in Eksodus 20:13 gebruik. Hier het dit betrekking op opsetlike doodslag. Sowel die reg as die Woord appelleer teen die positivering van die beginsel dat geen lewe wederregtelik geneem mag word nie.

Hoofstuk 6 – Tematiese ontleding van die Bybelse dogma as korrektief vir die huidige Skrifgebruik in die Gereformeerde etiek

Nog 'n verdere vraag wat gestel kan word, is of Genesis 9:6 nie 'n onweerspreeklik duidelike uitspraak ten gunste van die doodstraf bevat nie: "Wie die bloed van 'n mens vergiet, deur 'n mens sal sy bloed vergiet word. God het die mens gemaak as sy verteenwoordiger." Die Ou Afrikaanse Vertaling lui: "Hy wat die bloed van 'n mens vergiet, sy bloed sal deur die mens vergiet word; want God het die mens na sy beeld gemaak." Hierdie teks speel by veral die ondersteuners van die doodstraf 'n byna deurslaggewende rol. Van Deventer (1974:69) sê self dat 'n mens in Genesis 9:6 syns insiens die doodstraf as 'n ordinansie van God vind. Tog besef hy ook dat in Genesis 9:6 net gesê word *dat* die doodstraf uitgevoer moet word, maar die *hoe* en *deur wie* word nie direk gegee nie. Van Wyk (1991b:280) toon ook aan dat hierdie opdrag immers binne die raamwerk van die universele Noagitiese Verbond staan en nêrens opgehef is nie. Genesis 9:6 staan volgens Van Deventer (1974:76) in die konteks van God se nuwe seën na die sondeval, nuwe instellings, die in-beskerming-neem van die menselewe en die Noagitiese Verbond. Dit is 'n instelling, ordinansie of gebod van God en het universele geldigheid vir die mensdom. Dit onderskei duidelik tussen ongeoorloofde moord en geoorloofde doodmaak (Van Wyk, 1991b:280).

In die lig van die tema *Die Dekaloog van God: 'n Perspektief op die reg op lewe* is dit gou duidelik dat hierdie teks van Genesis 9:6 glad nie so deursigtig is as wat aanvanklik gemeen word nie. Van Wyk (1991b:280) toon baie duidelik aan dat daar 'n probleem is met die konteks en (in-)konsekwente Skrifgebruik. Hy stel onomwonde dat 'n mens veral ten opsigte van Genesis 9:6 voor 'n wye reeks van interpretasieprobleme staan. Dit moet egter duidelik wees dat God die eis tot die respek van lewe handhaaf en so hoog ag dat dit teen die moordenaar beskerm moet word. Elke persoon se lewe is kosbaar voor God. Dit is dus eksegeties wel moontlik om ten minste die moontlikheid van die doodstraf hier oop te laat (Verster, 2004:176). Verster (2004:176, 177) is self daarvan oortuig dat die doodstraf slegs in uiters uitsonderlike gevalle toegepas mag word. Alhoewel daar nie afgelei kan word dat die doodstraf wel onder alle omstandighede van moord toegepas móét word nie, is dit tog moontlik om uit die gedeelte (Genesis 9:5-6) af te lei dat, weens die Skrif se groot respek vir lewe, die doodstraf in uitsonderlike gevalle van moord wel in beginsel begrondbaar is, omdat die kosbare waarde van die lewe juis so *beskerm* word.

Die bedoeling van veral die sesde gebod moet gesien word as 'n gebod wat handel oor die beskerming van die beelddraer van God. Die bedoeling van die gebod is nie 'n verbod op doodmaak (Gen. 9:6) nie, maar ook 'n verbod op vloek (Jak. 3:9) omdat 'n mens na die beeld van God geskape is. Wie dus 'n mens (ook homself) doodmaak, tas die beeld van God aan.

God is die Gewer van lewe. Gevolglik mag lewe nie *verabsoluteer* word nie – dit wil sê letterlik van God losgemaak en tot afgod verhef word nie. Nog minder mag dit *geminimaliseer* word – dit wil sê, losgemaak word van God en dan prakties tot niks of baie min verlaag word nie (Heyns, 1982:329-331). Ook Velema koppel die lewe van die mens aan die beeld van God. Die verbod op die neem van die mens se lewe moet dus binne die konteks hiervan verstaan word: "Respect voor de mens, eerbid voor zijn leven, begunstiging van zijn levensontplooing is als opdracht niet lost te zien van de plaats die God aan de mens als Zijn Beeld heeft gegeven" (1983:27). Volgens Lategan (1994:625) is die intensie van die sesde gebod duidelik: Eerbied en ontsag vir die lewe van die naaste, maar ook vir jou eie. Hierdie eerbied moet nie verstaan word as 'n absolute eerbied vir lewe nie. Absolute eerbied vir die lewe kom alleen aan die HERE as die Gewer van lewe toe. Lewe is 'n gawe van God en moet as sulks gerespekteer word. Derhalwe behoort niemand *lewensveragtend* op te tree of *vrywillig* van die lewe afstand te doen nie. Wie hom hieraan skuldig maak, *beledig* die Skepper.

Hoe moet die Christen dan *eerbied vir lewe verstaan*? Die mens is na die Beeld van God geskape. Daarom moet daar respek wees vir die mens se lewe (subjek) en moet daar verantwoordelik hiermee omgegaan word. Lewe mag nie *in abstracto* eerbiedig word nie maar moet as 'n geïntegreerde deel van 'n persoon subjektief beskerm en eerbiedig word. Soos eerbied vir die lewe afneem, neem die huiwering vir die dood ook af. Eerbied vir lewe is nie 'n behoud daarvan ten alle koste nie (Lategan, 1994:627). Ander mense het nie die reg om my lewe op te eis nie. 'n Onetiese handelswyse soos moord wat voortvloei uit 'n liefdelose gesindheid teenoor die medemens impliseer juridiese wederregtelikheid (onregmatigheid). In etiese sin verbied die sesde gebod dat die mens so 'n liefdelose gesindheid mag openbaar dat die wil ontstaan om die naaste te dood. Indien die etiese sin van die sesde gebod herlei word tot die sfeer van die juridiese aspek, dan ontstaan absurditeite soos dat regtelik doodgemaak mag word. Die etiese en die juridiese aspekte moet derhalwe nie na mekaar herlei word nie. Gebeur dit, is daar sprake van 'n teenstrydigheid (Lategan, 1994:628; vgl. Strauss, 1980:35, 42).

Die sesde gebod handel dus eksklusief oor die beskerming van die beelddraer van God. God as die Gewer van die lewe skep die mens na God se beeld en gebied dat lewe eerbiedig sal word. Alle menslike lewe dra die beeld van God – ongeag die lewenskwaliteit daarvan. Lewe is verder 'n genadegawe van God en daarom is dit 'n voorreg om te lewe. Omdat God uit genade 'n lewe aan 'n mens skenk, het 'n mens die reg om te lewe. Hierdie reg behoort nie net deur die owerheid beskerm te word nie, maar word deur God self

beskerm waar God in die sesde gebod die wederregtelike doodmaak van die mens verbied. Om te lewe is sowel 'n voorreg as 'n reg (Lategan, 1999:1132-1133).

6.3.4.3 Etiese implikasie en sedelike verantwoordelikheid

Ten opsigte van die wetlike ordening van die lewe is daar nie juridiese kasuïstiek in die Ou-Testamentiese wet van God nie, want die Israelitiese wette was tevrede om 'n paar basiese reëls vry en algemeen oor en oor weer toe te pas. Hierdie reëls is egter as Goddelike wil ingeprent, en as sodanig is dit op die hart en gewete afgedruk (Eichrodt, 1961:77). Die toepassing van hierdie basiese reëls word dan in baie gevalle aan 'n gesonder regsgevoel oorgelaat, omdat die Wet van God nie 'n komplekse sisteem wou wees wat die lewe versmoor nie. Greidanus (1984:16, 17) onderskei ook tussen wette wat lewe beskerm het en wette wat die kwaliteit van lewe beskerm. Die sesde gebod van die Tien Gebooie, soos reeds aangedui, dra die verbod: "Jy mag nie moord pleeg nie" (Eks. 20:13). Hierdie opdrag van die Tien Gebooie word dan in die burgerlike wette van Israel prakties uitgewerk in die Bondsboek (Eks. 21:12-14 en 18-36). Jesus gee in die Nuwe Testament nog 'n verdere interpretasie van hierdie gebod: "Elkeen wat vir sy broer kwaad is, is al strafbaar voor die regbank" (Matt. 5:21-22). In die Nuwe Testament word die waarde van die menslike lewe nie net deur eksterne wette beskerm nie, maar ook deur die innerlike gesindheid (Greidanus, 1984:17). Dit is dus duidelik dat die reg op lewe in die Skrif nie net genoem word nie, maar dat mense se regte en pligte teenoor mekaar duidelik uitgespel word in die praktyk (vgl. Vorster, N., 1999:65).

In die lig hiervan verwys Heyns (1982:227) onder andere na die Tien Gebooie as die gekonkretiseerde liefdesgebod. Een van die funksies van die Tien Gebooie kan syns insiens gesien word in wat hy noem die *etiese funksie* daarvan. In hierdie etiese funksie van die Tien Gebooie word die manier aangedui waarop die mens moet optree. Volgens Gardner (1960:24-26) is 'n kenmerk van die etiese voorskrifte in die Ou Testament veral die teosentriese karakter daarvan. Hierdie teosentriese karakter van die voorskrifte is ten diepste daarop gegrond dat Israel met sy totale volksbestaan aan die heilige God behoort het (vergelyk Eks. 19:5; Lev. 11:44). Van der Walt (1989:130) meen dat die doel van dié voorskrifte was om Israel met die vormgewing van 'n heiligheidslewe tot eer van God te lei. Dit het met ander woorde aan die sedelike lewe van Israel 'n religieuse begronding en daarmee saam 'n etos van moraliteit gegee. Die hele volk is deur die HERE (Jahwe) tot een broedergemeenskap verenig en dit was die een wil van God wat op alle samelewingsterreine gegeld het.

Ten einde die aard van Christelike moraliteit te kan verstaan, is dit belangrik om ook die aard van Christelike vryheid te begryp. Want Christene lewe nie meer onder die wet nie, maar onder die genade (Rom. 6:14). Vryheid van die wet beteken egter nie dat die Tien Gebooie geen toepassing op die Christen van vandag se lewe het nie. Dit beteken ook nie dat Christene God se heilige standaarde vir persoonlike voorkeure kan verruil nie. Die Christen is nie vry van enige Christelike vereistes nie. Dit beteken wel dat Christene nie meer tot enige van die seremoniële wette verbind is nie, maar hulle is egter nie vry van die morele verpligtinge van die wet nie. Die verbod op moord, egbreuk, leuens, diefstal, om vals getuienis af te lê, ensovoorts is dus nie opgehef nie, maar God se genade is nou in gelowiges werksaam, sodat aan die volle vereistes van geregtigheid wat deur die wet gestel word, voldoen kan word (Rom. 8:4). Deur die genade van Jesus Christus leer gelowiges om heilige, regverdige en Goddelike lewens te lei en vry van onheiligheid en aardse begeertes te wees. Jesus Christus roep immers die gelowiges op tot 'n lewe van morele volmaaktheid. So 'n heilige lewe is deur Hom moontlik. Die morele wet van God word in die Tien Gebooie opgesom. Vir alle Christen-gelowiges wat besef dat dit vir hulle onmoontlik is om self al hierdie wette na te kom, het Christus gesterf en kan hulle dus nou aan die eise van hierdie morele wette voldoen. Dit word in twee gebooie wat oor die liefde handel vir hulle saamgevat (Matt. 22:37-40):

"Jy moet die HERE jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand. Dit is die grootste gebod en die eerste gebod. En die tweede, wat hiermee gelyk staan, is: 'Jy moet jou naaste liefhê soos jouself.' In hierdie twee gebooie is die hele wet en die profete saamgevat."

Christelike moraliteit is dus 'n houding van die hart, 'n liefdeshouding teenoor God en die naaste wat geskoei is op God se Tien Gebooie en wat vir ewig vasstaan (Le Roux, 2003:150, 151).

Die verskeidenheid voorskrifte en wette in die Ou Testament kom gekonsentreerd in enkele versamelings van wette voor (vergelyk Eks. 20: 22 - 23:33; Lev. 17-26; Deut. 12-26). Böckle (1980:128, 129) tref 'n onderskeid tussen die apodiktiese wet soos die Dekaloog en die kasuïstiese wet oor 'n verskeidenheid sake waarvolgens die oudstes hulle besluite geneem het (vergelyk Deut. 22:15) (vgl. Van der Walt, 1989:131). Calvyn (1949, 4:575) verdeel weer die verskillende wette in die ewige sedewet, die seremoniële wet en die wet van regte. Volgens Buys (1988:436-440) word hierdie driedeling ook in artikel 25 van die Nederlandse Geloofsbelydenis en in Sondag 34 van die Heidelbergse Kategismus verdiskonteer. Gardner (1960:28, 39, 40) verwys na bepaalde versamelings wette as die

Verbondskode (Eks. 20:22-23:33), die Heiligheidskode (Lev. 17-26) en die Deuteronomium-kode (Deut. 12-26).

Du Toit (1988:55) dui weer aan dat die Skrif onder andere geregtigheid (as etiese voorskrif) in noue verband met die wet van God plaas. Deurdat God aan die mens die wet gee, sit Hy sy gemeenskap met die mens voort, en wys Hy vir die mens die pad na wat reg is. Die wet is vir die mens die rigsnoer vir sy handelinge wat gemik moet wees op die verwesenliking van God se geregtigheid (Du Toit, 1988:55).

Volgens Van der Walt (1989:131) handel die inhoudelike spektrum van die verskeidenheid van wette in die Pentateug oor sake van religieus-kultiese tot sosiaal- ekonomiese aard. Die inhoud van die etiese voorskrifte is prakties op die ordening van die samelewing gerig. 'n Wye verskeidenheid sake word aangeraak soos die behandeling van slawe (Eks. 21:1-9, 20; Lev. 25:10,23-28; Deut. 15:2, 12-18), armes (Lev. 19:10; 23:25; Deut. 25:2-11) en dagloners (Deut. 24:14), die reëling van billike regspraak (Deut. 16:18 e.v.), die kwytskelding van skuld (Deut. 15:1-10), die gebruik van mate en gewigte (Deut. 25:13-16) en riglyne vir oorlogvoering (Deut. 20). Dit is egter opvallend dat daar 'n noue verbintenis tussen die godsdienstige en etiese voorskrifte is. Die godsdienstige en etiese voorskrifte kom wel onderskeidelik, maar naas mekaar voor as die uitdrukking van die een wil van God (vergelyk Deut. 15). 'n Verdere voorbeeld van die samehang tussen die etiese voorskrifte en die godsdiens by Israel is die verskeidenheid sosiale voorskrifte in Levitikus 19 wat telkens deur die uitspraak "Ek is die HERE" gevolg word. En die reëling oor die verkoop van grond word ten diepste deur die eiendomsreg van God bepaal (vergelyk Lev. 25:23). Bepaalde godsdienstige gebruike soos die Sabbatsjaar en die jubeljaar het ook 'n humanitêre oogmerk gehad en het gedien om etiese vraagstukke in die samelewing reg te stel (vergelyk Eks. 23:11 e.v.; Lev. 25:2-17). Die herhaalde viering van die Sabbat en die Pasga waarmee Israel onder meer hulle eie verdrukking gedenk het, het ook 'n bewustheid van die waarde van vryheid onder die volk ingeskerp (vergelyk Eks. 12; 20:9 e.v.; Deut. 5:14 e.v.)

Lion-Cachet (1994b:251) is van oordeel dat baie wette, veral in die Ou-Testamentiese konteks, 'n ordelike samelewing en respek vir die persoon en besittings van ander vereis het en dan ook in besonder vir die swakkeres in die samelewing. Dit is ook opmerklik dat die gegewe wette in die loop van die tyd formeel verander is. Vanuit 'n steekproef in Eksodus 22:18-31 is die volgende gevolgtrekking gemaak:

- Vergelyk Eksodus 22:18 (die doodstraf vir 'n towerheks) met Deuteronomium 18:10-12 (die doodstraf word nie genoem nie, maar die towerheks is vir die HERE 'n gruwel).

- In Eksodus 22:19 is die straf vir sodomie die dood, terwyl die bepaling in Levitikus 18:2-24 breër gestel word en die oortreding net as 'n gruwel vir die HERE beskou word. In Levitikus 10:15-16 word weer bepaal dat die mens en die dier doodgemaak moet word, terwyl net die oortreder in Deuteronomium 27:21 vervloek word.

- Vergelyk Eksodus 22:20 (waar die straf vir afgodery die banvloek is) met Deuteronomium 13:1-18 (waar die verskillende oortreders duidelik omskrywe word en die doodstraf geëis word). Die stad wat egter verlei word, moet deur die banvloek getref word.

- Vergelyk Eksodus 22:21 met Levitikus 19:33-35, Deuteronomium 10:18-19 ensovoorts.

Uit bogenoemde bespreking is dit duidelik dat die Bondsboek sekere fundamentele beginsels bevat. Die bepalings is later anders beskrywe. Die wette het dus 'n tydsgerigtheid wat in hulle 'uitwendige' vorm aangedui is. Tog is die wette nie bloot versamelings en formulerings van mense nie, want die klem val nie op menslike bepalings (regte) van of vir die mens nie, maar op bepalings van die HERE vir die mens. Die HERE sal self die toepassing van die wette toets (Eks. 13:1-9). Hy sal die goddelose nie regverdig verklaar nie (Eks. 23:7). Dit gaan wesenlik om die verbondsverhouding God-mens waarin die mens die tydsgerigte toepassings aktueel beleef het.

Die bedoeling van die verband tussen die godsdienstige en etiese voorskrifte is om te sorg dat die liefde wat deur die ewige sedewet gebied word, so goed moontlik bewaar word. Die religieuse konteks van die etiese voorskrifte word egter nie net in die Pentateug beskryf nie. Die belangrikste kernbegrippe in die etiese aksent by die profete word in die raamwerk van die verbondsverhouding met God gebruik. Dit is begrippe soos: geregtigheid *(tsedaqah* – Jes. 5:7; Hos. 10:12; Sef. 2:3), die reg *(mispat* – Jes. 1:17; Hos. 12:7; Amos 5:15,24), genade/liefde *(chesed* – Hos. 4:1; 6:6; 10:12; Miga 6:8; Sag. 7:9), getrouheid/waarheid *(emunah/emeth* – Jes. 26:2; Hos. 4:1) en vrede *(shalom* – Jes. 32:17; Jer. 29:7-11; Eseg. 34:25; Sag. 8:16, 19). Die profete het die volk ook met nadruk daarop gewys dat barmhartigheid en regverdigheid wat in die daaglikse lewe geopenbaar word, belangriker as kultiese handelinge is (vergelyk Jer. 7:4-6; 9:24; Eseg. 18:5-9; Amos 5:22-24; Miga 6:7 e.v.) Dieselfde religieuse begronding van etiese voorskrifte word ook in die wysheidsgeskrifte gevind. In die geskrifte word verskeie riglyne oor samelewingsproblematiek gegee en die praktiese lewenswysheid word in die vrees van die HERE geanker (vergelyk Spr. 1:7; 3:5-7; 9:10; Pred. 12:13) (Van der Walt, 1989:132).

Volgens Van Wyk (1991b:290-291) is dit natuurlik vanselfsprekend dat Ou-Testamentiese godsdienstige wette slegs in 'n teokrasie, soos wat dit by Israel te vinde was, konsekwent

toegepas kan word. Hy beklemtoon opnuut die belangrike feit dat in 'n ongelowige of gemengde samelewing sulke wette moeilik op dieselfde wyse toegepas kan word. Hierdie tematiese verwysing na die *teokrasie* waarin Israel hulle wette ontvang het, het beslis ook 'n bepalende invloed op die wyse waarop die wette en bepalings in die Ou Testament in die moderne samelewingskonteks geïnterpreteer en moontlik toegepas kan word. Soms moét dit ook, maar dit hang met die konteks en omstandighede in 'n land saam.

Vorster, N. (2002:306) stel as vereiste in die bestudering en hantering van die sosiale wette van Israel dat enkele hermeneutiese oorwegings deeglik verdiskonteer moet word. Die Ou-Testamentiese wette kan nie op 'n a-historiese wyse lynreg na die moderne samelewing oorgedra word nie. Die sedelikheid van die Ou Testament word dan verabsoluteer as 'n direkte Goddelike antwoord op moderne samelewingsvraagstukke. Hy waarsku dat so 'n biblisistiese benadering nie die agtergrond van die Israelitiese etiek voldoende in ag neem nie. Hy dui dan ook aan dat die Israelitiese wette nie binne 'n historiese vakuum ontstaan het nie.

In die lig van bogenoemde stel hy as 'n verdere vereiste voor dat die sosio-politiese verskille tussen die verhoudings wat geheers het toe die wette van Israel saamgestel is en die samelewingsverhoudinge van vandag deeglik in verrekening gebring moet word (die eenheid van die Bybelse leer en lewe moet dus konsekwent gehandhaaf word - DS). Dit moet voorts in gedagte gehou word dat Israel 'n teokrasie was wat as verbondsvolk direk deur Jahweh geregeer is. Die koning was dus alleen maar 'n verteenwoordiger van God, met die gevolg dat die teokratiese wette van Israel nie direk op 'n moderne staat (daarby ingereken die moderne samelewingskonteks - DS) van toepassing gemaak kan word nie. Die heilshistoriese lyn loop immers vanaf Israel na die kerk as die Nuwe-Testamentiese verbondsvolk en nie vanaf Israel na die moderne staat nie (Vorster, N., 2002:307).

'n Baie belangrik feit is dat dit nie nou beteken dat die Pentateug vandag geen normatiewe waarde vir die mens het nie. Agter die historiese voorskrifte van die Pentateug[50] lê 'n teologiese mensbeskouing en teologiese siening van ideale menseverhoudinge wat ook vir die hedendaagse realiteit relevant is. Die relevansie van veral die Ou-Testamentiese wette kan gesien word in die wyse waarmee Christus met die Ou-Testamentiese wette omgaan. Christus gee wel nuwe betekenis aan die Ou-Testamentiese wette, maar Hy werk nog steeds met dieselfde Godsleer, mensbeskouing en idee van ideale menseverhoudinge as die

---

[50] Die Pentateug verwys na die eerste vyf boeke van die Ou Testament, waaronder die wette van Israel in hulle verhouding met die HERE, naamlik die verbondsverhouding besonder beklemtoon word.

Pentateug. Die Pentateug bied inderdaad nie ewige juridiese norme nie, maar dit bevat wel belangrike teologiese gegewens vir die verstaan van menslike waardigheid en daarmee saam 'n verstaan van menseregte (Vorster, N., 2002:307).

Vorster, N. (2002:249-250) noem, in die lig van die etiese voorskrifte van die Dekaloog, dat verskeie aspekte in gedagte gehou moet word wanneer daar oor die belang van die Tien Gebooie vir veral vir so iets soos menseregte gepraat word:

- Die Wet is sinekdogeïes van aard. Slegs 'n deel van die geheel word genoem. Die betekeniswaarde van elke gebod is wyer as wat pertinent genoem word. Elke gebod moet daarom verder ingevul word met Skrifgegewens wat elders in verband met die betrokke gebod gevind word (vgl. De Bruyn, 1993:17).

- Christus vat die Wet saam as liefde tot God en liefde tot die naaste (vergelyk Matteus 22:34-40). Die eerste vier gebooie gaan oor liefde tot God, terwyl die laaste ses gebooie menslike verhoudings reël. God vra dus nie net respek vir Homself nie, maar ook vir die medemens. Sonder die liefde word die Wet nie vervul nie.

- Die Tien Gebooie beskryf primêr die pligte van die mens, terwyl die reg van die mens veronderstel word. Plig vestig dus reg en nie andersom nie. Pligte en regte moet as korrelate begrippe gebruik word. Die een roep die ander op.

- Die Wet is hoofsaaklik gegiet in 'n negatiewe vorm: "jy mag nie...". Daardeur word aangetoon dat die mens van nature ander se regte wil skend, maar dat bekering noodsaaklik is.

- Ruimte moet gelaat word vir 'n botsing van pligte. Situasies kan ontstaan waar die mens moet kies tussen meer-verkeerd en minder-verkeerd. Sommige pligte moet soms verontagsaam word ter wille van belangriker pligte, terwyl sommige regte soms vervreem moet word ter wille van belangriker pligte.

- Die Wet is binne 'n besondere verbondsverhouding geskryf. Nie al die gebooie het daarom direkte betrekking op die moderne staat (of anders gestel die moderne samelewingskonteks nie) nie. So kan die eerste gebod byvoorbeeld nie op 'n moderne staat afgedwing word nie, omdat die moderne staat nie 'n Goddelike teokrasie is nie (vergelyk 6.3.1). Die Wet moet aan die een kant nie gesekulariseer word deur allerlei menseregte daarin te lees nie, terwyl die staat nie geteokratiseer moet word deur die Wet buite sy verbondsverhouding te verstaan nie. Die Wet reël nie net uiterlike handelinge nie, maar ook innerlike gesindhede en kan daarom kwalik staatsregtelik

gereël word. Von Rad (1975:193) handhaaf dieselfde oortuiging deur te sê dat Eksodus 20 ook bekend staan as *die Dekaloog of tien woorde van die verbond*, omdat daar so 'n noue verband tussen *verbond* en *gebod* bestaan.

As gereformeerd belydende etikus glo 'n mens dat dit nie anders kan as dat aan die Heilige Skrif in die vasstel van die norme vir die beoordeling van moderne etiese probleme 'n deurslaggewende rol toekom nie (De Villiers, 1982:64). In die lig hiervan kom daar naas die histories bepaalde konkrete riglyne in die Heilige Skrif ook meer algemene morele norme voor wat nie so tydsbetrokke is nie, en met reg aangewend kan word by die uitleg en beoordeling van konkrete riglyne in die Heilige Skrif en by die afleiding van riglyne wat byvoorbeeld toegespits is op etiese probleme. Voorbeelde hiervan is riglyne waarin die doodmaak van 'n ander verbied word – dit is van belang vir die doodstraf-probleem - en riglyne ten opsigte van die neem van 'n lewe, wat relevant is vir die vraagstuk van die doodstraf.

Ook die meer algemene morele norme in die Heilige Skrif mag nie geïsoleerd aangewend word in die beoordeling van onder andere etiese probleme nie. So is dit byvoorbeeld ongeoorloof om op grond van 'n direkte en geïsoleerde beroep op die sesde gebod doodstraf summier af te wys (dit sou vanselfsprekend 'n atomistiese gebruik van die Skrif wees). So 'n oordeel is eintlik onvermydelik as 'n mens die woorde "Jy mag nie doodslaan nie" geïsoleerd beskou. Die situasie word egter veel ingewikkelder as 'n mens die goeie hermeneutiese reël volg om 'n teksgedeelte in die verband van die perikoop en die spesifieke Bybelboek waarin dit voorkom, en in die geheel van die Heilige Skrif, te verstaan (as daar voldoende rekening gehou word moet elke teks te historiese bepaaldheid en sy konteks en daar deeglik rekenskap gegee kan word van elke teks se gesag en sy bindende of bevelende gerigtheid). Eers dan kan daar die presiese betekenis en implikasies van 'n algemene morele norm ter tafel gebring word. Meer spesifiek hou dit in dat 'n algemene morele norm soos die sesde gebod geïnterpreteer sal moet word in die lig van ander riglyne oor byvoorbeeld doodstraf wat daarmee in verband staan.

Die feit dat die gebod ook tot radikale naasteliefde die "eerste en groot gebod", is en 'n riglyn soos die sesde gebod in sekere sin niks anders as 'n konkretisering van die liefdesgebod is en mag wees nie, moenie buite rekening gelaat word nie. Van besondere belang is egter ook dat 'n algemene morele norm verstaan moet word in die lig van die perspektief wat die Heilige Skrif bied op dié aspek van die menslike bestaan wat met die norm in verband staan. So kan die sesde gebod eers volkome verstaan word as dit geïnterpreteer word in die lig van die perspektief wat die Heilige Skrif bied op die spesifieke aard en waarde van die menslike

lewe: onder andere die oortuiginge dat die lewe 'n gawe van God is en dat elke mens 'n Godgewe reg op lewe het, dat die mens geskape is na God se beeld en dat ook die menslike lewe in sy nietigste vorm vir God besondere waarde het. Eers as die volle Bybelse lig op die menslike lewe medeverreken word, kan ook 'n genuanseerde oordeel oor so 'n delikate kwessie soos die afskaffing en/of herinstelling van die doodstraf gevel word.

Ook die meer algemene morele norme moet nie, soos dit nogal dikwels in die verlede die geval was, as absoluut geldige norme beskou word wat sonder enige uitsondering gehoorsaam moet word en sonder die inagneming van enige gevolge toegepas moet word nie. In die geval van 'n norm soos die sesde gebod is dit maklik om aan te toon dat uitsonderings onvermydelik is. Tensy 'n mens 'n streng pasifis is, moet voorsiening gemaak word vir die moontlikheid dat dit onder bepaalde omstandighede, soos byvoorbeeld in 'n regverdige oorlog en in die geval van selfverdediging, wel moreel geoorloof mag wees om 'n medemens te dood. Selfs al herformuleer 'n mens die sesde gebod (soos in Eksodus 23:7) dat dit slegs betrekking het op die doodmaak van 'n onskuldige, kan nie volgehou word dat dit onder alle omstandighede streng gehoorsaam moet word nie.

Inderdaad is so 'n norm in die verlede meermale op 'n legalistiese wyse toegepas (vergelyk 4.3.1.3.2; 5.3.3.1, 5.3.3.4, 5.3.3.8 en 5.3.3.11) (De Villiers, 1982:64 e.v.).

6.3.5 Samevatting en gevolgtrekking

In die bestudering van die Dekaloog en in besonder die perspektief op die reg op lewe wat dit bied, kan duidelik afgelei word dat die Wet en die evangelie nie in stryd met mekaar is nie, maar dat hulle in verband staan met God se voortdurende heilshandelinge met die mens en die wêreld. Daar is onderskeiding, daar is historiese voortgang en prioriteit, maar in daardie geskiedenis vind 'n mens die kontinuïteit van 'n voorsienige God wat op weg is met sy skepping na die voleinding daarvan (Du Toit, 1988:55).

Daar is bepaal dat die sin van baie wette en voorskrifte in die Ou Testament gevind kan word in die feit dat God sy verloste verbondsvolk roep tot 'n geheiligde (afgesonderde) en dus afgegrensde lewenstyl teenoor die omringende ongelowige en heidense volke. Ook uit die Nuwe Testament blyk dieselfde gegewens: die gelowiges openbaar 'n eie aparte lewenstyl, nie ter wille van "anders-wees" nie, maar as gevolg en resultaat van hulle verlossing, heiligmaking en geroepenheid tot naastediens en liefde; nie uit geestelike hoogmoed nie, maar as vrug van die Heilige Gees in hulle lewe (Gal. 5). Die Ou-Testamentiese wette, en met name ook die Dekaloog bestryk op 'n treffende wyse die totale lewe van die mens. In

feite is dit totaalbeslaglegging op die verbondskind se totale bestaan deur die Verbondsgod (Du Toit, 1981:97).

Die gevolgtrekking waartoe gekom word, is dat wanneer daar in 'n bespreking gehandel word met die Ou-Testamentiese wette daar enersyds rekening gehou moet word met die kultuurhistoriese konteks waarin hulle gegiet is. Dit sluit in besondere aandag aan die oorspronklike konteks van so 'n gedeelte (vgl. Van Rooy, 2001b:133). Soms sluit die HERE nóú aan by bepaalde Oosterse gebruike, byvoorbeeld ten opsigte van strafbepalings, en soms wyk Hy weer radikaal daarvan af. Die bedoeling van die HERE met die Ou-Testamentiese wette was baie duidelik om sy volk op 'n besondere wyse te beskerm teen en heilig te hou ten opsigte van die invloed en praktyke van die Oosterse heidendom. Andersyds moet hierdie wette gelees word in die lig van die vervulling in Jesus Christus (Matteus 5:17). Die groot vraag is dan of hierdie wette in verband met die doodstraf deur hulle vervulling in en onthulling deur Christus 'n *verandering* ondergaan het soos inderdaad met talle Ou-Testamentiese wette gebeur het. Indien wel, kan die vraag dus ontstaan of dit ook geld vir alle vorme van straf (vgl. Van Wyk, 1991b:291).

Ten opsigte van die Nuwe Testament kan die vraag gevra word of al die Ou-Testamentiese wette vir doodstraf nog gehandhaaf word (wat klaarblyklik nie haalbaar is in 'n godsdienstig plurale samelewing nie)? Die belangrikste is egter dat die wette (daarmee saam die Dekaloog) steeds gelees moet word binne die raamwerk van die verbond waarbinne dit oorspronklik gegee is (Van Rooy, 2001b:133). Ou en Nuwe Testament staan immers binne die eenheid van God se Woord in 'n verhouding van komplementerende en verklarende verdieping van die totaalperspektief. Daarom is ook die wetsgedeeltes, met name die Dekaloog van die Ou Testament openbaring van God se wil vir sy verbondsvolk en deel dit ook in die gesag en die normatiwiteit wat aan die hele Skrif eie is.

Binne die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering moet die etiek met die Dekaloog as tema homself verantwoord deur die wet te plaas in die konteks van die totale Skrifboodskap en teen die agtergrond van die eie aard van die geskrifte waarin dit voorkom. Die Dekaloog mag dus nooit losgemaak word van die verbondskonteks waarin dit gegee is nie. Die suiwer siening van die verbond lei voorts tot 'n afwysing van enige skerp teenstelling tussen wet en evangelie. Juis vanuit dié verband tussen wet en evangelie wat gedra word deur God se genadige handelinge in die geskiedenis kan dit gesien word (Du Toit, 1981:90).

Die eis dat elke teks (en dus ook elke wetlike voorskrif) nie op sigself geïnterpreteer kan word nie, maar alleen in die lig van die totaalverkondiging van die Skrif aangaande God se

wil, waarby die teologiese koördinate wat die verkondiging bied, dui die kontoere aan waarbinne die regte betekenis van elke voorskrif gesitueer is. Historisiteit, heilshistoriese voortgang, skopus en andere is almal begrippe en sake wat hierby verdiskonteer moet word en help om die ware kontekstuele bedoeling van elke wet en voorskrif duidelik te maak; 'n bedoeling en betekenis wat verband hou met die boodskap wat vir alle tye geldig bly, in diens is van daardie boodskap en dus nooit betekenisloos kan en sal wees nie. Die norm van die totaalverkondiging van die Skrif het natuurlik ten slotte ook invloed op die siening van kontinuïteit en diskontinuïteit tussen Ou en Nuwe Testament. Net soos die skema van skadu-vervulling kan dit ook maklik lei tot 'n onderwaardering van die Ou Testament en 'n gevolglike relativering van die wette van die Ou Testament. Daarom moet altyd weer beklemtoon word dat elke teksgedeelte in die lig van die hele Skrif gelees moet word, waarby die heilshistoriese voortgang nie gebruik mag word om alleen die oorgang tussen Ou en Nuwe Testament aan te dui nie (vgl. Du Toit, 1981:92-93).

In die gebruik van die Dekaloog as tema moet die konkrete voorskrifte van die Skrif dus nie op 'n legalistiese wyse as absoluut geldige wetsvoorskrifte beskou word wat tot in die letter nagevolg moet word nie, maar as *etiese paradigmas of modelle* wat in die presiese historiese vormgewing daarvan dikwels nie meer geldigheid het vir hedendaagse Christene nie, maar terselfdertyd ook uitwys bo die historiese vormgewing daarvan, na 'n bepaalde blywende betekenis of bedoeling wat ook vir gelowiges vandag geldigheid het.

Die konsep "die reg op lewe in die lig van die sesde gebod" is bespreek as 'n beginsel vir etiese besinning in die moderne samelewingskonteks, veral met betrekking tot menseregte. Vanuit die bespreking kan die gevolgtrekking gemaak word dat, waarop dit uiteindelik neerkom, is dat die sesde gebod nie geïsoleerd gesien mag word nie, maar as 'n konkretisering van die gebod tot radikale naasteliefde. Laasgenoemde gebod hou onder andere positief in dat 'n mens die welsyn van sy medemens sal bevorder so goed as wat hy kan. Dat algemene morele riglyne (met uitsondering van die liefdesgebod) nie noodwendig sonder uitsondering en sonder inagneming van gevolge toegepas hoef te word nie, word bevestig as 'n mens die Bybelse perspektief op die menslike bestaan wat die agtergrond van die norme is, in ag neem. So byvoorbeeld noop nie een van die Bybelse gedagtes aangaande die lewe as 'n gawe van God, aangaande God as HERE van alle lewe en aangaande die mens wat na die beeld van God geskape is 'n mens tot die gevolgtrekking dat die menslike lewe 'n absolute waarde is wat onaantasbaar is nie. Uit die Bybelse perspektief op die spesifieke aard en waarde van die menslike lewe kan 'n mens wel aflei dat die lewe van 'n mens vir God besonder kosbaar is en dat 'n mens daarom as Christen 'n baie sterk

voorbehoud teen die doodmaak van enige medemens sal hê. Om 'n gebod soos die sesde gebod te beskou as 'n voorskrif waarin 'n ernstige voorbehoud teen die doodmaak van 'n medemens uitgespreek word, is egter iets anders as om dit te beskou as 'n absoluut geldige wetsvoorskrif wat sonder uitsondering en sonder inagneming van gevolge geld.

Indien ook die gevolge van 'n bepaalde optrede in morele oorwegings betrek moet word, hou dit in dat 'n noukeurige analise van die betrokke omstandighede onontbeerlik vir morele beoordeling is.

Om saam te vat word eenvoudig gestel dat dit wil voorkom dat etiese probleme nie moreel besleg kan word deur eenvoudig 'n beroep te doen op 'n enkele konkrete riglyn of voorval in die Heilige Skrif wat op die oog af daarmee verband hou nie, want dit sou neerkom op 'n atomisering van Skrifgegewens. Algemene morele norme in die Heilige Skrif wat relevant is, die Bybelse perspektief op die betrokke aspek van die menslike bestaan, alle moontlike gevolge, die motiewe wat meespeel en die mate waarin betrokke persone verantwoordelik gehou kan word vir wat gebeur het - dit alles is faktore wat eers noukeurig afgeweeg moet word en in die breër konteks van die Skrif as 'n geheel gesien word voordat 'n beslissing gevel kan word. Dit sou natuurlik anders verkies geword het. Daar is egter geen ander manier waarop die Christelike etikus ten aansien van die magdom moderne etiese probleme - trouens ten aansien van enige morele probleem - verantwoordelike morele beslissings kan neem nie (vgl. De Villiers, 1982:64 e.v.).

Vir 'n ondersoek na die Skriftuurlike gegewens oor die doodstraf is drie sake van uiterste belang: Eerstens moet die sosio-historiese konteks van die gedeeltes verreken word. Tweedens moet die uitsprake wat voorkom in verskillende dele van die Ou en Nuwe Testament nie van die geheel van die Skrifboodskap en die deurlopende heilshistoriese lyne losgemaak word nie. Vir die verstaan van die Skrif is die verklaring van die deel teen die agtergrond van die geheel uiters belangrik. Hierdie uitgangspunt is 'n belangrike beginsel in die tradisionele gereformeerde hermeneutiek (Berkhof, 1969:134; REC, 1990:7).

Die gevolgtrekking wat vanuit bogenoemde samevatting gemaak kan word, is dat die Tien Gebooie dus belangrik is vir die prinsipiële evaluering van menseregte. Die Tien Gebooie moet egter nie oorvra word in hierdie verband nie. Dit is ook nie nodig nie, omdat 'n Christelik-etiese beskouing, soos reeds aangedui, op veel meer as die Tien Gebooie berus (vgl. Vorster, J.M., 2001a:15).

6.4 FINALE SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

In hierdie hoofstuk is aangetoon dat daar binne die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering gebruik gemaak word van temas in stede van geïsoleerde teksgedeeltes vir die probleem rondom moderne etiese vraagstukke.

Die oorkoepelende doel van hierdie hoofstuk was dus om vas te stel of 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma wel 'n prinsipieel, werkbare grondslag kan bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en moontlik kan dien as korrektief op die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek.

Met die kontekstueel-paradigmatiese benadering as uitgangspunt is daar voortgegaan om hermeneutiese sleutels te identifiseer wat moontlik kan help om 'n teologiese perspektief op veral die problematiek van die doodstraf as verteenwoordigend van moderne etiese probleme te bied

Elk van hierdie temas (norme of hermeneutiese sleutels) is kortliks bespreek met 'n spesifieke beklemtoning van die toepassing daarvan op die problematiek van die doodstraf as verteenwoordigend van die etiese problematiek in die moderne samelewingskonteks.

In die bespreking van Die koninkryk van God, 'n koninkryks- en teokratiese perspektief met betrekking tot Romeine 13:1-7, het die baie duidelik na vore gekom dat veral die Ou-Testamentiese uitsprake ten opsigte van die doodstraf binne die raamwerk van 'n Goddelike teokratiese perspektief beskou moet word. Daar is ook gevind dat binne 'n pluralistiese samelewing teokratiese ideale moeilik implementeerbaar sal wees.

Die idee van die teokrasie en die implikasies daarvan vir die moderne samelewingskonteks is onder die soeklig geplaas en daar is gevind dat die staatkundige idee van 'n teokrasie nie vandag op die staatsbestel van toepassing gemaak kan word nie, en dat die konsep van 'n regstaat die beste waarborg bied vir die beskerming van die reg op lewe en die vryheid van die kerk om sy profetiese roeping te vervul

Die implikasie hiervan vir die etiek is dat die Ou-Testamentiese regspraak altyd beoordeel sal moet word in die lig van die Teokrasie. Daar is ook gevind dat daar hoogstens op grond van die Bybelse perspektiewe (kontekstueel-paradigmatiese benadering) gesê kan word dat die owerheid die doodstraf wel mag toepas, maar dit nie 'n gebod is nie.

In die bespreking van die mens as beelddraer (*imago Dei*) en verteenwoordiger van God is vasgestel dat die mens wel in die lig van die Skrif na die beeld van God geskape is en dat die mens vanweë sy val in die sonde hierdie beeldskap onherroeplik geskaad het, maar dit wel in Jesus Christus – wat die volmaakte beeld van God is – herstel is. Daar is gevind dat hierdie Bybelse feit as *kontekstueel-paradigmatiese* sleutel besliste etiese implikasies vir die etiek in die moderne samelewingskonteks inhou. Een van die belangrikste implikasies is dat die Christelike etiek die debat oor die doodstraf primêr behoort te voer vanuit die Christelike mensbeskouing. Die Christelike mensbeskouing rus op die mens as beelddraer en verteenwoordiger van God. Omdat die mens die beeld van God dra, mag sy lewe nie geneem word nie. Die wettiging van die doodstraf sal juis in die moderne tyd waar menseregte, en daarmee saam die reg op lewe, hoog geag word, 'n onverstaanbare kontradiksie meebring. In die lig hiervan is dit dus duidelik dat die teenwoordige beklemtoning van die reg op lewe as 'n fundamentele reg in die menseregtedebat vanuit Christelik-etiese hoek ondersteun moet word. Die reg op lewe en die plig om lewe te bewaar, is 'n duidelike beginsel. Die toepassing van die doodstraf is egter in stryd met die reg op lewe. Die Christen moet ander weë soek om met die problematiek onderliggend aan hierdie lewensonterende praktyke om te gaan.

In die bespreking van die Goddelike geregtigheid en regverdigheid is vasgestel dat die keuse van *Goddelike geregtigheid en regverdigheid* as 'n moontlike tema in die debat rondom menseregte en in besonder die doodstraf, in die lig van die stygende onrus in die sosio-politieke klimaat in Suid-Afrika, wel geregverdig is. In die studie is vasgestel dat *geregtigheid* te make het met die wil van God, en dat dit die mens oproep tot sedelike verantwoordelikheid. Hierdie verantwoordelikheid kry 'n besondere dimensie in veral die liefdesgebod. Geregtigheid behoort daarom een van die vernaamste dryfvere agter die Christen-etikus se soeke na die realisering van menseregte te wees.

In die kort bespreking van die Dekaloog en die wette van God, 'n perspektief op die reg op lewe in die lig van die sesde gebod, is vasgestel dat die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament en daarmee saam die verhouding tussen Christelike etiek en die Ou Testament een van die heel belangrikste temas van die teologie uitmaak. Die kernpunt in hierdie verhouding bly steeds die relasie tussen wet en evangelie, en daarmee is dit ook onmiddellik duidelik waarom hierdie problematiek vir die etiek van so groot belang is.

Vanuit die ondersoek is vasgestel dat die Ou-Testamentiese godsdienstige wette slegs in 'n teokrasie, soos wat dit by Israel te vinde was, konsekwent toegepas kan word. Sulke wette kan moeilik op dieselfde wyse in 'n ongelowige of gemengde samelewing toegepas word.

Hierdie tematiese verwysing na die *teokrasie* waarin Israel hulle wette ontvang het, het beslis ook 'n bepalende invloed op die wyse waarop die wette en bepalings in die Ou Testament in die moderne samelewingskonteks geïnterpreteer en moontlik toegepas kan word. Soms moét dit ook, maar dit hang saam met die konteks en omstandighede in 'n land. Dit is meer wenslik dat die beginsel agter die gegewe Ou-Testamentiese godsdienstige wet vasgestel moet word en dan op 'n konkrete wyse toegepas moet word op die moderne samelewingskonteks.

In kort is daar vasgestel dat die Ou-Testamentiese wette nie bloot op 'n a-historiese wyse lynreg na die moderne samelewing oorgedra kan word nie. Die sedelikheid van die Ou Testament word dan verabsoluteer as 'n direkte Goddelike antwoord op moderne samelewingsvraagstukke. Dit sou beslis 'n biblisistiese benadering wees wat nie in sy praktiese toepassing in die moderne samelewingskonteks die agtergrond van die Israelitiese godsdienstige etiek voldoende in ag neem nie.

As enkele vereiste word gestel dat die sosio-politiese verskille tussen die verhoudings wat geheers het toe die wette van Israel saamgestel is, en die samelewingsverhoudinge van vandag deeglik in verrekening gebring moet word om sodoende die Bybelse eenheid tussen leer en lewe konsekwent te handhaaf. Wanneer daar in 'n bespreking gehandel word met die Ou-Testamentiese wette moet daar enersyds rekening gehou word met die kultuurhistoriese konteks waarin hulle gegiet is. Dit sluit besondere aandag aan die oorspronklike konteks van so 'n gedeelte dus in.

Dus word in die lig van die vier moontlike temas aangedui dat, alhoewel hierdie temas op die klank af niks in gemeen het nie, dit wel onderling met mekaar verband hou en 'n organiese eenheid vorm. Al vier bogenoemde temas is kortliks maar in diepte bespreek en daar is aangetoon hoedat die temas binne die heilshistoriese Openbaringslyn die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament by mekaar ineenskakel om sodoende aan te dui dat moderne etiese vraagstukke nie moreel besleg kan word deur eenvoudig 'n beroep te doen op 'n enkele konkrete riglyn of voorval in die Heilige Skrif wat op die oog af daarmee verband hou nie, want dit sou neerkom op 'n doelbewuste atomisering van Skrifgegewens. Algemene morele norme in die Heilige Skrif wat relevant is, die Bybelse perspektief op die betrokke aspek van die menslike bestaan, alle moontlike gevolge, die motiewe wat meespeel en die mate waarin betrokke persone verantwoordelik gehou kan word vir wat gebeur het - dit alles is faktore wat eers noukeurig afgeweeg moet word en in die breër konteks van die Skrif as 'n geheel gesien word, voordat 'n beslissing gevel kan word. Dit sou natuurlik anders verkies geword het. Daar is egter geen ander manier waarop die Christelike etikus ten aansien van

die magdom moderne etiese probleme - trouens ten aansien van enige morele probleem - verantwoordelike morele beslissings kan neem nie.

In die lig van bogenoemde uiteensetting blyk dit wel dat die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering tans die enigste haalbare manier is waarop die Skrif ontgin kan word om sodoende lig te werp op die problematiek van die moderne samelewingskonteks, sonder om in die slaggat van óf 'n biblisistiese Skrifgebruik óf Skrifkritiese Skrifgebruik te trap. Die rede hiervoor is geleë in die feit dat die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering die totale openbaring van God verreken. Binne die werkingsfeer van die kontekstueel-paradigmatiese benadering blyk dit uit die hooftemas van die Skrif, soos die koninkryk van God, die menswaardigheid van die mens, die Goddelike geregtigheid en regverdigheid en die Dekaloog dat dit inderdaad vir die Christelike etikus moontlik is om hom op die Skrif te beroep, veral ten opsigte van 'n baie kontensieuse etiese probleem soos die doodstraf. Die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering slaag byvoorbeeld daarin om te verhoed dat tekste wat oënskynlik van toepassing is op die doodstraf problematiek geïsoleerd buite hulle kontekstuele verband geïnterpreteer, verklaar en toegepas word. Net so min word die gesagvolle boodskap van die Skrif binne die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering gerelativeer tot eenvoudige morele sedelessies.

HOOFSTUK 7 - FINALE BEVINDING

7.1 PROBLEEMSTELLING

Die oorkoepelende navorsingsvraag wat aan die begin van hierdie studie gestel is: Kan 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma 'n prinsipieel, werkbare grondslag bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en dien as korrektief op die problematiek van 'n Biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek? Die slotsom van hierdie studie is dat 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma, met name die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering, inderdaad wel 'n prinsipieel, werkbare grondslag bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en dat dit wel dien as korrektief op die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van die Christelike etiek. Die einddoel van die studie het dus gehandel oor die vraag of die mens in die moderne samelewingskonteks die Bybel beskou en aanvaar as God se Woord wat vaste norme vir Christene se lewe neerlê, of bloot as mensewoorde oor God waarin daar min absolute waarhede oor is. Die besliste konklusie van hierdie studie is dat die gebruik van die Skrif in en vir die Christelike etiek altyd moet wees: "Só sê die Here HERE..."

7.2 ARGUMENTERING

In Hoofstuk 2 is ondersoek ingestel na die definiëring en omskrywing van die meta-etiek – met die fokus op die teleologiese –en deontologiese benaderings. In kort is daar bevind dat daar nie net een enkele protestantse of gereformeerd-etiese metodologie bestaan nie. Daar is ook bevind dat die meta-etiek nie daarop aanspraak kan maak dat dit orals en altyd oor ewige en vasstaande oordele beskik nie. Daar is bevind dat die moderne samelewingskonteks getipeer kan word as moreel relativisties, waarin daar 'n groot behoefte aan duidelike norme en waardes wat as koersaanduiders of rigtingswysers in die nuwe konteks kan dien. Derhalwe is die aanvaarding van die gesag van die Skrif dus onontbeerlik vir die Christelike etiek. Uit die ondersoek het dit geblyk dat die Skrif net eenvoudig nie vir elke moderne etiese vraagstuk 'n teks het wat 'n klinkklare antwoord op die betrokke of soortgelyke vraagstuk kan bied nie. Daarom moet die dieperliggende beginsels wat die Skrif neerlê, blootgelê word. Vanuit hierdie beginsels moet dan norme afgelei word wat van

toepassing gemaak kan word op huidige en heersende problematiek. Die genormeerdheid van die Christelike etiek aan die Skrif het die bespreking gebring by die paradoksale probleem van Skrifberoep in die etiek.

In Hoofstuk 3 is 'n kort historiese oorsig gegee oor die problematisering van die Skrifgesag, Skrifbeskouing en hermeneutiese vertrekpunte in die gereformeerde etiek. Daar is gepoog om bepaalde gesag- en Skrifbeskouings van die Skrif te ondersoek en in die lig van 'n Gereformeerde Skrifbeskouing te weerlê. Daar is voorts bepaalde hermeneutiese vertrekpunte geïdentifiseer om sodoende tot hulp te wees om 'n beroep op die Skrif te doen, wat Skrifgetrou en volgens die wil van God is. Uit hierdie ondersoek het dit geblyk dat 'n korrekte wyse van Skrifberoep moet berus op die hermeneutiese model wat die Skrif self bied. So 'n Skriftuurlike model moet uitgaan van die eenheid van die Skrif, die tydsgerigtheid van die Skrif, die gesagvolheid van die Skrif, die deursigtigheid van die Skrif, die genoegsaamheid van die Skrif en die geïnspireerdheid van die altyd geldende Woord van God. Die gevolgtrekking van hierdie hoofstuk is dat hermeneutiese besinning 'n voorvereiste vir die gebruik van die Skrif in die bestudering van etiese vraagstukke moet wees. Daar is egter bevind dat, alhoewel die Christelike etikus in teorie oor 'n Bybels-gefundeerde hermeneutiese model beskik, hy nie daarvan gevrywaar is om steeds in die praktyk 'n foutiewe Skrifberoep te maak nie.

In Hoofstuk 4 is ondersoek ingestel na die benaderings van die fundamentalisme/biblisisme en die Skrifkritiek (kritisisme) en daar is bevind dat hierdie benaderings, elk op sy eie wyse, die gesag en boodskap van die Skrif relativeer en uiteindelik in gedrang bring. In die geval van die fundamentalisme en biblisisme is vasgestel dat die meganiese inspirasie van die Skrif beklemtoon word en dat alle uitsprake in die Skrif eenvoudig op dieselfde vlak gestel word. Die gevolg hiervan is dat die Skrif misbruik word om enige saak of enige moontlike etiese aangeleentheid te regverdig. In die geval van die Skrifkritiek is bevind dat die menslike karakter weer beklemtoon word ten koste van die Skrif se duidelik normatiewe gesag vir die Christelike etiek. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat daar na 'n "derde weg" gesoek moet word om sowel die gevare van fundamentalisme/biblisisme as dié van Skrifkritiek (kritisisme) in die Skrifberoep ten opsigte van 'n moderne etiese probleem te vermy. So 'n derde weg moet inhou dat die Christelike etikus hom nie net op uitdruklike Skriftekste hoef te probeer beroep nie, maar dat daar veral na die breë beginsels in die Skrif gesoek moet word. Dit kan dan as die geopenbaarde riglyne aanvaar word waaraan die lewenswandel gekoppel kan word – tot eer van God en tot heil van die naaste. By die identifisering van sodanige beginsels moet die etikus steeds met die skopus van die Skrif, dit wil sê sy bedoeling, rekening hou. Hierdie hermeneutiese reël moet ook by elke

Skrifgedeelte afsonderlik toegepas word: by elke teks moet gevra word na die bedoeling daarvan binne die historiese konteks waarin dit opgeteken is. Alleen op hierdie manier sal die talle vorme van onverantwoordelike Skrifberoep soos 'n willekeurige, wettiese, eksemplariese, biblisistiese of Skrifkritiese misbruik van die Skrif, vermy kan word.

In Hoofstuk 5 is 'n beoordeling en evaluering van die Skrifberoep ten opsigte van die doodstraf as 'n moderne etiese vraagstuk in die lig van die Christelike etiek gedoen. Die noodsaaklikheid van die *kennis van die werklikheid* is beklemtoon en uitgewys in so 'n etiese debat, maar daar is terselfdertyd aangetoon dat dit egter nie genoeg is om vanuit die *kennis van die werklikheid* te redeneer nie, maar dat daar ook *kennis van die Woord* gedra moet word. Daar is bevind dat interpretasie (wat maar sinoniem is vir verklaring of uitleg) menslike werk is en soos alle menslike werk is dit feilbaar en daarom ook altyd toetsbaar. Die implikasie hiervan is dat daar in etiese debatte rekening gehou moet word met die feilbaarheid van die mens se verklaring van die Skrif en gevolglik versigtig moet wees vir te kategoriese standpunte. Daar is duidelik aangetoon dat 'n Christelike etikus vir geen oomblik die Bybel aan die een kant op 'n biblisistiese/fundamentalistiese wyse of aan die ander kant op 'n Skrifkritiese wyse mag benader, interpreteer en uitlê nie. Daar is bevind dat die Skrif as normgewende teks deur verskeie etici gebruik en misbruik word om tot heel verskillende konklusies ten opsigte van die doodstraf, as verteenwoordigend van die moderne etiese problematiek, te kom. Die grootste enkele probleem wat geïdentifiseer is, is die feit dat die huidige hermeneutiese reëls en uitgangspunte wat deur Christelike etici gebruik word nie in werklikheid voldoen aan die vereistes om op 'n sinvolle wyse 'n bydrae te lewer tot die debat rakende die doodstraf en die Christelike etiek in die breë nie.

In Hoofstuk 6 is bevind dat die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering wat gebruik maak van temas in stede van geïsoleerde teksgedeeltes in die lig van die heersende problematiek van die Skrifberoep in die Christelike etiek tans die mees geskikte benadering is. Daar is bevind dat 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma inderdaad wel 'n prinsipieel, werkbare grondslag kan bied vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en moontlik kan dien as korrektief op die problematiek van 'n biblisistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van etiek. Binne die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering is hermeneutiese sleutels geïdentifiseer wat moontlik kan help met 'n teologiese perspektief op veral die problematiek van die doodstraf. Elk van hierdie temas (norme of hermeneutiese sleutels) is kortliks bespreek met 'n spesifieke beklemtoning van die toepassing daarvan op die problematiek van die doodstraf as verteenwoordigend van die etiese problematiek in die moderne samelewingskonteks Daar is duidelik aangetoon dat die temas binne die heilshistoriese Openbaringslyn die verhouding tussen die Ou en Nuwe

Testament by mekaar inskakel om sodoende aan te dui dat moderne etiese vraagstukke nie moreel besleg kan word deur eenvoudig 'n beroep te doen op 'n enkele konkrete riglyn of voorval in die Heilige Skrif wat op die oog af daarmee verband hou nie. Daar is tot die slotsom gekom dat daar tans geen ander manier is waarop die Christelike etikus ten aansien van die magdom moderne etiese probleme - trouens ten aansien van enige morele probleem - verantwoordelike morele beslissings kan neem deur hom net op enkele Skrifgedeeltes te beroep nie. Die eenheid van die Bybelse leer en lewe, teks en konteks, moet op 'n organiese wyse in sy beroep op die Skrif ten opsigte van 'n etiese probleem verdiskonteer word.

7.3 PROBLEEMOPLOSSING

In die gereformeerde etiek lê die Heilige Skrif immers ten grondslag van alle bronne. Dit is dan ook die uitgangspunt, die aksioma in hierdie navorsing: die Bybel is die onfeilbare Woord van God en gevolglik die einde van alle teëspraak. Dit is 'n noodsaaklike legitieme *Vorverständnis*. In die eksegetiese arbeid wat die etikus verrig, is die Bybel die *norma normans*, dit wil sê die normerende norm.

In die lig hiervan bly interpretasie (wat maar 'n sinoniem is vir verklaring of uitleg) egter menslike werk. Soos alle menslike werk is dit feilbaar en daarom ook altyd toetsbaar. Die implikasie hiervan is dat Christelik-etiese en daarmee saam kerklike debatte rekening moet hou met die feilbaarheid van die mens se verklaring van die Skrif en gevolglik versigtig moet wees vir kategoriese standpunte. Die belangrikste vraag bly of 'n mens die Bybel beskou en aanvaar as God se Woord wat vaste norme vir Christene se lewe neerlê, of as bloot mensewoorde oor God waarin daar min absolute waarhede oor is. Daarom is die vraag na Skrifbeskouing vir veral die Skrifberoep in die Christelike etiek van die uiterste belang.

Die Christelike etikus het 'n besonderse taak en roeping in die moderne samelewingskonteks om saam met die res van die samelewing erns te maak met die groot en knellende probleme wat die lewe van die samelewing bedreig. Weereens beteken dit nie 'n valse inheemswording of die versoening van die Bybelse openbaring en enige ander godsdiens of religie nie, maar as die bydrae van 'n etiese navorsing/opvoeding in 'n tradisie waarin die Bybel as die gesagvolle Woord van God erken word. Die dinamiek van die Gereformeerde etiek lê nie in homself nie, maar in die almagtige God wat met sy Woord en Gees tot nuwe lewe wek.

Dit is die bevinding van hierdie studie dat die regte verhouding tussen Dogma en Etos – die eenheid van die Bybelse leer en lewe - gevind kan word in die *kontekstueel-paradigmatiese*

benadering tot die Skrif binne die Christelike etiek. Dit is alleen die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering wat daarin slaag om die volle boodskap en reikwydte van die Skrif vir die moderne samelewingskonteks tot sy volle reg te laat kom. Dit is ook verder alleen die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering wat daarin slaag om die Christelike etiese beginsels in 'n nuwe en veranderende wêreld konkreet en oortuigend te vestig en om die geestelike en materiële nood van die moderne mens daadwerklik aan te spreek. Die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering, wat werk met 'n tematiese ontleding van die Bybelse dogma, bied dus 'n prinsipieel werkbare grondslag vir die Christelike etiek in die moderne samelewingskonteks en dien beslis as 'n korrektief op die problematiek van 'n biblisistiese/fundamentalistiese sowel as 'n Skrifkritiese Skrifberoep vir die begronding van die Christelike etiek.

Die *kontekstueel-paradigmatiese* benadering kan binne die kader van die Christelike etiek met groot welslae aangewend word vir die volgende temas wat binne die werksfeer van die moderne samelewingskonteks val:

- die Menseregte diskoers,
- die Mediese en Bio-etiek,
- die Besigheidsetiek,
- die Omgewingsetiek, en
- die Media-etiek.

BIBLIOGRAFIE

ABINENO, J.L.C. 1972. The state according tot Romans thirteen. *South East Asia Journal of Theology*, 14(1):23-27.

ADAM, A.K.M. 1995. What is postmodern Biblical criticism? Minneapolis : Fortress.

ALLEN, D.L. 2000. A tale of two roads: homiletics and Biblical authority. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 43(3):489-515.

ANDERSON, B.W. 1984. Creation and ecology. (*In* Anderson, B.W. *ed.* Creation in the Old Testament. Issues in Religion and Theology 6. Philadelphia : Fortress. p. 152-171.)

ANDREWS, Y. 1989. Moraliteit en die eise wat aan Openbare Bestuurders gestel word. *Suid-Afrikaanse Instituut vir Publieke Administrasie*, 24(4):213-216.

ARANGIES, J. Die taak van die aankoopbestuurder: 'n Skriftuurlike perspektief. *Koers*, 56(4):561-575.

BALLARD, B.W. 2000. The death penalty: God's timeless standard for the nations? *Journal of Evangelical Theological Studies*, 43(3):471-487, September.

BARCLAY, W. 1971. Ethics in a Permissive Society. London : Fontana/Collins.

BARKER, S. 1996. Signs of change. Premodern – modern – postmodern. Albany : State University of New York Press.

BARR, J. 1981. Fundamentalism. 2nd ed. London : SCM.

BARR, J. 1984. Beyond fundamentalism. Philadelphia : Westminster.

BARTH, K. 1960. Church Dogmatics. Vol. III, part 2. The doctrine of creation. Edinburgh : T & T Clark.

BASSON, F.D.J. 1985. Die gesag van die Skrif: 'n Vergelyking tussen Bavinck en Berkouwer se teologiese bydraes. Stellenbosch : Universiteit van Stellenbosch. 148 p. (Tesis – M.Th.) (Mikrofiche.)

BAVINCK, H. s.j. Kennis en leuen. Kampen : Kok.

BAVINCK, H. 1903. De theologie van Prof. Dr. Daniël Chantapie de la Saussaye. Bijdrage tot de kennis der ethische theologie. 2e druk. Leiden : Donner.

BAVINCK, H. 1911. Modernisme en orthodoxie. Kampen : Kok.

BAVINCK, H. 1918. De zekerheid des geloofs. Kampen : Kok.

BAVINCK, H. 1967. Gereformeerde Dogmatiek I. 5e druk. Kampen : Kok.

BEAUCHAMP, T.L. & CHILDRESS, J.F. 1989. Principles of Biomedical Ethics. Oxford, NY. : Oxford University Press.

BERKHOF, L. 1971. Principles of Biblical interpretation. Grand Rapids, MI : Baker House Books.

BERKHOF, L. 1982. Inleiding tot de studie van de dogmatiek. Kampen : Kok.

BERKOUWER, G.C. 1957. De Mens het Beeld Gods. Kampen : Kok.

BERKOUWER, G.C. 1966. De Heilige Schrift, I. Kampen : Kok.

BERKOUWER, G.C. 1969. Verontrusting en verantwoordelikheid. Kampen : Kok.

BERKOUWER, G.C. 1974. Een halve eeuw theologie: Motieven en stromingen van 1920 tot heden. Kampen : Kok.

BIJLSMA, R. 1964. Schriftgezag en Schriftgebruik. Nijkerk : Callenbach.

BILKES, L.W. 1997. Theological ethics and Holy Scripture: the use of Scripture in the works of James M. Gustafson, Paul Ramsey, and Allen D. Verhey. Heerenveen : Groen.

BIRCH, B.C. & RASMUSSEN, L.L. 1989. Bible and ethics in the Christian life. Minneapolis : Augsburg.

BOAS, G. 1957. Dominant themes of modern philosophy. New York : Ronald Press.

BÖCKLE, F. 1980. Fundamental moral theology. Translated form the German by N.D. Smith. s.l. : Gill, Macmillan & Pueblo.

BONHOEFFER, D. 1968. Verzet en overgave: Brieven en aantekeningen uit de gevangenis – Dietrich Bonhoeffer. Amsterdam : Ten Have.

BOSCH, D.J. 1991. Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission. Maryknoll : Orbis Books.

BOSHOFF, H. 2000. Christenwees/Gemeentewees/Kerkwees in 'n land en 'n tyd soos die: 'n Markpleinperspektief. Potchefstroom : Future Trust. (Ongepubliseerd.)

BOSMAN, H.L. 1986. Die ontstaan en verstaan van die Ou Testament. (*In* Deist, F.E., Vorster, W.S., *e.a., reds.* Woorde wat ver kom. Die literatuur van die Ou Testament. Kaapstad : Tafelberg. p. 1-15.)

BOTHA, A.H. 1976. Skrifberoep in die Christelike etiek: Enkele riglyne. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* 17(4):205-214, Sept.

BOTHA, E. 1993. Metateoretiese perspektiewe op sosiale wetenskappe. Potchefstroom : Departement Sentrale Publikasies.

BOTHA, F.J. 1979. Van die teks na die preek: gehoorsame Skrifuitleg. (*In* De Klerk, J.J., *e.a.* Aktuele prediking. Pretoria : NGKB. p. 20-27.)

BOTHA, J. 1985a. Die gebruik van die Skrif in die politiek (1). *Woord en Daad,* 25(274):4-5, Junie.

BOTHA, J. 1985b. Die gebruik van die Skrif in die politiek (2). *Woord en Daad,* 25(276):6-9, Augustus.

BOTHA, J. 1986. Die Gereformeerde Skrifbeskouing en moderne metodes van verklaring van die Nuwe Testament. *Koers,* 51(3):259-286.

BOTHA, J. 1990. Semeion. Pretoria. NGKB.

BOTHA, J. 1991. Waarheidsteorieë en interpretasie. *Koers,* 56(2):185-215.

BOTHA, J. 1993. Die kontekstualisering van die Nuwe Testament en antieke briefteorie. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* 34(2):135-145, Junie.

BOTHA, J. 1999. Biblical perspectives on the ministry and mission of the church – with special reference to human rights. *Hervormde Teologiese Studies,* 55(4):1098-1129.

BOTHA, P.J.J. 1993. Bondgenoot en beeld, krities nagedink: gesprek tussen Bybelwetenskap en Sistematiese Teologie. *Theologia Evangelica,* 26(1):48-68, Maart.

BOTHA, P.J.J. 1996. Gelykenisse in konteks: Aantekeninge oor Matteus 24:45-25:30. *Skrif en Kerk,* 17(2):271-287.

BOULTON, W.G., KENNEDY, T.D. & VERHEY, A., *eds.* 1994. From Christ to the world: Introductory readings in Christian Ethics. Grand Rapids, MI. : Eerdmans.

BREED, D.G. & JORDAAN, G.J.C. 2000. Verandering van die moreel-etiese situasie in Suid-Afrika in die lig van die kenmotief in 2 Petrus 1:3-4. *In die Skriflig*, 34(2):207-229.

BRIGHT, J. 1953. The kingdom of God: the Biblical concept and its meaning for the church. New York : Abingdom.

BRIGHT, J. 1977. The authority of the Old Testament. Grand Rapids : Baker.

BROEKHUIS, J. 1987. Fundamentalisme en biblicisme. (*In* Knevel, A.G. *et al.* Het gezag van de Bijbel. Kampen : Kok. p.90-96.)

BRUEGGEMANN, W. 1997. Theology of the Old Testament: testimony, dispute, advocacy. Minneapolis : Augsburg Fortress.

BURGER, C. 2000. Nie goedgelowig nie maar gelowig en goed: oor die uitdaging van beter morele vorming in en deur gemeentes. *Skrif en Kerk*, 21(2):227-242.

BUYS, P.W. s.a. Skrifberoep in die etiek. Potchefstroom : PU vir CHO. (Ongepubliseerd.)

BUYS, P.W. 1988. Skrifgesag en Skrifberoep in die etiek. *Koers*, 53(3):426-446.

CAIRNS, E.E. 1982. Christianity through the centuries. A history of the Christian church. Grand Rapids : Zondervan.

CALVYN, J. 1949. Institutie of onderwijzing in de Christelijke godsdienst. Uit het Latijn vertaald door A. Sizoo. 3 dle. Delft : Meinema.

CALVYN, J. 1947. Commentaries on the first book of Moses called Genesis. Edinburgh : Calvin Translation Society.

CALVYN, J. 1992. Institusie van die Christelike Godsdiens (dele 1-4). Potchefstroom : CJBF. (Vert. H.W. Simpson.)

CAMERON, R.G. & STONE, A.B. 1995. Serving the public: A guide for practitioners and students. Pretoria : Van Schaik.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D. 1910. Het Christelijke leven. Haarlem : Bohn.

CHILDRESS, J.F. 1980. Scripture and Christian ethics. Some reflections on the role of Scripture in moral deliberation and justification. *Interpretation*, 34:371-380.

CHILDS, B.S. 1985. Old Testament theology in a canonical context. London : SCM.

CHRISTOPHERSON, K.E. 1980. Fundamentalism: What led up to it, how it got going among us, and what we in academe do about it. *Dialog*, 19:209-214.

CILLIERS, J.H. 2000. Die genade van gehoorsaamheid: Hoe evangelies is die etiese preke wat ons in Suid-Afrika hoor? Wellington : Lux Verbi.BM.

CILLIERS, J.H. Die verhouding tussen Skrifbeskouing en prediking. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 44(1&2), Maart & Junie.

CLOETE, J.J.N. 1995. Public Administration glossary. Pretoria : Van Schaik.

COERTZEN, P. 1991. Gepas en Ordelik: 'n Teologiese verantwoording van die orde vir en in die kerk. Pretoria : RGN-Uitgewers.

COERTZEN, P. 1999. Natuurlike geregtigheid, menseregte en kerkreg: die grondslae van en vereistes vir kerkregtelike prosesse. *Studia Historiae Ecclesiasticae,* 35(1):47-49, Junie.

COETZEE. C.F.C. 1996. Skrifgesag en Woordbediening. (Rede gelewer tydens die Promosieplegtigheid van die Teologiese Skool Potchefstroom op 20 November 1996.) Potchefstroom. 11 p. (Ongepubliseerd.)

COETZEE, C.F.C. 1997. Skrifgesag en prediking. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 100(3017):12-13, 13 Augustus.

COETZEE, J.C. 1965. Inleiding tot die algemene teoretiese opvoedkunde. Pretoria : Van Schaik.

COETZEE, J.C. 1984a. Die Kanon van die Ou en Nuwe Testament. Potchefstroom : Wesvalia Boekhandel.

COETZEE, J.C. 1984b. Die Skrif en die wetenskap: hermeneutiese reëls, in Wetenskap en Woord. Potchefstroom : PU vir CHO. (Potchefstroomse Studies vir Christelike wetenskap J1:3/1).

COETZEE, J.C. 1988. Gedagtestruktuurontleding en die eksegese van die Heilige Skrif. (*In* Coetzee, J.C., *red.* Koninkryk, Gees en Woord: huldigingsbundel aangebied aan professor Lambertus Floor. Pretoria : NGKB. p.19-38.)

COETZEE, J.C. 1995. Keys to God's revelation in die New Testament: part one – evangel, worldview, kingdom. Orkney : EFJS Drukkers.

COETZEE, J.C. 1997. Hermeneutics and exegesis of the New Testament. Potchefstroom : EFJS Drukkers.

COETZEE, J.C., DE KLERK, B.J. & FLOOR, L. 1980. Die Hermeneuse van die Skrif met die oog op hedendaagse Kerklik-etiese vraagstukke. *Koers,* 45(1):18-36.

COLE, S.G. 1963. The history of fundamentalism. Hamden, CT : Archon Books.

COMBRINK, H.J.B. 1990. Die krisis van die Skrifgesag in die gereformeerde eksegese as 'n geleentheid. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif,* 31(1):325-335, Maart.

CONN, H.M. 1988. Liberation theology. (*In* Ferguson, S.B. & Wright, D.F., *eds.* New dictionary of theology. Leicester : Inter-Varsity Press. p. 389-391.)

CONRADIE, H. 1981. Die Bybel oor misdaad. Potchefstroom : IRS. (Reeks F1, no. 165.)

CURREN, C.E. 1984. The role and function of the Scriptures in moral theology. (*In* Curran, C.E. & McCormick, R.A. Readings in moral theology. No. 4: The use of Scripture in moral theology. New York : Paulist. p. 178-212.)

DALY, J.D. 1984. Christian Biblical ethics. From Biblical revelation to contemporary Christian praxis: method and content. New York : Paulist Press.

D'ASSONVILLE, V.E. 1976. Die dwaasheid om te preek. Johannesburg : De Jong.

D'ASSONVILLE, V.E. 1988. Die Heilige Skrif as Woord van God: Met spesifieke verwysing na die Petrusbriewe en soos vertolk in Artikel 3 van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Potchefstroom : PU vir CHO. (*Wetenskaplike bydraes* van die PU vir CHO. Reeks A : Nommer 87.)

D'ASSONVILLE, V.E. 1990. Gereformeerde Kerke en Skrifbeskouing: aspekte van die Skrifbeskouings in "God met ons". Potchefstroom : PU vir CHO. (Skripsie - Th.B.)

D'ASSONVILLE, V.E. 1995. Die Heilige Skrif as Woord van God. Potchefstroom : PU vir CHO.

DAVITT, T.E. 1970. The ethics in the situation. New York : Appleton-Century-Crofts.

DE BEER, J.M. & STRAUSS, S.A. 1998. Die teologie van J.W. de Gruchy: kontekstueel-gereformeerd? *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 39(1&2):79-91, Maart & Junie.

DE BOER, A.P., GLASHOUWER, W.J.J., KNEVEL, A.G. & OUWENEEL, W.J. 1981. De Bijbel in de beklaagbank: antwoord op het rapport "God met ons" van de Gereformeerde Kerken Nederland over de aard van het Schrifgezag. Hilversum : Stichting de Evangelische Omroep.

DE BRUYN, P.J. 1991. Die verklaring van die Tien Gebooie volgens die Heidelbergse Kategismus. *In die Skriflig*, 25(2):199-216.

DE BRUYN, P.J. 1992. Die gesonde leer. 2de dr. Potchefstroom : Die Deputate vir Die Calvyn Jubileum Boekefonds.

DE BRUYN, P.J. 1993. Die Tien Gebooie. Midrand : Varia Uitgewers.

DE BRUYN, P.J. 1995. Skriftuurlike grondslae vir die gereformeerde teologiese etiek. *In die Skriflig*, 30(1):135-160.

DE BRUYN, P.J. 2000. Die gesonde leer. Potchefstroom : Calvyn-Jubileumboekefonds van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika.

DEDDENS, K. 1988. Redemptive-Historical preaching over against various forms of modern exemplarism. (*In* Venter, C.J.H., *red.* God bou deur sy Woord. Potchefstroom : PU vir CHO (*Wetenskaplike bydraes* van die PU vir CHO. Reeks A : nommer 66. p. 44-66.)

DEGENAAR, J.J. 1976. Moraliteit en politiek. Kaapstad : Tafelberg.

DEGENAAR, J.J. 1980. Voortbestaan in geregtigheid: opstelle oor die politieke rol van die Afrikaner. Kaapstad : Tafelberg.

DE GEORGE, R.T. 1986. Business ethics. 2nd. ed. New York : Macmillan.

DE GRAAF, J. 1969. De ethiek van het immoralisme. Nijkerk : Callenbach.

DE GRAAF, J. 1976. Elementair begrip van de ethiek. 3de dr. Utrecht : Scheltema & Holkema.

DE GRUCHY, J.W. 1991. Liberating Reformed Theology : A South African contribution to an Ecumenical debate. Grand Rapids : Eerdmans.

DEIST, F.E. 1986. Kan ons die Bybel dan nog glo? Pretoria : Van Schaik.

DEIST, F.E. 1989. Fundamentalisme: 'n Gereformeerde beoordeling. *Theologia Evangelica*, 22(2):2-8, Junie.

DEIST, F.E. 1990. Die herkoms van die begrip hermeneutiek en sy verskillende betekenisse. Pretoria : UNISA. (Studiegids. Ou Testament OTA301-U.)

DEIST, F.E. 1991. Objektiewe Skrifuitleg? Kanttekeninge by Skrifuitleg in die Nederduits Gereformeerde Kerk 1930-1990. *Hervormde Teologiese Studies,* 47(2):367-385.

DEIST, F.E. 1994a. Onlangse konsepte in teksuitleg en hulle konsekwensies vir die (gereformeerde) teologie. *In die Skriflig*, 28(2):165-178.

DEIST, F.E. 1994b. Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg: 'n Wetenskapshistoriese ondersoek na Skrifuitleg in die Ned. Geref. Kerk 1840-1990. Pretoria : RGN.

DEIST, F.E. & BURDEN, J.J. 1980. 'n ABC van Bybeluitleg. Pretoria : Van Schaik.

DEIST, F.E., BOTHA, J.E. & VELDSMAN, D. 1995. Kan God spyt kry?: kaleidoskoop van tergende Bybelvrae. Halfway House : Orion.

DE JONG VAN ARKEL, J.T. 1992. Gesinsmoorde – waar pas die kerk in? *Koers*, 57(4):455-469.

DE KLERK, B.J. & VAN RENSBURG, F.J. 1999. Preekgeboorte: 'n Handleiding vir Gereformeerde eksegese en prediking, toegepas op 1 Petrus 2:11, 18-25. Potchefstroom : Die Teologiese Skool van die GKSA.

DE KLERK, G.J. 1991. Bestuursetiek. *Koers*, 56(4);541-560.

DE KLERK, J.J. 1985. Verbond en bediening. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.

DE KLERK, W. 1980. Politieke gesprek. Johannesburg : Perskor.

DENKEMA, F. 1991. Persoonlike bekering of strukturele verandering vir 'n toekomstige Suid-Afrika. (*In* Helberg, J.L., *red.* Kerkwees as getuienis in Suid-Afrika vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.225-237.)

DENKEMA, H. 1973. Die betroubare Woord: 'n ondersoek na die aard van Skrifgesag. Pretoria : UNISA. (Proefskrif – D.D.)

DE SMIDT, J.C. 1998. Fundamentalism: a historical survey. *Scriptura*, 64(1):37-48.

DE VILLIERS, D.E. 1982. Die Christelike etiek en medies-seksuele probleme. (*In* De Villiers, D.W. & Anthonissen, J.A.S. Dominee en dokter by die siekbed. Kaapstad : N.G. Kerk-Uitgewers. p. 58-67.)

DE VILLIERS, D.E. 1984. Die geskiedenis van menseregte. (*In* Du Toit, D.A. *red.* Menseregte. Kaapstad : Tafelberg. p. 9-38.)

DE VILLIERS, D.E. 1995. Die Nederduits Gereformeerde Kerk en die nuwe situasie in die samelewing. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 36(4):558-569.

DE VILLIERS, D.E. 1999. Die NG Kerk en die oorgang na 'n nuwe Suid-Afrika. *Skrif en Kerk*, 20(1):15-38.

DE VILLIERS, D.E. 2000. Suid-Afrika in jaar 2000: Watter morele leiding kan die NG Kerk gee? *Skrif en Kerk*, 21(1):33-47.

DE VILLIERS, D.E. 2004. Die Bybel in die openbare morele diskoers. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 45(3&4):808-817, September & Desember.

DE VILLIERS, D.E. & SMIT, D.J. 1995. "Met watter gesag sê u hierdie dinge?" Opmerkings oor kerklike dokumente oor die openbare lewe. *Skrif en Kerk*, 16(1):39-56.

DE VILLIERS, D.E. & SMIT, D.J. 1996. Waarom verskil ons so oor wat die wil van God is? Opmerkings oor Christelike morele oordeelsvorming. *Skrif en Kerk*, 17(1):31-47.

DE VOS, H. 1972. Inleiding tot die etiek. Nijkerk : Callenbach.

DE WAAL, J. 1998. Human dignity. (*In* De Waal, J., Currie, I. & Erasmus, G., *eds.* The Bill of Rights handbook. Western Cape : Juta. p.175-182.)

DE WET, G.J. 1998. Morele herstel. *Beeld* : 10, Oktober 26.

DE WOLF, L.H. 1971. Responsible freedom: Guidelines to Christian action. New York : Harper & Row.

DOLLAR, G.W. 1973. A history of fundamentalism. Greenville, SC : Bob Jones University.

DOUBELL, F.B. 1995. Die Skrifbeskouing van F.E. Deist. Bloemfontein : UOVS (Skripsie – M.Th.)

DOUBELL, F.B. & STRAUSS, S. 2001. Woord van God of woord oor God? Op soek na 'n eietydse Skrifmodel. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 42(3&4):302-314. September & Desember.

DOUMA, J. 1972. Voorbeeld of gebod?: Enkele opmerkingen over het Schriftberoep in de ethiek. Amsterdam : Bolland.

DOUMA, J. 1979. Euthanasie. Groningen : Uitgeverij De Vuurbaak.

DOUMA, J. 1980. Verantwoord Handelen: Inleiding in de christelijke ethiek. Amsterdam : Ton Bolland.

DOUMA, J. 1983. Christelijke Ethiek IV. Kampen : Van den Berg.

DOUMA, J. 1984. Verantwoord Handelen. Kampen : Kok.

DOUMA, J. 1986. De Tien Geboden II: vierde tot zesde gebod. Kampen : Van den Berg.

DOUMA, J. 1990. Ethiek en recht. Kampen : Van den Berg.

DOUMA, J. 1996. The ten Commandments: Manual for Christian life. Philipsburg : P & R Publishing Company.

DREYER, P.S. 1978. Die huidige Stand van die Etiek. *Hervormde Teologiese Studies,* 34(4):27-41.

DROST, M.K. 1982. De waarheid boven alles: kritisch commentaar bij het rapport "God met ons...over de aard van het Schriftgezag". Groningen : De Vuurbaak.

DRUMMOND, A.L. 1951. Story of American Protestantism. Edinburgh : Oliver & Boyd.

DUNN, J.D.G. 1987. The living Word. London : SCM.

DU PLESSIS, L.M. 1978. Die juridiese relevansie van Christelike geregtigheid. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - D.Leg.)

DU PLESSIS, L.M. 1990. 'n Lewe vir 'n lewe. *Woord en Daad*: 6-10, November/ Desember.

DU PLESSIS, P.J. 1987. Fundamentalisme: Ja of nee? *Scriptura*, 20:1-32, Maart.

DU PLOOY, A. le R. 1988. Die verband tussen Skrif, Konfessie en Kerkorde volgens die Gereformeerde Kerkreg. Potchefstroom : PU vir CHO. 33 p. (*Wetenskaplike bydraes* van die PU vir die CHO. Reeks H : Inougurele Rede, gehou 16 Oktober 1987. nr. 113.)

DU PLOOY, A. le R. 1991. Enkele bakens in die verhouding tussen kerk en staat met die oog op die ontstaan van 'n Nuwe Suid-Afrikaanse staat. (*In* Helberg, J.L., *red.* Kerkwees as getuienis in Suid-Afrika vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.104-126.)

DURAND, J.F.F. 1982. Skepping, mens, voorsienigheid. Pretoria : NGKB.

DURAND, M.C. 2000. Die noodwendige doodstraf. *Joernaal vir etiese medisyne,* 1(3):13-46, Oktober.

DURAND, M.C. 2004. Die probleem van Biblisisme. *Die Kerkpad*: 28, Januarie.

DU TOIT, A.B. 1988. Teologiese weerbaarheid as kerklike vereiste. Ons teologiese opleiding onder die loep. *Skrif en Kerk*, 9(1):10-21.

DU TOIT, A.B. 1990. Die toekoms van die Skrifgesag in die moderne eksegese. 'n Hoofsaaklik Nuwe-Testamentiese perspektief. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 31(4):509-519, Maart.

DU TOIT, A.B. 1994. Enkele Nuwe-Testamentiese vertrekpunte vir die vestiging van 'n Christelike lewenstyl in die nuwe Suid-Afrika. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 35(4):480-491.

DU TOIT, B.J. 1984. Die aard van Skrifgesag en waarheid – teen die agtergrond van die Nederlandse verslag "God met Ons". Port Elizabeth : Universiteit van Port Elizabeth. (M.A. –verhandeling.)

DU TOIT, D.A. 1981. Etiek en die Ou Testament. (*In* Odendaal, D.H., *red.* Die Ou Testament vandag. Kaapstad : NGKB. p. 86-91.)

DU TOIT, D.A. 1984. Teologie, kerk en menseregte. (*In* Du Toit, D.A. Menseregte. Kaapstad : Tafelberg. p. 60-67.)

DU TOIT, D.A. 1988. Die mens en sy regte: Geloof en praktyk in Suid-Afrika. Kaapstad : Zebra.

DU TOIT, D.A. 1988. Etiek en ekumene. (*In* De Bruyn, P.J., *red.* Waar die paaie saamwoon: Bundel wetenskaplike opstelle aangebied aan prof. P.W. Buys by sy emeritering as hoogleraar. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.60-71.)

DU TOIT, D.A. 1991. 'n Christelike beskouing van menseregte. *In die Skriflig*, 25(4):439-456.

DU TOIT, S. 1967. Teologie in 'n tyd van sekularisme. *In die Skriflig*, 4:1-19, Augustus-September.

DU TOIT, S. 1969. Die koninkryk van God in die Ou Testament. (*In* Du Toit, S., Van der Walt, T., Snyman, W.J., Duvenage, S.C.W., *reds.* Die koninkryk van God. Potchefstroom : Pro Rege. p. 11-13.)

DU TOIT, S.F. 2004. Teologie en die debat oor 'n hermeneutiek vir menseregte. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 45(3 & 4):827-837, September & Desember.

DUVENAGE, B. 1971? Ons roeping en ons norme. Potchefstroom : PU vir CHO. (IBC-studiestuk nr 59.)

DUVENAGE, B. 1981. Roeping en wetenskap: Handleiding vir Wetenskapsleer. Potchefstroom : Pro Rege.

DUVENAGE, B. 1984. 'n Normatiewe benadering in die kunswetenskappe vanuit 'n wetenskapsteoretiese hoek. *Koers*, 49(1):117-130.

DUVENAGE, S.C.W. 1967. Die gesag van die Heilige Skrif. Potchefstroom : PU vir CHO. (Inougurele rede gehou by die aanvaarding van die professoraat in Bybelkunde aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, Vrydag 14 April 1967. 45 p.)

EICHRODT, W. 1961. Theory of the Old Testament. Vol. 1. London : SCM.

ELLIOT, J.H. 1990. With the Bible toward the year 2000: Scriptural engagement as barometer, beacon and bellwether. *In die Skriflig*, 24(3):213-226.

ELOFF, T. 1988. Staatsowerheid en geregtigheid met besondere verwysing na rasseklassifikasie: 'n teologies-etiese studie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th.D.)

ENGELBRECHT, B. 1982. Ter wille van hierdie wêreld: politieke en Christelike heilsbelewing in Suid-Afrika. Kaapstad : Tafelberg.

ENGELBRECHT, B.J. 1974. Die teologie van die hoop en die teologie van die revolusie. (*In* Die Bybel en die moderne mens. Pretoria : Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns. p.39-51.)

ENGELBRECHT, B.J. 1978. Opmerkings rondom die basiese probleem van die teologiese etiek. *Hervormde teologiese etiek*, 34(3):12-23.

ENGELBRECHT, B.J. 1979. Temas rondom die Reformasie. Pretoria : Haum.

ENGELBRECHT, E. 1989. Kontekstualisering as hermeneutiese vraagstuk. *Hervormde Teologiese Studies*, 45(2):370-386.

ESTERHUYSE, W.P. 1980. Die mens en sy seksuele moraal. Durban : Butterworth.

ESTERHUYSE, W.P. 1982. Die pad van hervorming: beskouinge oor die noodsaaklikheid van strukturele hervorming in Suid-Afrika. Kaapstad : Tafelberg.

ESTERHUYSE, W.P. 1991. Sake-etiek in die praktyk. Pretoria : Van Schaik.

EUBEN, R.L. 1997. Premodern, antimodern or postmodern? Islamic and Western critiques of modernity. *The Review of Politics*, 59(2):429-459, June.

FEENSTRA, J.G. 1966. Onze Geloofsbelijdenis. Kampen : Kok.

FIORENZA, F.S. 1990. The crisis of Scriptural authority. *Interpretation*, 44(4):353-368.

FLESSEMAN-VAN LEER, E. 1964. Traditie en Schrift: Opmerkingen over de huidige stand van het theologische denken. *Kerk en Theologie*, 15(1):19-27.

FLESSEMAN-VAN LEER, E. 1982. Schriftgezag in de oecumene. Kampen : Kok.

FLETCHER, J. 1966. Situation ethics. London : SCM.

FLOOR, L. 1970. Calvyn se hermeneutiek in sy betekenis vir ons tyd. *In die Skriflig*, 4(14):3-20.

FLOOR, L. 1974. Die Koninkryk van God en die vernuwing van die maatskappy. Potchefstroom : Pro Rege.

FLOOR, L. 1979. Hoe gebruik die teoloog die Skrif? *Koers*, 44(1):8-17.

FLOOR, L. 1983. Fundamentalisme: Vanwaar die aanklag? *Die Goue Kandelaar*, 22:15-17.

FLOOR, L. 1997. Skrifkritiek. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 100(3017):16-17, 13 Augustus.

FOURIE, D. 1998. Toepassing van moraliteit in die Suid-Afrikaanse staatsdiens. *Koers*, 63(3):251-267, Sept.

FOX, W. & MEYER, I.H. 1995. Public Administration Dictionary. University of Stellenbosch : Juta.

FRÖR, K. 1967. Biblische Hermeneutik. 3. Aufl. München : Kaiser Verlag.

FRYER, N.S.L. 1987. The Historical- Critical Method – Yes or No? *Scriptura*, 20:41-70.

GADAMER, H.G. 1975. Wahrheid und Methode. Tübingen : Mohr.

GARDNER, E.C. 1960. Biblical faith and social ethics. New York : Harper & Row.

GEISLER, L.G. 1989. Christian Ethics: Options and issues. Grand Rapids : Baker.

GEISLER, N.L. & FEINBERG, P.D. 1993. Introduction to philosophy: A Christian perspective. Sixth print. Grand Rapids, MI : Baker Book House Company.

GEORGE, T. 1988. Theology of the Reformers. Nashville : Broadman Press.

GEREFORMEERDE EKUMENIESE SINODE. 1988. Acts of the Reformed Ecumenical Synod. Grand Rapids, Mich. : R.E.C.

GEREFORMEERDE KERKE IN SUID-AFRIKA. 1994. Handelinge van die vyf en veertigste Nasionale Sinode te Potchefstroom. Potchefstroom : Potch Herald.

GEREFORMEERDE KERKEN NEDERLAND. 1981. God met ons...over de aard van het Schriftgezag...*Special Kerkinfomatie*, 113, Feb. Leusden : Gereformeerde Kerken in Nederland (Deputaten Informatiedienst).

GILL, R. 1985. A textbook of Christian ethics. Edinburgh : T & T Clark.

GILL, R. 1991. Christian ethics in Secular Worlds. Edinburgh : T & T Clark..

GISPEN, W.H. 1974. Genesis. Kampen : Kok.

GKN **kyk** GEREFORMEERDE KERKEN NEDERLAND

GKSA **kyk** GEREFORMEERDE KERKE IN SUID-AFRIKA

God met ons **kyk** GEREFORMEERDE KERKEN NEDERLAND

GOLDSTEIN, R. 1973. Die politischen Paränesen in 1 Pt. 2 und Rom. 13:1-7. *Bibel und Leben*, 14(2):88-104.

GOUDZWAARD, B. 1982. Genoodzaakt goed te wezen: Christelijke hoop in een bezeten wêreld. Kampen : Kok.

GREIDANUS, S. 1984. Human rights in biblical perspective. *Calvin Theological journal*, 19:15-31.

GREIDANUS, S.D. 1970. Sola Scriptura. Kampen : Kok.

GREIJDANUS, S. 1946. Schriftbeginselen ter Schriftverklaring en historisch overzicht over theorieën en wijzen van Schriftuitlegging. Kampen : Kok.

GRONDWET **kyk** SUID-AFRIKA

GRÖNUM, N.J. 2002. Die konstruksie en verdiskontering van Sosio-historiese konteks in eksegese: 'n Hermeneutiese studie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Skripsie - M.Th.)

GROSHEIDE, F.W. 1918. Schriftgezag. (*In* De Moor, J.C., Grosheide, F.W. & Wielenga, B., *reds.* Schild en pijl, Aflevering 1. Kampen : Kok. 32 p.)

GROSHEIDE, F.W. 1929. Hermeneutiek ten dienste van de bestudering van het Nieuwe Testament. Amsterdam : Bottenburg.

GUSTAFSON, J.M. 1970. The place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological study. *Interpretation,* 24:430-455, October.

GUSTAFSON, J.M. 1981. Theology and Ethics. Oxford : Basil Blackwell.

GUSTAFSON, J.M. 1986. Christian Ethics. (*In* Childress, J.F. & Macquarrie, J. The Westminster dictionary of Christian Ethics. Philadelphia : Westminster Reformed Ecumenical Council Press.)

HARRIS, R.L., ARCHER,G.L. & WALTKE, B.K. 1980. Theological wordbook of the Old Testament. Volumes 1 & 2. Chicago : Moody Press.

HARTIN, P.J. 1991a. Christian biblical ethics: the application of biblical norms to today. *Koers,* 56(30):425-445.

HARTIN, P.J. 1991b. Methodological principles in interpreting the relevance of the New Testament for a New South Africa. *Scriptura,* 37:1-16.

HASEL, G.F. 1982. New Testament theology: Basic issues in the current debate. Grand Rapids, MI. : Eerdmans.

HASEL, G.F. 1991. Old Testmant theology: Basic issues in the current debate. Grand Rapids, MI. : Eerdmans.

HAT. 2000. (Odendaal, F.F. & Gouws, R.H., *reds.* Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal. Midrand : Perskor.)

HAUERWAS, S. 1994. Salvation and Health: Why medicine needs the Church. (*In* Boulton, W.G., *et al.*, *eds.* From Christ to the world: Introductory readings in Christian Ethics. Grand Rapids, MI. : Eerdmans.)

HAYS, J.H. & HOLLADAY, C.R. 1988. Biblical Exegesis: a beginners handbook. 2nd edition. London : SCM.

HEELAAS, P. 1993. The New Age in cultural context: the premodern, the modern and the post-modern. *Religion*, 23:103-116.

HELBERG, J.L. 1980. Die HERE regeer: Openbaringslyn deur die Ou Testament. Pretoria : N.G. Kerkboekhandel.

HELBERG, J.L. 1983. Verklaring en prediking van die Ou Testament. Potchefstroom : TSP.

HELBERG, J.L. 1991. Die eis om geregtigheid by die profete. (*In* Helberg, J.L., *red.* Kerkwees as getuienis in Suid-Afrika vandag. Potchefstroom : PU vir CHO. p.1-16.)

HELBERG, J.L. 1992. Die betekenis van die Ou-Testamentiese teologie in die toekomstige Suid-Afrika. *Old Testament Essays*, 5(3):414-431.

HENDRIKSEN, W. 1977. Meer as oorwinnaars: 'n verklaring van die boek Openbaring. Kaapstad : Lux Verbi.

HERHOLDT, M.D. 1998. Postmodern theology. (*In* Maimela, S & König, A., *eds.* Initiation into theology. The rich variety of theology and hermeneutics. Pretoria : Van Schaik. p.215-239.)

HESSELINK, I.J. 1983. On Being Reformed: Distinctive Characteristics and Common Misunderstandings. Ann Arbor : Servant Books.

HEYNS, J.A. 1970. Die nuwe mens onderweg. Kaapstad : Tafelberg.

HEYNS, J.A. 1973. Brug tussen God en mens: Oor die Bybel. Pretoria : NGKB.

HEYNS, J.A. 1974. Kerk en samelewing. (*In* Smit, E.J., Taljaard, J.A.L., Van der Walt, P.D., Duvenage, S.C.W., *reds.* Reformasie en revolusie. Potchefstroom : Instituut vir die bevordering van Calvinisme. p. 37-48.)

HEYNS, J.A. 1978. Dogmatiek. Pretoria : NGKB.

HEYNS, J.A. 1980. Wese van die etiese. (*In* Potgieter, P.C. *red.* Etiese probleme in Bybelse perspektief. Pretoria : NGKB. p.1-14.)

HEYNS, J.A. 1982. Teologiese Etiek. Deel 1. Pretoria : NGKB.

HEYNS, J.A. 1986. Teologiese Etiek. Deel 2/1. Pretoria : NGKB.

HEYNS, J.A. 1989. Die vraag na norme vir moraliteit. *Skrif en Kerk*, 10(2):146-154.

HEYNS, J.A. 1992a. Enkele opmerkings oor die proses van kontemporêre etiese beslissinge. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 33(3):364-372, September.

HEYNS, J.A. 1992b. Inleiding tot die Dogmatiek aan die hand van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Pretoria : NGKB.

HEYNS, L.M. & PIETERSE, H.J.C. 1990. Eerste treë in die Praktiese Teologie. Pretoria : Gnosis.

HEYNS, M.F. 1997. Ontologiese uitgangspunte: Filosofie 111. Potchefstroom : PU vir CHO. (Klasdiktaat D 303/97).

HIGGINSON, R.A. 1995. Ethics of medical care. (*In* Atkinson, D.J. & Field, D.H., *eds.* New dictionary of Christian ethics and pastoral theology. Downers Grove, IL. : Intervarsity Press. p.93-99.)

HOEK, J. 1985. De Bijbel als bron van normen – over de fundering van ons christelijk handelen. *Radix*, 11:133-144.

HOEK, J. 1987. Het gezag van de Schrift in de ethische vragen van vandaag. *Theologia Reformata*, 30(2):132-146, Juni.

HOEK, J. 1993. Geloven de twijfel te boven : een reactie of Kuitert. Kampen : Kok Voorhoeve.

HOEK, J. 1999. Hoe is de Bijbel normatief voor ons? Samenvatting : Een actuele en praktische handreiking ten behoeve van de relatie tussen de Bijbel als grondslag en de dagelijkse levenspraktijk. [Web:] http://www.bijbelenonderwijs.nl/documenten/1999707.html [Datum van gebruik: 8 Sept. 2004].

HOFFMAN, W.M. & MOORE, J.M. 1990. Business Ethics. New York : McGraw-Hill.

HOLWERDA, D. 1985. Homophilia: The appeal to Scripture. *RES theological forum*, 12(2&3):9-13.

HONIG, A.G. 1938. Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek. Kampen : Kok.

HORNER, F. 1982. Etische Kriterien für die Entwicklung sozialer Grundrechte. (*In* Hertz, A. *e.a.* Handbuch der Christlichen Ethik. Freiburg : Gutersloher Vorlaghaus Gord Mohn. p. 221-235.)

HOUSE, H.W. & YODER, J.H. 1991. The Death Penalty Debate. Dallas : Word.

HULLEY, L.D. 1990. Huidige standpunte van verskillende Suid-Afrikaanse kerke ten opsigte van geweld. (*In* Van der Walt, B.J. *red.* Venster op mag en geweld. Potchefstroom : IRS / PU vir CHO. p. 67-76.)

HUMAN, D.J. 2003. Teologie kroniek: Skrifverstaan en die Nuwe Hervorming. *Verbum et Ecclesia*, 24(1):260-276.

JANSE VAN RENSBURG, J. 1999. Etiek en pastoraat in hermeneutiese konteks. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 39(2):158-167.

JANSE VAN RENSBURG, J. & HOFFMAN, L. 2003. Die impak van die Verbond op 'n paradigma vir pastoraat. *Acta Theologica*, 23(2):239-253, Desember.

JANSE VAN RENSBURG, J. & KELLERMAN, J.S. 1992. 'n Kritiese ontleding van moralisme in die prediking. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 33(2):216-224, Junie.

JANSE VAN RENSBURG, J.J. 2001. Die gesag van die Bybel: Nie Skrifkrities nie, nie fundamentalisties nie, maar Gereformeerd. (*In* Van Wyk, J.H. *red.* Kerk- en Christenwees vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.1-12.)

JONKER, W.D. s.a. Skrifberoep in die etiek. Stellenbosch : Universiteit. (Ongepubliseerd.)

JONKER, W.D. 1973. Dogmatiek en Heilige Skrif. (*In* Bakker, J.T. *et al.* (*red.*). Septuagesimo Anno: Theologische opstellen aangeboden aan prof. dr. G.C. Berkouwer. Kampen : Kok. p.86-111.)

JONKER, W.D. 1974. Die Bybel en Gods wil vir ons lewe. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.

JONKER, W.D. 1976. Die Woord as opdrag: Gedagtes oor die prediking. Pretoria : NGKB.

JONKER, W.D. 1984. Christelike geloof en menseregte. (*In* Du Toit, D.A. (red). Menseregte. Kaapstad : Tafelberg).

JONKER, W.D. 1994. Bevrydende waarheid: Die karakter van die gereformeerde belydenis. Wellington : Hugenote-Uitgewers.

JONKER, W.D. & HEYNS, J.A. 1974. Op weg met die teologie. Pretoria : NGKB.

JORDAAN, G.J.C. 1991. Skrifbeskouing: Deurslaggewende faktor by Skrifverklaring. Potchefstroom : PU vir CHO. 33 p. (*Wetenskaplike bydraes* van die PU vir die CHO. Reeks H : Inougurele Rede nr. 125.)

JORDAAN, G.J.C. 1994. Postmodernistiese hermeneutiek – 'n doodloopstraat. Potchefstroom : PU vir CHO. p. 1-18. (Ongepubliseerd.)

JORDAAN, G.J.C. 1998. Skrifbeskouing en Skrifverklaring. *Die Kerkpad*: 6, 17, April.

JORDAAN, G.J.C. 2000. Fundamentalisme en anti-fundamentalisme: die Gereformeerde teologie in die spervuur. (Voordrag gelewer by die Vereniging vir Gereformeerde Lewenswandel, Pretoria, 7 Oktober 2000.) (Ongepubliseerd.)

JORDAAN, G.J.C. 2001. Skrifverklaring: Buite-Bybelse gegewens of "die letter van die teks"? (Voordrag gelewer by die Bybelskool Centurion op Junie 2001. Centurion. 6 p. (Ongepubliseerd.)

JORDAAN, G.J.C. 2003. Nuwe maniere van Skrifgebruik? Professor Jordaan se kommentaar na aanleiding van die GKSA-sinode. *Kompas*, 12(3):5-6, Maart.

JORDAAN, W.J. 1994. Menseregte: 'n sielkundige perspektief. (*In* Vos, CJ.A. & Müller, J.C. Menswaardig. Halfway House : Orion. p.33-55.)

JOUBERT, D. 1986. Waardes: Navorsing, metodologie en teorie. RGN-ondersoek na navorsingsmetodologie. (Navorsingsreeks : 2). Pretoria : RGN.

JOUBERT, D. 1992. Reflections on social values. Pretoria : HSRC Publishers.

KAISER. W.C. & SILVA, M. 1994. An introduction to Biblical hermeneutics: The search for meaning. Grand Rapids : Zondervan.

KELSEY, D.H. 1979. The uses of Scripture in recent theology. Philadelphia : Fortress.

KIDNER, D. 1968. Genesis. (*In* Tyndale Old Testament Commentaries. London : Tyndale Press.)

KIRK, A. 1987. God's Word for a complex world: Discovering how the Bible speaks today. Basingstoke : Marshall Morgan and Scott.

KITTEL, G. & FRIEDRICH, G., *eds.* 1979. Theological Dictionary of the New Testament. Volume VI. Grand Rapids, MI. : Eerdmans.

KLEIN, W. 1998. Evangelical hermeneutics. (*In* Maimela, S. & König, A., *eds.* Initiation into theology and hermeneutics: The rich variety of theology and hermeneutics. Pretoria : Van Schaik. p.319-336.)

KLEYN, D.G. & HEYNS, C.H. 1994. Menslike waardigheid en 'n menseregte-handves vir Suid-Afrika. (*In* Vos, C.J.A. & Müller, J.C. Menswaardig. Halfway House : Orion. p.16-25.)

KLOPPER, F. 1988. Doodstraf in Ou-Testamentiese Perspektief. Pretoria : UPE. (Proefskrif – M.A.)

KLOPPER, F. 1991. Skrifgebruik in die beoordeling van uitsprake oor die doodstraf. *Skrif en Kerk*, 11(2):174-186.

KNOX, C. 1993. Changing Christian Paradigms and their implications for modern thought. New York : Brill.

KOCK, P.De B. 1975. Christelike wysbegeerte: Inleiding. Bloemfontein : Sacum.

KÖNIG, A. 1978. Sistematiese teologie. (*In* Eybers, I.H., König, A. & Stoop, J.A., *red.* Inleiding in die teologie. Pretoria : NGKB. p.138-203.)

KÖNIG, A. 1993. Menslike mense. Gelowig nagedink. Deel 5. Oor die mens en die sonde in die praktyk. Halfway House : Orion.

KÖNIG, A. 1994. Die waarde van die mens. (*In* Vos, C.J.A. & Müller, J.C. Menswaardig. Halfway House : Orion. p.7-15.)

KÖNIG, A. 1998. Evangelical theology. (*In* Maimela, S. & König, A., *eds.* Initiation to theology. The rich variety of theology and hermeneutics. Pretoria : Van Schaik. p.81-110.)

KOUWENHOVEN, A. 1981. Inleiding in de ekonomische ethiek. Nijkerk : Callenbach.

KRETZSCHMAR, L. 1994. Ethics in a Theological context. (*In* Villa-Vicencio, C. & de Gruchy, J.W., *reds.* Doing Ethics in context. South African Perspectives. Maryknoll, NY. : Orbis Books. p.3-23.)

KRUGER, M.A. 1988. 'n Historiese oorsig met kommentaar oor 'Kritiese Skrifbeskouing'. *In die Skriflig*, 22(87):26-36, September.

KRUGER, M.A. 1993. 'n Weg uit die oorheersing van die histories-kritiese metode, fundamentalisme en genitiefteologieë. *In die Skriflig*, 27(4):583-602.

KRUGER, S. & DE KLERK, G.J. 1995. Regstellende aksie: 'n etiese perspektief. *Koers*, 60(3):401-426, September.

KRÜGER, J.J.F. 2002. Die ekklesiologies-etiese implikasies van die kosmiese Christologie in Kolossense: 'n Sosio-historiese en teks-analitiese studie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th.D.)

KUHN, T.S. 1970. The structure of scientific revolutions. Chicago : University of Chicago Press.

KUITERT, H.M. 1966. De realiteit van het geloof: Over de antimetafysische tendens in de huidige theologiese ontwikkeling. Kampen : Kok.

KUITERT, H.M. 1968. Verstaat gij wat gij leest?: Over de uitleg van de bijbel. Kampen : Kok.

KUITERT, H.M. 1967. Sociale Ethiek en Geloof in Jesus Christus. Kampen : Kok.

KUITERT, H.M. 1974. Anders gezegd: Een verzameling theologische opstellen voor de welwillende lezer. Kampen : Kok.

KUITERT, H.M. 1976. Kerkinformatie van de Gereformeerde kerken in Nederland. Januarie. Leusden (Algemeen kerkelijk Bureau).

KUITERT, H.M. 1981. Pluraliteit van moraal in de Christelijke gemeente (*In* Vlijm, J.M., *red.* Geloofsmanieren: studies over pluraliteit in de kerk. Kampen : Kok. p. 237-279.)

KÜNG, H. 1959. Christianity: Its essence and history. London : SCM.

KÜNG, H. 1983. Eeuwig leven? Hilversum : Gooi & Sticht.

KÜNG, H. & MOLTMANN, J., *eds.* 1992. Fundamentalism as an ecumenical challenge. London : SCM.

KÜNG, H & TRACY, D. *ed.* 1989. Paradigm Change in Theology: a symposium for the Future. Edinburgh : T & T. Clark.

LATEGAN, B.C. 1973. Vereistes vir effektiewe N.T. Hermeneutiek. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 14(2):150-160.

LATEGAN, B.C. 1974. Die hermeneutiek en die prediking. (*In* Die Bybel en die moderne mens. Pretoria : Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns. p. 3-13.)

LATEGAN, L.O.K. 1991. Genadedood of dood sonder genade? Bloemfontein : VCHO.

LATEGAN, L.O.K. 1993. Etiese perspektiewe vir die hantering van konflik in die mediese wetenskap. *Hervormde Teologiese Studies*, 49(4):844-861.

LATEGAN, L.O.K. 1994. 'Jy mag nie moord pleeg nie': Die betekenis van die sesde gebod vir die mediese etiek. *Hervormde Teologiese Studies*, 50(3):619-632.

LATEGAN, L.O.K. 1999. Etiese vrae oor en perspektiewe op die mediese beëindiging van die lewe. *Hervormde Teologiese Studies*, 55(4):1130-1150.

LEENDERT, W. & DE JONG, F.J. 1976. Beknopte inleiding tot de Ethiek. Deventer : Van Loghum.

LE ROUX, A. 2003. 'n Kruiskulturele ondersoek na Christelike moraliteit onder Universiteitstudente. *Acta Theologica*, 23(2):146-165, Desember.

LE ROUX, P.J. 1992. Op weg na 'n opvoedkundige etiek: problematiek rondom die terme etiek, sede en moraal. *Koers*, 57(1):87-100.

LE ROUX, J.H. 1993. A story of two ways: Thirty years of Old Testament scholarship in South Africa. Pretoria : Verba Vitae. (Old Testament Essays Supplement Series 2.)

LION-CACHET, F.N. 1987. In die werkswinkel van die Ou-Testamentiese eksegese. Die verklaring van die Ou Testament in die praktyk. (Wetenskaplike Bydraes van die PU vir CHO A.62.) Potchefstroom : PU vir CHO.

LION-CACHET, F.N. 1993. Wat beteken geregtigheid vir ons? *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 96(2926):19-20, Oktober.

LION-CACHET, F.N. 1994a. Abolition or mitigation of the death penalty – a perspective on the laws of Israel. *In die Skriflig*, 28(2):89-101.

LION-CACHET, F.N. 1994b. Die begronding van geregtigheid: 'n Perspektief op die wettebundels van die Pentateug. *In die Skriflig*, 28(2):247-259, Junie.

LION-CACHET, F.N. 1995. Die spektrum en dinamiek van die Gereformeerde teologie. *In die Skriflig*, 29(1&2):29-46, Maart/Junie.

LLOYD-JONES, D.M. 1977. Studies in the Sermon on the Mount I & II. Leicester : Inter-Varsity Press.

LOADER, J.A. 1988. Die waarheid is eties: oor die Skrifbeskouing van die Etiese Teologie. *In die Skriflig*, 86:42-55, Junie.

LONG. E.R. 1965. The use of the Bible in Christian ethics. *Interpretation*, 19:149-162.

LOONSTRA, B. 1994. De geloofwaardigheid van de Bijbel. Zoetermeer : Boekencentrum.

LOUW, D.J. 1993. Moraliteitskrisis of mensekrisis in die RSA? *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 34(2):113-218, Junie.

LOUW, D.J. 1998. Die konsep "prakties-teologiese spiritualiteit" binne 'n konteks van postmodernisme en globalisering. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 13(2):16-25.

LOUW, J.P. & NIDA, E.A., *eds.* 1989. Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains. Volumes 1 & 2. Cape Town : Bible Society of South Africa.

MACINTYRE, A. 1998. A short history of Ethics: A history of moral philosophy from the Homeric age to the twentieth century. Notre Dame : University of Notre Dame Press.

MAIMELA, S.S. 1990. Modern Trends in Theology. Braamfontein : Skotaville.

MAIMELA, S. & KÖNIG, A., *eds.* 1998. Initiation into theology and hermeneutics: The rich variety of theology and hermeneutics. Pretoria : Van Schaik.

MALAN, D.J. 2000. Skrifkritiek: 'n dodelike kanker. *Die Kerkpad*: 5-10, September.

MARÈ, R. 1991. Skrif en tradisie in vier Afrikaanse kerkordes: Enkele kerkregtelike aspekte. Pretoria : UNISA. (Proefskrif - D.Th.)

MARSDEN, G. 1980. Fundamentalism and American culture. New York : Oxford Press.

MARSDEN, G. 1991. Understanding Fundamentalism and Evangelicalism. Grand Rapids : Eerdmans.

MARSHALL, I.H. 1979. Introduction. (*In* Marhall, I.H., *ed.* New Testament interpretation. Exeter : Paternoster.)

MARTÍNEZ, P. 1986. The Right to be Human. *Evangelical Review of Theology*, 10(3):270-276, July.

MARXSEN, W. 1993. New Testament foundations for ethics. Minneapolis : Fortress Press.

MBEKI, T. 1998. Toespraak gelewer tydens 'n spitsberaad op 10 November. Kaapstad. (Ongepubliseerd.)

McBRIEN, P.J. 1990. Conversation: a discipline for studying and teaching Sunday lectionary. *Religious Education*, 85(3):424-435.

McGRATH, A.E. 1992. Bridge building: Effective Christian apologetics. Leicester : Inter Varsity Press.

McKENZIE, M. 1995a. Christian norms in the ethical square: an impossible dream? *Journal of Evangelical Theological Studies*, 38(3):413-427, September.

McKENZIE, M. 1995b. Book reviews: The Death Penalty Debate. *Journal of Evangelical Theological Society*, 38(2):247-248, June.

McQUILKIN, J.R. 1984. Problems of Normativeness in Scripture: Cultural versus Permanent. (*In* Radmacher, E.D. *ed.* Hermeneutics, Inerrancy and the Bible. Grand Rapids, MI. : Zondervan. p.219-240.)

MILL, J.S. 1901. Utilitarianism. London : Longmans Green.

MOLTMANN, J. 1977. A definitive study paper: a Christian declaration on human rights (*In* Miller, O.A., *ed.* Christian declaration on human rights. Grand Rapids, MI.: Eerdmans. p. 129-143.)

MOLTMANN, J. 1988. Wat is theologie? De weg van de theologie in de twintigste eeuw. Baarn : Ten Have.

MOMBERG, H.L.J. 2004. Die krisis in die kerke vanweë die Skrifbeskouing. [Web:] www.reformator.co.za/publikasies/Skrifbeskouing.html [Datum van gebruik: 8 September 2004].

MOSALA, I.J. 1991. Wealth and poverty in the Old Testament: a black theological perspective. *Journal of Black Theology in South Africa*, 5:16-22.

MOUTON, J. & PAUW, J.C. 1988. Foundationalism and fundamentalism: A critique. (*In* Mouton, J.; Van Aarde, A.G. & Vorster, W.S., *reds.* Paradigms and progress in theology. HSRC. p. 176-186.)

MÜLLER, J.C. 1991. Pastoral care in post- apartheid South Africa. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 6(2):184-192.

MÜLLER, B.A. 1992. Hermeneutiek op die intervlak tussen eksegese en sosiale analise. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 7(1):27-41.

MÜLLER, J.C. 1993. Saamwoon: 'n prakties teologiese verkenning. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 33(3):208-218, September.

NAUDÉ, R.M. 1992. Krisis in die etiek rondom moraliteit. *Die Hervormer*, 85(6):3-7.

NAUDÉ, R.M. 1993. Metodes in die Christelike etiek. *Hervormde Teologiese Studies*, 49(1 & 2):145-165.

NEDERLANDSE GELOOFSBELYDENIS. 1987. (*In* Interkerklike Hersienings-kommissie. Die berymde Psalms in gebruik by die drie Afrikaanse Kerke...en Skrifberyminge in gebruik by die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. Kaapstad : NGKB. p. 486-520.)

NEL, L.A.S. 2002. Kerk en Geweldsmisdaad in Suid-Afrika – 'n Teologies-etiese studie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Skripsie - M.Th.)

NGB **kyk** NEDERLANDSE GELOOFSBELYDENIS

NIDA, E.A. & REYBURN, W.D. 1981. Meaning across cultures. Maryknol : Orbis Books.

NOLAN, A. 1988. God in South-Africa: The challenge of the Gospel. Kaapstad : David Philip.

OBERHOLZER, J.P. 1994. Die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria. Vrae oor sy identiteit en problematiek. *Hervormde Teologiese Studies*, 50(1 & 2):27-38.

OGLETREE, T.H. 1985. The use of the Bible in Christian Ethics: A constructive essay. Philadelphia : Fortress.

OSMER, R.R. 1990. Teaching as Practical Theology. (*In* Seymour, J.L. & Miller, D.E., *eds.* Theological approaches to Christian education. Nashville : Abingdon Press.)

OUWENEEL, W.J. 1978. Operatie supermens. Een Bijbels-biologiese blik op de toekomst. 3de uitg. Groningen : De Vuurbaak.

OUWENEEL, W.J. 1989. Die Bybel in die wetenskap. Potchefstroom : PU vir CHO. (*Wetenskaplike bydraes* van die PU vir CHO. Reeks J(3) : Nommer 21.)

OUWENEEL, W.J. 1992. Die wet van God – 'n teologiese en wysgerige studie. *Koers*, 57(1):101-120.

OUWENEEL, W.J. 1993. A critical analysis of the external and internal prolegomena of systematic theology. Bloemfontein : UOVS. 443 p. (Proefskrif – D.Th.)

OVERBERG, K.R., S.J. 1994. The Death Penalty : Why the Church speaks a countercultural message. [Web:] http://www.americanCatholic.org/Newsletter/CU/ac0195.asp [Datum van gebruik: 25 Februarie 2004].

OVERBERG, K.R., S.J. 1998. The Bible and the Death Penalty Today. [Web:] http://www.americanCatholic.org/Newsletter/SFS/an1000.asp [Datum van gebruik: 23 Februarie 2004].

PADILLA, C.R. 1986. The interpreted word: Reflections on contextual hermeneutics. (*In* Mckim, D.A., *ed.* Guide to contemporary hermeneutics: Major trends in biblical interpretation. Grand Rapids : Eerdmans. p.297-308.)

PIETERS, B.J. 1991. Die korrelasie tussen geloof en openbaring as aanduiding van die aard van die Skrifgesag in die teologie van prof. G.C. Berkouwer. Stellenbosch : Universiteit van Stellenbosch. (Skripsie - M.Th.)

PIETERSE, H.J.C. 1979. Skrifverstaan en prediking: Die verhouding van Woordgebeure en verstaansgebeure by Gerhard Ebeling as antwoord op die nood van die prediking. Pretoria : NGKB.

PIETERSE, H.J.C. 1985. Verwoording en prediking. Pretoria : NGKB.

PIETERSE, H.J.C. 1990. Woord en werklikheid in die moderne Praktiese Teologie. *In die Skriflig*, 26(3):325-335.

PEELS, H.G.L. 1996. Het Woord is leven – over de Heilige Schrift. (*In* Van den Brink, G., Van Campen, M., Van der Graaf, J., *reds.* Gegrond geloof: kernpunten uit de geloofsleer in bijbels historisch en belijdend perspectief. Zoetermeer : Uitgeverij Boekencentrum. p.52-92.)

PEELS, H.G.L. 1999. Eschatologie in het Oude Testament. (*In* Van't Spijker, W., *red.* Eschatologie. Goudriaan-Kampen : De Groot. p. 9-50.)

PEELS, H.G. 2001. The kingdom of God in the Old Testament. *In die Skriflig*, 35(2):173-189.

POLAK, F.L. 1958. De toekomst is verleden tijd, 'n cultuur-futuristische verkenning. Zeist : W. de Haan.

POP, F.J. 1951. Bijbelse woorden en hun geheim: theologische verklaring van een aantal Bijbelse begrippen. 's-Gravenhage : Boeckencentrum.

POSTMA, J. 1969. God drie-enig as koning en Christus as koning. (*In* Du Toit, S. *ea.*, Die koninkryk van God. Potchefstroom : Potch. Herald. p. 59-74.)

POSTMA, S. s.j. Die doodstraf in oënskou. Potchefstroom : PU vir CHO. (IBC-studiestuk nr. 50).

POSTMA, S. 1994. Die doodstraf. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 97(2957):13-15, 9 November.

POSTMA, S. 1994. Die doodstraf (2). *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 97(2952):10-12, 23 November.

POTGIETER, F.J.M. 1989. Kuyper se betekenis op teologiese gebied. (*In* Kleynhans, E.P.J., *red.* Abraham Kuyper na 150 jaar: Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987. Bloemfontein : Pro Christo-Publikasies. UV Teologiese Studies no 2. p.3-14.)

POTGIETER, P.C. 1988. Selfgetuienis en interpretasie. *Hervormde Teologiese Studies*, 44(2):420-433.

POTGIETER, P.C. 1990. Skrif, dogma en verkondiging. Kaapstad : Lux Verbi.

67 p.

REFORMED ECUMENICAL SYNOD. 1979. The Church and its social calling. Grand Rapids, MI. : RES.

REFORMED ECUMENICAL SYNOD. 1983. Testimony on human rights. Grand Rapids, MI. : RES.

REFORMED ECUMENICAL SYNOD. 1990. Report on Hermeneutics and Ethics. Grand Rapids : REC.

RES **kyk** REFORMED ECUMENICAL SYNOD

REYMOND, R.L. 1998. A new Systematic Theology of the Christian faith. Nashville : Thomas Nelson Publishers.

RHEEDER, A.L. 1994. Surrogaatmoederskap teologies-eties beoordeel. Potchefstroom : PU vir CHO. (Th.M. –verhandeling.)

RHEEDER, A.L. 1999. Selektiewe voortplanting by die mens: 'n Teologies-etiese studie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th.D.)

RIDDERBOS, H.N. 1968. Feilloosheid, onfeilbaarheid, autoriteit (over de aard van her Schriftgezag. *In* Het Woord, het Rijk ne onze verlegenheid. Kampen : Kok. p. 55-77.

RIDDERBOS, H.N. 1971. Paulus: Ontwerp van zijn theologie. Kampen : Kok.

RIDDERBOS, H.N. 1972. De komst van het Koninkrijk: Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën. Kampen : Kok.

RIDDERBOS, H.N. 1982. God with us: evaluation of comments. *RES theological forum*, 9(3&4):51-56.

ROBERTS, J.H. & DU TOIT, A.B. 1984. Handleiding by die Nuwe Testament. Band 1. Pretoria : NGKB.

ROBERTS, J.H. 1993. Teologie en etiek in die brief aan Filemon: 'n Poging tot verantwoording. *Skrif en Kerk*, 14(1):105-115.

ROELEVELD, L. 1973. Die doodstraf in Bybelse perspektief. *In die Skriflig*, 7(28):23-43, Desember.

ROSSOUW, G.J. 1992. Business ethics in developing countries. *Koers*, 57(3):293-304.

ROSSOUW, G.J. 1993. Theology in Post Modern Culture: Ten challenges. *Hervormde Teologiese Studies*, 49(4):894-907, November.

ROSSOUW, H.W. 1981. Wetenskap, interpretasie, wysheid. Port Elizabeth : UPE.

ROSSOUW, H.W. 1990. Teologiese onderwys ná 130 jaar: 'n Toekomsperspektief. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 31(1):63-71, Maart.

ROTHUIZEN, G.Th. 1973. Wat is ethiek? Kampen : Kok.

RUNIA, K. 1969. The authority of Scripture. *Calvin Theological Journal*, 42(2):165-194, Nov.

RUNIA, K. 1970. Het gezag van de Schrift. *In die Skriflig*, 4(13):3-27, Maart.

RUSHDOONY, R.J. 1983. Salvation and Godly rule. Vallecito : California Ross House Books.

SAAIMAN, D. 2003. Die etiek van polemiek volgens Filippense 1:9-11. Potchefstroom : PU vir CHO. (Skripsie – M.Th.)

SADLER, T.H.N. 1997. Die Kerklike Tughandeling. Pretoria : NG-Kerkboekhandel.

SAILHAMER, J.H. 1990. Genesis. The Expositor's Bible Commentary. Vol. 2 (Genesis – Numbers). Grand Rapids, MI. : Zondervan.

SCELHAAS, J. 1971. De Heilige Schrift in de Cahiers voor de gemeente. Goes : Oosterbaan & Le Cointre.

SCHIPPERS, R. 1955. De Gereformeerde zede. Kampen : Kok.

SCHIPPERS, R. 1951. De Bronnen van een Oecumenische Ethos. Kampen : Kok.

SCHUBERT, W.H. 1988. Reconceptualizing and the matter of paradigms. *Journal of Teacher Education*, 40(1):27-32.

SCHULZE, L.F. 1980. Calvyn en Skrifgesag. *In die Skriflig*, 14(56):27-39, Des.

SCHULZE, L.F. 1985. Calvin and 'Social Ethics': His view on property, interest and usury. Pretoria : Kital.

SINODALE KOMMISSIE VAN LEER EN AKTUELE SAKE (WES-KAAPLAND). 1980. Die Reformatoriese sola Scriptura en die Skrifberoep in etiese vrae. Kaapstad : N.G. Kerk-uitgewers.

SKLAS **kyk** SINODALE KOMMISSIE VAN LEER EN AKTUELE SAKE (WES-KAAPLAND).

SMART, J.D. 1970. The strange silence of the Bible in the church: a study in hermeneutics. London : SCM.

SMELIK, E.L. 1964. De ethiek in de verkondiging. Nijkerk : Callenbach.

SMIT, C.J. 1995. Die kerkregtelike toepassing van 'natuurlike geregtigheid' op grond van die Skrif. *In die Skriflig*, 29(3):395-412.

SMIT, C.J. & VORSTER, J.M. 2000. Die GKSA en sy gereformeerde identiteit: Kan dit behou word in 'n postmoderne gemeenskap? *In die Skriflig*, 34(4):515-533, Desember.

SMIT, D. 1987. Hoe verstaan ons wat ons lees? Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers.

SMIT, D. 1992. Oor Nuwe-Testamentiese etiek: die Christelike lewe en Suid-Afrika vandag. *Scriptura*, S9a:303-325.

SMIT, D.J. 1990. The ethics of interpretation – New voices from the USA. *Scriptura*, 33:16-28.

SMIT, D.J. 1991a. The Bible and Ethos in a new South Africa. *Scriptura*, 37:51-67.

SMIT, D.J. 1991b. Wat beteken 'die Bybel sê'?: 'n Tipologie van leserskonstrukte. *Hervormde Teologiese Studies*, 47(1):167-185.

SMIT, J.H. 1980. Skeppingsopenbaring en wetenskap. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, 16:174-200.

SMIT, J.H. 1985. Etos en etiek. Bloemfontein : Patmos.

SMITH, D. 1993. The premodern and the postmodern: Some parallels, with special reference to Hinduism. *Religion*, 23:157-165.

SMITH, H. 2000. Hoe kan 'n wetenskaplike hom op die Bybel beroep? *Die Boodskapper*: 9-12, Maart.

SNYMAN, G. 1992. Binnegevegte in die GKSA: verskuiwing van 'plausibility structures'? *In die Skriflig*, 26(3):351-367.

SOLOMON, R.C. 1984. Ethics: a brief introduction. Johannesburg : McGraw-Hill.

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

SPIES, L. 2004. Die Bybel in die geding: Teks versus dogma. *Hervormde Teologiese Studies*, 60(3):1065-1083, September.

SPYKMAN, G.J. 1992. Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics. Grand Rapids : Eerdmans.

STOFBERG, S.M. 1998. Armoede en ongelykheid in Suid-Afrika. *Gesinsforum*, 36(4):4.

STOKER, H.G. 1941. Die grond van die sedelike. Stellenbosch : Pro Ecclesia.

STOKER, H.G. 1956. Praktiese Calvinisme. Potchefstroom : Pro Rege Pers.

STOKER, H.G. 1967. Oorsprong en Rigting. Band 1. Kaapstad : Tafelberg-Uitgewers.

STORKEY, A. 1979. A Christian social perspective. Leicester : Intervarsity Press.

STOTT, J. 1984. Issues Facing Christians Today. Hauts : Marshalls.

STOTT, J.R.W. 1982. I Believe in Preaching. London : Hodder & Stoughton.

STRAUSS, D.F.M. 1967. Wysgerige grondprobleme in die taalwetenskap: 'n Inleidende studie. Bloemfontein : Sacum.

STRAUSS, D.F.M. 1979a. Die teoretiese blootlegging van skeppingsbeginsels. *Tydskrif vir Christelike wetenskap*, 15:254-264.

STRAUSS, D.F.M. 1979b. Die Skrif: Die lig vir alle wetenskappe. *Koers*, 44(1):38-49.

STRAUSS, D.F.M. 1980. Inleiding tot die kosmologie. Bloemfontein : Sacum.

STRAUSS, D.F.M. 1990. Die mens en sy wêreld. Bloemfontein : Tekskor BK.

STRAUSS, D.F.M. 2002. Voorvrae rondom die geloofwaardigheid van die Bybel in 'n "postmoderne tyd". *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 43(3&4):570-592, September & Desember.

STRAUSS, P.J. 1989. Die Bybel: Enigste bron vir gereformeerde kerkregtelike beginsels? *Hervormde Teologiese Studies*, 45(1):79-98.

STRAUSS, S.A. 1990. Enkele voorgeboortelike vraagstukke vanuit die teologiese etiek benader. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 31(3):379-388.

STRAUSS, S.A. 2002. Die verhouding tussen dogmatiek en etiek in die teologie van J.A. Heyns. *In die Skriflig*, 36(2):169-183.

STRAUSS, S.S. 1988. Riglyne vir die etiek in die Drie Formuliere van Eenheid. (*In* De Bruyn, P.J., *red.* Waar die paaie saamwoon. Bundel wetenskaplike opstelle aangebied aan prof. P.W. Buys. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.131-145.)

STRYDOM, W.M. 1994. "Sing nuwe sange nuutgebore": Liturgie en Lied. Bloemfontein : UOVS (Departement Musiek – Afdeling Kerkmusiek).

STUHLMACHER, P. 1977. Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture. Translated by R.A. Harrisville. Philadelphia : Fortress Press.

STUHLMACHER, P. 1979. Von Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutiek. Göttingen : Vandenhoek & Ruprecht.

SUID-AFRIKA. 1996. Constitution of the Republic of South-Africa as adopted by the Constitutional Assembly on 8 May 1996 and as amended on 11 October 1996. (B34B-96.) (ISBN: 0-260-20716-7.)

SWANEPOEL, F. 1999. Lewensriglyne vir God se kinders: 'n Oorsig oor die Tien Gebooie. Pretoria : CB Powell-Bybelsentrum.

SWANEPOEL, J. 1989. Die gebed in die Carmina Minora van Catullus: 'n literêre en metodologiese studie, toegespits op enkele probleme in verband met literêre interpretasie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - D.Litt.)

TAUTE, J.H.F. & JONKER, W.D. 1993. Versoening en sosiale gergtigheid – komplementêre doelwitte in die versoeningsproses. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 34(3):308-315.

TERLOUW, A. & ZOUTENDIJK, A.J., *reds.* 1976. Het hoge Woord: Theologischen bijdragen over het Schriftgezag. Amsterdam : Ton Bolland.

THERON, A. 2000. Waarom is die doodstraf in Suid-Afrika afgeskaf? Redes vir die Konstitusionele Hof se beslissing in staat versus Makwanyane. *Joernaal vir etiese medisyne*, 1(3):7-12, Oktober.

THERON, P.F. 2002. Uitverkiesing en etiek. *In die Skriflig*, 360(2):243-259.

THIELICKE, H. 1969. Theoligical ethics. Philadelphia : Fortress.

THIELICKE, H. 1973. Theologische Ethik II/1. Tübingen : Mohr.

THISELTON, A.C. 1986. Hermeneutics and theology: the legitimacy and necessity of hermeneutics. *In* McKim, D.A., *ed.* A guide to contemporary hermeneutics: major trends in biblical interpretation. Grand Rapids : Eerdmans. p.142-172.

THISELTON, A.C. 1992. New horizons in hermeneutics: the theology and practice of transforming Biblical reading. Grand Rapids, MI. : Zondervan.

TOFFLER, A. 1971. Future shock. London : Pan Books.

TOFFLER, A. 1980. The third wave. London : Welham Collins.

TOFFLER, A. 1990. Powershift: knowledge, wealth and violence at the edge of the 21st Century. New York : Bantam Books.

TOZER, A.W. 1984. The knowledge of the Holy. Kent : STL Books.

TRILHAAS, W. 1965. Ethik. Berlin : Alfred Töpelmann.

TRIMP, C. 1978. Inleiding in die ambtelijke vakken. Kampen : Copieerinrichting van den Berg.

TRIMP, C. 1988. Het evangelie in de moderne mens. Nijkerk : Callenbach.

TROOST, A. 1958. Casuïstiek en situatie-ethiek: Een methodologische terreinverkenning. Utrecht : Libertas.

TROOST, A. 1983. The Christian ethos – A philosophical survey. Bloemfontein : Patmos.

TROOST, A. 1986. Disposities: Moment uit een reformatische antropologische karakterleer en deugdentheorie. *Philosophia Reformata*, 51(1 en 2):45-66.

UNITED NATIONS. 1995. The United Nations and human rights 1945-1995. Genéve : United Nations.

UYS, L.R. & SMIT, J.H. 1985a. Die etiek van onderwys. F1: IBC-Studiestukke, Studiestuk 137. Potchefstroom : PU vir CHO.

UYS, L.R. & SMIT, J.H. 1985b. Kliniese etiek. Kenwyn : Juta.

VALETON, J.J.P. 1904. Ethisch. Nijmegen : Ten Hoet.

VAN AARDE, A.G. 1981. Die kritiek op die fundamentalisme: 'n vorm van teologiese liberalisme. *Hervormde Teologiese Studies*, 37:6-21.

VAN BLERK, J.A.T. 1990. Doodstraf: 'n Teologies-etiese studie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Skripsie – Th.B.)

VAN BRUGGEN, J. 1981. Het lezen van de Bijbel. Kampen: Kok.

VAN DER SPUY, C. 2003. Doodstraf – barbaars of broodnodig? Vrouekeur: 12-13, November. 14.

VAN DER WALT, B.J. 1990. Norm-middel-doel: oor 'n radikale ommekeer in die ekonomiese orde (*In* Venster op die sakewêreld: Perspektiewe op bestuursetiek. Potchefstroom : PU vir CHO / IRS, 41-66).

VAN DER WALT, B.J. 1999. Naby God: Christen en kerk op die drumpel van spiritualiteit. Potchefstroom : IRS. (Reeks F2, no. 74.)

VAN DER WALT, B.J. 2004. Die morele krisis in (Suid-) Afrika: Wat is die oorsake? *Woord en Daad/Word and Action*, 387, Herfs/Autumn.

VAN DER WALT, J.L. 1980. Opvoedkunde as lewende wetenskap: Inleiding tot die wetenskapsleer van die Opvoedkunde. Durban : Butterworth.

VAN DER WALT, J.L. 1984. Die verhouding tussen gesag en vryheid as hedendaagse probleem. Potchefstroom : IRS. (Reeks F1, no. 197.)

VAN DER WALT, S.P. 1979. Etiek – wetenskap en relasies. *In die Skriflig*, 13(5):5-21, Junie.

VAN DER WALT, S.J. 1988. Die betekenis van Christus vir die teologiese etiek met toespitsing op die Christusprediking van die Jakobusbrief. (*In* De Bruyn, P.J., *red.* Waar die paaie saamwoon: Bundel wetenskaplike opstelle aangebied aan prof. P.W. Buys by sy emeritering as hoogleraar. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.146-164.)

VAN DER WALT, S.J. 1989. Die roeping van die kerk ten opsigte van etiese vraagstukke in die samelewing met toespitsing op uitsprake van sinodes van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th.D.)

VAN DER WALT. T. 1962. Die koninkryk van God-naby!: eksegetiese verkennings van die toekomsperspektief van Jesus Christus volgens die getuienis van die sinoptiese evangelies. Kampen : Kok. (Proefskrif - Th.D.)

VAN DER WALT, T. 1996. Hoekpale van Gereformeerd wees: Kernwaarhede van die Gereformeerde leer. *In die Skriflig*, 30(4):519-532.

VAN DEVENTER, H.J.M. 1996. 'n Paradigma vir Gereformeerde teologiese wetenskapsbeoefening – 'n voorstel. *Koers*, 62(4):441-456.

VAN DEVENTER, L.F. 1974. Die doodstraf in etiese perspektief. Stellenbosch : US. 106p. (Verhandeling – M.Th.) (Mikrofiche.)

VAN DEVENTER, L.F. & KÖNIG, A. 1989. Skrifbeskouing en Skrifgebruik: verskuiwinge soos gereflekteer in die diskussie oor die plek van die vrou in die gereformeerde kerke. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 30(3):300-311, Julie.

VAN GENDEREN, J. 1993. Naar de Norm van het Woord. Kampen : Kok.

VAN GENDEREN, J. & VELEMA, W.H. 1992. Beknopte gereformeerde dogmatiek. Kampen : Kok.

VAN HUYSSTEEN, W.J.V. 1982. Ter inleiding. (*In* Van Huyssteen, W.J.V. & Du Toit, B.J. Geloof en Skrifgesag - 'n Analise van die Skrifgesagprobleem na aanleiding van die rapport 'God met ons'. Pretoria : NGKB. p.1-4.)

VAN HUYSSTEEN, W.J.V. 1986a. The realism of the text. Pretoria : UNISA.

VAN HUYSSTEEN, W.J.V. 1986b. Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie. Pretoria : RGN.

VAN HUYSSTEEN, W.J.V. & DU TOIT, B.J. 1982. Geloof en Skrifgesag: 'n Analise van die Skrifgesagprobleem na aanleiding van die rapport 'God met ons'. Pretoria : NGKB.

VAN NIEKERK, A.S. 1995. 'n Kontekstuele analise van die Suider-Afrikaanse situasie. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 10(1):92-104.

VAN ROOY, H.F. 1995. Bydrae en relevansie van die Ou-Testamentiese wetenskapsbeoefening in die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika (1869-1994). *In die Skriflig*, 29(1 & 2):47-76.

VAN ROOY, H.F. 1997. Etiek en Ou Testament: 'n Kritiese bespreking van Bybelse grondslae vir moderne etiese vraagstukke. *In die Skriflig*, 31(1 & 2):1-17.

VAN ROOY, H.F. 2001a. Per bonam consequentiam: Die status van eksegetiese afleidings. *In die Skriflig*, 35(1):45-59.

VAN ROOY, H.F. 2001b. Die Ou Testament en menseregte, met besondere aandag aan Esegiël 18. (*In* Van Wyk, J.H. *red.* Kerk- en Christenwees vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.129-144.)

VAN ROOY, J.A. 1991. Rewolusie of Reformasie? (*In* Helberg, J.L., *red.* Kerkwees as getuienis in Suid-Afrika vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.43-51.)

VAN SELMS, A. 1979. Genesis. Deel 1. Nijkerk : Callenbach.

VAN WYK, G.J. 1980. 1 Korinthiërs 11:2-16: 'n Hermeneuties-eksegetiese studie. Potchefstroom : PU vir CHO. (Werkstuk – Th.B.)

VAN WYK, J.H. 1973. Pragmatisme en opvoeding. Potchefstroom : PU vir CHO. (Ongepubliseerde diktaat).

VAN WYK, J.H. 1976. Kategetiese onderrig: metodiese riglyne. Potchefstroom : PU vir CHO.

VAN WYK, J.H. 1979. Strominge in die opvoedingsteorie: Enkele kosmosentriese opvoedings- en opvoedkunde beskouinge. Durban : Butterworth.

VAN WYK, J.H. 1983. Calvyn oor die Christelike lewe. Pretoria : NGKB.

VAN WYK, J.H. 1984. Etiek van vrede: 'n Teologies-etiese evaluering van die Christenpasifisme. Stellenbosch : Cabo.

VAN WYK, J.H. 1986a. Gesindheid en gestalte. Pretoria : NGKB.

VAN WYK, J.H. 1986b. Die etiek van Karl Barth. *In die Skriflig*, 20(78):42-56, Junie.

VAN WYK, J.H. 1987a. Etiek en menseregte. *In die Skriflig,* 21(81):31-39, Maart.

VAN WYK, J.H. 1987b. Gevare vir die kerk van die Here: kerk en politiek, nr. 1. *Woord en Daad*, 27(295):7-9, Mrt.

VAN WYK, J.H. 1989. Die Woord is waardevol: 'n Dogmatiese besinning oor die reformatoriese Skrifbeskouing. (*In* Wetenskaplike bydrae van die PU vir CHO, Reeks A: Geesteswetenskappe, nr. 72. Potchefstroom : Departement Sentrale Publikasies, PU vir CHO.)

VAN WYK, J.H. 1991a. Kerklike getuienis in 'n polities-gepolariseerde Suid-Afrika. (*In* Helberg, J.L., *red.* Kerkwees as getuienis in Suid-Afrika vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.172-192.)

VAN WYK, J.H. 1991b. Moraliteit en verantwoordelikheid. Opstelle oor Politieke Etiek. Potchefstroom : PU vir CHO.

VAN WYK, J.H. 1991c. Vigs in visier: 'n teologies-etiese besinning. *Koers*, 56(3):409-423.

VAN WYK, J.H. 1993. Homo Dei: 'n Prinsipiële besinning oor enkele mensbeskouings, waaronder die van Calvyn. *In die Skriflig,* Supplementum 1:1-112

VAN WYK, J.H. 1994. Perspektiewe op die verkiesing. *Woord en Daad*, 34(348):1-2).

VAN WYK, J.H. 1995a. Gevare en uitdagings vir die Gereformeerde Teoloog vandag. (Rede gelewer tydens die Promosieplegtigheid van die Teologiese Skool Potchefstroom op 15 November 1995.) Potchefstroom. 18 p. (Ongepubliseerd.)

VAN WYK, J.H. 1995b. Die relevansie van die gereformeerde teologie vir vandag. *In die Skriflig*, 29(1 & 2):241-267, Maart/Junie.

VAN WYK, J.H. 1997. Verduisterde selfinsig as morele probleem. *In die Skriflig*, 31(1 & 2):125-133.

VAN WYK, J.H. 1998. Etiek in Eenvoud. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies, Administratiewe Buro van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika.

VAN WYK, J.H. 1999. Kloning: Konflik tussen wat kan en wat mag: 'n Voorlopige ondersoek vanuit teologies-etiese hoek. *In die Skriflig*, 33(1):81-97, Maart.

VAN WYK, J.H. 2001a. Etiek en eksistensie in Koninkryksperspektief. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies, Administratiewe Buro van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika. p.2-23.

VAN WYK, J.H. 2001b. Kerk en Koninkryk. (*In* Van Wyk, J.H. *red.* Kerk- en Christenwees vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.25-34.)

VAN WYK, J.H. 2002. Fundamentalisme en kritisisme: Nadenke oor Skrifbeskouing en Skrifverklaring – van Augustinus tot Bultmann. *In die Skriflig*, 36(4):593-620, Desember.

VAN WYK, J.H. 2003a. Die doodstraf op die keper beskou – Neem konteks en omstandighede in 'n land in ag. *Beeld* : 10, Oktober 6.

VAN WYK, J.H. 2003b. Teologie van die verbond of teologie van die koninkryk? Dogmatiese nadenke oor die verhouding tussen die verbond en die koninkryk as sentrale teologiese temas. *In die Skriflig*, 37(1):1-26.

VAN WYK, W.J. 1996. Etiese riglyne van belang in navorsingsmetodologie in publieke administrasie. *Koers*, 61(4):483-497.

VAN WYK DE VRIES, K.S. 1970. 'n Oriëntering in breë trekke: begrips- en plekbepaling van die koninkryk van God ten opsigte van en in verhouding tot die uitverkiesing, die kerk, die verbond en die maatskappy. *In die Skriflig*, 4(15):5-17, September.

VAN ZYL, D.C. 1992. Die doodstraf en die funksie van Ou-Testamentiese regsmateriaal – 'n bespreking van Eksodus 21:12-17. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 33(1):2-10, Maart.

VAN ZYL, R. 1997. Armoede in Suid-Afrika. *Aambeeld*, 25(2);7-9, Nov.

VEENHOF, J. 1992. Geschiedenis van theologie en spiritualiteit in de gereformeerde kerken. (*In* Brinkman, M.E. *red.* 100 Jaar teologie: Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken Nederland (1892-1992). Kampen : Kok. p.14-95.)

VELASQUEZ, M.G. 1982. Business Ethics. New York : Prentice Hall.

VELEMA, J.H. & VELEMA. W.H. 1968. Nieuwe wegen oude sporen. Apeldoorn : Semper Agendo.

VELEMA, W.H. 1971. Aangepaste theologie. Amsterdam : Buijten & Scipperheijn.

VELEMA, W.H. 1972. Politieke prediking. Kampen : Kok.

VELEMA, W.H. 1980. Discussie over menschenrechten. Apeldoorn : Willem De Zwijgerstichting.

VELEMA, W.H. 1981. Ethiek in bijbels licht. Kampen : Kok.

VELEMA, W.H. 1983. Hoe Christelijk is de Christelijke ethiek? Kampen : Kok.

VELEMA, W.H. 1985. Geroepen tot heilig leven. Kampen : Kok.

VELEMA, W.H. 1990. Oriëntatie in de christelijke ethiek. 's-Gravenhage : Boekencentrum.

VENTER, C.J.H. 1996. Uitkringende liefdesbetoon: Kommunikatiewe handelinge in diens van die onderlinge liefdesgemeenskap in die kerk. Pretoria : RGN.

VENTER, C.J.H. 1997. Prediking oor politieke sake – riglyne vanuit Romeine 12-15. *In die Skriflig*, 31(1&2):19-32.

VENTER, C.J.H. 2001. Verklarende (expository) prediking – 'n herevaluering. *In die Skriflig*, 35(4):513-536.

VENTER, F. 1999. Regte, gesag en waardes. *Koers*, 64(2 & 3):157-172

VENTER, F. 2000. Human dignity as a constitutional value: a South African perspective. (Ongepubliseerd.)

VERHEY, A. 1984. The Great Reversal: Ethics and the New Testament. Grand Rapids, MI. : Eerdmans.

VERHOEF, P.A. 1978. Is Ou-Testamentiese voorskrifte vandag nog bindend? *Kerkbode*, 122, 130, 17, 18. 25 Oktober, 1 November.

VERSTER, P. 2004. Respek vir die lewe en die doodstraf volgens die perspektief van Genesis 9:5-6. *Acta Theologica*, 24(2):168-179, Desember.

VILLA-VICENCIO, C. 1979. Die Bybelse etos. Pretoria : Universiteit van Suid-Afrika. (Studiegids THE201.)

VILLA-VICENCIO, C. 1992. A theology of Reconstruction: nationbuilding and human rights. Cambridge :Cambridge University Press.

VISAGIE, J. 1994. Menseregte in die kerk. (*In* Vos, C.J.A. & Müller, J.C. Menswaardig. Halfway House : Orion. p. 16-25.)

VISAGIE, J. 1996. Paradigma-veranderings en die effek daarvan op die kerk. *Acta Theologica*, 16(2):81-86, Desember.

VOLSCHENK, G.J. 2003. Geregtigheid, huisorde en die jubilee in Matteus. *Hervormde Teologiese Studies*, 59(4):1329-1348, November.

VON RAD, G. 1975. Old Testament Theology. Vol. I. London : SCM Press.

VORSTER, J.M. 1981. Die kerk en die kleurvraagstuk vandag. Johannesburg : De Jongh Uitgewers.

VORSTER, J.M. 1991. 'n Etiek van lewe? (*In* Van Wyk, J.H. *red.* Kerk- en Christenwees vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.110-128.)

VORSTER, J.M. 1992. Die eise aan die gereformeerde prediking in die teenswoordige kultuur van verandering. *In die Skriflig*, 26(4):451-463, Desember.

VORSTER, J.M. 1993a. Godsdiensvryheid in 'n toekomstige Suid-Afrika in die lig van Art. 36 van die Nederlandse Geloofsbelydenis. *In die Skriflig*, 27(3):307-321, Sept.

VORSTER, J.M. 1993b. Die koninkryk van God as paradigma vir kerkvernuwing. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 34(4):522-531.

VORSTER, J.M. 1996a. 'n Evaluering van die Suid-Afrikaanse Grondwet: Etiese perspektiewe op die 1996-grondwet van die Republiek van Suid-Afrika. *Instituut vir Reformatoriese Studie,* 346. Potchefstroom : IRS.

VORSTER, J.M. 1996b. Is die kerk funksioneel? Gedagtes oor gereformeerde kerkvernuwing in 'n post-moderne konteks. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies.

VORSTER, J.M. 1997a. Die gesag van die Skrif. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika,* 100(3017):10-11, 13 Augustus.

VORSTER, J.M. 1997b. Teologies-etiese perspektiewe op die 1996-grondwet van die Republiek van Suid-Afrika. *In die Skriflig,* 31(1 & 2):79-91.

VORSTER, J.M. 1999. 'n Waarskynlike bedieningsmilieu vir die GKSA in die dekades na 2000. *In die Skriflig,* 33(1):99-119, Maart.

VORSTER, J.M. 2000a. The emergence of the ethos of human rights. *Studia Historiae Ecclesiasticae,* 36(2):116-141, December.

VORSTER, J.M. 2000b. A contemporary principle for Christian ethics in view of prominent historical paradigms. *Studia Historiae Ecclesiasticae,* 36(2):1-23, December.

VORSTER, J.M. 2001a. 'n Christelike teorie van menseregte. *In die Skriflig,* 35(1):1-23.

VORSTER, J.M. 2001b. 'n Etiek van lewe? (*In* Van Wyk, J.H. *red.* Kerk- en Christenwees vandag. Potchefstroom : Potchefstroomse Teologiese Publikasies. p.110-128.)

VORSTER, J.M. 2002. Die reg op lewe. *In die Skriflig,* 36(2):185-206.

VORSTER, J.M. 2003a. Christelike etiek in 'n sekulêre tyd. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika,* 106(3153):10-11, Julie.

VORSTER, J.M. 2003b. 'n Etiese perspektief op godsdiensvryheid. *In die Skriflig,* 36(2):251-269.

VORSTER, J.M. 2004. Ethical perspectives on Human rights. Potchefstroom : Potchefstroom Theological Publications.

VORSTER, J.N. 1988. The use of Scripture in fundamentalism. (*In* Mouton, J., Van Aarde, A.G. & Vorster, W.S., *reds.* Paradigms and progress in theology: HSRC Studies in Research and Methodology. Pretoria : HSRC. p.155-175.)

VORSTER, J.N. 1993. Die Fundamentalisme. Bybelkunde Studiebrief 102/1993. Pretoria : UNISA. (Ongepubliseerd.)

VORSTER, N. 1999. Kerk en owerheid binne 'n regstaat: die roeping van die kerk met betrekking tot die Suid-Afrikaanse owerheid. Potchefstroom : PU vir CHO. (Skripsie - M.Th.)

VORSTER, N. 2002. Kerk en Menseregte binne 'n regstaat. Die profetiese roeping van die kerk ten opsigte van die vestiging van 'n etos van Menseregte in Suid-Afrika. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif - Th.D.)

VORSTER, N. 2003. Die konsep van gelykheid in die lig van die Suid-Afrikaanse Grondwet (1996) in die Skrif. *In die Skriflig*, 37(2):223-250.

VORSTER, N. 2004a. Op soek na 'n weg uit fundamentalisme. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 107(3165):27-29, Augustus.

VORSTER, N. 2004b. Hoe kan ons ons verskille oorkom?: 'n perspektief vanuit Handelinge 21:17-26. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 107(3166):34-36, September.

VORSTER, N. 2005. Voortgesette gesprek oor fundamentalisme. *Die Kerkblad: Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika*, 107(3171):29-30, Januarie.

VOS, C.J.A. 1988. Skrifgesag en prediking. *Skrif en Kerk*, 9(2):210-221.

VOSLOO, R. 1995. Etiek en die deugde: 'n kritiese ondersoek na aanleiding van die herwaardering van die deugde in morele besinning. *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 36(2):272-283.

VRIEZEN, T.C. 1966. Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament. Wageningen : Veenman.

WARC **kyk** World alliance of Reformed Churches

WEBER, H.R. 1989. Power: focus for biblical theology. Geneva : World Council of Churches.

WELLMAN, C. 1975. Morals and ethics. Glenview, IL. : Scott, Fresman & Company.

WENTSEL, B. 1985. Homophilia: Evaluation of contributions. *RES theological forum*, 12(2&3):52-56.

WENTSEL, B. 1999. Hermeneutiek, Schriftgesag en Triniteit. *In die Skriflig*, 33(3):331-345.

WÊRELD RAAD VAN KERKE **kyk** WORLD COUNCIL OF CHURCHES

WIELENGA, B. 1990. "Volk van het land" als missiologisch model: Oude Testament en zending in Zuidafrikaanse kontekst. Pretoria: UNISA (Proefskrif - Th.D.)

WIELENGA, B. 1992. The Bible in a changing South Africa: The quest for a responsible Biblical Hermeneutic in Mission. *Missionalia*, 20(1):28-37, April.

WOLTERS, A.M. 1984. Nature and grace in the interpretation of Proverbs 31:10-31. *Calvin Theological Journal*, 19:153-166.

WOLTERS, A.M. 1992. Die Skepping herwin: Bybelse grondslae vir 'n Reformatoriese lewensbeskouing. Potchefstroom : PU vir CHO.

WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES. 1976. Theological basis of human rights. Geneva : WARC.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 2003. 17 January 2003 WCC applauds US governor's decision on death penalty. [Web:] http://www2.wcc-coe.org/pressreleasesen.nsf/index/pr-03-02.html [Datum van gebruik: 3 November 2003.]

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. 1997. Facing aids: The challenge, the Churches' Response (A WCC study document). Geneva : WCC Publications.

WÜSTENBERG, R.K. 1998. A theology of life: Dietrich Bonhoeffer's religionless Christianity. Grand Rapids, MI. : Eerdmans.

YOUNG, E.J. 1957. Thy Word is truth. London : The Banner of Truth Trust.

YOUNG, R.A. & COLLIN, A. 1988. Career development and hermeneutical inquiry Part I: The framework of a hermeneutical approach. *Canadian Journal of Counselling*, 22(3):153-161.

ZWEMSTRA, H.M. 2003. Die Grondwetlike beskerming van sosio-ekonomiese regte in Suid-Afrika: 'n Teologies-etiese perspektief. Potchefstroom : PU vir CHO. (Skripsie - M.Th.)

Verwysings na hofsake

STATE VERSUS MAKWANYANE AND OTHER 1995 (6) BCLR 665 (CC)