DIE OOREENKOMSTE TUSSEN DIE SKRIF- EN GODSBESKOUING VAN ENKELE INTERNASIONALE FEMINISTIESE TEOLOË EN DIÉ VAN TEOLOË IN SUID-AFRIKA

Aletta Elizabeth Swart (neé Pretorius), M.A.

Proefskrif voorgelê vir gedeeltelike nakoming van die vereistes vir die graad Philosophiae Doctor in die Departement Dogmatologie van die
Fakulteit Teologie aan die Noordwes Universiteit Potchefstroom.

Promotor: Prof. C.F.C. Coetzee

Potchefstroom

2009

DANKBETUIGING

Ek wil graag van harte, my opregte dank uitspreek teenoor:

- My promotor, prof Callie Coetzee: ek waardeer al u moeite, aanmoediging en leiding. Ek sou nie hierdie studie sonder u kon doen nie.

- My studieleier vir my M.A. graad, prof. Paul de Bruyn, vir al die boeke oor die feminisme. Dit is van onskatbare waarde!

- Gerda en Malie by die Teologiese Biblioteek. Baie dankie dat ek altyd so tuis kon voel daar en vir al julle hulp en persoonlike belangstelling.

- Alby Nel, vir die tegniese versorging sowel as die vertaling.

- Tillie Dupper, vir die taalversorging.

- My ouers, al is hulle nie meer daar nie, dat hulle my in die vrese van die Here opgevoed het.

- My familie en vriende, vir belangstelling en aanmoediging. Dit is maar 'n eensame pad, daarom help elke greintjie belangstelling en aanmoediging.

- My man, Hannes, wat baie moes ontbeer en verbeur terwyl ek met hierdie studie besig was. Dankie dat jy altyd daar was, nooit ongeduldig was nie en dat jy my die ruimte gegee het om te studeer.

- Bo alles, al die lof, eer en dank aan die Hemelse Vader, sonder wie se genade hierdie studie nie moontlik sou wees nie. Aan God alleen die eer!

INHOUDSOPGAWE

DIE OOREENKOMSTE TUSSEN DIE SKRIF- EN GODSBESKOUING VAN ENKELE INTERNASIONALE FEMINISTIESE TEOLOË EN DIÉ VAN TEOLOË IN SUID-AFRIKA

HOOFSTUK 1

AGTERGROND EN OPSET

1.1 INLEIDING..1
1.2 PROBLEEMSTELLING..1
1.3 NAVORSINGSVRAAG..3
1.4 DOEL..3
1.4.1 ALGEMENE DOEL..3
1.4.2 SPESIFIEKE DOELSTELLINGS..3
1.5 SENTRAAL TEORETIESE ARGUMENT..4
1.6 METODE VAN ONDERSOEK..4
1.7 HOOFSTUKINDELING..4

HOOFSTUK 2

'N OORSIG OOR DIE HERKOMS EN ONTWIKKELING VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE

2.1 INLEIDING..6
2.2 VERSKILLENDE DEFINISIES/OMSKRYWINGS VAN FEMINISME..6
2.2.1 GEVOLGTREKKINGS..9
2.3 MOONTLIKE OORSAKE VIR DIE ONTSTAAN VAN DIE FEMINISME..9
2.3.1 ALGEMEEN..9
2.3.2 KERKVADERS..10
2.3.3 FILOSOWE..11
2.3.4 OORSAKE UIT DIE GESKIEDENIS..12
2.3.5 SOSIALE OORSAKE..13
2.3.6 KERK EN GODSDIENS..15
2.3.7 DIE GEMEENSKAP..17
2.3.8 SAMEVATTING..18
2.4 DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE..18
2.4.1 INLEIDEND..18
2.4.2 DEFINISIES VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE..19

2.4.2.1 KASSIAN ... 19
2.4.2.2 ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA ... 19
2.4.2.3 M.A. BUITINK-HEIJBLOM ... 21
2.4.2.4 CHRISTINA LANDMAN ... 21
2.4.2.5 S.F. PARSONS ... 22
2.4.2.6 ODDIE ... 22
2.4.2.7 LETTY RUSSELL ... 22
2.4.2.8 DENISE ACKERMANN ... 22
2.4.2.9 L HOGAN ... 22
2.4.2.10 CATHARINA HALKES ... 23
2.4.2.11 PATERSON ... 24
2.4.2.12 NATALIE WATSON ... 24
2.4.2.13 CHRISTIE NEUGER ... 24
2.4.2.14 ROSEMARY RADFORD RUETHER ... 24
2.4.2.15 SUSAN GILLINGHAM ... 25
2.4.2.16 DOWELL EN HURCOMBE ... 25
2.4.2.17 KEANE ... 25
2.4.2.18 SAMEVATTING ... 26
2.4.3 DIE REDES VIR DIE ONTSTAAN VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE ... 27
2.4.3.1 DIE BEWEERDE ALGEMENE ONDERDRUKKING VAN DIE VROU ... 27
2.4.3.2 DIE VROU IN DIE GODSDIENS ... 28
2.4.4 VOORLOPIGE BEOORDELING ... 31
2.5 'N KORT HISTORIESE OORSIG OOR FEMINISME EN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE ... 32
2.5.1 VOOR DIE 4DE EEU ... 32
2.5.2 4 DE EEU ... 32
2.5.3 MIDDELEEUE ... 33
2.5.4 RENAISSANCE EN HERVORMING ... 33
2.5.5 16DE/17DE EEU ... 33
2.5.6 18DE/19DE EEU ... 34
2.5.7 19DE/20STE EEU ... 34
2.5.8 SAMEVATTING ... 40
2.6 'N OORSIG OOR DIE VOORKOMS EN ONTWIKKELING VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE IN VERSKILLENDE LANDE, MAAR IN BESONDER AFRIKA ... 40
2.6.1 INLEIDING ... 40
2.6.2 AMERIKA ... 41
2.6.3 EUROPA ... 42
2.6.3.1 FRANKRYK ... 42

2.6.3.2 DUITSLAND 42
2.6.3.3 NEDERLAND 43
2.6.4 AFRIKA 43
2.6.5 ASIË 45
2.6.5.1 DIE FILIPPYNE 45
2.6.5.2 KOREA 45
2.6.5.3 INDIË 45
2.6.6 AUSTRALIË 46
2.6.7 SAMEVATTING 46
2.7 VERSKILLENDE SOORTE FEMINISME 46
2.7.1 EKOFEMINISME 46
2.7.2 LIBERALE FEMINISME 47
2.7.3 KULTURELE FEMINISME 47
2.7.4 RADIKALE FEMINISME 47
2.7.5 SOSIALISTIESE FEMINISME 47
2.7.6 SAMEVATTING 47
2.8 VERSKILLENDE TIPES FEMINISTIESE TEOLOGIEË 47
2.8.1 DIE REVOLUSIONÊRE FEMINISTIESE TEOLOGIE 47
2.8.2 DIE "REFORMIST" CHRISTELIK-FEMINISTIESE TEOLOGIE 47
2.8.3 DIE "RECONSTRUCTIONIST " CHRISTELIK-FEMINISTIESE TEOLOGIE 47
2.8.4 "WOMANIST" TEOLOGIE 48
2.9 SAMEVATTING 49

HOOFSTUK 3

DIE SKRIFBESKOUING VAN ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES EN ATHALYA BRENNER

3.1 INLEIDING 51
3.1.1 AGTERGROND 51
3.1.1.1 FIORENZA 51
3.1.1.2 VAN DIJK-HEMMES EN BRENNER 53
3.2 VERTREKPUNTE 54
3.2.1 SKRIFGESAG 54
3.2.1.1 'N BYBELSE SKRIF- EN GODSBESKOUING 54
3.2.1.1.1 DIE BYBEL IS DIE EWIG, ALTYDGELDENDE WOORD VAN GOD 54
3.2.1.1.2 DIE BYBEL IS EWIG EN ALTYDGELDEND 55
3.2.1.1.2.1 GOD SE GESAGVOLLE OPENBARING VIR ALLE TYE 55

3.2.1.1.2.2 SELFGETUIENIS....55
3.2.1.1.2.3 SKOPUS VAN OPENBARING....55
3.2.1.1.2.4 SKOPUS EN SAMELEWINGSKONVENSIES....55
3.2.2 GEREFORMEERDE BELYDENIS EN TEOLOGIE....56
3.2.2.1 EIENSKAPPE VAN DIE BYBEL....56
3.2.3 GEREFORMEERDE HERMENEUTIEK....56
3.2.3.1 HERMENEUTIESE IMPLIKASIES....56
3.2.3.1.1 DIE BYBEL IS DEUR DIE HEILIGE GEES GEÏNSPIREER....57
3.2.3.1.2 DIE BYBEL HET TYDGERIG ONTSTAAN, MAAR IS NIE TYDGEBONDE NIE....57
3.2.3.2 BASIESE HERMENEUTIESEREËLS....58
3.2.3.2.1 DIE SKRIF IS SY EIE VERKLAARDER....58
3.2.3.2.2 VERSKEIDENHEID BINNE DIE EENHEID VAN DIE SKRIF....58
3.2.3.2.3 DIE TERSAAKLIKE STADIUM IN DIE GESKIEDENIS VAN DIE GODSOPENBARING....58
3.2.3.2.4 VAN DIE DUIDELIKE NA DIE MINDER DUIDELIKE....58
3.2.3.2.5 DIE SKRIF IS NOOIT TYDGEBONDE NIE, MAAR DIT IS WEL OORWEGEND TYDGERIG....58
3.3 SKRIFBESKOUING VAN FIORENZA, VAN DIJK-HEMMES EN BRENNER....59
3.3.1 SKRIFGESAG....59
3.3.1.1 FIORENZA....59
3.3.1.1.1 "HERMENEUTICS OF SUSPICION"....61
3.3.1.1.1.1 WAT WORD VERSTAAN ONDER POSTMODERNE HERMENEUTIEK?....62
3.3.1.1.2 "HERMENEUTIC OF PROCLAMATION"....65
3.3.1.1.3 "HERMENEUTIC OF REMEMBRANCE"....66
3.3.1.1.4 "HERMENEUTIC OF CREATIVE ACTUALIZATION"....67
3.3.1.1.5 GEVOLGTREKKING....68
3.3.1.2 BRENNER....68
3.3.1.3 VAN DIJK-HEMMES....70
3.3.1.4 BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES....71
3.3.2 SKRIFKRITIEK (SKRIFKRITIESE HANTERING)....72
3.3.2.1 WAT ONDER SKRIFKRITIEK VERSTAAN WORD....72
3.3.2.2 SKRIFKRITIESE SKRIFHANTERING DEUR FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES....72
3.3.2.2.1 FIORENZA....72
3.3.2.2.2 BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES....76
3.3.3 POSTMODERNE HERMENEUTIEK BY FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES....83
3.3.4 ANDER ASPEKTE (BV. WOMAN-CHURCH BY FIORENZA)....84

3.3.5 KONTEKS BEPAAL BETEKENIS, ANDERS AS DAT LESER BETEKENIS BEPAAL 86
3.4 ANDER TEOLOË WAT FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES SE STANDPUNTE DEEL EN ONDERSTEUN....86
3.5 SAMEVATTING....89
3.5.1 FIORENZA....89
3.5.2 BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES....90

HOOFSTUK 4

DIE GODSBESKOUING VAN ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, ATHALYA BRENNER EN FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES

4.1 INLEIDING 92
4.2 SKRIFLEER EN GODSLEER 92
4.3 DIE GEREFORMEERDE GODSBESKOUING 92
4.3.1 DIE WESE VAN GOD 92
4.3.1.1 WAT DIE BELYDENISSKRIFTE OOR GOD SÊ 92
4.3.1.2 DIE NAAM DUI DIE WESE AAN 93
4.3.1.2.1 EIENAME 93
4.3.1.2.2 WESENSNAME....93
4.3.1.2.3 ONMEEDEELBARE EIENSKAPPE VAN GOD 94
4.3.1.2.4 MEEDEELBARE EIENSKAPPE VAN GOD 94
4.3.1.2.5 PERSOONSNAME 94
4.4 DIE DRIE-EENHEID VAN GOD 94
4.5 GESLAGTELIKHEID TEN OPSIGTE VAN GOD 95
4.6 GODSBESKOUING VAN FIORENZA 96
4.7 GODSBESKOUING VAN BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES 101
4.8 'N SAMEVATTING VAN FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES SE GODSBESKOUING 102

HOOFSTUK 5

DIE TREKKE VAN HIERDIE INTERNASIONALE TEOLOË SE SKRIF- EN GODSBESKOUING IN DIE SUID-AFRIKAANSE TEOLOGIE

5.1 INLEIDING....103
5.2 SKRIFBESKOUING....103

5.2.1 SKRIFGESAG 103
5.2.2 SKRIFKRITIEK 104
5.2.3 HERMENEUTIEK 105
5.2.4 BYBELSE KONTEKS 106
5.3 GODSBESKOUING 106
5.3.1 DIE WESE VAN GOD 106
5.3.2 GESLAGTELIKHEID BY GOD 106
5.4 SUID-AFRIKAANSE TEOLOGIE 107
5.4.1 SKRIFGESAG 107
5.4.2 SKRIFKRITIEK 111
5.4.3 HERMENEUTIEK 113
5.4.4 GODSBESKOUING 122
5.4.4.1 DIE WESE VAN GOD 122
5.5 SAMEVATTING 125

HOOFSTUK 6

FINALE BEOORDELING VANUIT DIE SKRIF EN DIE GEREFORMEERDE DOGMATIEK

6.1 INLEIDING 127
6.2 SAMEVATTENDE OPMERKINGS 127
6.3 BEOORDELING VANUIT DIE GEREFORMEERDE TEOLOGIE EN BELYDENISSKRIFTE 128
6.3.1 SKRIFGESAG 128
6.3.2 SKRIFKRITIEK 129
6.3.3 HERMENEUTIEK 130
6.3.4 BYBELSE KONTEKS 130
6.3.5 GODSBESKOUING 131
6.3.5.1 DIE WESE VAN GOD EN DIE GESLAGTELIKHEID VAN GOD 131
6.4 KONKLUSIES 134

OPSOMMING 136
ABSTRACT 138
BIBLIOGRAFIE 140

HOOFSTUK 1

AGTERGROND EN OPSET

1.1 INLEIDING

Feminisme is een van die bekende denkrigtings van ons tyd. Voortvloeiend uit die Feminisme het ook 'n teologie, bekend as die Feministiese Teologie, ontwikkel. Hierdie studie wil 'n bydrae lewer in die beoordeling van bepaalde aspekte van hierdie teologie. Die spesifieke veld van hierdie studie is die Skrif- en Godsbeskouing van sekere prominente internasionale feministiese teoloë. As agtergrondstudie is dit nodig om na die ontstaansgeskiedenis van die feminisme en die Feministiese Teologie wat daaruit voortgespruit het te kyk, om sodoende 'n vollediger beoordeling te kan doen. Daar sal gekyk word of daar spore van feministiese beskouings in die Suid-Afrikaanse teologie gevind word, wat aan die hand van die Gereformeerde Teologie se Skrif- en Godsbeskouing beoordeel sal word.

1.2 PROBLEEMSTELLING

Daar word tans wêreldwyd en ook in Suid-Afrika baie klem gelê op die gelykberegtiging van die man en vrou op alle terreine van die lewe (Grondwet, 1994:7). Daar is voorheen veral baie gesê oor diskriminasie teen die vrou. Dit was ook een van die redes vir die ontstaan van die Feminisme, wat op verskillende terreine in die samelewing manifesteer. In hierdie studie sal veral gekyk word na die ooreenkomste met die teologie in Suid-Afrika deur enkele teoloë teen die agtergrond van die Feministiese Teologie wêreldwyd aan die orde te stel en te beoordeel.

Dijk *et al.* (1985:46) sê: "Van de talrijke menselijke en sociale problemen die in de bijbel mythische vorm krijgen, is dat van de verhouding tussen de geslachten actueel en algemeen relevant." Hierdie aanhaling toon hoe belangrik die saak van gelyke beregtiging van geslagte vir aanhangers van die Feministiese Teologie is.

In artikel 9.3 van die Grondwet van Suid-Afrika (Grondwet, 1994:7), staan die volgende: "Die staat mag nie regstreeks of onregstreeks onbillik teen iemand diskrimineer op een of meer gronde nie, met inbegrip van ras, geslagtelikheid, geslag, swangerskap, huwelikstaat, etniese of sosiale herkoms, kleur, seksuele georiënteerdheid, ouderdom, gestremdheid, godsdiens, gewete, oortuiging, kultuur, taal en geboorte." Hierdie studie ondersoek die mate waarin hierdie grondwetlike beginsels in wetgewing konsekwent toegepas is, asook in watter mate moontlike inkonsekwente toepassing van wetgewing diskriminasie kon veroorsaak, die inslag van die Feministiese Teologie, met die kenmerkende herinterpretasie van die Bybel, wat daarmee gepaard gaan, kon versterk.

Reeds teen die einde van die 19de eeu het "The Woman's Bible" onder redaksie van Elizabeth Cady Stanton verskyn, wat daarop dui dat vroue toe reeds verontreg gevoel het deur die sogenaamde patriargale inslag van die Bybel. Volgens Lam en Strikwerda (1985:13) is "The Woman's Bible" uitgegee deur 'n aantal vroue wat jare lank aktief was in die Amerikaanse vrouebeweging. Hulle het hulle hele lewe lank gely onder die feit dat hulle telkens deur mans, met die Bybel in die hand, teruggestuur is na die kombuis en die kinders. "Ze besloten toen een vrouwenbijbel te gaan maken: 'een boek over dat ééntiende deel van de bijbel, waarin het gaat over vrouwen'. Bij die gedeelten gaven ze hun eigen commentaar. Een commentaar waar, in wetenschappelijk opzicht, niets van klopt. Toch is het m.i. een uitermate boeiend boek, enerzijds door de strijdlust die eruit spreekt, anderzijds omdat de pijn en het verdriet over het onrecht dat vrouwen altijd is aangedaan er zo duidelijk in doorklinkt." (Lam & Strikwerda, 1985:13.)

Daar moet vasgestel word in hoe 'n mate feministe die Bybel aanpas om hierdie "fout" reg te stel. In die voorwoord van die boek, *Searching the Scriptures. A feminist introduction, Vol I,* (1993:ix), sê Elizabeth Schüssler Fiorenza, wat ook die redakteur van die boek is, dat die boek, soos "The Woman's Bible", 'n kommentaar is wat die politieke karakter van Bybelse interpretasie en die impak van die Bybelse godsdiens op die selfbegrip van vrouens onderstreep. Fiorenza wil deur feministiese kommentare 'n forum en plek skep waar verskillende stemme en gesprekke gehoor kan word met betrekking tot die rol van die vrou in die Bybel (Fiorenza (ed), 1993 : ix).

In Suid-Afrika is daar ook teoloë wat as feministiese teoloë getipeer kan word, soos Maretha Jacobs (Muller, 2002:238) en Denise Ackermann. In ander se werk, soos díe van Christina Landman en andere, kan ook spore van feminisme gesien word. Omdat feministiese teoloë binne die Feministiese Teologie radikaal van mekaar verskil, is dit dikwels moeilik om hierdie spore na te trek. Dit is ook nie noodwendig net vrouens wat feministiese teoloë kan wees nie.

Wolmarans, teoloog en hoof van Griekse en Latynse studie aan die Universiteit van Johannesburg, (Brits, 2005:6), sê, in 'n berig in die Beeld, daar was beslis 'n gnostiese groepering wat vroue gelyk behandel het. Hy vind bewyse daarvoor in Paulus se vroeëre briewe, hoewel hy van mening is dat Paulus se siening later verander het. Volgens *National Geographic* sê vroeë Christelike geskrifte, wat verskil van dit wat in die Bybel opgeneem is, dat hoewel Maria Magdalena nie met Jesus getroud was nie, sy baie na aan hom was en een van sy intieme dissipels was (Brits, 2005:7). Hierop sê Wolmarans dat daar nie bewyse is dat hulle kinders gehad het nie, maar dit is bekend dat Jesus 'n buite-egtelike kind was. Daar is nie bewyse dat hy 'n bloedlyn nagelaat het nie (Brits, 2005:7). In dieselfde koerantberig, sê Spangenberg, teoloog aan Unisa, dat die Nag Hammadi-tekste wat die rol van die vrou erken, nie in die Bybel opgeneem is nie. Spangenberg sê: "Dit was uiteindelik mense wat besluit het wat in die Bybel opgeneem word en wat nie, en daar is baie kru uitsprake oor vroue in die Bybel" (Brits, 2005: 7). Uit hierdie uitsprake van Suid-Afrikaanse teoloë, is dit baie duidelik dat ook in die Suid-Afrikaanse teologie dieselfde standpunte verklank word as by feministiese teoloë in die buiteland.

Dr. Sunette Pienaar, voormalige vroueleraar in Pretoria, was ook in die nuus omdat sy as predikant en leraar van die NG Kerk bedank het. In die program, Rekenskap, op RSG, op 13 Julie 2005, sê sy onomwonde dat sy bedank het omdat sy moeg is daarvoor dat 'n wit manlike predikant elke Sondag preek oor 'n manlike God.

1.3 NAVORSINGSVRAAG

Die sentraal teoretiese vraag in hierdie studie is: Wat is die ooreenkoms(te) tussen sekere leidinggewende internasionale feministiese teoloë en teoloë in Suid-Afrika, veral met betrekking tot Gods- en Skrifbeskouing en hoe kan dit vanuit die Gereformeerde Teologie beoordeel word?

Met die Skrif- en Godsbeskouing van die Gereformeerde belydenisskrifte as vertrekpunt, is die vrae wat hieruit voortspruit:

1.3.1 Om kortliks vas te stel wat die oorsake en ontstaan van die feminisme en die Feministiese Teologie is.

1.3.2 In hoe 'n mate toon Suid-Afrikaanse teoloë ooreenkomste met oorsese feministiese teoloë?

1.3.3 Wat is die implikasies van hierdie ooreenkomste vir die Suid Afrikaanse teologie?

1.3.4 Wat is die antwoord op hierdie ooreenkomste vanuit die Reformatoriese Teologie?

1.4 DOEL

1.4.1 ALGEMENE DOEL

Die doel van hierdie studie is om die ooreenkoms tussen bepaalde internasionale feministiese teoloë en sekere Suid-Afrikaanse teoloë ten opsigte van Gods- en Skrifbeskouing vas te stel en hoe dit vanuit die Gereformeerde Teologie beoordeel moet word.

1.4.2 SPESIFIEKE DOELSTELLINGS

Die volgende doelstellings word gestel:

1.4.2.1 Om kortliks vas te stel wat die oorsake en ontstaan van die feminisme en die Feministiese Teologie is.

1.4.2.2 Om die Skrif- en Godsbeskouing van 3 oorsese teoloë, naamlik Elizabeth Schüssler Fiorenza, Athalya Brenner en Fokkelien van Dijk-Hemmes, te bestudeer.

1.4.2.3 Om die ooreenkomste van bogenoemde teoloë se idees met bepaalde standpunte van sekere

teoloë in die Suid-Afrikaanse teologie te bestudeer en te beoordeel in die lig van die Skrif en die Gereformeerde Belydenis.

1.5 SENTRAAL TEORETIESE ARGUMENT

Die Skrif- en Godsbeskouing van leidinggewende internasionale feministiese teoloë vind duidelike ooreenkomste met Suid-Afrikaanse teoloë en moet vanuit die Gereformeerde Teologie afgewys en as onskriftuurlik beoordeel word.

1.6 METODE VAN ONDERSOEK

1.6.1 Literatuurstudie met die oog op 'n oorsig van die feminisme en die Feministiese Teologie en relevante aspekte van die Suid-Afrikaanse teologie.

1.6.2 Literatuurstudie van die beskouings van leidinggewende gereformeerde dogmatici met die oog op die beoordeling van die Feministiese Teologie en relevante aspekte van die Suid-Afrikaanse teologie.

1.6.3 'n Eksegetiese en hermeneutiese studie van sekere relevante Skrifgedeeltes deur die gebruik van kommentare wat gebruik maak van die grammaties-historiese metode van eksegese, soos onder andere uiteengesit in Coetzee (1990:15-32), Coetzee *et al.* (1980:12-26), Jordaan (1991:11-17), en Breed *et al.* (2008:37-67).

1.7 HOOFSTUKINDELING

HOOFSTUK 1: Agtergrond en opset. 'n Inleiding word gegee tot die studie en daar word gesê wat die doel en werkswyse is.

HOOFSTUK 2: 'n Oorsig oor die herkoms en ontwikkeling van die Feministiese Teologie. Hier word gekyk wat aanleiding gegee het tot die ontstaan van die feminisme en daaruit die Feministiese Teologie.

HOOFSTUK 3: Die Skrifbeskouing van Elizabeth Schüssler Fiorenza, Athalya Brenner en Fokkelien van Dijk-Hemmes.

HOOFSTUK 4: Die Godsbeskouing van Elizabeth Schüssler Fiorenza, Athalya Brenner en Fokkelien van Dijk-Hemmes.

HOOFSTUK 5: Die trekke van hierdie internasionale teoloë se Skrif- en Godsbeskouing in die Suid-Afrikaanse teologie. In hierdie hoofstuk word gekyk of daar trekke van genoemde Skrif- en Godsbeskouing in die Suid-Afrikaanse Teologie gevind word en indien wel, by watter teoloë.

HOOFSTUK 6: Finale beoordeling vanuit die Skrif en die Gereformeerde Dogmatiek. In hierdie hoofstuk word gekyk of daar 'n plek vir genoemde teoloë se beskouings in die Gereformeerde Teologie bestaan.

HOOFSTUK 2

'N OORSIG OOR DIE HERKOMS EN ONTWIKKELING VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE

2.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk word aangetoon wat gesien word as feminisme en wat aanleiding gegee het tot die ontstaan van feminisme en die Feministiese Teologie. Hier sal aangetoon word dat die vrou deur die eeue nie altyd reg behandel is nie, wat beslis 'n rol gespeel het in die ontstaan van feminisme en selfs 'n Feministiese Teologie. Dit is egter ook duidelik dat feministe dikwels oorreageer en dinge as onderdrukkend sien, waar dit glad nie so bedoel word nie, byvoorbeeld dat daar in manlike terme na God verwys word. Die geskiedenis van die feminisme en die Feministiese Teologie, waar aangetoon sal word dat die feminisme eerste ontstaan het en daaruit die Feministiese Teologie word aangeraak. Om te oordeel of die Feministiese Teologie wêreldwyd voorkom word die voorkoms daarvan in verskillende lande beskou. Omdat dit vir hierdie studie aktueel is, word ook aandag gegee aan Afrika. Verskillende tipes Feministiese Teologieë word kortliks behandel, ook "womanist" – (swart of gekleurde) feminisme.

2.2 VERSKILLENDE DEFINISIES/OMSKRYWINGS VAN FEMINISME

Voorbeelde van definisies of omskrywings van feminisme:

"Feminisme is die strewe na gelyke regte vir vrou en man." (HAT, 1988:217)

"'n Feminis is iemand wat die menslike waardigheid en gelykheid van vrouens en mans voorstaan." (Russell, 1987:18)

"Die Feministiese filosofie spreek die werklik betekenisvolle vraag aan, van wie ons as mans en vrouens is. Dit laat sterk emosies na vore kom, want dit konfronteer ons persoonlike mening oor onsself, ons wêreld en uiteindelik ook ons God." (Kassian, 1992:1).

Volgens Bal *et al.* (1985:46) is "feminisme 'n visie wat uitgaan van die gelykwaardigheid van alle mense, ongeag hulle geslag en die praktyk waarin hierdie gelykwaardigheid nagestreef word. In 'n situasie waarin die gelykwaardigheid nog nie bereik is nie, moet die leuse 'gelyke kanse vir almal', tydelik vertaal word met 'optimale kanse vir vroue'. Feminisme is nie self 'n metode nie, maar bepaal watter metode jy kies. Metodes waarmee magsverhoudings geanaliseer kan word, geniet voorkeur." (Eie vertaling, AES)

Elizabeth Schüssler Fiorenza (1999:7) definieer feminisme soos volg: "The radical notion that wo/men are people."[1]

Fiorenza, (1998b:4) sê "Feminism is thus best understood as a theoretical perspective and a historical movement for changing sociocultural and religious institutions and structures of domination and exploitation. Christian feminism attempts to do so both by seeking full citizenship for wo/men in church and society, and by reformulating the study of scripture, tradition, theology, and community in feminist terms." Fiorenza (1993:16) voel dat die term feministies, problematies geword het omdat dit dikwels as "essentialist" eerder as in historiese kruis kulturele terme verstaan word. As feminisme verstaan word as 'n universele vroue beweging en 'n geslagsteorie wat besig is met die universele en eensydige verdrukking van alle vrouens deur alle mans, word dit verkeerd verstaan.

In *An A – Z of Feminist Theology*, (Isherwood en McEwan, 1996:63), word feminis soos volg gedefinieer: "-of or pertaining to feminism or the advocacy of women's equality and rights; advocating feminism, women's rights, the movement for the advancement and emancipation of women; in contradistinction to feminine, feminist centres its concern on women."

Clifford (2001:16,17) gee haar definisie van feminisme soos volg weer: "Feminisme is 'n sosiale visie wat gewortel is in vrouens se ondervinding van seksueel gebaseerde diskriminasie en onderdrukking en wat vrouens van alle vorme van seksisme wil bevry."(Eie vertaling, AES) "Die hoofdoel van enige feministiese beweging is om 'n einde te bring aan onderdrukking, diskriminasie en geweld teen vroue en om volle gelykheid en menswaardigheid vir elke vrou te verkry. Daarom sit elke feministiese vrou en man wat verbind is tot verandering, hulle pleitrede vir vroue in elke gemeenskap voort." (Clifford, 2001:13.)

Shomanah (1998:45,46) sê, "Feminisme beskryf 'n verskeidenheid van vrouebewegings wat die sake waaroor hulle hulle bekommer, die analisering van die sosiale faktore wat manlike onderdrukking van die vrou wettig en verskeie maniere om vroue te bevry, insluit." (Eie vertaling, AES)

---

[1]Fiorenza (1998:186) sê "I write wo/men in this fashion in order to indicate that I do not understand wo/men in either essentialist or naturalized terms. In this way I seek to bring to consciousness that 'woman/women' is not a unified concept but an ambiguous one. This way of writing seeks to point out that there are many differences among wo/men and within wo/man. This spelling also seeks to signal that I use the expression 'wo/men' as inclusive of disenfranchised men and 's/he' as inclusive of he. It seeks to avoid expressions such as 'women and minority men' or 'women and other oppressed groups,' which continue to reinscribe 'woman' as 'other.' Such phrases communicate that women are a unitary group which does not need to be qualified or that wo/men do not belong to the other oppressed groups mentioned. Writing 'wo/men' in this way invites male readers always to 'think twice' and to adjudicate whether they are meant or not. This experience is an important intellectual and spiritual exercise because it forces men to engage in a similar thought process to that in which wo/men always have to engage in a kyriocentric language system. Such a writing of 'wo/men' is not anachronistic because biblical languages also are grammatically male-defined languages which subsume wo/men under the generic masculine and thereby 'naturalize' cultural-religious gender ideologies. It also seeks to avoid the kind of overspecialized academic postmodern language that is necessary to alert readers to the instability of the term written in the conventional way."

Volgens Halkes (1986:16,17) omvat feminisme meer as die emansipasie van die vrou, al is dit 'n noodsaaklike voorwaarde. Dit hou die volgende in:

1. "'n fundamentele en radikale bevryding van vroue tot selfstandige mense; dit is dus 'n sosiaal-psigologiese proses;
2. dit vra om 'n nader analise van die sosiale en ekonomiese faktore wat in die spel is/was, om vroue te onderdruk; dus ook 'n sosiaal en ekonomiese proses;
3. feministe verset hulle teen die eensydige, manlike kultuur; dit is dus 'n vorm van teen-kultuur." (Eie vertaling, AES)

"Feminism is a critical stance that challenges the patriarchal gender paradigm that associates males with human characteristics defined as superior and dominant (rationality, power) and females with those defined as inferior and auxiliary (intuition, passivity). Most feminists reconstruct the gender paradigm in order to include women in full and equal humanity" (Ruether,2002:3.)

Setel (1985:35) sê dat die term feminisme, baie betekenisse en implikasies het. (Eie vertaling, AES) Ook Tolbert (1983:115/116) sê dat die nuanses van die definisie van feminisme byna net so verskillend is as die feministiese skrywers self. "Some regard the goal of feminism to be the ascendancy of women, while others understand feminism to be primarily a movement toward human equality in which oppressed and oppressor are finally reconciled in a renewed humanity." (Tolbert 1983:116) Dit onderstreep die feit dat daar nie net een spesifieke definisie vir die term feminisme is nie.

"Die woord 'feminisme' is afgelei van die Latynse woord 'femina', wat in Nederlands vertaal word met 'vrouw'. Feminisme het dus alles met vroue te make" (Buitink-Heijblom, 1992:9) Buitink-Heijblom (1992:10) haal Meulenbelt aan wat sê: "Ons wil 'n einde maak aan die onderdrukking van vrouens, en dit noem ons feminisme. Die ongelykheid tussen vrouens en mans is maar een deel van die onderdrukking." (Eie vertaling, AES)[2]

Thimmes (1999:134,135) verstaan feminisme as 'n politieke term sowel as 'n politieke kategorie, omdat dit 'n bevrydingsbeweging is wat nie net die onderdrukkende strukture van die samelewing kritiseer nie, maar deur sy verskeidenheid van stemme en benaderings, werk vir transformasie.

Volgens Braidotti (1994:66) gaan feminisme die vroulike subjek staaf en wettig. Dit beteken dat daar 'n behoefte uit hierdie nuwe ontwikkelings in die feministiese teorie ontstaan het, om die feministiese subjek te herbenoem, nie as nog 'n soewereine, hiërargiese en eksklusiewe onderwerp nie, maar eerder as 'n "multiple, open-ended, inter-connected entity" (Braidotti,1994:66).

---

[2] Buitink-Heijblom haal aan uit: Meulenbelt, A. 1981. *Wat is feminisme?* Amsterdam.

2.2.1 GEVOLGTREKKINGS

Aangesien daar baie uiteenlopende vorms en selfs teenstellende uitsprake oor feminisme is, is dit paslik om van feminismes, in die meervoud, te praat. Die meeste stem saam dat kontemporêre feminisme nie net 'n politiese beweging, verwant aan ander bevrydende bewegings is nie, maar ook 'n intellektuele metode om die ondervinding en strukture van die onderdrukking van vroue te ondersoek en daaroor te teoretiseer. "The diverse theoretical articulations of feminism, I suggest, come together in their critique of elite male supremacy and hold that gender is socially constructed rather than innate or ordained by G*d." (Fiorenza, 1998b:3)[3]

Dit is baie duidelik dat daar nie 'n bondige definisie vir feminisme gegee kan word nie, want feitlik elke feminis beklemtoon iets anders. In die lig van wat hierbo aangedui is, word die volgende poging aangewend om 'n eie omskrywing van feminisme te gee: Feminisme is die lewensbeskouing waarin uiting gegee word aan die strewe om gelykberegtiging vir vrou en man te kry en om die verskille tussen die geslagte, wat tot diskriminasie lei, uit te wis. Die vrou moet gelyke menswaardigheid hê en bevry word van manlike onderdrukking. Die vraag of God manlik of vroulik is, moet beantwoord word. Vrouens is in opstand oor seksistiese gedrag en soek na oplossings daarvoor. Hulle herformuleer die studie van die Skrif en die teologie. Hulle kom in opstand teen die manlike kultuur waar die man as die sterkere en die vrou as die swakker geslag gesien word. Ander norme as die patriargaat word gesoek, want die vrou moet ook waarde kry. Feminisme is nie net vir vroue nie.[4]

2.3 MOONTLIKE OORSAKE VIR DIE ONTSTAAN VAN DIE FEMINISME

2.3.1 ALGEMEEN

Die redes vir die ontstaan van die feminisme is belangrik as agtergrond vir hierdie studie. As daar gekyk word na die plek wat die vrou deur die eeue in die samelewing ingeneem het, dan is dit duidelik dat daar wel teen haar gediskrimineer is en dat sy dikwels 'n minderwaardige posisie beklee het. Dit is dus nie snaaks dat vroue wel op 'n stadium hierteen in opstand gekom het nie. As daar na die volgende voorbeelde gekyk word, kan die onderdrukking bemerk word:

Rabbi Jehuda (150 n.C.) het gesê dat elke Joodse man God daagliks moet dank omdat hy nie 'n heiden, 'n vrou of 'n slaaf is nie. (De Bruyn, 1993:1) Die filosoof, Nietzsche, het gesê dat die vrou die tweede

[3]"I have introduced this spelling of G*d in order to indicate that human language is never able to comprehend and express the Divine. Hence feminist theology must be careful not to reify any 'name' for G*d." (Fiorenza, 1996:47).

[4] Daar is baie meer definisies vir feminisme. Weens gebrek aan ruimte, word net hierdie belangrikstes, volgens my mening, wat 'n breë spektrum dek, opgeteken.

"misgreep" van God is. (De Bruyn, 1993:1) Die minagting van die vrou blyk uit hierdie uitsprake. Op enkele uitsonderings na, was die vrou slegs van belang vir die handewerk wat sy kon verrig en om kinders voort te bring. Sy was nie meer as deel van die man se besittings nie. (De Bruyn, 1993:1)

2.3.2 KERKVADERS

Volgens Daly (1983:14) en Delhaas (1986:68-69) spreek sogenaamde uitsprake van kerkvaders en latere teoloë boekdele oor die minagting en beskouing van die minderwaardigheid van die vrou: Tertullianus het na bewering gesê dat vrouens die poort na die duiwel/ hel (Van der Walt, 1985:5, Church, 1975:83) is en hulle die skuld gegee vir die sondeval, waarmee God se beeld in die man, wat net slagoffer is, tot niet gemaak is. In teenstelling hiermee sê Methuen (1999:70,71) dat weduwees in die kerk van Tertullianus 'n bevoorregte en verantwoordelike posisie beklee het en in 'n bevoorregte posisie gesit het tydens die erediens.

Augustinus het glo gesê dat vrouens nie na die beeld van God geskape is nie, maar dat hulle gevaarlike verleidsters is wat in alles aan die man ondergeskik is en wat deur 'n man vermy moet word, want die vrou is net sekondêr beelddraer van God, terwyl die man die norm vir menswees voorstel (Van der Walt, 1985:5). Augustinus beskou die vrou dus oënskynlik as ongelykwaardig aan die man. Aan die ander kant sê Hunter (1999:125-149) dat alhoewel hy nie self getrou het nie, Augustinus nie teen die huwelik gekant was nie. Hunter wys verder daarop dat Augustinus sê dat Adam en Eva saam verlei is en saam in die sonde geval het. Weereens stem dit nie ooreen met wat die feministiese teoloë sê nie. Augustinus (1884:64,65) sê wel dat 'n ongelowige vrou haar man kan verlei om die verkeerde te doen, maar as hy werklik 'n gelowige is, sal hy nie na haar luister nie.

Thomas van Aquino het glo gesê dat vrouens "mislukte mans" is, wat biogeneties, kwalitatief en funksioneel minderwaardig aan die man is. Hy sê dat die vrou eintlik vrou is weens haar gebrek aan manlike kwaliteite(Van der Walt, 1985:6, Paul,1997:117).

Maarten Luther het na bewering gesê dat God Adam geskape het as heerser oor alles wat leef, maar dat Eva alles bederf het en dat die vrou deur God geskape is om die man se kinders te dra en om barmhartig te wees (Daly, 1983:14 en Delhaas, 1986:68-69). Van der Walt (1985:17) haal Luther aan uit D. *Martin Luther's sammtliche Werke* 61,125, waar hy dieselfde sê. Verder sê hy ook dat die vrou te swak is om haarself te regeer, daarom moet sy onder haar man se regering staan. Karant-Nunn en Wiesner-Hanks (2003:7,10) sê dat Luther gevoel het dat vrouens deur God geskape is en deur geloof gered kan word; dus is mans en vrouens op geestelike vlak gelyk. Anatomies is hulle egter so geskape, met breë heupe om maklik te kan geboorte gee, maar smal skouers, wat dui op 'n gebrek aan gewig in die bolyf, wat ook dui daarop dat 'n vrou nie 'n denker is nie.

Volgens Van der Walt (1985:20) twyfel Calvyn nie dat man en vrou fundamenteel geestelik voor God gelyk is nie. In die huwelik en in die samelewing is die vrou egter ondergeskik aan die man. Die man moet die vrou egter nie onderdruk nie.

Die vrou is dus volgens die feministiese teoloë absoluut as minderwaardig beskou en vir alles wat sleg is die skuld gegee. Sy is met minagting bejeën. Of die feministiese teoloë altyd die kerkvaders en latere teoloë reg verstaan en geïnterpreteer het, is 'n ope vraag, want hulle dui nie die primêre bronne aan waar hulle die sogenaamde bewerings gevind het nie.

2.3.3 FILOSOWE

In Plato (427-347vC) se tyd, het vroue feitlik in totale afsondering gewoon. 'n Meisie moes in haar ouerhuis bly tot in haar middel-tienerjare, wanneer 'n man, minstens vyftien jaar ouer, vir haar gekies word. Dan sou sy in haar man se huis woon en haar belangrikste taak sou wees om kinders in die wêreld te bring en groot te maak. Die seuns sou binne die familie grootgemaak word, maar hoogstens een dogter sou grootgemaak word. Die ander dogters sou blootgestel word; as sy nie gesterf het nie, kon slawehandelaars haar opgetel het en sou sy 'n lewe van slawerny of prostitusie of albei tegemoet gaan. Die vrou se funksie was primêr om die familielyn voort te dra en die familie te versorg. Die vrou het glad nie gesosialiseer nie; sy mag nie eers sosiale byeenkomste van mans in haar eie huis bywoon nie! Vir Plato het die verskil tussen man en vrou hoofsaaklik in hulle voortplantingsorgane gelê. Hy het geglo dat 'n vrou, mits sy die regte opvoeding kry en sy nie die lewenslange familiepligte het nie, tog in staat is om dieselfde rol as mans in haar eie klas te speel. (Maloney, 1991:43,44)

Plato se student, Aristoteles (384-322vC), het radikaal van sy meester verskil. Hy het vrouens as "mense" getoets en hulle ontoereikend bevind! Hy het die verskille funksioneel gevind: vrouens en slawe het op hulle eie manier bestaan vir die voordeel van die man. Vrouens het van mans verskil in hulle ontoereikendheid: dit ontbreek hulle aan 'n volle reproduktiewe vermoë, sowel as aan fisiese en geestelike krag. Hulle is egter wel geskik as voortplantingsmateriaal en om die huis te onderhou. (Maloney,1991:46) Hy het gevoel dit is reg dat 'n man oor 'n vrou heers! (Clifford, 2001:19) Volgens Van der Walt (1985:5), sien Aristoteles die vrou as 'n natuurgebrek. Hy haal sy *Historia animalium* aan, wat sê dat 'n vrou eerder huil en meer tot afguns, kla en skel geneig is. Sy word makliker wanhopig, is skaamteloser en onbetroubaarder.

Gössmann (1991:51) sê dat William van Auxerre sê dat die man die direkte beeld van God is, maar die vrou slegs deur die man beeld is, dus is sy ondergeskik aan die man, ook omdat die man meer intelligent is. Ook by die filosowe word die vrou slegs as 'n gebruiksartikel gesien. Sy is onder geen omstandighede as gelyke van die man beskou nie.

2.3.4 OORSAKE UIT DIE GESKIEDENIS

In die antieke wêreld is vrouens geassosieer met die liggaam en mans met die verstand of die siel. Vrouens is geassosieer met lyflikheid, sensualiteit en, in Christelike terme, met sonde. Aan die ander kant is mans geassosieer met die geestelike, met suiwer gedagtes wat nie besmet kon word nie. Die vroulike liggaam is beskou as iets wat die manlike siel afgetrek het in die put van sonde en sy integriteit verlaag het en verhoed het dat die man weer sy suiwer siel kon bevry (Edwards,1984:48,49).

Die Kerkvaders en teoloë in die Middeleeue se negatiewe siening van geslagsgemeenskap het die logiese gevolg gehad van die vrywillige aflê van 'n eed van kuisheid, sodat baie vrouens nonne geword het. Die ander uiterste was die heks, wat verskyn het as gevolg van die intense belewenis van goed en sleg en die voortlewing van heidense vrugbaarheidsrites (Van der Walt, 1987:8-10).

Tydens die Renaissance het sterk vrouefigure al meer na vore getree. 'n Tweeledige houding het oor die vrou ontwikkel: baie waardering vir die skoonheid en vlugheid van die verstand van die vrou óf 'n weersin in die gedagte dat sy haar met die dinge van die verstand kon besig hou. Die Aufklärung bring 'n groot verandering in denkpatrone mee, maar die vrou word steeds gedefinieer in terme van haar reproduktiewe funksie, terwyl die man gekenmerk word deur rasionele denke en kreatiwiteit. Onderhorigheid is deel van die vrou se "natuur". Die vrou word so deur haar vrouwees beperk dat sy nooit ten volle as persoon aanvaar word nie (Dreyer et al. 1994:60).

Vanaf die 17de eeu het die hoër klas vrou steeds die geleentheid gehad om haar met letterkunde en akademie besig te hou, maar hulle het nie 'n groot invloed op die gemeenskap gehad nie. Tydens die Industriële Rewolusie was die vrou 'n bron van goedkoop arbeid. Sy moes twaalf ure per dag werk en snags huiswerk doen. In die Victoriaanse periode (1800-1914), is 'n vrou beskou as iemand wat geen seksuele gevoelens gehad het nie, en moes sy geslagsgemeenskap "ondergaan" asof sy in 'n koma is. As sy dit geniet het, sou dit beteken dat sy 'n slegte vrou is en dit kon ook fisiese gevare vir haar inhou. Op die huweliksnag is die vrou so te sê verkrag, wat dikwels seksuele frigiditeit tot gevolg gehad het (De Bruyn, 1994:8).

In Midde-Afrika en die Midde-Ooste is 'n klein dogtertjie se klitoris deur 'n operasie verwyder sodat sy geen seksuele behoeftes en begeertes kan hê nie en die vagina is toegewerk dat dit, behalwe vir 'n klein opening, kan toegroei, om te voorkom dat sy geslagsgemeenskap voor die huwelik sou hê. Na die huwelik word die vagina weer oopgesny sodat sy met haar man geslagsgemeenskap kan hê (De Bruyn, 1993:1).

In die 19de eeu begin die vrou se stryd om stemreg. Terwyl die mans nuwe politieke en ekonomiese strukture daargestel het, is vrouens die taak opgelê om manlike burgers, wat leiers in die gemeenskap sou

word, voort te bring en groot te maak. In die 19de eeu is algemeen aanvaar dat vrouens moreel meerderwaardig as mans was, maar te swak en delikaat om aktief te wees in die openbare wêreld van besigheid en politiek (Clifford, 2001:12).

Vanaf die eerste helfte van die 20ste eeu het die situasie verander. Die vrou het regte en voorregte gekry, byvoorbeeld stemreg. Vroue het al hoe meer die rug gekeer op die Victoriaanse siening van seksualiteit en die besef het begin posvat dat vroue ook begeertes het wat bevredig moet word. Daar word gepraat van die seksuele regte van vroue (De Bruyn, 1994:8-12). Mans veroorsaak sekere probleme vir vrouens in die samelewing, soos verskil in salaris, opvoedkundige prioriteite, verkragting, huishoudelike geweld, pornografie en swaar werklas tuis. Die huwelik word ook gesien as iets wat vir die man se gerief daar is (Storkey, 1985:162).

Diskriminasie duur egter tot onlangs, eintlik nog steeds, voort, byvoorbeeld salarisse wat verskil vir dieselfde werk en by aanstellings word daar aan mans voorkeur gegee, omdat swangerskap by die vrou mag voorkom (De Bruyn, 1993:1). Volgens die beleid van die regering in die RSA na April 1994, is alle diskriminasie teen die vrou teoreties opgehef (Grondwet, 1994:9). Daar is wel verbetering, soos gelyke salarisse vir dieselfde werk, maar of dit op alle gebiede in die praktyk opgehef is, bly 'n ope vraag.

Die Verenigde Nasies het in 1995 navorsing gedoen oor die stand van die vrou se ekonomiese status in vergelyking met dié van die man, en die volgende bevind: Vrouens maak 70% van die wêreld se armes uit. Alhoewel vrouens skaars meer as 50% van die bevolking uitmaak, doen hulle twee derdes van die werk, betaald en onbetaald. Vrouens verdien egter net tussen 5 en 10% van die wêreld se salarisse en besit net 1% van die wêreld se eiendom. Vrouens in die arm lande van die Derde Wêreld gebruik feitlik hulle hele inkomste vir die oorlewing van hulle families (Clifford, 2001:14).

Die geskiedenis toon duidelik aan dat daar deur die eeue teen die vrou gediskrimineer is op verskeie maniere wat onaanvaarbaar is. Dit was werklik eers in die 20ste eeu dat daar 'n verbetering ingetree het. Dit is jammer dat hierdie houding teenoor vroue die feminisme tot gevolg gehad het, wat oorreageer het en oorgehel het na die ander ekstreme kant. As die vrou van die begin as gelyke van die man behandel is, sou hierdie beweging waarskynlik nie plaasgevind het nie.

2.3.5 SOSIALE OORSAKE

Volgens Clifford (2001:15), is geweld teen vrouens ook 'n groot probleem. Redes vir die ontstaan van feminisme kan bes moontlik gevind word in die volgende wêreldwye tendense: Aanranding deur huisgenote, verkragting, moord, kindermoord, wrede verwaarlosing, internasionale handel met vrouens en kinders, tesame met teistering by die werk, maak geweld teen vrouens die mees deurdringende menseregteprobleem in die wêreld.

In Afrika, suid van die Sahara, doen vrouens en hulle kinders Vigs op teen 'n baie hoër tempo as mans, daarom word daar van Vigs by sommige stamme gepraat as "the women's disease". Baie van hierdie vrouens met Vigs is prostitute, wat op daardie manier vir hulle kinders probeer sorg, of hulle mans het prostitute besoek (Clifford, 2001:15).

Bal *et al* (1985:46) sê dat baie probleme in die wêreld teruggevoer kan word na die swak verhouding tussen man en vrou. Hulle reken selfs dat gebiede waar vroue feitlik geen insette het nie, sterk onder invloed van 'n spesifieke mitiese houding teenoor vroue staan. Hierdie houding is skadelik vir die mens.

In akademiese feministiese literatuur, word manlike bevoordeling, wat as mag oor vrouens gebruik word, patriargie genoem. Die woord, patriargie, beteken letterlik, geregeer deur 'n vader of vaders (Clifford, 2001:18). In die patriargale kultuur was die man altyd hoër as die vrou. Dit was duidelik uit die erfreg: slegs seuns het geërf, nie die dogters nie. Daar is altyd na vrouens of dogters verwys in verhouding met 'n man: 'n vrou was altyd die moeder van iemand, die vrou van iemand of die dogter van iemand. Monogamie was vir die vrou verpligtend, terwyl mans meer as een vrou kon gehad het. Mans het die verhouding tussen man en vrou vergelyk met die van 'n heer en sy slaaf. Alle goeie dinge is aan die man toegeskryf, terwyl die vrou die skuld gekry het vir al wat sleg was (Buitink-Heijblom,1992:51). Daar moet egter nie uit die oog verloor word dat Buitink-Heijblom ook 'n feminis is nie, daarom kan haar uitsprake nie sonder meer as onpartydig aanvaar word nie.

Hierdie tendens duur vandag nog voort, veral in sekere lande. Omdat ouers in China as gevolg van oorbevolking net een kind mag hê, word die geboorte van 'n dogtertjie as slegte geluk gesien en sy word dikwels deur die familie verwerp en beland in 'n kinderhuis of sterf (Clifford, 2001:15).

Nog 'n probleem is die subtiele sosiale kondisionering wat vrouens kondisioneer tot 'n swak selfbeeld. Baie vrouens voel dat dit hulle skuld is as daar iets verkeerd gaan in 'n verhouding, daarom is dit ook haar verantwoordelikheid om dit op te los. Hierdie vrouens het meesters geword met strategieë op die gebied van ondergeskikte posisies: "pleasing and enduring, no matter the personal cost." (Clifford, 2001:16) In baie lande het vrouens 'n baie laer peil van akademiese opvoeding as mans. Twee derdes van die wêreld se ongeletterdes is vrouens (Clifford, 2001:16).

Volgens Ruether (1983:103) voel die feministe dat vroue nie die geleenthede gehad het om te studeer en te ontwikkel nie. Deur aan die vrou dieselfde onderwysgeleenthede as aan die man, sowel as gelyke politieke regte te bied, sal sy haar vermoëns gebruik om haar langs die man te ontplooi en bewys dat sy dieselfde vermoëns as die man het. Die integrasie van vroue en gelyke posisies is egter oppervlakkig – dit bly steeds 'n manlike wêreld. Sy kom dus steeds voor die muur van tweeslagtigheid te staan. Intussen

is hierdie ongelykheid darem tot 'n groot mate reggestel, soos byvoorbeeld in die onderwys, waar mans en dames tans dieselfde salarisse kry.

Hierdie is enkele, maar belangrike voorbeelde waar daar beslis teen die vrou gediskrimineer is. Haar menswaardigheid is in baie van die gevalle in 'n mindere of meerdere mate misken. Ongelukkig het die feministe op hulle beurt, en in reaksie teen bogenoemde, te ver gegaan. Hulle het ook meestal verdrukking van die vrou in dinge gesien waar dit nie werklik die geval was nie, of dit op die verkeerde manier hanteer. Alle vroue is tog nie deur hulle mans verkrag en mishandel nie.

2.3.6 KERK EN GODSDIENS

Volgens Landman(1989:39) is vroue vanaf die derde eeu uitgesluit uit die hoë range van die Roomse Kerk. Die diskriminasie teen die vrou word deur die geskiedenis van die vroegste tye af, deur die Middeleeue en daarna tot vandag toe bevestig. Daar is teen die vrou gediskrimineer, onder andere deur haar slegs te omskryf in terme van haar rol as vrou en moeder. Halkes (1984:34) voel so sterk oor die uitsluiting van die vrou uit die Roomse Kerk, dat sy die volgende vrae te vra het: "Waarom was daar géén vrouens aanwesig in al die strukture van die kerk, in die beleidmaking (organen), in die leergesag en in die priesteramp nie? Waarom bepaal priesters, wat mans is, hoe die vrou aan haar seksualiteit vorm moet gee? Waarom word vrouens geïdealiseer in pouslike toesprake as die redders van die samelewing, maar weggewys wanneer dit gaan om die kerk self?" Halkes se probleem is waarskynlik die feit dat die vrou nie in die amp in die kerk gedien het nie. Die probleem word in hierdie geval op 'n feministiese manier hanteer en daar word beslis nie gekyk na antwoorde uit die Skrif nie.

Die meeste feministe voel dat daar geslagtelike ongelykheid in die kerk is. Dit gaan oor die feit dat daar in baie kerke, reg oor die wêreld, nie vroue in die besondere ampte dien nie. Vir hulle verpersoonlik die kerk onderdrukking en regverdig die kerk dit op Bybelse gronde (Storkey, 1985:46). Hulle verbittering blyk uit die volgende aanhaling: "Men preach, women listen. Men pray, women say 'Amen'. Men form the clergy, the diaconate or the oversight, women abide by their leadership. Men study theology, women sew for the bazaar. Men make decisions, women make the tea." (Storkey, 1985:47.) Die uitsluiting van die vrou uit die amp in baie Protestantse kerke het ook aanleiding gegee tot die ontstaan van feminisme. Vrouens voel dat hulle nie net in die kerk is nie, maar ook die kerk is. Hulle voel dat die vrou ook in die kerk regte het (Edwards, 1984:79). Hulle voel dat die kerk verleë voel met vrouens wat tot leierskap geroepe voel en wat die Bybel bestudeer het en insig daarin het (Storkey, 1985:48, Watson,2002:22). "The ministry of women was quickly suppressed by an insurgent patriarchal concept of the church." (Fiorenza, 1983:88.) Ruether (1998:81) staan verbaas dat meer as die helfte van die mensdom, meer as die helfte van die lede van die Christelike kerke self, minderwaardig gemaak en uitgesluit word deur die Christendom.

Daar word deurgaans deur kerke in die Reformatoriese tradisie uitgebreide studies in hierdie verband gedoen. In die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika is dit al vir baie jare 'n onderwerp vir intensiewe studie, maar veral sedert die Algemene Sinode in 1988. In 2009 word daar selfs 'n verlenging van die Sinode in Januarie, aan die einde van Junie gehou, ten einde te probeer om 'n Skrifgebaseerde uitsluitsel oor hierdie saak te verkry. Daar word besluit dat vroue wel in die amp van diaken, wat nie 'n leer- of regeeramp is nie, verkies mag word, maar nie tot die ampte van ouderling en predikant nie (Die Gereformeerde Kerke in Suid Afrika, 2009:681).[5]

In Breed et al. (2008:30-35) word daar gebruik gemaak van inligting uit studierapporte oor die posisie van die vrou in die besondere dienste van die GKSA, die Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland en die Christian Reformed Churches of Australia. Uit hierdie kerkhistoriese oorsig word die volgende bevindings gemaak:

- Uit die eerste eeue van die kerkgeskiedenis kan daar nie 'n finale gevolgtrekking gemaak word nie, maar daar was in sommige kerke wel soms vroue in diakonale diens.
- In die eerste eeue is vroue wat as diakonesse gedien het nie met handoplegging bevestig nie en het nie deel gevorm van die kerkraad nie, maar hulle is wel in die plaaslike kerk erken vir hulle besondere dienswerk.
- Tydens die Reformasie was daar eenstemmigheid dat vroue nie tot die leer- en regeeramp toegelaat moet word nie.
- Calvyn onderskei tussen twee soorte diakens en laat vroue by die soort wie se dienswerk toegespits is op armversorging en sorg aan siekes en bejaardes. Hulle is nie formeel bevestig nie en het nie deel gevorm van die kerkraad nie.
- Na die Reformasie het vroue in sommige kerke as diakonesse gedien. Teen die tyd van die Dordtse Sinode (1618/19) het die gebruik verval, maar in die twintigste eeu begin afsonderlike kerkgemeenskappe weer die saak bestudeer.
- Die kerkgemeenskappe met wie die GKSA eenheidsbande hou, is met uitsondering van twee, eenstemmig dat vrouens nie in die leer- en regeerdiens toegelaat moet word nie. Drie van hierdie gemeenskappe het vrouens as diakens en enkele ander, diakonesse.

Kerkgeskiedenis is ook nie die geskiedenis van die vrou nie. Sommige merkwaardige vrouens word hoogstens genoem. Martin Luther en ander Hervormers het met gewese nonne getrou, wat hulle uit die kloosters 'bevry' het. Hulle het die rol van die "godly woman" geherdefinieer as een wat haar lewe offer aan geboorte en diens aan haar eggenoot en baas. Watson voel dat daar baie min gehoor word van die ondervindings van hierdie vrouens en hoe hulle hulself gesien het in die vervulling van hulle nuwe rolle (Watson, 2002:16).

---

[5] Aangesien die Handelinge van die Sinode nog net op die Internet beskikbaar is, mag die bladsynommer verskil van die gedrukte vorm.

Dit is duidelik dat die meeste feministe baie te na gekom voel omdat daar volgens hulle nie gelykheid van geslag in die kerk bestaan nie. Hulle wil graag die vrou in al die ampte sien, soos die man. Die feit dat dit in sommige kerke nie so is nie, beskou hulle as diskriminasie. Of hulle hierdie versugting aan die Bybel toets, is te betwyfel. As 'n mens dink aan hul Gods- en Skrifbeskouing, sien 'n mens dat hulle God aan 'n geslag koppel, terwyl Hy verhewe is bo geslag. Volledige beoordeling van hierdie saak sal in hoofstuk 6 gedoen word.

2.3.7 DIE GEMEENSKAP

Volgens Neuger (2001:6) is kontemporêre studies oor geslag aanvanklik gemotiveer deur twee erkennings binne die feminisme: Eerstens dat vrouens nie dieselfde toegang het tot bronne in die openbare terrein, veral in die wêreld van arbeid, waartoe vrouens toenemend toegetree het tydens en na die 2de wêreldoorlog nie. Tweedens, is vrouens se stories tot 'n groot mate uitgelaat uit die geskiedenis (Neuger,2001:6).

Volgens Praetorius (1991:3) is 'n patriargale taal deur die eeue gevorm, waar 'manlike' die belangrike en 'vroulike' die ondergeskikte is. Vroue moes noodgedwonge van hierdie taal gebruik maak, wat die wêreld in 'n interessante manlike helfte en 'n onbenullige vroulike helfte verdeel, veral as hulle in die openbaar gehoor wou word.

Van Bruggen (1979:91) sê dat die huidige situasie nie 'n bevredigende ideaal is nie, omdat daar op vele terreine onreg teenoor die vrou bedryf word. In die 20ste eeu is daar baie vrouens wat ly as gevolg van wat mans hulle aandoen. 'n Mens hoef nie net te dink aan vrouehandel en vroue uitbuiting wat nog steeds voorkom nie, maar ook aan vroue wat verlaat, vergeet en misken word. Van Bruggen beskou die huidige manswêreld as sleg. Hierdie stelling van Van Bruggen bewys dat die vrouens met 'n feministiese oortuiging baie klem laat val op die negatiewe dinge wat met die vrou gebeur. Dit is so dat mishandeling en miskenning van die vrou glad nie aanvaarbaar is nie, maar 'n mens moet jou nie blind staar daarteen nie. Daar gebeur nie net slegte dinge met vrouens nie.

Volgens Storkey (1985:3) redeneer die feministe dat in die moderne Westerse gemeenskap, vrouens afhanklik, gemanupileerd, kwesbaar, passief en uitgebuit is, en mans dominant. Die gemeenskap is deur mans vir mans ontwerp en vrouens se funksie word slegs gesien as om die manlike dominansie te handhaaf en te ondersteun. Die vrou se werk, waar ook al, weerspieël daagliks haar totale afhanklikheid en ondergeskiktheid aan die man. Storkey (1985:15) haal studies aan wat in 1966 in verskillende lande gedoen is, wat bewys dat werkende vrouens baie meer tyd aan huiswerk bestee as hulle mans. Alhoewel hierdie studies nie deur feministe gedoen is nie, versterk dit die feministe se saak. Vrouens voel steeds skuldig omdat hulle werk, daarom sloof hulle hulle af in die huis om te bewys dat hulle alles kan hanteer.

Feministe kla oor die aanbieding van moederskap deur die media, want dit word as idillies voorgehou. Die vrou verloor haar identiteit buite moederskap en dit word vererger namate die kinders ouer word (Storkey,1985:17).

Die beoordeling van die kriteria van wat belangrik is vir die mensheid, het slegs uit manlike ondervinding gekom. Dit wat met die manlike geassosieer is, was die standaard vir die mens: Vrouens was 'n swakker standaard, dalk selfs van 'n ander spesie as mans. Dit is hierdie werklike of beweerde onderdrukking van die vrou deur die man wat 'n opbloei in die feministiese beweging tot gevolg gehad het, veral met die verskyning van die boek *The Second Sex* van Simone de Beauvoir in 1949. Die titel is baie gepas, want vir die feminis was vrouens die *Tweede* geslag, wat nie die beskrywing *mens* verdien het nie, te oordeel aan hoe hulle behandel word. Hierdie oordeel het van krag gebly totdat vrouens na vore gekom het en hulle stemme in protes verhef het (Sawyer en Collier, 1999:9). Alhoewel die boek nie 'n onmiddellike sukses was nie, is dit tog in die sestigerjare herontdek as manifes vir die vrouebeweging (De Jong & Wilson, 1979:23; Kassian, 1992:16).

2.3.8 SAMEVATTING

Dit is duidelik dat vroue, veral vroeër gronde vir protes gehad het, want hulle is onderdruk. Die probleem is egter die wyse waarop hulle die protes gehanteer het. Dit het aanleiding gegee tot die ontstaan van eerstens die feminisme en later die Feministiese Teologie, wat uit die feminisme voortgevloei het en wat 'n baie radikale reaksie is.

2.4 DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE

2.4.1 INLEIDING

Dit is altyd belangrik om te kyk waar die wortels van 'n beweging lê. Daar is nou reeds gelet op van die belangrikste oorsake vir die ontstaan van die feminisme, wat die oënskynlike en werklike diskriminasie teen die vrou was. Dit is belangrik om in gedagte te hou dat die feminisme eerste ontstaan het en dat die Feministiese Teologie daaruit voortgevloei het. Daar sal nou kortliks na die standpunte van die teoloë wat vir hierdie studie gekies is, ten opsigte van die Feministiese Teologie, gekyk word.

Volgens van Dijk-Hemmes (1994:12) impliseer die toepassing van 'geslag' op teologie, veral die vraag na geslagsneutraliteit binne dié teologie. Dit impliseer die herkenning dat teologie beoefen word deur mense wat aan 'n geslag behoort, meestal manlik en dat die geslag waaraan hulle behoort, waarskynlik hulle werk beïnvloed. Daarom word navorsing gedoen op geslagsgemotiveerde herinterpretasies van die teks en konsepte wat gebruik word binne die verskillende dissiplines van teologie.

Volgens Fiorenza (1998b:1) het in 1972 in Grailville, Ohio, nagenoeg 75 vroue, almal geordende predikante en akademiese teoloë, vir 'n werkswinkel "Women doing Theology", bymekaar gekom deur die Nasionale Raad van Kerke, onder leiding van Clare Randall en Janet Kalven. Dit was een van die geboorteplekke van die Feministiese Teologie.

Fiorenza (1998b:2) sê dat die paradigmaskuif wat plaasgevind het in die teologie en godsdiensstudies so suksesvol is dat daar vandag nie meer 'n tydperk onthou kan word waar feministiese studies in godsdiens en teologie nie bestaan het nie. Sy kan egter nie onthou wie die uitdrukking 'Feministiese Teologie' begin het nie.

2.4.2 DEFINISIES VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE

Dit is onmoontlik om een oorkoepelende definisie van die Feministiese Teologie te gee, omdat daar ook onder feministiese teoloë nie altyd eenstemmigheid bestaan nie. Daarom sal verskillende definisies en basiese uitgangspunte bespreek word, asook 'n aantal feministiese teoloë se menings en standpunte.

In die afgelope twee dekades het daar soveel verskillende Feministiese Teologiese stemme in die wêreld na vore gekom, dat dit nie meer gepas is om van Feministiese Teologie in die enkelvoud te praat nie. Deur van Feministiese Teologieë in die meervoud te praat, stel mens in staat om 'n kykie te kry in die ryklik geskakeerde wêreld van die Feministies Teologiese gedagte, sowel as godsdienstige stryde wêreldwyd (Fiorenza en Copeland, 1996:vii).

2.4.2.1 KASSIAN

Kassian (1992:225) beskryf feminisme soos volg: "Feminism asserts that woman's worth is of such a nature that it gives *her* the right to discern, judge and govern that truth herself. It infuses women with the idea that God's teaching about the role of women *must* line up with their own perception and definition of equality and/or liberation. Feminism does not present itself as an outright affront to the Bible, but it nevertheless contains an insidious distortion that erodes the authority of the Scripture."

2.4.2.2 ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Vir die doel van hierdie studie is dit noodsaaklik om indringend na Fiorenza se standpunt oor die Feministiese Teologie te kyk, aangesien sy een van die internasionale feministiese teoloë is na wie se Gods- en Skrifbeskouing gekyk gaan word in hierdie studie.

Fiorenza (1979b:49) sê: "Feminist Theology presupposes as well as has for its goal an emancipatory ecclesial and theological praxis." Fiorenza(1979b:59), sê verder, "...only when theology is on the side of

the outcast and oppressed, as was Jesus, can it become incarnational and Christian. Christian theology, therefore, has to be rooted in emancipatory praxis and solidarity. The means by which feminist theology grounds its theologizing in emancipatory praxis is consciousness-raising and sisterhood."

Carr en Fiorenza (1989:28) sê dat die Feministiese Teologie onderskei tussen die potensiële verhouding tussen elke vrou en haar vermoë om kinders te hê aan die een kant en moederskap as 'n sosiale, kulturele en godsdienstige instelling aan die ander kant. Sy voel verder dat dit moederskap is wat die vrou onder patriargale beheer hou en vrouens ontmagtig.

"The heart of a critical feminist theology of liberation is the recognition that the dehumanization of those wo/men who struggle against multiple oppressions 'reveals' the full destructive powers of kyriarchy [6] and their courageous struggles for survival and well-being manifest the presence of G*d at work in our midst. Such a critical systemic analysis and struggle for liberation is able to name theologically the powers of oppression as structural sin, reveal G*d's power for liberation and well-being in concrete socio-political situations and provide theological criteria for evaluating religious and ethical truth claims" (Fiorenza & Copeland, 1996:65/66.)

Fiorenza (1993:156) sê dat vanuit die perspektief van die Feministiese Bevrydingsteologie kom die erkenning dat die werk van interpretasie altyd verbind is vir of teen die stryd van die onderdrukte om bevryding.

Dit is duidelik dat dit by Fiorenza gaan om bevryding, veral dan die bevryding van die vrou van manlike oorheersing, al is dit dan ook 'n "manlike" God! By enige bevrydingsteologie gaan dit om bevryding van 'n sogenaamde verdrukker of onderdrukker. Volgens Fiorenza (1986:19) lê bevrydingsteoloë klem op die feit dat die God van die Bybel aan die kant staan van die onderdruktes en armes en kan hulle baie Bybeltekste aanhaal om hulle standpunt te ondersteun. Sy sê dat feministiese teoloë geen eksplisiete feministies-kritiese beginsel in die Bybel vind nie, maar gekonfronteer word met die Bybel wat in manlike taal geskryf is, wat 'n afspieëling is van 'n patriargale kultuur en godsdiens en dit in stand hou.

Volgens Turner (1994:12) is bevrydingsteologie gebaseer op die Christelike verbintenis om onderdrukte mense te bevry van hulle onderdrukkers. Lindhout (1987:262) voel dat die Feministiese Teologie ook 'n bevrydingsteologie is, veral bevryding uit manlike oorheersing. Die doel van hierdie bevryding is om die feit van vrou-wees opnuut te leer waardeer. Hierdie vroue strewe om die Bybel te ontdoen van die manlike gesag wat die Woord van God het, en het as doelstelling dat daar 'n Bybel moet kom waarin God

---

[6]Kyriarchy: Fiorenza (1998:4) verklaar hierdie term soos volg: "I have coined the neologism kyriarchy {derived from Greek: the rule of the kyrios, i.e. the Lord/Master/Father/Husband; in German Herrschaft} in order to communicate that texts and traditions are not just androcentric but kyriocentric, that is, articulated in the interest of elite white Western educated men. Gender as a tool of domination is always inflected by race, class, culture, age and colonialism."

nie as 'n Hy nie, maar as 'n Sy geteken word. Lindhout (1993:280) voel dat die Teologie van Bevryding die teologie degradeer tot 'n kontekstuele program van bevryding en dat dit nie die toets van gehoorsaamheid aan die Skrif deurstaan nie.

Fiorenza (1986:28,29) sê dat 'n feministies-kritiese bevrydingsteologie poog om Christenvroue in staat te stel om die sonde van die patriargale seksisme teologies te ondersoek, in 'n feministiese bekeringsproses die innerlike geestelike gevolge daarvan te verwerp en uit te brei tot die vrouekerk. Sy voel dat 'n feministiese Bybelinterpretasie, binne 'n kritiese bevrydingsteologie, moet plaasvind binne die feministiese gemeenskap van vroue in die Bybelse godsdiens. In die geval van die Feministiese Teologie gaan dit in hoofsaak daaroor om die vrou te bevry van die onderdrukking van die man en veral dan ook 'n "manlike" God.

2.4.2.3 MA BUITINK-HEIJBLOM

Buitink-Heijblom (1992:11) omskryf teologie as die leer van God en goddelike sake. Sy sê by die Feministiese Teologie word die leer van God en goddelike sake deur feministe beskryf (Buitink-Heijblom, 1992:11,12). Sy sê verder dat die Feministiese Teologie 'n kritiese bevrydingsteologie is, wat hom besig hou met die onderdrukking en bevryding van die vrou (Buitink-Heijblom, 1992:12).

2.4.2.4 CHRISTINA LANDMAN

Landman omskryf die Feministiese Teologie so: "Die Feministiese Teologie is 'n onderdeel van die bevrydingsteologie of kontekstuele teologie" (Landman, 1989:40; De Bruyn, 1993:5.) Halkes (1986:28) sê die Feministiese Teologie is 'n "genitief-theologie" of 'n "contextuele theologie". Genitief in die sin dat dit 'n teologie *van* feministe is. Die opstandige vrouens is die onderwerp van hierdie teologie en hulle verhouding tot God en die goddelike die objek daarvan. Met kontekstueel word bedoel die belewing van onderdrukking en inperking en die ervaring van bevryding daarvan. Die stryd om hulleself te word en die vreugde van 'n nuwe lewensgevoel is belangrik, maar ook meegevoel met alle onderdruktes in die samelewing en die soeke na nuwe menseverhoudings vorm die konteks van hierdie teologie. Vrouens wil ook as mense beskou word.

Halkes (1986:28) definieer die Feministiese Teologie, as kontekstuele teologie, so,

- die belewing van onderdrukking/inperking en die ervaring van bevryding;
- die belewing van die stryd om jouself te word en die ervaring van vreugde by 'n nuwe lewensgevoel (as dit realiseer);
- die belewing van solidariteit met alle verdruktes in die samelewing en die hartstogtelike soeke na nuwe menslike verhoudinge, die konteks van hierdie teologie vorm.

Dit gaan oor die bevryding van die vrou wat as verdrukte beskou word. Dit is 'n teologiese refleksie van vroue wêreldwyd wat voel hulle word onderdruk en daar word teen hulle gediskrimineer (De Bruyn, 1993:6).

Landman (2002:25) sê: "Feministiese Teologie het gesê dat vroue drie dinge nodig het om bevry te word: hulle moet toegang hê tot die ekonomie; hulle moet hulleself kan bevry van al die stereotipes oor vrouwees, veral wat hulle geloof hulle gegee het; en hulle moet toegang hê tot gelyke verhoudings."

2.4.2.5 S.F. PARSONS

Volgens Parsons (2002:xiv) kan Feministiese Teologie verstaan word as 'n teologie wat hoop koester vir die bevryding van die mensdom na 'n regverdige en gelyke politieke bestel, waarin ons lewe tesame, as vrouens en mans, met meer vreugde verwesenlik kan word.

2.4.2.6 ODDIE

Oddie (1984:23) beskryf die doelstellings van die Feministiese Teologie so: "It is the obsessive purpose of 'women's studies' and of feminist ideology to attempt to demonstrate that such distinctions have no necessary basis in human nature, and to establish a society in which they no longer exist." Met "such distinctions" word verwys na die onderskeid tussen man en vrou; veral waar dit tot diskriminasie lei.

2.4.2.7 LETTY RUSSELL

Russell (1987:19) sê dat die Feministiese Teologie deel is van 'n revolusie van bewustheid wat die kwessie van gesag om elke draai aanraak. Sy vorm deel van die Feministiese Teologie se betoog vir geslaglose voorstellings van God. Sy maak byvoorbeeld 'n studie van "vergete" name van God waar sy haar daarop toelê om name met 'n vroulike inslag te kry.

2.4.2.8 DENISE ACKERMANN

Ackermann (1996:34) sê dat in die praktyk die Feministiese Teologie verstaan moet word as 'n: "critical, committed, constructive, collaborative and accountable" weerkaatsing van die teorieë en die praktyk van die stryd en die hoop op herstel vir die skepping, wat gebaseer is op die stories en ondervindings van vrouens wat uitgelaat voel en mense wat onderdruk is. Volgens Ackermann (1996:47) berus die feministies teologiese perspektief daarop dat die heelmaking van die skepping op die verandering van ons verhoudings met onsself, met mekaar, met God en met die omgewing deur dade van regverdigheid en bevryding, asook die verandering van die sosiale strukture waardeur ekonomiese, politiese en sosiale

verwydering tussen mense ontstaan. Sy lê klem op die feit van 'n gebroke skepping, wat as gevolg van gebroke verhoudings, so is. Hierdie gebroke verhoudings spruit vanuit haar perspektief waarskynlik uit die wanverhouding tussen man en vrou, wat diskriminasie en mishandeling en miskenning van die vrou insluit.

2.4.2.9 L HOGAN

Die feit dat die Feministiese Teologie 'n bevrydingsteologie is, verskuif die fokus, maar versteur nie die basiese metodologiese veronderstelling van die klassieke teologie nie: "Dit is bloot 'n herhaling, in meer politiese terme, van die idee dat die uiteindelike doel van teologisering is om 'n mens in staat te stel om 'n meer Christelike lewe te lei." (Eie vertaling: AES) (Hogan, 1997:95)

2.4.2.10 CATHARINA HALKES

Halkes definieer die Feministiese Teologie soos volg: "...een kritische bevrijdings-theologie die zich niet baseert op die eigenheid van vrouwen als zodanig, maar op hun historische ervaringen van lijden, hun psychische en sexuele onderdrukking, infantilisering en structurele onzichtbaarmaking tengevolge van het sexisme in de kerken en in de samenleving." (Buitink-Heijblom, 1992:12; Halkes, 1986:28; Halkes, 1984,14.) Dit is dus duidelik dat Buitink-Heijblom en Halkes se sienings ooreenstem.

Halkes (1984:125) sê dat die Feministiese Teologie eensydig en partydig is, deurdat die klem op die ervaringe en insigte van vrouens wat opstandig geraak het, val. "... ze is ook niet kompleet en geen gesloten afgerond systeem; ze is uiteraard kontekstueel zoals alle realiteitsbetrokken theologie zou moeten zijn; en ze is voorlopig. Dit laatste hangt voor een groot deel af van de luisterbereidheid van de mannelijke theologen en 'kerkvaders' en van hun beweeglijkheid, tot nieuwe inzichten te komen" In Halkes (1984:162) sê Halkes: "Ook zie ik als een karakteristieke trek van feministische theologie: solidariteit met elkaar en met onze verschillende strijdsituasies en posities in de diverse kerken en theologische opleidingen." Dit is myns insiens 'n baie raak beskrywing van die Feministiese Teologie, want dit beklemtoon die feit dat feministiese teoloë aanklank vind by mekaar ten spyte van verskille tussen hulle. Hulle is ook nie aan een kerk gebonde nie, maar vind 'n samebindende faktor, naamlik die opstand teen die onderdrukking van die vrou deur die man, manlike taalgebruik vir God in die Bybel en sogenaamde geslagtelikheid van God. Al is daar, soos later in hierdie hoofstuk aangetoon sal word, baie verskillende soorte feminismes, waar elkeen die klem op iets anders laat val, is hierdie samebindende faktor tog deurlopend.

Halkes (1986:29,30) sien die Feministiese Teologie in die konteks van uittog, deurtog en intog. 'n Uittog uit alle beperkinge wat ons van buite af opgelê word en wat ons aan bande lê; maar ook 'n uittog uit die verslawing aan gerief, wat ons verruil het vir die "onvrijheid" en die rus waaruit ons nie wil gesteur word

nie, nl. die vleispotte van Egipte. "Doortocht: een trektocht door een woestijn die we niet kennen, levend in de marge van een cultuur die we afwijzen, maar waarin we nog net genoeg speelruimte hebben om aan een nieuwe te bouwen; een tocht naar binnen ook, om in onszelf te zien, onszelf te bevestigen, maar de zelfkritiek niet achterwege te laten; een doortocht door een woestijn, waarin het soms desolaat is en we de weg kwijt raken, maar waarin elke herkenning en acceptatie, elk verstaan van elkaar als water uit de rots en manna uit de hemel is. Intocht, althans de droom ervan; de hoop op shalom het geloof dat er geen Jood meer zal zijn of Griek, geen slaaf of vrije, man noch vrouw (Gal 3:28); de droom dat niemand ten koste van een ander wil leven; de hoop op het Koninkrijk Gods"

Halkes (1986:32) sê dat daar ruimte in die Feministiese Teologie oopgelaat word, want dit kan voortdurend verander om aan te pas by vraagstukke wat op 'n sekere tyd relevant is.

2.4.2.11 PATERSON

Volgens Paterson (1989:28) is die argument van die Feministiese Teologie nie eenvoudig net 'n argument uit die kultuur nie, dit is grootliks 'n argument teen kultuur. Die bedoeling is om 'n kritiese dialoog tussen die beginsel van menslike bevryding en alle kulture, teenwoordig en toekomstig, daar te stel, om die evangelie in 'n nuwe kulturele vorm te beliggaam.

2.4.2.12 NATALIE WATSON

Watson (2002:31) sien die Feministiese Teologie soos volg: "...the ideas of feminist theologians as part of a creative and constructive rereading of the Christian tradition, which I understand to be at the heart of feminist theology. The methodology employed in this rethinking of traditional ecclesiological concepts is based on the work of feminist hermeneutics, the critical reading of the Christian and Hebrew Scriptures, as well as on feminist political theory. Feminist theology is concerned with providing two vital aspects of theology for women and of women: to reflect on the theological significance of women's discourses of faith in order to incorporate them into what is perceived as the body of Christian tradition and to develop theological discourses that are relevant and life-enhancing for women."

2.4.2.13 CHRISTIE NEUGER

"Regaining language and voice for the power of naming one's self, one's environment, and one's God has been a primary agenda for feminist theology as well"(Neuger, 2001:71.)

2.4.2.14 ROSEMARY RADFORD RUETHER

Ruether (2002:3) sê die volgende van die Feministiese Teologie: "Feminist theology takes feminist critique and reconstruction of gender paradigms into the theological realm. They question patterns of theology that justify male dominance and female subordination, such as exclusive male language for God, the view that males are more like God than females, that only males can represent God as leaders in church and society, or that women are created by God to be subordinate to males and thus sin by rejecting this subordination."

Ruether (1983:18) beskou die bevordering van die volle menswaardigheid van die vrou as 'n belangrike beginsel van die Feministiese Teologie.

Ruether (1998:214) definieer die Feministiese Teologie so: "A feminist liberation theology, then, is about reflection on the praxis of acting to overcome injustice across class and race lines in the particular context of how women are oppressed and are struggling for liberation across these divisions. It is about questioning and rereading the Bible from the perspective of the liberation of all women and men from this whole nexus of oppression. It is about reshaping the church, its ministry and mission, to become *a* genuine sign and means of this praxis of liberation, and a place where it is continually remembered and celebrated, equipping the community for continued praxis."

2.4.2.15 SUSAN GILLINGHAM

Volgens Gillingham (1998:141) is die Feministiese Teologie na verwant aan die bevrydingsteologie betreffende sy metodologie en sake van belang. Feministiese skrywers is bekommerd oor die kwessie van onderdrukking, veral in terme van geslag. Waar sterk kritiek uitgespreek word teenoor die patriargale ideologieë van die Bybelskrywers en waar gereageer word op hedendaagse kulturele sake, moet die Feministiese Teologie, soos die bevrydingsteologie, die dubbele taak om te werk tussen die wêreld van die Bybel en die wêreld waarin ons lewe, uitvoer. Dit is dus 'n voorbeeld van hermeneutiek in praktyk.

2.4.2.16 DOWELL EN HURCOMBE

Volgens Dowell en Hurcombe (1987:67) is die groot taak van die Feministiese Teologie om die feit te erken dat die Christelike teologie skuldig aan seksisme is, net soos dit skuldig is aan rassisme en klassisme. Die Feministiese Teologie moet egter ook bevestig dat hierdie geloof, hierdie teologie, nie onherstelbaar seksisties is nie. Hulle sê: "Our theology is not concerned with the substitution of one tradition with another – replacing one half of human history with another. It is about claiming our tradition and reclaiming hidden history. It is about redeeming, resurrecting men and women to

unforeseen possibilities. It is about restoring a balance, not a desperate search for a past or future Utopia. This means it can never be for women alone" (Dowell & Hurcombe, 1987:67)

2.4.2.17 KEANE

Keane (1993:8) sê dat die Feministiese Teologie, soos ander bevrydingsteologieë, nie die monopolie vir die waarheid het nie en dit het ook nie al die antwoorde op alle probleme nie. Dit moet egter ernstig opgeneem word, want dit bring mense tot teologiese gesprekvoering en om op 'n vernuwende manier na die werklikheid te kyk, waarsonder die teologie armer sou gewees het. Dit bevat 'n 'spesiale rykheid' wat die kerk tot sy voordeel kan gebruik as hy hom oopstel vir die moontlikheid.

2.4.2.18 SAMEVATTING

Uit die voorafgaande blyk dit dat die vernaamste kenmerke van die Feministiese Teologie die volgende is:

1. Dit is 'n bevrydingsteologie – dit wil die vrou bevry van 'n manlike God sowel as van die onderdrukking deur die man.

2. Die vrou wil as gelyke kompeteer met die man op elke vlak van die samelewing, veral ook die kerk.

3. Hulle verwerp tweeslagtelikheid totaal of het 'n ernstige probleem daarmee.

4. Dit is 'n eensydige teologie, want dit beklemtoon net die standpunt van opstandige vroue. Daar is dus nie balans nie. Daar word deurgaans vasgekyk in hulle opvatting dat vroue deur mans onderdruk word, asook deur 'n "manlike" God. Daar word nie werklik na ander standpunte in hierdie verband geluister nie, slegs dié wat met hulle saamstem.

Omdat daar soveel onderlinge verskille tussen feministiese teoloë bestaan, is dit werklik 'n moeilike saak om kenmerke en definisies vir die Feministiese Teologie vas te lê. Wat egter wel na vore kom uit die feminisme sowel as die Feministiese Teologie, is dat:

- Daar gelykberegtiging vir man en vrou moet wees;
- Die vrou as gelykwaardig aan die man beskou moet word en van manlike onderdrukking bevry moet word;
- Daar vasgestel of besluit moet word of God manlik of vroulik is;

- Die Bybel word gebruik soos dit hulle pas: slegs die dele wat by hulle beskouing pas word aanvaar of dit word aangepas sodat dit hulle uitgangspunt staaf. Hier kom die postmodernisme sterk na vore, waar daar geen hermeneutiese reëls is nie en waar die leser die betekenis bepaal.

Beoordeling van hierdie sienings vind verder in hierdie studie, veral in hoofstuk 6, plaas.

2.4.3 DIE REDES VIR DIE ONTSTAAN VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE

2.4.3.1 DIE BEWEERDE ALGEMENE ONDERDRUKKING VAN DIE VROU

Die basis van die Feministiese Teologie is die feministiese beweging. Alle aanhangers van die Feministiese Teologie is feministe, maar nie alle feministe is aanhangers van die Feministiese Teologie nie. Die Feministiese Teologie spruit uit die gevoel van vrouens dat hulle nog altyd 'n minderwaardige posisie ten opsigte van die man beklee het. Die vrou was nog altyd aan die man onderworpe. As gevolg van hierdie situasie kon die vrou nooit tot selfverwesenliking kom nie – selfs nie in die Christelike godsdiens nie. Die boodskap van Jesus wat gelykwaardigheid van die man en vrou inhou, is deur mans uitgelê en daaraan ondergeskik gemaak. Die vrou moes dus haar lewe inrig soos die man bepaal het (De Bruyn, 1993:4).

Seksisme word ook as 'n rede vir die ontstaan van die Feministiese Teologie gesien. Volgens Fiorenza (1986:55) stereotipeer en beperk seksisme mense op grond van hulle geslag. Seksisme beperk mans en vroue ten opsigte van hoe hulle die werklikheid mag ervaar en uitdruk. Die term word gebruik in die konteks van diskriminasie teen die vrou, dit wil sê wanneer mans bo vroue bevoorreg word. Seksisme veroorsaak verdeeldheid, want mense word eers gesien as mans en vroue en dan as mense (Dreyer *et al.*, 1994:56).

Volgens Kassian (1992:54) is die sleutel tot wêreldbevryding vir die feministiese teoloë, die bevryding van die wêreld se grootste onderdrukte groep: vrouens. Feministiese teoloë glo dat die bevryding van vrouens 'n end sal maak aan armoede, rassediskriminasie, ekologiese vernietiging en oorlog.

Ruether (1998:7) voel dat die onderdrukking van mans oor vrouens nie God se plan vir die skepping of die gevolg van vroulike sonde was nie, maar dit gee uitdrukking aan die begeerte om te onderdruk, wat die primêre uitdrukking van die sonde is. Alle vorms van onregverdigheid en geweld spruit uit hierdie geneigdheid om ander te domineer.

Die Feministiese Teologie spruit dus hoofsaaklik voort uit die siening dat die vrou 'n minderwaardige posisie teenoor die man in die samelewing beklee. In die volgende afdeling sal gekyk word na haar

posisie in die godsdiens, aangesien die probleem wat in hierdie studie aangespreek word, op godsdienstige vlak is.

2.4.3.2 DIE VROU IN DIE GODSDIENS

Die Feministiese Teologie vorm deel van 'n groot beweging wat in die omvattende term, *Bevrydingsteologie*, gestalte vind. Hulle sê dat as die evangelie van Jesus Christus iets vir die moderne mens wil beteken, dit bevryding moet bring van "onderdrukking, geringskatting, gebrek aan gelyke seggenskap, armoede en onmenswaardigheid en die herstel van volle vryheid, van volle seggenskap van elke mens tot op die hoogtste vlak van volle menswaardigheid." (Engelbrecht, 1991:3.) Die evangelie maak vir die moderne mens net sin as hy God hier en nou kan ervaar en beleef binne die hedendaagse konteks. Dit is nodig dat 'n paar prominente feministiese teoloë se standpunte oor die vrou se rol in die kerk en die godsdiens hier bespreek word.

Volgens Sawyer en Collier (1999:28) het die Christelike teologie voortgespruit uit 'n gelowige gemeenskap se begeerte om hulle geloofsgemeenskap met God ten volle te verstaan, deur hulle geloof te interpreteer op maniere wat verstaanbaar is in hulle eie tyd en plek.Teologie is wel die wetenskap wat meer oor God wil leer. Dieselfde geld vir teologie wat deur Christen feministe beoefen word. Die Christelike teologie veronderstel 'n geloof wat persoonlik is, maar ook gedeel word met ander Christene. Hierdie veronderstelling het 'n invloed op Christen feministiese teoloë, want hulle wil ook 'n bydrae lewer tot die Christelike geloof. Christelike feministiese teoloë beoefen teologie met waardering vir baie elemente in die Christelike tradisie, veral die profetiese en bevrydende elemente. Ongelukkig verloor hulle dikwels die feit dat God Hom in die Bybel aan die mens, ook aan teoloë, openbaar, uit die oog. Hulle wil graag die Bybel so interpreteer dat dit hulle pas.

Franzmann (2000:60,61) voel dat feministiese teoloë in die onlangse verlede 'n geweldige bydrae gelewer het tot die herdefiniëring van begrippe soos godsdiens en spiritualiteit. Dit geld studies uitsluitlik vir hierdie doel of vir die algemene teologie. Dit dui weereens op die feit dat hulle nie tevrede is met bestaande terme nie.

Volgens Isherwood en McEwan (1996:80) het die Feministiese Teologie deur die afgelope twintig jaar debat aangemoedig, om die vrou groter deelname en erkenning in die kerklike lewe te laat ervaar sowel as in die stryd om in die regstelsel haar regmatige deel te kry.

Volgens Slee (1996:225) word die bewering dat teologie 'n aktiwiteit van die hele kerk is, waarin elke Christen geroepe is om deel te neem, nie gereflekteer in die amptelike leer van die kerk, wat deur die manlike geestelike elite verewig is, nie. Vrouens, wat die meerderheid van gelowige aanbidders in die kerk vorm, is uitgesluit uit die outoritêre en interpreterende taak van die teologie. Hoewel daar altyd

enkele vrouens was wat teen hierdie onregverdigheid in opstand gekom het, het die Feministiese Teologie maar in die afgelope paar dekades na vore gekom as 'n bewuste uitdaging aan die manlike vooroordeel in die kerk en onderrig.

Dowell en Hurcombe (1987:ix) sê dat die aanhangers van die Feministiese Teologie graag self teologie wil beoefen, wat moeilik is omdat die kerk die vroulike kritici soos rebelse dogters behandel in 'n gesin waar onenighede deur 'n versigtige vader uit die weg geruim word, op 'n wyse wat hy as bevorderlik beskou vir rus en vrede in sy gesin. Hulle voel dat die Feministiese Teologie besig is om momentum te kry en vertroue in te boesem deur die kwessies waarmee die vrou worstel, op die voorgrond in die teologiese ondersoek te plaas.

Clifford (2001:4) sê dat nie alle feministiese teoloë saamstem dat die Christendom 'n skat bevat nie. Hierdie vrouens voel dat die beloftes van 'n nuwe mensheid, wat deur die vroeë Christendom gemaak is, met 'n gemeenskap waar vrouens ingesluit sou wees, 'n leë belofte was. Manlike kerkleiers het beveel dat vrouens stil moet wees in die kerk en hulle het God ook manlik gemaak. Hierdie gebeure het beslis 'n aandeel gehad in die ontstaan van die Feministiese Teologie.

Die kerk het Christus verraai, voel Ruether (1998:7), deur 'n teologie van vroulike stilswye en ondergeskiktheid te verkondig. Ruether (2002:4) sê dat feministiese teoloë die basiese teologiese simbole vir God, mensheid, manlik en vroulik, die skepping, sonde en verlossing en die kerk moet herkonstrueer, sodat hierdie simbole herskryf word as gelyk en geslagsinklusief.

Buitink-Heijblom (1992:13) is van mening dat vrouens baie pyn, lyding en onderdrukking ondervind het in die kerk en samelewing. Vrouens wil nie meer hierdie pyn verdra nie en strewe na 'n toestand waarin lyding nie meer voorkom nie. Sy sê dat mans dit moeilik vind om die Feministiese Teologie as bevrydingsteologie te beskryf, omdat hulle nie die seksistiese onderdrukking ervaar het nie. 'n Mens kan nie praat van die Feministiese Teologie nie, maar wel van 'n Feministiese Teologie, wat bestaan uit verskeie moontlikhede.

Buitink-Heijblom (1992:17,18) voel verder dat die kerk en die amptelike leer van die kerk ook bygedra het tot die ontstaan van die Feministiese Teologie. Die plek van die vrou ten opsigte van die man in die kerk, gesin en samelewing is deur die kerk bepaal en oor die algemeen het die vrou nie goed daarvan afgekom nie. Sy sê dat daar vyf moontlike verhoudings tussen feminisme en teologie is, afhangende van die belangrikheid en voorrang van die een bo die ander. Dit lyk soos volg:

- Teologie en feminisme sluit mekaar uit en die aanhangers kies vir teologie en teen feminisme.
- Teologie luister na die feminisme, maar bly self bepalend.
- Teologie en feminisme staan in 'n verhouding van wedersydse beïnvloeding.

- Teologie is onderworpe aan die feminisme en word deur die feminisme bepaal.
- Teologie en feminisme sluit mekaar uit en die aanhangers van feminisme kies *vir* feminisme en *teen* teologie (Buitink-Heijblom, 1992:18,19).

Volgens Kassian (1992:57) is hulle finale en hoofdoel van bevryding, die bereiking van 'n nuwe mensheid. Feministiese teoloë het 'n visie van 'n nuwe era met 'n vernuwing van die wêreld en die gemeenskap, wat vergelyk kan word met dié van die paradys.

Anderson (2002:43), voel dat as die Feministiese Teologie as godsdienstige filosofie aanvaar moet word, moet konsepte aanvaar word wat nie vir vrouens, of sosiaal en materieel minder gegoede mense onderdrukkend is nie. Seksuele, geslags, rasse, klas, etniese en godsdienstige vooroordele moenie voorop staan nie, maar daar moet gepoog word om vanuit 'n ander persoon se standpunt te oordeel.

Volgens Ackermann (1996:39) het die praktiese feministiese teoloë 'n groot taak: "first, to analyze, critique and reconstruct practical theological discourse; second, to contribute to the search for new approaches to theological scholarship and third, to focus on feminist reconstructions of the different operational fields of practical theology."

Ackermann (1996:40,41) voer die volgende redes tot kritiek aan teenoor die oorwegend manlike modelle van praktiese teologie, vanuit 'n feministies teologiese standpunt: Eerstens, die gebrek aan geslag, ras of klas ontleding in praktiese teologie teenoor die standpunt dat praktiese teologie so beoefen moet word, dat die lewens van diegene wat afwesig is in 'n oorwegend manlike gesprek, aangeraak word. Tweedens, die heerskappy van wit mans in die skryf en onderrig van praktiese teologie maak die stemme van vrouens en ander uitgeworpenes en onderdruktes stil. Derdens, praktiese teologie, wat op die onderrig van hoofsaaklik manlike kerklui konsentreer, gee nie genoeg aandag aan kommunikasie met die meerderheid van gelowiges nie, vrouens ingesluit. Die vrou se stem word nie genoeg gehoor in die kerk nie, veral t.o.v. sake wat die vrou raak, soos hoe om die mishandelde vrou te hanteer. Laastens moet metodes van empiriese navorsing, feministiese metodes wat geslag, klas en ras insluit, akkommodeer.

Fiorenza (1996:viii), sê dat feministiese teoloë die tradisionele teologie wil verander sodat die onderdrukte vrou in die middelpunt kan staan, eerder as die man, soos dit altyd was. Fiorenza is van mening dat Westerse vroue nie hulle godsdienstige opvoeding en agtergrond kan vergeet nie, daarom moet die godsdiens by hulle aangepas word. Fiorenza (1986:57) sê verder dat dit nie biologie en die natuur is wat vroue se lot beslis nie, maar 'n seksistiese kultuur en sosialisering. Vroue leer van kindertyd dat hulle rolle dienend is en ken aan hulself waarde toe op grond van die standaarde van die kultuur Vroue word deur die kultuur afgemaak of geïdealiseer, maar nie toegelaat om onafhanklike, vry persone te wees nie.

Fiorenza (1998b:27) sê dat godsdiens nog altyd 'n belangrike rol gespeel het in alle bevrydingstryde, alhoewel baie feministe dit as deel van die probleem eerder as deel van die oplossing sien. Om egter godsdiens te verwerp as totaal onderdrukkend en dit nie te sien as 'n magtige bron van bemagtiging en hoop in die skepping van 'n beter toekoms vir vrouens nie, beteken om godsdiens op te gee as reaksionêre regse fundamentalisme. Fiorenza (1998b:33) sê: "Feminist studies in religion in particular underscore both that wo/men must be recognized as religious and intellectual subjects and that more research needs to be done on wo/men and on the sociopolitical construction of gender."

Feministiese teoloë en studente in godsdiens moet voortgaan om nie net die toelating van "wo/men" tot akademiese studies en professorate te eis nie, maar ook die erkenning van hulle intellektuele godsdienstige outoriteit en bydrae in die verlede en die hede (Fiorenza, 1998b:41,42).

Halkes (1978:8) sê dat die Feministiese Teologie twee voedingsbodems het, naamlik die vrou se behoefte om uit eie geloofservaring te besin oor God se verhouding tot die mens en veral tot die vrou, en die behoefte om hieruit die teologie en strukture van die kerk minder eensydig-manlik en meer persoonlik-menslik te maak.

In *Women's visions,* deur O Ortega, beklemtoon woordvoerders van verskillende lande die behoefte wat vrouens het aan teologiese opleiding. Hulle stem nie saam oor die inhoud van vroueteologie nie, maar bepleit 'n medelydende teologie wat nie dualisties is nie en wat soek na volheid in die lewe (Landman, 1995:252).

Hieruit kan afgelei word dat die Feministiese Teoloë voel dat die godsdiens deur mans oorheers word en dat die vrou nie 'n regmatige plek daarin beklee nie. Die feit dat, volgens hulle, God manlik is, veroorsaak dat die man 'n hoër plek as die vrou kry en daar dus teen haar gediskrimineer word. Hulle wil 'n bydrae lewer tot die Christelike geloof, maar voel hulle kry nie die geleentheid nie. Hulle wil nie die godsdiens verwerp nie, maar verander: waar mans vroeër in die middelpunt van die godsdiens en die kerk was, voel hulle dit moet nou die vrou wees. Hulle wil teologie beoefen, maar dit is vir hulle moeilik en onaanvaarbaar in die kerk soos dit nou is. Hulle wil, ook in die kerk, groter deelname en erkenning hê. Die Kerk word ook gesien as 'n oorsaak vir die ontstaan van die Feministiese Teologie, want in die kerk neem mans besluite oor sake wat vroue raak. Vroulike ondervinding moet meer tel, want vroue het gely, nie mans nie. Feministiese teoloë wil uit eie geloofservaring besin oor die verhouding tussen God en die mens. Tot 'n groot mate betwyfel feministiese teoloë dat daar 'n skat in die Christendom lê, want vrouens word daar uitgesluit. Die simbole vir God moet herskryf word, sodat dit die vrou insluit. Hulle soek na 'n nuwe mensheid, waarin alle verdrukking weg moet wees.

2.4.4 VOORLOPIGE BEOORDELING

Dit is baie duidelik dat feministiese teoloë 'n probleem het met die plek (na hulle mening, gebrekkige plek) wat die vrou in die godsdiens en in die kerk inneem. Hulle beweer dat hulle graag godsdiens wil beoefen, maar dit blyk dat dit 'n eiewillige godsdiens is, want hulle wil dit beoefen soos wat dit hulle pas en dit nie toets aan die Woord van God nie. 'n Eiewillige godsdiens beteken dat dié spesifieke mens, in hierdie geval die feminis, die norm is en nie God en Sy Woord nie. Hulle gaan soek nie in die Bybel, wat die bron van alle kennis is, na die regte antwoorde nie, want baie van hulle aanvaar die Bybel nie onvoorwaardelik as die altyd geldende Woord van God nie (Breed et al, 2008:37). Hulle wil hulle dus met die Bybel besig hou, maar dit moet aangepas word soos dit hulle pas. Man of vrou mag nooit die middelpunt van die kerk wees nie - Jesus Christus is dit (Heyns, 1978:356). Dit is reeds duidelik dat daar nie met hulle Skrifbeskouing saamgestem kan word nie. Wat hulle Godsbeskouing betref, kan in hierdie stadium gesê word dat hulle God aan 'n geslag wil bind, daarom het hulle 'n probleem met die manlike simbole in Sy Naam. God is verhewe bo geslag.

2.5 'N KORT HISTORIESE OORSIG OOR FEMINISME EN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE

2.5.1 VOOR DIE 4DE EEU

Volgens Landman (1984:3,4) het Paulus self die name van vroulike medewerkers in die sendingveld neergeskryf, byvoorbeeld Prisca, Phoebe en Junia. Uit die 2de eeu is daar die Handelinge van Paulus en Thecla, wat die merkwaardige storie van hierdie vroue sendeling vertel. Haar passie vir die sending is egter daaraan toe te skryf dat sy verlief was op Paulus. Dit is egter 'n apokriewe boek, waarvan die outentisiteit nie erken word in gereformeerde kringe nie. Landman voel dat dit vandag nog 'n belangrike rede is waarom vrouens uit die amp uitgesluit word: die mening is dat 'n vrou nie in 'n ander verhouding tot 'n man kan staan as juis 'n liefdesverhouding nie (Landman,1984:3). Alhoewel vroue, veral in die 2de eeu, dikwels leiding in die kerk geneem het, het die negatiewe reaksie van die patriargale kerk daarteen vinnig toegeneem. Dit is duidelik uit kerklike dokumente soos *Didascalia Apostolorum,* maar Fiorenza (1979b: 56,57) het 'n probleem met die feit dat dit slegs mans was wat daaroor besluit en die dokument opgestel het.

2.5.2 4DE EEU

Tydens die 4de eeu het die vrouens gevoel dat die patriargie alle tekens van volle deelname van die vrou in die kerk gesmoor het. Vrouens is onderwerp aan prominente manlike Christen askete. Hulle moes die teenoorgestelde van Eva wees en dit haat om 'n vrou te wees. Hulle het gevas tot op die punt van

Anorexia Nervosa sodat hulle opgehou menstrueer het en hulle borste verdwyn het. Hulle het geglo dat die enigste manier om 'n ware Christen te wees, was om te stop om 'n vrou te wees (Landman, 1984:4). Omdat Landman ook as 'n feminis beskou kan word, kan dit wees dat sy nie die situasie korrek en objektief weergee nie en slegs die ekstreme voorbeelde gebruik. Dit is baie waar dat vrouens in hierdie tyd as minderwaardig geag is, as gevolg van die patriargale oorheersing van die tyd. Die feit dat hulle probeer ophou het om vrou te wees, toon hoe erg dit vir hulle was, maar dit toon ook 'n oorreaksie. Op 'n sagter, meer vroulike wyse, sou hulle dalk meer reggekry het.

2.5.3 MIDDELEEUE

Gedurende die Middeleeue was die "female mystics" prominent. Daar is twee maniere om hulle werk te ontleed:

1. Wanneer 'n vrou 'n man liefhet, soek sy God in hom. Hulle verwerp die manlike liggaam en bemin die manlike goddelikheid direk in God self. Sy vervang haar man dus uit desperaatheid met God self. Sommige van hulle praat van God, die Moeder. Hulle geliefde Moeder, Jesus, was 'n manlike moeder.
2. Die ander manier van verklaring aksentueer die vrymakende kwaliteite, nl androginie (Landman, 1984:5).

Waarskynlik was dit weer 'n oorreaksie op die 4de eeu se reaksie. Die geslagsverwarring wat hier ontstaan het, is baie duidelik uit hierdie reaksie.

2.5.4 RENAISSANCE EN HERVORMING

Tydens die Renaissance en die Hervorming van die 14de tot die 17de eeue, is daar 'n paar skrywers wat die Protestantse kritiek van die Middeleeuse kerk en die humanistiese aanspraak op 'n kritiese herlesing van teologiese tekste op geslagsverhoudings toepas. Die meeste reformatoriese en humanistiese kritiek is gebruik om tradisionele geslagsrolle te versterk. 'n Italiaanse vrou, Christine de Pizan, wat in Frankryk geskryf het tussen 1390 en 1429, was een van dié wat vanuit die nuwe humanistiese opvoeding 'n "fuller humanity" vir vrouens geëis het (Ruether, 2002:5).

2.5.5 16DE/17DE EEU

Ruether (1998:273) sê dat die paradigmaskuif wat die basis vir 'n feministiese ontleding van die Bybel was, aan die begin van die 16de eeu, met die humanis Agrippa von Nettesheim, en in die 17de eeu met die Quakers, begin het. Waar die vrou voorheen as ondergeskik in die skepping beskou is, omdat sy die eerste sonde gedoen het, het Agrippa en die Quakers bevestig dat die vrou van die begin af aan die man

gelyk was en die ondergeskiktheid verwerp. Hierdie "proto-feminist" stemme het egter geïsoleerd gebly en het op daardie stadium nie tot 'n beweging of invloed in die gemeenskap gelei nie (Ruether, 2002:5).

Wat die reformatore betref, was Calvyn oortuig dat vroue nie in 'n leer- of regeeramp mag dien nie. Hy onderskei tussen twee soorte diakens: dié, die wat gawes ontvang en uitdeel teenoor dié wat barmhartigheid bewys aan armes en siekes. Volgens sy *Institusie* mag vroue saam met die tweede tipe diakens werk om armes en siekes te versorg en te help (Calvyn, 1967:404).

Die tweede tipe feminisme word gevind in 'n persoon soos die Anglikaanse humanis, Mary Astell. Haar boek wat in 1694 verskyn het, *A Serious Proposal to the Ladies,* veg vir gelyke opvoedingsgeleenthede vir vrouens as 'n voorvereiste van hulle gelykheid in sielsontwikkeling in hierdie lewe, sowel as in die lewe hierna. Beide hierdie uitdrukkings van 17de eeuse Engelse feminisme toon die opkoms van klein gemeenskappe van redevoering wat die dominante kultuur teengaan. Hulle kan as die eerste beweging van die Feministiese Teologie gesien word. Hulle het egter beperk gebly, omdat vrouens so uitgesluit is van die dominante kerk, opvoedkundige en kulturele instansies. Dit was ondenkbaar dat geslagtelike verhoudings wetlik, polities en ekonomies geherkonstrueer kon word (Ruether, 2002:5,6).

2.5.6 18DE/19DE EEU

Tydens die 18de en 19de eeue maak vrouens en mans gebruik van die filosofiese insigte van hulle tyd om feministiese doelstellings te bevorder en so 'n manlike opinie van die mensdom uit te daag. So het baie van hulle Christenskap totaal verwerp. Tydens die Reveil is vrouens toegelaat om deel te neem aan kerk deur middel van liefdadigheidswerk, wat mans gewoonlik haat om te doen. Die "institutionalized church" was aktief gekant teen feministiese bewegings (Landman, 1984:6,7).

2.5.7 19DE/20STE EEU

Die feminis glo dat die klassieke Christelike paradigma vrouens definieer as geskape om gedomineer te word en die Christelike paradigma blameer vrouens daarvoor dat hulle dubbele onderdrukking verdien omdat hulle hulle teësit teen die onderdrukking. Feminisme definieer vrouens en mans as oorspronklik gelyk en sien manlike dominansie van vrouens as sonde. Hier het hulle dit heeltemal reg. Bevryding word dan veranderde geslagsverhoudings wat die manlike dominansie oorwin eerder as om vrouens op te roep tot oorgawe daaraan as 'n manier van verlossing. Vanuit hierdie paradigmaskuif het addisionele ontwikkelings plaasgevind in die 19de en 20ste eeuse feminisme (Ruether, 1998:273).

Clifford (2001:5) verdeel feminisme in drie golwe: "The first wave, of the mid-nineteenth through the early twentieth centuries, envisioned women as capable of participating in the public polis by voting

responsibly. The second wave of feminism, of Euro-American women in the 1960s and 1970s, sought civil rights and equality for women. The third wave of feminism, which began in the 1980s, takes seriously the differences in women's experiences around the globe and envisions justice for all women. In all three waves, feminists have emphasized equality and mutuality in relationships as the basis of the world as it ought to be."

Dit was eers teen die einde van die 19de eeu dat die term feminisme gebruik is. 'n Franse vrou, Hubertine Auclert, het eerste die woord feminisme in 1882 gebruik, om die stryd van vrouens om politieke regte te verkry, te beskryf (Clifford, 2001:11).

In die middel van die 19de eeu het hierdie roepe om geslagsgelykheid 'n georganiseerde beweging geword wat hom beywer het vir eiendomsregte, beter opvoeding, burgerlike en politieke regte vir die vrou. In die VSA het feminisme ontstaan tesame met die beweging vir die afskaffing van slawe. Hier is die seksistiese paradigmas van die Christelike teologie, wat die ideologie van manlike oorheersing handhaaf, vir die eerste keer uitgedaag (Ruether, 2002:6).

Sowel Grimke as Mott het voortgebou op die Quaker tradisie wat vrouens toegelaat het in die bediening en om te preek. Hulle teologiese kritiek is gebaseer op hulle interpretasie van die gelykheid van die geslagte volgens die beeld van God. Hulle sê dat dit God se oorspronklike plan vir sosiale gelykheid is, maar dat dit verraai is deur manlike onderdrukking. Seksisme is dus 'n sonde teen die vrou en teen God, omdat dit God se bedoeling vir die Skepping verwring. Die radikale Stanton sien die Bybel as "not simply as misread by later sexist theology, but as themselves a product of sexism" (Ruether, 2002:6). In haar *Women's Bible* val Stanton die Bybel as seksisties aan, en stel 'n Feministiese Teologie en etiek wat daarvan bevry is.

Die 19de eeu was feministiese "proof-texting". In hulle stryd om bemagtiging het 19de eeuse vrouens gedeeltes gevind, wat die vrou ondersteun, wat hulle kon gebruik om Bybelse gedeeltes aangehaal deur die wat vrouens op hulle plek wou hou, teen te staan. Nog 'n tipe feministiese interpretasie wat in die 19de eeu beoefen is, was die bestudering en opheffing van vroue uit die geskiedenis of vroulike literêre karakters in die Bybel, soos Debora, Rut of Judith, as rolmodelle vir vrouens. Onder leiding van Elizabeth Cady Stanton is reeds teen die einde van die 19de eeu begin om die bybelse tekste as feministies te beoordeel. Samevattend kan hierdie benaderings as die eerste stadiums van die feministiese hermeneutiek gesien word, wat vandag steeds in gebruik is (Collins, 1985:4).

Volgens Parsons (2002:6) het die eerste vlaag van feminisme in die 1840's tot die 1920's, 'n gedeeltelike emansipasie van vrouens tot gevolg gehad. Vrouens is toegelaat tot hoër opvoeding, eiendomsreg en stemreg in die VSA. Hierdie veranderinge is egter geabsorbeer deur geslagshiërargie, wat afgedwing is spesifiek deur geslagsverdeling in arbeid. Die begin wat in die 19de eeu gemaak is ten opsigte van die

Feministiese Teologie as deel van 'n georganiseerde feministiese beweging, is egter vergeet, oorheers deur die patriargale stelsel van ouds. So het dit gebly, tot die laat 1960's, toe 'n hernude feministiese beweging in die VSA ontstaan het, die Feministiese Teologie weer gebore is en hulle hulle voorgangers opnuut ontdek het.

"Antoinette Brown's ordination was part of the first wave of liberal feminism,who protested against patriarchal theology, declared the equality of women and men in creation to be the authentic Biblical view, and called for the inclusion of women in theological study, teaching, and ministry." (Ruether, 1983:199.)

In die 20ste eeu kry vroue stemreg. Volgens Landman (1984:7) het die moderne Feministiese Teologie ontstaan om die Christendom van die sekulêre feminisme te red, want hulle was krities teenoor die Christendom omdat vrouens vir so lank slawe was en het die "divine claims" op hulle lewens verwerp. Hulle wou wegkom van kinders, kombuise en kerke. Volgens Landman (1984:7) wou die Christelike Feministiese Teologie bewys dat vrouens geakkommodeer kan word as menslike wesens in die Christendom, alhoewel radikale herkonstruksie van strukture en gedagtes nodig was.

In die 20ste eeu is 'n meer komplekse en gesofistikeerde soort feministiese hermeneutiek ontwikkel. "In circles where proof-texting is regarded as a naïve use of the Bible but where biblical authority plays a predominant role, further work has been done in articulating critical hermeneutical principles that are based on aspects of the Bible itself. Letty Russell's articulation of salvation as liberation and blessing is an example of this type. Rosemary Radford Ruether has argued for the presence of a critical prophetic principle in the Bible which can be used as a criterion in interpreting particular texts" (Collins, 1985:4).

Rondom die 1950's het Simone de Beauvoir die verband tussen 'n "dualistic mode of thought and its implications for the dehumanizing objectification of women" uitgespreek: Vroue is gedefinieer en gedifferensieer met verwysing na die man en nie andersom nie. Sy is duidelik ondergeskik aan hom (Setel, 1985:36).

De Beauvoir was uniek in dié opsig dat sy vrouens as deel van die onderdrukte minderheidsgroepe gesien het. Sy sê dat 'n mens nie as vrou gebore word nie, maar dit later word. Vrouebevrydingsbewegings neem hierdie woorde aan om sodoende die verskil tussen man en vrou te ontken (Halkes, 1986:20). Vanuit 'n feministiese standpunt is dit om die dualistiese standpunt as 'n noodwendige toestand van menslike ondervinding te aanvaar, en om terselfdertyd die noodwendigheid van onderdrukking te aanvaar (Collins, 1985:36).

Feministiese teoretici beweer dat geslag, soos ras, nie 'n natuurlike gegewe is nie, maar 'n sosiokulturele beginsel wat jou op psigologiese, sosiale, kulturele, godsdienstige en politieke gebiede klassifiseer en 'n biologiese geslagsidentiteit op jou afdwing (Fiorenza, 2001:96).

Die belangrikste noemenswaardige geleentheid waar die Feministiese Teologie genoem word, dateer uit die laat 1960's, alhoewel daar vroeër reeds gunstige omstandighede vir die Feministiese Teologie bestaan het. Vrouens uit die vroeër eras het reeds begin met kritiek teen en herkonstruksie van die geslagtelike paradigmas in die godsdiens (Ruether, 2002:4).

Die laat 1960's in die VSA verteenwoordig 'n samevoeging van twee ontwikkelings wat die opkoms van 'n beter ontwikkelde Feministiese Teologie daarstel. Eerstens het die siviele reg en anti-oorlog bewegings 'n uiteenlopende kritiek teen rasse, klas en militaristiese patrone, wat die Amerikaanse gemeenskap verteenwoordig het, uitgespreek. Hierdie bewegings het aanvanklik geslag geïgnoreer en manlike onderdrukking versterk. Feminisme het uit twee oorde na vore gekom: liberale wit vrouens in die onderwys, regering en die beroepe wat vrouens in hierdie instansies gesoek het; sowel as links gesinde vrouens wat deur die seksistiese chauvinisme van "leftist" mans seergemaak is. Die tweede groep vrouens het 'n radikale feminisme gevorm wat veranderde sosiale en geslagsverhoudings gevisualiseer het wat heteroseksuele oorheersing ingesluit het (Ruether, 2002:7). In die tweede plek het die vrouens in die Christelike kerke, veral in die liberale Protestantisme, geleidelik toegang tot teologiese opleiding en die ampte gekry vanaf die laat 19de eeu (Ruether, 2002:7).

Buitink-Heijblom (1992:22,23) glo dat Mary Daly die belangrikste feministiese teoloog is, wat met haar publikasies vanaf die jare 1960's eintlik die Feministiese Teologie begin en ontwikkel het. Sy het al hoe meer radikaal geword. Haar eerste boek, *De kerk en de tweede sex* het in 1968 verskyn. Daarin het sy nog nie gebreek met die kerk nie, maar veroordeel sy die antifeminisme binne die Rooms-Katolieke kerk. In 1971 verskyn daar 'n artikel van haar, "Na de dood van God de vader", in 'n tydskrif, "Commonweal". Daarin roep sy vrouens op tot 'n uittog uit die land van die vaders, sodat vrouens ook as menslike wesens gereken kan word. In haar boek, *Voorbij God de vader*, in 1973, laat sy God die Vader agter en begin sy breek met die Harvard Memorial Kerk. Sy ontwikkel dus 'n nuwe teologie. In 1974 skryf sy 'n artikel, "Theologie na het heengaan van God de Vader", wat vanself spreek oor haar opvattings. Sy vervang dan ook uiteindelik die woord, God, met Godin, wat vrou-vriendeliker is (Watson, 2002:102).

Volgens Dieperink (1987:20-22) is Mary Daly die stigter van die Feministiese Teologie. Sy het die volgende geglo:

1. Die vrou is in die patriargale samelewing sowel as in haar godsdienstige ervaringswêreld deur die man onderdruk. Sy sou nooit in staat wees om haar eie godsdiens te bepaal nie, want mans het aan haar voorgeskryf hoe sy moet wees en dink.

2. Volgens Daly is die Bybel nie die Woord van God nie, maar deur Joodse mans geskryf en deur hulle ervarings ingekleur. Die Bybel is 'n patriargale, deur mans bepaalde boek.
3. Vrouens was buitestaanders in die samelewing. Mans het die geskiedenis bepaal en vrouens kon nie op die voorgrond tree nie.
4. Vrouens moet self kan bepaal wie hulle is, want 'n mens moet jouself, die wêreld en God self kan benoem. Dit is daarom begryplik dat 'n mens geen gesag bo jou kan verduur nie; nie van 'n man, ook nie van 'n Vadergod nie.
5. God die Vader is volgens haar 'n idee wat uit die verbeelding van mans ontspring het. Die God-wees van Jesus is ook volgens haar afgodery van manlike teoloë.
6. Mans beweer dat die vrou die skuldige in die sondeval was, daarom het die vrou 'n skuldkompleks.
7. Daly protesteer teen die Bybelse etiek wat onderskeid tref tussen goed en kwaad. Die nuwe etiek moet uitstyg bo goed en kwaad.
8. As feminis het sy 'n ander blik op vrou- en manwees. Sy is 'n voorstander van die androgiene mens, wat manlik sowel as vroulik is.
9. Sy trek 'n kloof tussen man en vrou en sê dat hulle in verskillende wêrelde lewe.
10. Sy glo dat vroue 'n nuwe wêreld kan skep, mits hulle feministe is.

Dit is baie duidelik dat Daly een van die voorlopers was van 'n radikale Feministiese Teologie. Baie het in haar voetspore gevolg: "During the 1970s, studies appeared which argued that, for the most part, the patriarchal or misogynist bias of readers/interpreters had produced anti-woman interpretations not well rooted in the biblical text'" (Fiorenza,1998b:9).

Volgens Parsons (2002:xiii) het die Feministiese Teologie veral sedert die 1970's ontwikkel as 'n "special field of inquiry within departments of theology and religious studies." Al hoe meer vroue het op daardie stadium tersiêre opleiding ontvang en voorberei vir 'n verskeidenheid ampte binne die Christelike kerke. Daarom is dit nie vreemd dat tradisionele dissiplines hervorm is in ooreenstemming met die nuwe kwesssies wat op daardie tydstip na vore getree het nie.

Gedurende die 1970's het die oopstelling van die ampte vir vrouens 'n toenemende aantal vroulike studente na teologiese skole gebring. Al hoe meer vrouens het doktorsgrade in teologie behaal en die onderwysfakulteite betree. Die Feministiese Teologie het vir die eerste keer 'n institusionele basis in Christelike teologiese onderrig gevorm (Ruether, 2002:7).

Vroueteoloë se eerste publikasies het verskyn in pastorale tydskrifte of in versamelde werke van bevrydingsteoloë, wat 'n verwysingsraamwerk gevorm het vir vrouens se teologiese denke. Vanaf 1979 is verskeie vergaderings en seminare, wat vrouens van die Christelike kerke bymekaar gebring het, georganiseer. Die deelnemers het die posisie van onderdrukking waarin vrouens in die kerk en die

gemeenskap gelewe het, beklemtoon. Verskeie ander vergaderings het gevolg, wat vrouens uit verskillende Christelike belydenisse bymekaar gebring het, en dis aangemoedig en ondersteun deur internasionale ekumeniese liggame, soos "EATWOT (Ecumenical Association of Third-World Theologians)" (Fiorenza en Copeland, 1996:4,5).

Alhoewel Protestantse vrouens tussen 1970 en 2000 in die teologiese opleiding ingestroom het en sowat 40-60 % van die studente aan hierdie teologiese skole uitgemaak het en baie van hulle energie gebruik is in die pastorale bediening, het hulle dikwels swak betaalde posisies beklee, met lang ure se werk, wat baie min tyd vir teologiese oordenking en skryfwerk gelaat het (Ruether, 2002:8).

Teen die laat 1970's en vroeë 80's was daar genoeg feministiese teoloë aan teologiese skole, dat die nuwe generasie studente hulle studies in die feministiese paradigma kon doen. Die Feministiese Teologie het 'n gevestigde deel van Amerikaanse teologiese skole geword. Teen die negentigerjare het liberale teologiese skole vyf tot tien vroue-dosente in die ganse teologiese veld gehad en selfs die meer konserwatiewe skole het vrouens in hulle teologiese fakulteite aangestel (Ruether, 2002:10).

Sedert die middel 1980's verteenwoordig navorsing 'n meer positiewe prentjie van geslagsrolle, wat waarskynlik die impak van feminisme deur die Westerse samelewing reflekteer. In sommige "NRM's (New Religious Movements)" mag vrouens bevry, bemagtig en vervuld word; hulle is ook baie meer as die mans. Dit is veral die geval in die Osho beweging, die Brahma Kumaris, baie Wiccan, godinaanbidders en ander heidense groepe, terwyl in meer tradisionele, outoritêre Christensektes en "NRM's" mans in die meerderheid is (Wilson and Cresswell, 1999:144,145).

'n Konferensie wat in November 1983 in Chicago plaasgevind het onder die titel *From Generation to Generation: Woman-Church Speaks* is beskou as die eerste geleentheid in die geskiedenis waar vrouens openlik en gesamentlik daarop aanspraak gemaak het dat hulle kerk is en dat hulle openlik erkende deelname en dialoog met die amptelike kerk en aandag aan hulle bekommernisse en sake wou hê (Watson, 2002:53).

Die Feministiese Teologie is egter eers in 1984 in Suid-Afrika bekendgestel, toe die "Institute for Theological Research" by Unisa 'n konferensie gehou het onder die titel, *Sexism and feminism in theological perspective* (Landman, 1997:15).

In die 1990's het 'n paar Suid-Afrikaanse publikasies oor godsdienstige feminisme die lig gesien. In 1994 is Landman se boek, *The piety of Afrikaans women* gepubliseer. Alhoewel hierdie boek wys op beide die onderdrukkende en die bevrydende aspekte van hulle godsdiens, het die vrouens aan wie hierdie boek gerig was dit gesien as 'n aanval op godsdienstigheid en moederskap *per se* (Landman,1997:15,16).

Gedurende 1996 is twee konferensies deur die Suid-Afrikaanse Raad van Kerke gehou, waarin die neigings van plaaslike godsdienstige feminisme vertoon is. Die eerste was die *Church Women United Conference* wat in Junie in Johannesburg gehou is. Die tweede was die *Women in Ministry and Theologians Conference* wat in November in Kempton Park gehou is (Landman, 1997:16).

By die ekumeniese vrouevergaderings in 1996 het vrouens besluit oor programme vir sosiale transformasie en kontekstuele teologiese refleksie. Vrouens moes toegelaat word om toegerus te word om 'n teologie te skryf wat gebaseer is op hulle ondervinding van kulturele onderdrukking (Landman, (1997:13). By hierdie konferensie is vrouens bewus gemaak daarvan dat hulle beheer oor hulle eie seksualiteit moet neem deur die reg tot aborsie te eis, deur regte vir prostitute te eis, deur tienerswangerskappe aan te spreek, deur beskerming vir dogters te eis en deur te eis dat openbare stappe gedoen word om vrouens teen huishoudelike geweld te beskerm (Landman, 1997:17). Daar was ook 'n sessie oor "Vrouens in die Bybel", gebaseer op 'n tipe liberalistiese fundamentalisme en gedateer is in terme van feministiese studentwees wêreldwyd.

2.5.8 SAMEVATTING

Dit is baie duidelik dat die feminisme en daaruit voortvloeiende Feministiese Teologie, 'n baie lang aanloop het. Dit het egter eers in die 20ste eeu werklik begin floreer. Dat dit 'n besliste plek in die Teologie het, is nie te betwyfel nie, al stem 'n mens nie noodwendig daarmee saam nie. Die Feministiese Teologie toon ooreenkomste met byvoorbeeld die Postmodernisme, veral in die opsig dat die leser die betekenis van die teks bepaal. Die Postmodernistiese hermeneutiek word in meer besonderhede in 3.3.1.1.1.1 behandel. In die Feministiese Teologie word slegs die tekste gebruik wat by hulle opvattings pas, met ander woorde, wat die vrou tot voordeel strek.

2.6 'N OORSIG OOR DIE VOORKOMS EN ONTWIKKELING VAN DIE FEMINISTIESE TEOLOGIE IN VERSKILLENDE LANDE, MAAR IN BESONDER IN AFRIKA.

2.6.1 INLEIDING

Die volgende aanhaling toon duidelik dat die Feministiese Teologie 'n wêreldwye beweging is: "Feminist theology has become a global movement as women with different histories and cultures challenge patriarchal teachings and practices of the church and articulate their faith and understanding of God. Feminist theology is no more defined by the interests of middle-class European and American women and by Eurocentric frameworks and mind-set. Its scope has been much broadened to encompass the theological voices of women from the Third World and from minority communities in the United States" (Pui-Lan, 2002:23).

Dit is nodig om kortliks te kyk na die voorkoms van die Feministiese Teologie in die hele wêreld. Daarmee kan gesien word dat dit oral voorkom en hoe groot die invloed daarvan is.

2.6.2 AMERIKA

Amerikaanse vroueteoloë het te voorskyn gekom as feministiese teoloë deur verskeie lewensondervindings en -verbande. Verskeie feministiese teoloë is in die feministiese konteks onderrig en het dan hulle eie denke gevorm deur die feministiese kritiek in te sluit. Mary Daly het byvoorbeeld in die 1950's haar studies begin, geïnspireer deur haar begeerte om ten volle aanvaar te word in doktorale werk in die Katolieke skolastiese filosofie. Ander belangrike Amerikaanse feministiese teoloë van die eerste generasie, was Sallie McFague en Beverly Harrison (Ruether, 2002:9).

Carter Heyward se doktorsproefskrif, wat in 1980 gepubliseer is onder die titel, *The Redemption of God*, was pionierswerk. "...pioneered a feminist view of God as the matrix of 'right relation', decisively challenging the traditional male, transcendental view of deity" (Ruether, 2002:10). Heyward was ook die eerste feministiese teoloog wat eksplisiet as 'n lesbiër geskryf het.

Afrika-Amerikaanse vrouens het die naam "Womanism' vir hulle teologiese perspektief aanvaar. Die wortels hiervoor het gelê in die samevoeging van seksisme en rassisme in die Amerikaanse samelewing. Delores Williams, Jacquelyn Grant, Katie Cannon, Emilie Townes, Linda Thomas, Marcia Riggs, Cheryl Gilkes, Shawn Copeland, Karen Baker-Fletcher en Jamie Phelps is sommige van hierdie opkomende geslag van 'womanist' teoloë. Amerikaanse vrouens uit ander godsdienstige tradisies het ook hulle feministiese stem gevind. Judith Plaskow was 'n pionier in die Joodse Feministiese Teologie, met haar boek, *Standing again at Sinai*, in 1990 (Ruether, 2002:11).

Gedurende die 1980's was daar 'n lewendige ontwikkeling van die Feministiese Teologie in Latyns-Amerika, Asië en Afrika. In die middel 1970's het die Latyns-Amerikaners saamgespan met Afrika en Asiatiese teoloë om die "Ecumenical Association of Third World Theologians" te vorm (EATWOT). Dit het 'n ondersteuningsbasis geword vir teologieë van die Suide, wat die Noord-Amerikaanse en Europese heerskappy uitgedaag het. Afrika en Asiatiese teoloë het die Latyns- Amerikaanse klem op klasse-ontleding en ekonomiese uitbuiting geplaas en vir die behoeftes in hulle eie verband gepleit, "to discuss religious and cultural plurality" (Ruether, 2002:14).

"Hispanic/Latina women in the USA name their theological reflection and praxis '*mujerista* theology'. According to Ada María Isasi-Díaz: 'A *mujerista* is someone who makes a preferential option for Latina women and for their struggle for liberation. *Mujerista* understand their struggle for liberation as a

communal praxis. They understand .that their task is to gather their people's hopes and expectations about justice and peace'" (Pui-Lan, 2002:27).

2.6.3 EUROPA

Hier was 'n baanbreker Simone de Beauvoir. Die meer rigiede karakter van die teologiese fakulteite aan Europese universiteite het veroorsaak dat die feministiese teoloë minder geleenthede gehad het. Pionierswerk in die Feministiese Teologie het in die middel 1960's in Europa begin. "The European Society of Women for Theological Research, founded in 1985, networks European feminist theologians and holds a conference in various European venues every two years." (Ruether, 2002:12, 13.)

Die spektrum van die Feministiese Teologie in Europa is tans baie wyd; daar is poste vir vrouens in die kerke en feministiese teoloë doseer aan universiteite. Alhoewel die Feministiese Teologie nie meer geïgnoreer kan word in teologiese en kerklike gesprekke nie, is dit steeds 'n "rebellion on the frontier". (Jakobs, 1996:35).

In sommige Europese lande, waaronder Frankryk en Spanje, is daar baie skeptisisme oor die term feminisme. Die vrouebewegings het nie gestop by die oproep om gelyke regte vir vrouens nie, maar verlang die volle deelname van vrouens in die formulering van teologie; hulle streef na 'n nuwe begrip in teologie. Die Feministiese Teologie verwys altyd na spesifieke individue, na werklike politieke, historiese en sosiale situasies. Hierdie verband moet altyd sigbaar wees, anders degenereer teologie na ideologie (Jakobs, 1996:36,37).

Die Feministiese Teologie in Europa word gekenmerk deur groot verskille. Behalwe die vraag oor wat "feministies" is binne die Feministiese Teologie, is dit duidelik dat die blote bewustheid daarvan dat 'n vrou teologie kan beoefen, die saad is van die Feministiese Teologie. Ten spyte van die verskille, is die versterking van diegene wat geïsoleer voel in hulle streek of kerk, baie belangrik. Akademiese inrigtings is noodsaaklik want dit lei tot die ontwikkeling van die Feministiese Teologie, omdat dit 'n raamwerk vir bespreking skep (Jakobs, 1996:43)

2.6.3.1 FRANKRYK

In die 1980's het Frankryk, met sy sterk anti-geestelike tradisie teen Rooms-Katolisisme, nog geen noemenswaardige beweging van die Feministiese Teologie gehad nie, alhoewel daar sterk uitsprake van feminisme en die feministiese teorie was. Kari Børresen se feministiese geskrif oor Augustinus en Aquinas is in 1968 in Frans geskryf en is in 1981 herontdek en in Engels vertaal (Ruether, 2002:12).

2.6.3.2 DUITSLAND

In Duitsland is die eerste vrouens in die 1960's in die amp bevestig en vroue teologiese studente het begin om die Feministiese Teologie te ontdek. Duitse feministiese studente is selde teologiese poste aangebied. Elizabeth Grossmann het vir jare in Japan gedoseer omdat sy nie 'n professoraat in Duitsland kon kry nie. Dorothy Sölle het haar teologiese skrywe vanuit 'n Marxistiese bevrydingsperspektief begin. In die 1980's het haar werk al hoe meer feministies geword, hoofsaaklik omdat sy beïnvloed is deur feministe aan die "Union Theological Seminary", waar sy vir baie jare gedoseer het (Ruether, 2002:12).

2.6.3.3 NEDERLAND

In 1879 promoveer Aletta Jacobs as eerste vrou in Nederland.

Hier het Catharina Halkes die eerste professoraat in Feministiese Teologie aan die universiteit van Nijmegen in 1983 beklee. Dit het 'n geleentheid gebied vir die opleiding van Hollandse vrouens. Halkes fokus op Feministiese Teologiese antropologie en later ekofeminisme (Ruether, 2002:12).

Die teologiese skole in Nederland, Protestants sowel as Katoliek, was ontvanklik teenoor die Feministiese Teologie. Hulle het dit selfs as 'n verpligte teologiese vak ingestel vir studente in die grondslagfase. Baie Nederlandse feministe het hoop opgegee dat die kerk sou hervorm om die feministiese teorie op 'n akademiese vlak na te streef, of om op sosiale probleme te fokus, byvoorbeeld geweld teen vrouens (Ruether, 2002:13).

2.6.4 AFRIKA

Vroueteoloë in Afrika het deur die "Circle of Concerned African Women Theologians" georganiseer en 'n tydskrif en ander publikasies ontwikkel. Tydens die 1960's het Afrika- en swart teologiese bewegings na vore getree onder Afrikanasies wat in stryd was teen Westerse neokolonialisme. Die Afrikateologie het gefokus op die waardes van tradisionele Afrikakulture en hulle integrasie met Bybelse hermeneutiek en die Christelike teologie. Die Swart Teologie is in Suid-Afrika gevorm in die stryd teen apartheid, met insette van James Cone en die Swart Teologiese beweging van die VSA. Soos in Latyns-Amerika, is vrouens en geslagsake grootliks geïgnoreer. Die vroueteoloë in Afrika het hulle stemme laat hoor oor temas soos "inculturation and liberation" (Ruether, 2002:15). Hulle het die verromantisering van tradisionele Afrikakulture bevraagteken en daarop gewys dat dit vrouens onderdruk het. Hulle het ook die seksisme in die Christelike tradisie bevraagteken asook die alliansie met kolonialisme, maar het tog positiewe hulpmiddels daarin gevind vir die emansipasie van die vrou. Die Afrikavrouens het die volgende tradisionele praktyke geëvalueer: poligamie en menstruele taboes, die vrou se werksrol,

seksualiteit, voortplanting, die gesinslewe, die behandeling van weduwees en erflatings, die geloof in bose geeste en die feit dat vrouens as hekse gebrandmerk is in tye van ongeluk (Ruether,2002:16).

Die Afrikavrouens het ook bemagtiging vir vrouens in tradisionele kulture verkry: as kultusleiers en genesers, as boere en vaklui, as bevryders in mites en volksverhale. Hulle het ook begin aanspraak maak op die Christelike tradisies van gelykheid van alle mense na God se beeld. Hulle sien Jesus as die voorvader en bevryder wat hom by die armes en verdruktes skaar (Ruether, 2002:16).

Onder die leidende vroueteoloë uit Afrika was die volgende: Rosemary Edet, 'n Nigeriese Rooms-Katolieke suster wat godsdiensstudies gedoseer het; Bette Ekeya, 'n Katolieke lekeprediker wat tradisionele Afrikagodsdienste aan die Nairobi Universiteit doseer; Teresa Okure, 'n Katolieke suster met 'n doktorsgraad in Bybelkunde wat aan die Katolieke Instituut van Wes-Afrika in Port Harcourt, Nigerië, doseer; Elizabeth Amoah, 'n Metodis, wat Afrikagodsdienste aan die Universiteit van Ghana in Legon doseer en Teresa Hinga, 'n Keniaanse Katoliek wat aan die DePaul Universiteit in Chicago, VSA, doseer (Ruether, 2002:16).

In 1989 het 70 vroue uit Afrika in Ghana ontmoet om 'n forum te stig wat kon navorsing doen oor hulle leefstyle. Hulle het hulself "The Circle of Concerned African Women Theologians" genoem. Hierdie vergadering was 'n draaipunt in die verskyning van 'n meer formele en sistematiese Feministiese Teologie op die kontinent. Deur hierdie vergadering en die aktiwiteite wat daarop gevolg het, is die stryd van die vrou in Afrika en die invloed van die historiese, godsdienstige, kulturele en teologiese milieu waarin hulle lewe, duideliker gemaak (Hinga,1996:26).

Alhoewel feminisme 'n geruime tyd in die Weste gefloreer het, het die vrouens in Afrika die term vermy, omdat die Feministiese Teologie aandag gee aan die ondervindinge van vrouens en die onregverdige behandeling wat hulle moes verduur. Die vrou in Afrika se probleem was die gebrek aan 'n stem in die teologie en ander gesprekke, want dit word aanvaar dat haar stem by dié van die man ingelyf is (Hinga, 1996:27). "African feminist theology today is both a protest against the forced silence, and also a wake-up call to African women to rise and fight against the forces of injustice that surround them." (Hinga,1996:28.)

Vrouens in Afrika het hulself verbind om 'n nuwe teologie daar te stel wat nie net "oor" vrouens handel nie, maar ook "van" vrouens is. Omdat Afrika nie kultureel of godsdienstig monolities is nie, met ander woorde wat geen verskeidenheid inhou nie, is die Christenvrou se stem nie die enigste moontlike teologiese stem nie. Die Feministiese Teologie in Afrika word dus uitgedaag om haar onderneming te handhaaf om nie die Christelike godsdiens bo ander godsdienste te verhef nie. Om die gevaar van "reification" te vermy, moet die Feministiese Teologie in Afrika konstant met sake rakende die vrou se politieke bemagtiging en ekonomiese regverdigheid besig wees - probleme wat baie vrouens in Afrika

steeds moet verduur. Die vraag bly ook: wat die verhouding is tussen feministe uit Afrika en ander feministiese teoloë uit ander dele van die wêreld (Hinga,1996:32,33).

Die voorkoms van die Feministiese Teologie in Suid-Afrika word nie hier bespreek nie, aangesien dit in hoofstuk 5 van hierdie studie bespreek word.

2.6.5 ASIË

Asiatiese vroueteoloë het 'n geskiedenis dat hulle dwarsoor Asië georganiseer het sedert die vroeë 1980's. In 1982 het Sun Ai Park, 'n geordende Koreaanse vrou, wie se man 'n leier was in die Wêreldraad van Kerke, 'n teologiese tydskrif vir vrouens, *In God's Image*, daargestel. Asiatiese vrouens het sterk nasionale netwerke in verskeie lande, veral die Filippyne, Korea en Indië (Ruether, 2002:16).

2.6.5.1 DIE FILIPPYNE

Filippynse vroulike teoloë sien hulself as "developing a feminist reading of the 'theology of struggle' that emerged in the Philippines in the struggle against dictatorship and economic oppression." (Ruether, 2002:17.) Alhoewel die Katolieke vrouens nie in die amp kon dien nie, was hulle ook deel van die stryd, bv. Mary John Manazan, wat die president van "Gabriela" was, die sambreelorganisasie van die Filippynse feminisme (Ruether,2002:17).

2.6.5.2 KOREA

Die Koreaanse bevrydingsbeweging, 'Minjung'- teologie, het in die 1960's ontstaan. Die Koreaanse "YWCA, Church Women United" en die Koreaanse Assosiasie vir Vroulike Teoloë, was deel van hierdie netwerke. Die Koreaanse teoloog, Chung Hyun Khung, het die feit dat Koreaanse vrouens as sekswerkers tydens die Tweede Wêreldoorlog gebruik is, gebruik in haar skrywe oor die lyding van Koreaanse vrouens. "Chung writes particularly on the theme of unrequited suffering and the healing of women from their particular unrequited suffering, bringing together a powerful mix of biblical liberation themes, Korean religious images drawn from Buddhism and shamanism, pictorial images and dance in her presentations" (Ruether, 2002:17).

2.6.5.3 INDIË

In Indië maak Christene 'n baie klein deeltjie van die bevolking uit. Netwerke van die Feministiese Teologie het tussen Katolieke en Protestante ontwikkel. Die "All India Christian Women's Council and WINA (Women's Institute for New Awakening)", het konferensies oor die Feministiese Teologie gehou en het navorsing en publisiteit daaroor geborg. Indiese feminisme het betekenisvolle werk gedoen oor

sake soos die onderdrukking van vrouens in die gemeenskap. Die Feministiese Teologie in Indië is ondersteun beide deur 'n lewendige beweging op voetsoolvlak en vrouestudies in sosiologiese en historiese sake aan universiteite (Ruether, 2002:18).

2.6.6 AUSTRALIË

Marie Tulip sê in die eerste uitgawe van *Women-Church*, 'n Australiaanse tydskrif vir Feministiese Studies in Godsdiens, in 1987, die volgende: "Feminist theology for women in Australia is not something one can find primarily in books. It occurs, rather, in the daily, urgent, sometimes desperate exploration, reassessment and recreation of meaning which women are continually making in their lives. In this sense, feminist theology is the collective and individual pool of women's experience which is continually growing and changing as we act it out in our lives and interpret it for ourselves and each other in our conversation." (Wainwright, 1996:17.)

Die Feministiese Teologie in Australië speel nie 'n baie belangrike rol nie, en wel om die volgende twee redes: Die klein getalle en wyd verspreidheid van vroueteoloë, maak dit vir hulle moeilik om mekaar te bereik. Die tweede rede is die gebrek aan ondersteuning van geslagstudies in die godsdiens aan Australiaanse universiteite, sowel as vir feministiese studies in teologie aan die teologiese skole (Wainwright, 1996:18). Die gebrek aan ondersteuning vir feministiese studies in godsdiens en teologie in Australië, dui daarop dat die stem van die vrou uit Australiese teologie uitgesluit word (Wainwright, 1996:21).

2.6.7 SAMEVATTING

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die Feministiese Teologie, veral in die laaste 30 jaar van die vorige eeu, geglobaliseer het. "Christian women theologians across the globe are concerned with common themes of critique of sexist symbols in Christianity and the reconstruction of the symbolism for God, Christ, humanity and nature, sin, and salvation, to affirm women's full and equivalent humanity. But women theologians in each context take up issues particular to their societies and histories and draw on cultural resources before and beyond Christianity to envision a more just and loving world." (Ruether, 2002:18.) Dit is beslis 'n teologie waarmee rekening gehou moet word.

2.7 VERSKILLENDE SOORTE FEMINISME

In hierdie afdeling word daar net kortliks gekyk word na verskillende soorte feminisme wat voorkom.

2.7.1 EKOFEMINISME

Ekofeminisme word soms beskou as die derde golf van feminisme, wat volg op die liberale emansipasiebewegings van die 19de eeu en die meer kultureelbewuste beweging van die 1970's. Dit word dikwels geassosieer met die politiek van radikale ekologie. Daar word 'n verband getrek tussen die strukturele onderdrukking van beide die vrou en die natuur (Deane-Drummond, 2002:190; Franzmann, 2000:130). "Guided by a vision of ecojustice that encompasses all realms of life, ecofeminists seek to bring to an end all forms of discrimination and exploitation, because no attempt to liberate women or any other oppressed group will be successful unless it is connected to the liberation of nonhuman nature." (Clifford, 2001:28.)

2.7.2 LIBERALE FEMINISME

Burgerregte, asook die reg van vrouens om vry besluite oor hulle eie seksuele en voortplantingsgesondheid te neem, word beklemtoon. Hulle wil volle gelykheid van vrouens met mans hê in alle fasette van die sosiale lewe, veral in die ekonomiese en politieke lewe (Clifford,2001:23).

2.7.3 KULTURELE FEMINISME

Hierdie feminisme word ook romantiese feminisme of hervormingsfeminisme genoem. Morele meerderwaardigheid van vrouens oor mans en die waardes wat tradisioneel met vrouens geassosieer is, soos medelye, troeteling en vrede maak, word beklemtoon. Hulle wil die gemeenskap verbeter deur middel van die bydrae wat vrouens maak (Clifford, 2001:23).

2.7.4 RADIKALE FEMINISME

Hierin word die feit dat manlike dominansie op 'n deurdringende wyse voorkom, beklemtoon. Volgens hulle veroorsaak dit alle sosiale probleme en die belangrikheid van 'n vrou-gesentreerde kultuur, wat deur koestering, nabyheid aan die natuur en medelye gekenmerk word. Hulle wil patriargie uitskakel om sodoende vrouens te bevry van manlike beheer in elke faset van die lewe, insluitende die gesinslewe (Clifford, 2001:23).

2.7.5 SOSIALISTIESE FEMINISME

Sosialistiese feminisme beklemtoon die wit manlike dominansie in die ekonomiese klassestryd van kapitalistiese gemeenskappe. Hulle glo dat hierdie dominansie die oorsaak is vir die verdeling van werk op grond van geslag en ras en die minagting van die werk van vrouens, veral dié om kinders groot te maak. Hulle wil die ekonomiese afhanklikheid van vrouens ten opsigte van mans beëindig en groot

sosiale hervorming teweegbring, wat alle klasseverskille sal beëindig en alle vrouens en mans in staat stel om dieselfde geleentheid te hê om met voordele aangestel te word in enige werk en om aktief betrokke te wees by ouerskap (Clifford, 2001:23).

2.7.6 SAMEVATTING

Dit is duidelik dat elke tipe feminisme 'n ander fokuspunt het. Dit beklemtoon weereens die feit dat daar verskillende vorme van feminisme bestaan en dat daar nie eenstemmigheid onder die groepe bestaan nie.

2.8 VERSKILLENDE TIPES FEMINISTIESE TEOLOGIEË

Hierdie verskille word kortliks genoem, aangesien dit 'n studie op sy eie is.

2.8.1 DIE REVOLUSIONÊRE FEMINISTIESE TEOLOGIE

Hierdie teologie word meestal deur radikale feministe beoefen, veral dié wat 'n vrouegesentreerde kultuur voorstaan. Baie van die radikale feministiese teoloë kan as post-Christelik beskryf word. Baie van hierdie vrouens het vroeër aktief deel gehad aan Christelike kerke, maar hulle feministiese bewustheid het hulle oortuig dat die Christendom onherstelbaar patriargaal is, selfs anti-vrou! Hierdie vrouens se grootste probleem met die Christendom is die belangrikheid van 'n manlike God. Hulle glo dat Hy misbruik word om die patriargale onderdrukking van vrouens te wettig. Hulle verwerp dus die Christendom as onderdrukkend vir vrouens. Baie van hulle neem die ou godin tradisie aan vir hulle teologie. Hulle sien die godin as 'n simbool vir die kreatiewe krag van vrouens (Clifford, 2001:32,33).

2.8.2 DIE "REFORMIST" CHRISTELIK-FEMINISTIESE TEOLOGIE

Hulle het in werklikheid niks in gemeen met die revolusionêre model nie. Hulle wil nie die God wat deur Jesus Christus geopenbaar word vervang nie. Hulle wil deel wees van 'n gemeenskap wat godinne aanbid. Hulle wil nie sulke radikale veranderings binne die kerklike struktuur hê nie. Alhoewel daar ook nie onder hulle eenstemmigheid bestaan nie, deel hulle tog die toegewydheid aan die Christelike tradisie. Hullle kom voor by die Protestante sowel as by die Rooms-Katolieke (Clifford, 2001:33).

2.8.3 DIE "RECONSTRUCTIONIST" CHRISTELIK-FEMINISTIESE TEOLOGIE

Hulle is ook toegewyd aan die Christenskap, maar vind nie die reformistiese teoloë se posisie 'n genoegsame reaksie op die onderwerping en sekondêre status van vrouens nie. Om vrouens tot die ampte in die kerk toe te laat, is nie genoeg nie. Hierdie teoloë soek na 'n bevrydende teologiese kern vir vrouens binne die Christelike tradisie, terwyl hulle ook 'n dieper transformasie visualiseer, as't ware 'n

herkonstruksie van kerkstrukture sowel as die gemeenskap. Hulle wil Christelike simbole herinterpreteer, sonder om die God wat deur Jesus Christus geopenbaar word, op te gee (Clifford, 2001:33,34).

2.8.4 "WOMANIST " TEOLOGIE

Volgens Eugene (1996:238) is 'n "womanist", 'n swart of gekleurde feminis wat "willful, serious, loving and 'committed to survival and wholeness of entire people, male and female'" is. 'n "Womanist" is 'n Afro-Amerikaanse feminis, wat haar wortels in die swart geskiedenis, godsdiens en kultuur het. Die "Womanist"- teologie beskou die Bybel as hoofbron vir hulle doelwitte omdat dit 'n visie en belofte het van 'n wêreld waarin almal se mensheid ten volle erken sal word Hulle gebruik hoofsaaklik die liberale hermeneutiese interpretasie van die Bybel (Eugene, 1996:239; Masenya, 2001:147).

Volgens Neuger (2001:3) kan 'n definisie van die "womanist"- gedagte die volgende insluit:

- "privileging African American women's (and other women of color) experiences, voices, and perspectives in the building of theory, theology and practice;
- critiquing from the standpoint of race and gender (and usually class) – a standpoint that does not just add race and gender views together but forms a radical new lens from those views;
- focus on the harm that a fundamentally racist, sexist, and classist culture does to those who are marginalized by those particularities;
- belief in the necessity of racial solidarity between men and women, with appropriate gender critiques, for the dismantling of destructive racist structures."

2.9 SAMEVATTING VAN HOOFSTUK

Wanneer daar navorsing oor 'n bepaalde onderwerp in die teologie gedoen word,, is dit altyd belangrik om jouself wat die historiese betref, te verantwoord, asook te vergewis van die redes vir die ontstaan en ontwikkeling van 'n spesifieke teologie. Dit is wat in hierdie hoofstuk gedoen is. Alhoewel probeer is om 'n samevattende definisie van feminisme sowel as die Feministiese Teologie te gee, is dit eintlik onmoontlik, omdat daar onder die feministe sowel as die feministiese teoloë, baie verskillende definisies is en daar onder hulle glad nie eenstemmigheid is nie. Dit is duidelik dat die feminisme eers ontstaan het en daaruit het die Feministiese Teologie voortgevloei. Daar was en is steeds baie gevalle waar die vrou onderdruk is en word. Daarvan kan 'n mens beslis nie wegkom nie. Wat egter ook waar is, is dat vroue ook nie altyd reg daarop gereageer het nie, veral waar dit die godsdiens betref. Die feministiese (daarby word die feministies teologiese ingesluit) vroue (soms ook mans), het veral ten opsigte van die Gods- en Skrifbeskouing baie gedwaal. Hulle siening word later in hierdie studie volledig beoordeel, maar nou kan reeds gesê word, dat hulle aan God geslagtelikheid toedig waar dit geensins van pas is nie, want God is nie aan geslag gebonde nie. Hulle wil die Skrif verander om by hulle aan te pas, dus aanvaar hulle ook nie die Skrif onvoorwaardelik as die Woord van God nie. Dit is duidelik uit die studie dat feminisme

sowel as die Feministiese Teologie 'n wêreldwye verskynsel is. Daarom is dit 'n verskynsel waarmee rekening gehou moet word - dit kan nie sommer weggepraat word nie. Wat feminisme sowel as Feministiese Teologieë betref, is daar verskeie soorte. Dit dek dus 'n wye veld.

Wat duidelik uit hierdie agtergrondstudie blyk, is dat feminisme en die Feministiese Teologie bewegings is waarmee daar rekening gehou moet word, omdat dit wêreldwyd 'n invloed het. Ook in die Suid-Afrikaanse teologie is die invloed van die Feministiese Teologie onmiskenbaar, wat die noodsaaklikheid van hierdie studie beklemtoon.

HOOFSTUK 3

DIE SKRIFBESKOUING VAN ELIZABETH SCHÜSSLER FIORENZA, FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES EN ATHALYA BRENNER

3.1 INLEIDING

Die eerste internasionale feministiese teoloog onder bespreking is Elizabeth Schüssler Fiorenza. Die rede vir die keuse is dat sy dikwels aangehaal word deur Suid-Afrikaanse teoloë, bv. Christina Landman (Landman en Van der Watt, 2003:1679,1680). Hierdie hoofstuk word gewy aan haar Skrifbeskouing, die volgende hoofstuk aan haar Godsbeskouing. Of haar siening 'n invloed op Suid-Afrikaanse teoloë het, volg later in hierdie studie.

Dat Brenner en Van Dijk-Hemmes se werk hoog aangeskryf is in die wêreld van die Feministiese Teologie, blyk uit die volgende uitsprake: Volgens Fiorenza (1992:52) is 'n belangrike bydrae tot Bybelse geslagsnavorsing binne die feministiese agenda, die gesamentlike werk van die Israeliese teoloog, Athalya Brenner, en die Nederlandse vroulike eksegeet, Fokkelien van Dijk-Hemmes. Hulle ondersoek die moontlikhede om tekste terug te herlei na manlike en vroulike oorspronge en die betekenis en bruikbaarheid van so 'n onderneming. Dit is dus gepas om hierdie vrouens saam te bestudeer, aangesien hulle beslis 'n groot invloed in die buiteland het. In hierdie studie moet vasgestel word of hulle in Suid-Afrika ook 'n invloed het.

3.1.1 AGTERGROND

3.1.1.1 FIORENZA

Volgens Russell(ed) (1985:8) en Clifford (2001:62) is Elizabeth Schüssler Fiorenza, 'n Duits gebore, Amerikaans Katolieke teoloog, wat die eerste vrou in Würzburg, Duitsland, was om die volle akademiese program in die teologie, wat die manlike studente moes neem om priesters te word, in 1962 te voltooi. Fiorenza behaal die "licentiate of theology degree" aan die Universiteit van Würzburg, met 'n studie oor "The Forgotten Partner" in die kerk, verwysende na "the professional collaboration by women." (Fiorenza, 1993:31.) Hierdie werk antisipeer haar daaropvolgende en eksplisiete feministiese verbintenis. Gedurende die winter van 1969-1970 het Fiorenza gegradueer aan die universiteit van Münster met 'n doktorsgraad oor die Openbaring van Johannes. Toe haar tesis in 1972 gepubliseer is, het sy reeds in die VSA gewoon, waar die bespreking oor die Feministiese Teologie reeds in volle swang was (Schottroff *et al.* 1998:31,33) Dowell en Hurcombe (1987:xiv), sien dit as 'n voorbeeld van die diepte en omvang van die hedendaagse vrou se teologiese denke.

In November 1983 het ongeveer 1 200 vrouens, waarvan Fiorenza ook een was, in Chicago bymekaargekom, uit alle rasse en stande, om as "vrouekerk" hulle Christelike geboortereg terug te wen (Halkes,1984: 161). Sy was die eerste vrouepresident van die "Society of Biblical Literature" in 1987. Sy het die grootste gedeelte van haar akademiese loopbaan aan Noord-Amerikaanse instellings deurgebring, klas gegee aan die University of Notre Dame, die Episcopal Divinity School, Cambridge, Massachusetts, en aan die Harvard Divinity School, waar sy die Krister Stendahl Professor of Divinity is. Sy is getroud met Francis Schüssler Fiorenza, ook 'n professor aan die Harvard Divinity School en die moeder van 'n dogter, Christina. (Clifford, 2001:62)

Volgens Russell, *ed.* (1985:8), het Fiorenza talle boeke geskryf en was redakteur van baie. Sy is die outeur van boeke oor vroue in die bediening in die kerk en priesterdom in die Nuwe Testament en van verskeie artikels oor eksegetiese en teologiese strydvrae sowel as oor die Feministiese Teologie. Van die belangrikste boeke is die volgende: *Sharing her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (1998), *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology* (1994), *Searching the Scriptures, vol 1: A Feminist Introduction* (ed 1993), *Searching the Scriptures, vol 2: A Feminist Commentary* (ed 1994), *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesialogy of Liberation* (1993), *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1992), *Revelation: Vision of a Just World* (1991), *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (1992), *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (1983,1994*), Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (1999).

In 1976 het Fiorenza 'n bydrae gelewer in die boek: *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible* (Dowell en Hurcombe, 1987:xiv). Sy is bekend vir haar baanbrekerswerk, *In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins (1983),* wat haar eerste groot bydrae tot die ontwikkeling van 'n feministiese kritiese teologie en hermeneutiek was (Watson, 2002:17; Kassian, 1992:110). Nunes, (1996:13), beskou hierdie boek van Fiorenza as die eerste gewigtige werk in die Feministiese Teologie wat in Portugees vertaal is, byna tien jaar na sy oorspronklike verskyning in Engels.

In haar skryfwerk het sy die posisie van 'n kritiese historikus ingeneem. Sy het 'n feministiese hermeneutiese teorie ontwikkel en toegepas op Bybelse bronne en ou tekste uit die Bybelse periode. "In all of her writings critical appraisal of cultural understandings of gender and the role of patriarchy in all facets of church and civil life feature strongly. Throughout her career she has been critical of a male-dominated academy that has marginalized women and the contributions of women to the history of Christianity. Therefore, she not only is committed to recovering the voices of women in Scripture and the Christian tradition from the silence of neglect, but also actively encourages women to continue this type of work as theologians" (Russell, ed. 1985:8.)

Volgens Halkes (1984:35,36) kom die Duits-Amerikaanse outeur, Elizabeth Schüssler Fiorenza, in haar speurtog tot die slotsom dat die "alternatiewe" bewegings, waarvan feminisme een is, deur Jesus begin is en dat dit in wese gelykmakende bewegings is, waarin slawe en vroue 'n rol speel en waar die name van leidinggewende vroue genoem is.

Die feit dat Fiorenza 'n baie prominente figuur is binne die feministiese denkwêreld, blyk duidelik. Sy het 'n indrukwekkende akademiese rekord en is hoog aangeskrewe in feministiese geledere. Dit is nog 'n rede waarom sy gekies is om haar Skrif- en Godsbeskouing te bestudeer en te kyk of sy ook op die teologie in Suid-Afrika 'n invloed het.

3.1.1.2 VAN DIJK-HEMMES EN BRENNER

Volgens Jakobs (1996:40) het Athalya Brenner (Ou Testamentiese feminis, student in Hebreeus, Bybel- en Vrouestudies uit Haifa, Israel) die professoraat in Feministiese Teologie in Nijmegen, Duitsland, beklee sedert 1986. Brenner was vanaf September 1992 tot Maart 1993 besoekende professor aan die Belle van Zuylen Chair by die Utrecht Universiteit. Daar het sy 'n "Werkgroep Vrouwenstudies Theologie" gestig met die doel om 'n "Women's studies research program" in die Teologiese Fakulteit in die lewe te roep. Hierdie eerste stap tot 'n vrouestudieprogram was een van die resultate van Brenner se verblyf in Utrecht (Van Dijk-Hemmes en Brenner (ed),1994:7). Later was sy betrokke by die fakulteit van teologie en godsdienstige studies aan die Universiteit van Amsterdam (Van Dijk-Hemmes (ed), 1994:7).. Brenner sien haarself so: "Ek is 'n vrou, wit, Westers, Joods, 'n Israeli, middelklas, heteroseksueel, geskei, 'n moeder, met 'n akademiese opleiding." (Eie vertaling:AES),(Brenner (ed), 2004:272.)

Athalya Brenner (Haifa en Amsterdam) het 'n literêr-sosiologiese studie van vrouens in antieke Israel gepubliseer, sowel as etlike artikels oor die Hebreeuse Bybel vanuit 'n feministies-literêre perspektief. Sy was redakteur van die "monograph" reeks, "A feminist Companion to the Bible", 'n publikasie van Sheffield Academy Press (Fiorenza, 1992:60).

Fokkelien van Dijk, is gebore in 1943 en het teologie in Utrecht gestudeer. Sy gee klas in "Levensbeschouwelijke Oriëntatie aan een Kaderopleiding Gezondheidszorg". (Lam en Strikwerda,1981:188.) In haar vrye tyd hou sy haar besig met eksegese in feministiese perspektief en met die verhouding tussen feminisme, sosialisme en teologie (Lam en Strikwerda, 1985:188).

Doktor Fokkelien van Dijk-Hemmes was lektor in Ou Testament en Vrouestudies aan die Fakulteit van Teologie aan Utrecht Universiteit (Van Dorssen *et al.* 1989:95, Van Dijk-Hemmes, 1994:7). Sy was deel van die "Toward a Women's Studies Research" program in die Fakulteit van Teologie aan die Utrecht

Universiteit. Sy was ook deel van die vrouestudies in Utrecht vanaf 1984 en verder. Dit was eers interfakultêr, maar is nou 'n outonome Vrouestudieprogram in die Fakulteit van Teologie (Van Dijk-Hemmes, 1994:9).

Daar is besluit om die Skrif- en Godsbeskouing van Brenner en Van Dijk-Hemmes te bestudeer, aangesien hulle bekende Ou Testamentiese feministiese teoloë is. Hoewel daar verskille tussen hulle was, stem hulle baie saam, wat blyk uit die feit dat hulle dikwels saamgewerk het en baie publikasies saam die lig laat sien het. (Verlede tyd word gebruik, aangesien Van Dijk-Hemmes intussen oorlede is.) Die feit dat Brenner uitgenooi was om 'n referaat te lewer by die werkswinkel "Women in church and society", wat in 2001 aan die Potchefstroomse Universiteit aangebied is, toon aan dat haar werk 'n invloed op Suid-Afrikaanse teologie het.

3.2 VERTREKPUNTE

3.2.1 SKRIFGESAG

3.2.1.1 'N BYBELSE SKRIF- EN GODSBESKOUING

Dit is baie belangrik om 'n standpunt in te neem ten opsigte van die Skrif en van God, van wie hier 'n studie gemaak word. Hoe word die Bybel gesien? Die gereformeerde standpunt soos aangedui in artikels 3 tot 7 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (NGB) word hier gehandhaaf. Alhoewel hier van verskillende bronne gebruik gemaak word, word die indeling van Breed *et al.* (2008:37-43) gebruik. Ook Martie Dieperink (1987:7) sê in haar beoordeling van die Feministiese Teologie dat sy nie van die fondament waarop sy staan kan afsien nie, naamlik dat Jesus Christus die Seun van God en ons Heiland is en die Bybel die Woord van God. Daar word na Dieperink verwys omdat sy ook die Feministiese Teologie beoordeel aan die hand van die Skrif.

3.2.1.1.1 DIE BYBEL IS DIE EWIG, ALTYDGELDENDE WOORD VAN GOD

Die Bybel is die ewige, altydgeldende Woord van God (Coetzee, 1990:18,19), (Breed *et al.* 2008:37ev), wat Hy deur die inspirasie van die Heilige Gees tydgerig vir en deur mense laat boekstaaf het. God het van organiese inspirasie gebruik gemaak – dus is die Bybel 100% deur mense geskryf, maar ook 100% deur die Heilige Gees geïnspireer (2 Pet 1:21 en 2 Tim 3:16). Omdat God die Outeur van die Bybel is, beteken dit dat Bybelboeke nie in isolasie van mekaar verklaar mag word nie, maar in onderlinge openbaringshistoriese samehang (Coetzee, 1990:18,19, Breed *et al.* 2008:38).

Alhoewel die Bybel die Woord van God is, bevat die Bybel nie die Woord van God volledig nie, maar volkome die wil van God vir ons verlossing en lewe (vergelyk art 2 NGB). God openbaar Hom in sy

skepping en in sy Woord, maar die Woord maak dit wat God in die skepping openbaar, nog duideliker. (Breed *et al.* 2008:38; Heyns, 1978:17,18).

3.2.1.1.2 DIE BYBEL IS EWIG EN ALTYDGELDEND

3.2.1.1.2.1 GOD SE GESAGVOLLE OPENBARING VIR ALLE TYE

Hiermee word die volgende erken:

- Dat God met die Bybel bedoel het om sy openbaring aan mense te bring, van alle plekke, tye en omstandighede;
- Dat die Bybel gesag het en die openbaring van God se wil is;
- Dat die Bybel geag word as die maatstaf vir jou standpunt oor God, jou verhouding met Hom, jou eie leefstyl en jou verhouding met ander mense en met die skepping (Breed *et al.* 2008:38).

3.2.1.1.2.2 SELFGETUIENIS

Die inhoud van die Skrif self oortuig die leser van sy gesag. Die Heilige Gees maak die gelowige bewus van die gesag van hierdie geskrifte, maar werk nie op sy eie nie, maar is ten nouste verbind tot en verweef met die inhoud van die Skrif (Joh 14:26; Joh 16:12-15; 1 Kor 2:10-14; 2 Kor 3:14-18). (Breed *et al.* 2008:38-39).

3.2.1.1.2.3 SKOPUS VAN OPENBARING

Breed *et al.* (2008:39) sê dat die belydenis van die Bybel ewig en altydgeldend is, maar dit beteken nie dat die Bybel op elke probleem waarvoor ons te staan kom, 'n simplistiese, direkte antwoord gee nie. God bied 'n drieërlei openbaring in die Bybel:

- "sy openbaring oor Homself (wie Hy is en wat Hy doen: God, Here, Skepper van alle dinge, Onderhouer en Regeerder);
- die wyse waarop Hy verlossing bewerk (dat Hy in Christus die sonde oorwin en sodoende die verhouding tussen Hom en sy beelddraer herstel tot dié van Vader en kind); en
- die wyse waarop Hy as Here en God gedien en geëer word (hoe die verloste in alles wat hy/sy doen, sê en dink, moet wys dat hy/sy leef vanuit 'n herstelde verhouding met God.") (Breed *et al.* 2008:39.)

3.2.1.1.2.4 SKOPUS EN SAMELEWINGSKONVENSIES

Die Bybel het ook 'n tydgerigte aard, wat beteken dat dit gefokus is op die lewensomstandighede waarbinne die eerste lesers hulle bevind het, asook die probleme en historiese kwessies waarmee hulle

geworstel het. Die Woord van God het aan die eerste lesers bekend gemaak hoe hulle as verlostes moes lewe in hulle spesifieke omstandighede en ook hoe hulle nie moes optree nie. "In sy Woord laat God blyk watter samelewingskonvensies Hy goedkeur en watter Hy verwerp. Dit doen Hy direk (bv die afkeur van menseoffers en homoseksualisme) of indirek (bv die afkeur van onbillike praktyke binne die slawerny van destyds), dadelik (bv. menseoffers) of met verloop van tyd (bv. die poligame huwelike), en soms deur 'n duidelike korrektief op sulke samelewingskonvensies te stel (bv die huwelik). Hierdie openbaring van God oor watter optrede en perspektiewe volgens sy wil is, bly altyd geld ongeag samelewingskonvensies." (Breed *et al.* 2008:40.) Die Heilige Gees wil deur die Bybel mense se harte verander en daardeur word samelewingskonvensies hervorm.

3.2.2 GEREFORMEERDE BELYDENIS EN TEOLOGIE

3.2.2.1 EIENSKAPPE VAN DIE BYBEL

- Die Bybel het Goddelike gesag, want dit is die Woord van God. God spreek dus met ons deur die Bybel.
- Die Bybel is noodsaaklik, want sonder die Bybel kan ons nie ware kennis van God besit nie. God gebruik dus die Bybel om die ware geloof in die mens se hart te werk.
- Die Bybel is duidelik, want daaruit kom ons die wil van God te wete. Dis nodig om Skrif met Skrif te vergelyk om dit beter te verstaan. Een teks mag nie alleen gegryp word nie, maar moet in verband gelees word en met ander Skrifgedeeltes vergelyk word.

Die Bybel is genoegsaam/volkome (vgl. NGB art 7). Daar mag niks by die Bybel bygevoeg word of weggelaat word nie. Dit hoef nie aangevul te word met besondere gesigte of mensewoorde nie (vgl. Openb 22:18). (Duvenage, 1963:25,26; Heyns, 1978:29-35; Feenstra, 1978:18-25).

3.2.3 GEREFORMEERDE HERMENEUTIEK

3.2.3.1 HERMENEUTIESE IMPLIKASIES

Volgens Breed *et al.* (2008:40), moet daar onderskeid gemaak word tussen wat in die Bybel geskryf staan en die leser se eie verklaring daarvan. Dit wat in die Bybel geopenbaar word, staan vas, maar die leser se verklaring moet altyd gemeet word aan die Bybel. Die leser het die verantwoordelikheid om alles in sy vermoë te doen om die verklaring te kontroleer (onder andere deur sy verklaring te vergelyk met dié van begaafde persone wat reeds voorheen, onder leiding van die Heilige Gees, die Bybel verklaar het), deur vol te hou met die bestudering van die Bybel (vir meer lig op die onderwerp), bid en wag op die leiding van die Heilige Gees en erns maak met Skrifbeginsels wat vir suiwer Skrifverklaring noodsaaklik is.

Skrifgetroue Bybelnavorsers en –verklaarders moet dus:

- "hulle eie voorveronderstellings so duidelik en logies moontlik stel.
- Erken dat hulle in 'n bepaalde teologiese tradisie staan en dat hulle Bybeluitleg deur daardie tradisie beïnvloed word.
- Erns maak met die feit dat elke onderdeel van die Bybel in 'n bepaalde tyd geskryf en so ingeklee is dat dit eerstens gerig is op daardie tydsomstandighede.
- Deurentyd daarmee rekening hou dat hulle eie tyd met sy probleme daartoe meespeel dat hulle die Bybel op 'n eie manier lees. Hulle moet dus alles in die stryd werp om te voorkom dat hulle eie tydsomstandighede die bril word waardeur hulle die Bybel lees en verklaar. Tog is die Bybel ook bedoel vir die huidige tyd en omstandighede en daarom moet hulle profeties in staat wees om by wyse van hermeneuse die Skrif se lig ook op die huidige tydsomstandighede te laat skyn." (Breed *et al.* 2008:41.)

Alhoewel Bybelverklaarders weet dat hulle nie in hierdie bedeling God se openbaring in die Bybel volkome sal verstaan nie, moet hulle hulle inspan om dit te probeer bereik (Filip. 3:12-14). Ook hierin hou die gelowige vas aan die belofte dat die Heilige Gees gelowiges in die volle waarheid lei (Joh. 14:26; 16:13). "Juis daarom maak die gelowige eksegeet erns daarmee om alles in te span om 'n aanvaarbare, geldige verklaring en toepassing van elke Skrifdeel te gee, in die verwagting dat die Heilige Gees die kerk uiteindelik tot duidelikheid sal bring, soos die kerk reeds oor baie sake duidelikheid ontvang het." (Breed *et al.* 2008:41.)

3.2.3.1.1 DIE BYBEL IS DEUR DIE HEILIGE GEES GEÏNSPIREER

"Die Bybel is God se Woord en dit blyk dat God besluit het om dit wat Hy aan mense wou openbaar, deur mense te laat opteken in menslike woorde en geskrifte (vgl. 2 Tim. 3:16-17; 2 Pet. 1:19-21)." (Breed *et al.* 2008:42). God het van organiese inspirasie gebruik gemaak – dus is die Bybel 100% deur mense geskryf, maar ook 100% deur die Heilige Gees geïnspireer (Feenstra, 1978:12-17; Heyns,1978:18-24; Duvenage, 1963:23,24).

3.2.3.1.2 DIE BYBEL HET TYDGERIG ONTSTAAN, MAAR IS NIE TYDGEBONDE NIE

Die menslike Bybelskrywers het in die taal en styl van hulle tyd geskryf, sodat die eerste lesers dit kon verstaan, want dit het tot hulle gespreek in hulle eie historiese situasie en lewensomstandighede. Die Bybel is egter nie beperk tot daardie omstandighede nie, maar spreek tot alle mense van alle tye. "...die aktiwiteit van hermeneuse (moet) daarop gerig wees dat God se openbaring onveranderd kom tot die hedendaagse mense in hulle eie situasie en omstandighede" (Breed *et al.* 2008:43).

3.2.3.2 BASIESE HERMENEUTIESE REËLS

3.2.3.2.1 DIE SKRIF IS SY EIE VERKLAARDER

Die goue reël van alle Reformatoriese Skrifverklaring is: "Die Heilige Skrif is vir homself sy eie uitlegger." (Coetzee, 1990:27.) Dit beteken dat 'n Bybeluitspraak oor 'n saak altyd vergelyk moet word met al die ander Bybelwoorde wat op daardie saak betrekking kan hê (Coetzee, 1990:28).

3.2.3.2.2 VERSKEIDENHEID BINNE DIE EENHEID VAN DIE SKRIF

Daar moet rekening gehou word met die eenheid van die Bybel as die openbaring van die een ware God deur die een Heilige Gees se inspirasie, maar daar moet ook erkenning verleen en rekening gehou word met die groot verskeidenheid tussen die boeke van die Bybel. Elke Bybelboek dra na sy eie aard gesag en moet na sy eie aard verstaan word (Coetzee, 1990:28).

3.2.3.2.3 DIE TERSAAKLIKE STADIUM IN DIE GESKIEDENIS VAN DIE GODSOPENBARING

God het Hom gaandeweg in die geskiedenis al duideliker geopenbaar, totdat Hy Hom in sy Seun, Jesus Christus, wat dié Woord is, finaal, genoegsaam en volledig geopenbaar het. Daarom is die volgende 'n basiese hermeneutiese reël: *normaalweg het 'n verdere of latere Godsopenbaring oor dieselfde saak gewig bo die vroeëre* (Coetzee, 1990:29).

3.2.3.2.4 VAN DIE DUIDELIKE NA DIE MINDER DUIDELIKE

In die geval van moeilik verstaanbare Skrifuitsprake moet die beginsel van Skrif-met-Skrif-vergelyking toegepas word dat die onduideliker uitspraak in die lig van die duideliker uitspraak, die meer kortaf uitspraak in die lig van die uitgebreider uitspraak, die meer prakties gerigte uitspraak in die lig van die meer prinsipiële uitspraak geïnterpreteer word (Coetzee, 1990:30).

3.2.3.2.5 DIE SKRIF IS NOOIT TYDGEBONDE NIE, MAAR DIT IS WEL OORWEGEND TYDGERIG

Die Woord van God hou wel verband met die tyd en situasie waarin dit gespreek is, maar dit is nie aan daardie tyd gebind nie. God se Woord is met sy tyd verbind, maar nie aan sy tyd gebonde nie. By die verklaring van 'n betrokke Skrifgedeelte mag die verbinding met die betrokke tyd waarin die betrokke deel van die Woord van God gespreek of geskryf is, nie verwaarloos word nie. As die verband met die

oorspronklike tyd goed onderken is, kan dit uit daardie tyd losgemaak en in 'n ander verband in ons tyd ingebring en toegepas word (Coetzee, 1990:30-32).

Vir die doel van hierdie studie is dit uiters noodsaaklik dat daar duidelik gesê word vanuit watter hoek die Skrif en God bestudeer sal word. Hierdie studie vind dus plaas binne die paradigma van die Gereformeerde Belydenis.

3.3 SKRIFBESKOUING VAN FIORENZA, VAN DIJK-HEMMES EN BRENNER

3.3.1 SKRIFGESAG

3.3.1.1 FIORENZA

In haar inleiding tot *Geen stenen voor brood* sê Fiorenza dat die Bybel nie net 'n godsdienstige boek is nie, maar ook 'n politieke boek, omdat dit steeds 'n inspirasie blyk te wees vir die selfverstaan van Amerikaanse en Europese gesekulariseerde samelewings en kulture. Daarom het die feministiese Bybelinterpretasies ook 'n krities-politieke betekenis vir Bybels-godsdienstige vroue sowel as vroue in die westerse samelewing. Die Bybel is deur mans geskryf en wettig die patriargale mag en onderdrukking, want dit maak van God 'n man (Fiorenza, 1986:9). Fiorenza (1986:10) sê dat hoewel sommige feministe beweer het dat feministe moet afstand doen van die Bybel en die Bybelse godsdiens, probeer sy aantoon waarom feministe hulle dit nie kan veroorloof nie. Sy voel dat hulle vir hulle weer die Bybelse godsdiens moet opeis as hulle eie erfgoed, omdat dit hulle krag is. Fiorenza beveel dubbele hermeneutiek aan, wat die Bybel onderwerp aan kritiese lees en feministiese evaluering (Fiorenza, 1986:11). Sy wil dus nie sonder die Bybel nie, maar sal dit slegs op haar eie voorwaardes aanvaar.

Fiorenza (1986:32) beklemtoon die feit dat die Bybel in androsentriese taal geskryf is en daarom nie deur die feministiese teoloë en ook nie deur die vrouekerk aanvaar kan word nie. Slegs dié tekste wat nie deur androsentrisme besmet is nie, kan as normatief aanvaar word. Die Bybel is nie meer die gesaghebbende bron nie, maar 'n hulpbron vir die bevrydingstryd van vroue (Fiorenza, 1986:36). Die Bybel word dus nie in totaliteit aanvaar nie, slegs die tekste wat die Feministiese Teologie pas en die gesag van die Bybel word totaal ondermyn, want dit word nie aanvaar as die enige, gesagvolle Woord van God nie.Selfs die tekste wat aanvaar word, word deur die Feministiese Teologie herinterpreteer.

Fiorenza (1999:28) sê as die Bybelse tekste gedien het, en steeds dien om nie net edele sake te ondersteun nie, maar ook om oorlog te wettig, om anti-Judaïsme en vrouehaat te koester, om slawerny te regverdig en om koloniale ontmensliking te bevorder, moet die Bybelse wetenskap die verantwoordelikheid neem om nie net Bybelse tekste te interpreteer in hulle historiese konteks nie, maar ook om die konstruksie van hulle historiese wêrelde en simboliese heelalle te evalueer in terme van 'n godsdienstige skaal van

waardes. As die Bybel 'n klassieke werk van die westerse kultuur geword het deurdat dit normatief is, kan die verantwoordelikheid van die Bybelse teoloog nie beperk word tot slegs 'n aanduiding van die oorspronklike bedoeling van die Bybelskrywers nie. Dit moet ook die toeligting van die etiese gevolge en politieke funksies van Bybelse tekste en hulle interpretasie in hulle historiese sowel as kontemporêre sosiopolitieke kontekste insluit.

Om Bybelse tekste en die historiese herkonstruksie van hulle wêrelde vir openbare bespreking te open, vereis dat studente van die Bybel leer om nie slegs die grense van die teologiese dissiplines te verwerp nie, maar ook ander intellektuele dissiplines (Fiorenza, 1999:29). 'n Krities-retoriese paradigma vereis dat Bybelse studies sy beskrywend-analitiese werk voortsit en al die kritiese metodes beskikbaar gebruik om die antieke tekste in hulle historiese plek toe te lig (Fiorenza, 1999:30).

Fiorenza (1985:85) identifiseer drie maniere waarin die krag van die spesifiek gekose dele van die Bybel, beoefen word bo die inhoud van aanbidding:

- Deur buitensporige belangrikheid aan gedeeltes wat vir Sondae gekies word gegee word, bo dié wat vir ander dae gekies word.
- Deur sekere dele selektief te behandel, sodat sommige dele as die kern beskou word en ander verse gemarginaliseer word.
- "By using the conjunction of readings so that they form an interpretative whole."

Fiorenza (1985:85) sê dat bogenoemde spruit uit die feit dat die Feministiese Teologie voel dat die Bybel deur manlike voorgangers in die kerk misbruik word, omdat die Bible Society 1998 bevind het dat 38% gereelde kerkgangers selde of nooit Bybel lees nie. Feministiese teoloë voel dat manlike voorgangers dan slegs dié dele in die kerk lees, wat hulle pas en wat die patriargale boodskap van die kerk oordra. Dit word dan 'n kragtige instrument om mense te manipuleer tot 'n populêre begrip van God, en wel dié waarin die manipuleerder glo. Is dit dan nie die vrou se eie skuld (as sy nie haar Bybel tuis ook lees nie) dat sy haar laat manupileer nie?

Fiorenza (1985:86) dui aan dat Ef 5:21-23 gebruik word om vroue se onderdanigheid aan hul mans te beskryf, maar stop voor die raad oor vaders, kinders, meesters en slawe, en dit vorm 'n integrale deel van die oorspronklike perikoop. Sy sê dit impliseer dat die teks onderdanigheid van vrouens aan hulle mans aanbeveel en die man word met Christus geïdentifiseer (Fiorenza, 1985:58). Dit impliseer natuurlik nié dat die man Christus is nie. Weereens word die vergelyking misgekyk.

Om die Bybel op 'n feministiese wyse te lees, moet die patriargale opvattings oor God, Skrif en kerk verander word (Fiorenza, 1986:15). Fiorenza (1986:80) voel dat die riglyn en norm vir die evaluering van Bybelse tradisies en die interpretasie daarvan, nie aan die Bybel of die Bybelse proses van leer binne die ideologieë, ontleen kan word nie. Dit moet geformuleer word binne die kader van die bevrydingstryd van

vroue en alle onderdrukte mense. Dit gaan vir haar duidelik nie oor wat die Woord sê nie, maar oor wat vir die feminis aanvaarbaar is.

Volgens Fiorenza (1986:81), moet 'n Feministiese Teologiese Bybelinterpretasie die bevryding van vroue uit onderdrukkende seksistiese strukture, as maatstaf hê. Dus moet slegs die nie-seksistiese en nie-patriargale Bybeltradisies en die nie-onderdrukkende tradisies van Bybelinterpretasie, teologiese openbaringsgesag besit. Slegs dan sal die Bybel nie 'n middel tot die onderdrukking van die vrou bly nie. Deur middel van 'n krities feministiese hermeneutiek, moet die Bybeltradisies en –interpretasies juis herontdek word en uitstyg bo hul onderdrukkende kulturele konteks, alhoewel hulle ingebed is in 'n patriargale kultuur. Galasiërs 3:28 is byvoorbeeld deur die eeue deur die Christelike feministe opgeëis as hul grondwet, terwyl die patriargale kerk 1 Kor. 14 of 1 Tim. 2 gebruik vir die regverdiging van die kulturele sowel as die kerklike onderdrukking van vroue (Fiorenza, 1986:81).

In die konteks van die onderdrukking van die vrou in die kerk en samelewing, probeer Fiorenza (1986:103) om 'n feministiese hermeneutiek in die vorm van 'n kritiese evaluerende hermeneutiek, te ontwikkel. Hierdie hermeneutiek ondersoek androsentriese interpretasies van die Bybelgeskiedenis en onderwerp ook androsentriese tekste aan 'n kritiese analise om insig te kry in die praktiese moraal van die eerste Christene, wat ontstaan het in wisselwerking met die patriargale kulturele konteks en om die blywende strukture van vervreemding en bevryding krities te kan vasstel en evalueer. 'n Feministies-kritiese bevrydingshermeneutiek poog om die Bybel te lees in die konteks van gemeenskappe van gelowige vroue, van die "vrouekerk." Die persoonlike ervaring van vroue is belangrik (Fiorenza, 1986:104). Die vier verskillende soorte hermeneutiek wat by Fiorenza voorkom, word nou baie kortliks bespreek. Aangesien dit moeilik is om die name in Afrikaans te vertaal, word dit in Engels behou.

In *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1992:57) en *Geen stenen voor brood* (1986:37) verklaar Fiorenza haar feministiese hermeneutiek. Haar argument is dat 'n bevrydingstrategie van Bybelse interpretasie die volgende moet bevat: 'n hermeneutiek van suspisie/agterdog, herinnering/gedagtenis, aankondiging/verklaring en imagination/verbeelding. "A hermeneutics of suspicion seeks to explore the liberating or oppressive values and visions inscribed in the text by identifying [and being suspicious of] the androcentric-patriarchial character and dynamics of the [biblical] text and its interpretation." (Fiorenza, 1992:57.)

3.3.1.1.1 "HERMENEUTIC OF SUSPICION:"

Die gesag en waarheid van die Bybel word nie deur Fiorenza voorveronderstel nie, maar sy aanvaar die feministiese veronderstelling dat die Bybelse tekste en die interpretasie daarvan, androsentries van aard is en dat dit die idee van patriargale regeringsvorm versterk. Feministe vertrou nie die Bybel nie, want dit is

deur mans geskryf en meestal deur mans geïnterpreteer. Hulle hermeneutiek is 'n hermeneutiek van bevryding.

Clifford (2001:61) sê dat Fiorenza in haar herkonstruksie van die Heilige Gees se inspirasie, soos dit tradisioneel toegepas word op die Bybelse kanon, 'n "hermeneutics of suspicion" aanwend met betrekking tot hoe die Heilige Gees se inspirasie direk verbind is met die bestaande Bybelse kanon. Haar argument is dat die inspirasie wat met die werk van die Heilige Gees geassosieer is, nie direk aangetref word in die spesifieke versameling boeke nie, maar dis eeue gelede geleidelik versamel en deur manlike kerkowerhede as geïnspireerd verklaar. "The Holy Spirit's inspiration resides primarily in communities of faithful persons who engage in individual and collective discernment of the Spirit's presence and absence. It is in this communal discernment that the inspiration of the Spirit is experienced. Consequently, the meaning of the canon as the measure of divine inspiration should be reconstructed in a way that honors the freeing truth of Jesus Christ's message with its call to act in solidarity with others to end the oppression of women and subjugated men." (Clifford,2001:61.)

Die feit dat die leser die inspirasie bepaal, dui op die postmodernisme. Die feit dat die inspirasie van die Heilige Gees misken en ontken word, druis in teen die Gereformeerde hermeneutiek, wat bely dat gewone mense, deur die Gees geïnspireer, die Bybel geskryf het. (2 Petrus 1: 21) Daarom word die hele Bybel beskou as die geïnspireerde Woord van God.

Omdat daar dikwels verder in hierdie navorsing na die postmodernisme verwys word, is dit in hierdie stadium nodig dat daar gekyk word na wat dit inhou:

3.3.1.1.1.1 WAT WORD VERSTAAN ONDER POSTMODERNE HERMENEUTIEK?

Omdat die Skrif-en Godsbeskouing van die Feministiese Teologie definitiewe tekens van die postmodernisme toon, is dit nodig om kortliks te kyk wat dit behels. In hierdie afdeling word vlugtig verwys na die kenmerke van die Postmodernisme, alhoewel dit, soos met feminisme, nie maklik is nie, aangesien daar binne die Postmodernisme ook baie verskille is.

Van der Graaf (2001:9) haal 'n sekere dr. Van de Beek aan, wat die volgende oor postmodernisme te sê gehad het: "Het postmodernisme heeft het onvermijdelijke ontdekt dat het 'zoveel hoofden, zoveel zinnen' is en dat zelfs in het ene hoofd er zoveel zinnen zijn. Er bestaat geen absolute rede." Hy noem ook postmodernisme 'n leuen. Van der Graaf (2001:29) definieer self postmoderniteit as die onttrekking van die lewe aan streng logiese, wetenskaplike of rasionele kaders en norme. (Eie vertaling: AES)

Om postmodernisme te definieer, is onmoontlik, soos Adam (1995:1) sê: "Postmodern thought is not one thing...there are as many varieties of postmodernism as there are people who want to talk about the

subject." "Nothing is pure; nothing is absolute; nothing is total, unified, or individual."(Adam, 1995:16.)

Met verloop van die studie, sal tekens van postmodernisme by die Skrif- en Godsbeskouings van genoemde teoloë, uitgewys word.

- Postmodernisme het die klem verskuif van die objektiewe na die subjektiewe, van klem op die rede na die klem op die ervaring, van objektiewe wetenskaplike sekerheid en vasstaande waarhede na relativisme. (Coetzee, 2009:3)
- Die postmodernisme het 'n leser-georiënteerde wyse van lees. Dit beteken dat byvoorbeeld met die Bybel, dit van die leser afhang hoe die betrokke teks geïnterpreteer word. Die poëtiese perspektief erken die kreatiewe bydrae wat lesers van die Bybel moet maak (Horton, 2000:68, Adam, 1995:18). Die leser se ondervinding is ook bepalend vir die interpretasie van die teks (Adam, 1995:18).
- Volgens Janse van Rensburg (2000:2) impliseer 'n postmoderne paradigma dat kennis nooit absoluut is nie, maar altyd kontekstueel.
- In postmoderne epistemologie is daar nie vaste reëls nie (Janse van Rensburg, 2000:2).
- Postmoderniste is dit eens dat die waarheid gemanipuleer kan word om 'n mens se doel te bereik (Erickson, 2001:194). Hulle ondermyn die gedagte van 'n onwrikbare waarheid, want data word uit bronne versamel wat altyd bevraagteken moet word (Adam,1995:6). Hulle voel dat mense met woorde kommunikeer, wat dikwels dubbelsinnig kan wees. Wat ook al as waarheid aanvaar word en selfs die manier waarop waarheid beskou word, is afhanklik van die gemeenskap waarvan 'n mens deel is (Coetzee, 2009:7).
- Postmodernisme stem ooreen met Fiorenza se siening, ook in die opsig dat hulle 'n "Hermeneutic of suspicion" voorstaan (Erickson, 2001:200, Adam, 1995:12).
- Du Toit (2007:25) beskryf die postmodernisme as die onbepaalde, veranderlike, pluralistiese en oop karakter van alle bestaan.
- Volgens Janse van Rensburg (2000:5) stem alle postmoderniste saam oor die volgende:
    1. Die teks het geen struktuur nie en daarom geen vaste interpretasie nie. Soos die teks verander, verander die betekenis. Wat die skrywer bedoel het, bepaal nie die betekenis nie (Janse van Rensburg,2000:6, Adam, 1995:20).
    2. As gevolg van die beginsel van verskille, is daar geen absolute waarhede of vaste waardes nie. Elke teks kan dus meer as een betekenis hê. Die lewe en die wêreld kan nie vasgevang word in een vaste definisie nie. Die waarheid verander altyd en moet gedurig getoets word. Dit is die kern idee van die postmodernisme (Janse van Rensburg, 2000:7,9,11,26,32).

3. 'n Finale realistiese analise is onmoontlik, omdat die teks 'n dinamiese, oop karakter het. Dieselfde woorde kan verskillende betekenisse hê en kan dus iets anders beteken as waarna dit lyk (Janse van Rensburg,2000:8).
4. Die postmodernisme verwerp 'n stelsel van universele waarhede en beginsels (Janse van Rensburg, 2000:9).

- Die postmodernistiese hermeneutiek aanvaar sekere beginsels van dekonstruksie:

1. Nuwe Testamentiese tekste is nie deskriptief nie, maar kreatief: dit het nie betekenis nie, maar skep betekenis.
2. Interpretasie is eintlik 'n herskryf van tekste in 'n nuwe konteks: daar is dus nie vaste betekenis nie, omdat betekenis fluktueer tussen die Bybelteks en die herskrewe teks.
3. Omdat tekste nie vaste betekenis het nie, bly die hermeneutiek altyd op soek na nuwe betekenis van die teks (Jordaan, s.a.:10).

- Volgens Jordaan, (s.a.: 10-12), het die postmodernistiese hermeneutiek die volgende gestaltes:

1. 'n Multidimensionele benadering, wat inhou dat die interpretasie van die teks nie meer net volgens die reëls van die hermeneutiek plaasvind nie, maar ook volgens die reëls van die linguistiek, literatuurwetenskap, psigologie, ens. Die optimale moontlikhede van verstaan van die teks wil so bereik word. So ontstaan as't ware 'n kruipende imperialisme van die hermeneutiek in die teologiese wetenskap.
2. Geen verband tussen taal en werklikheid nie. Dit beteken dat 'n mens nie 'n teks lees met die verwagting om daarin iets van die werklikheid teë te kom nie - die leser posisioneer homself net beter ten opsigte van die werklikheid. Hiervolgens is die teks van die Nuwe Testament nie bedoel om die leser by die werklikheid uit te bring nie, maar om so 'n effek op die leser te hê dat hy 'n nuwe uitkyk op die werklikheid sal kry.
3. Geen werklikheid buite taal nie, wat impliseer dat taal die enigste werklikheid geword het, met die konsekwensie vir die teologie, dat God en godsdiens nie buite taal bestaan nie.

Erickson (2001:14) sê dat dit baie moeilik, eintlik onmoontlik is om postmodernisme te beskryf, want daar is geen eenvormige, konsekwente of behoorlik deurgewerkte skema, wat op enige wyse as stelsel beskou kan word nie, want dit is nie in die aard van die postmodernisme nie.

Dit is duidelik dat hier van 'n baie los wyse van interpretasie sprake is. Daar is geen reëls betrokke nie. Elkeen interpreteer soos hy wil. Daar sal by die bespreking van die internasionale teoloë sowel as dié van die Suid-Afrikaanse teoloë gekyk word of daar tekens van postmodernisme gevind word.

Fiorenza (1992:93) verduidelik haar keuse so: "Feminist studies in religion in general and feminist biblical studies in particular insist on a hermeneutics of suspicion with regard to biblical texts understood as rhetorical texts, their persuasive narrative worlds, and their ideological functions for inculcating the western kyriarchal order. Such a critical feminist rhetoric of inquiry pays special attention to the "preconstructed" frames of meaning determining its readings. By showing how gender, race, class, or colonialism affect the way we read – or hear, a feminist rhetoric of inquiry underscores the importance of the speaker/hearer's particular sociopolitical location."

Fiorenza (1983:109) sê dat slegs deur 'n "hermeneutic of suspicion" die ware bydraes van vroue onderskei sal word agter die geslagsretoriek van manlike skrywers.

Dit is duidelik dat Fiorenza, waarskynlik omdat sy 'n feministiese teoloog is, suspisieus is teenoor die hermeneutiek, omdat die Bybel meestal deur mans geskryf en geïnterpreteer is. Die androsentrisme wat, volgens haar, in die Skrif voorkom, stem haar ook suspisieus. Sy trek die inspirasie van die Heilige Gees in twyfel, omdat die Woord deur mans as geïnspireerd verklaar is. Die volledige beoordeling volg in Hoofstuk 6.

3.3.1.1.2 "HERMENEUTIC OF PROCLAMATION"

Volgens Fiorenza (1985:39,40) beteken dit dat daardie gedeeltes van die Bybel wat bevryding van die onderdrukte vrou voorstaan, as waar verklaar moet word. Die gedeeltes wat dit nie doen nie, moet as 'n historiese patriargale struktuur verwerp word. Fiorenza verklaar dit so: Getrouheid aan die stryd van vroue om bevryding, benodig 'n berekende teologiese oordeel en aandrang daarop dat onderdrukkende patriargale tekste en seksistiese tradisies nie aanspraak kan maak op die gesag van goddelike openbaring nie. Sulke onderdrukkende tekste en tradisies moet veroordeel word as androsentriese uitsprake van patriargale belange en strukture. 'n Feministiese hermeneutiek van "proclamation" moet enersyds daarop aandring dat alle tekste wat as seksisties of patriargaal geïdentifiseer word, nie in die Skrif opgeneem word nie, asook dat sodanige tekste afgekondig moet word in kerk en kategese. Andersyds moet die tekste wat deur 'n feministiese proses geëvalueer en geïdentifiseer is as dat hulle die patriargale konteks oortref en 'n bevrydende visie van menslike vryheid voorstaan, 'n goeie plek kry in die liturgie en onderrig in kerke. Sy sou byvoorbeeld Gal. 3:28, "Daar is nie meer Jood of Griek nie, daar is nie meer slaaf of vryman nie, daar is nie meer man en vrou nie; want julle is almal een in Christus Jesus", insluit, maar 1 Kor. 11, waar dit gaan oor die gedrag van die vrou in die gemeente, uitlaat. Sy sou Joh. 8:36 "As die Seun julle dan vrygemaak het, sal julle waarlik vry wees" insluit, maar nie Ef. 5:22, "Vroue, wees aan julle eie mans onderdanig, soos aan die Here" nie. Sy sou Rom. 16:1, "Ek beveel by julle aan ons suster Fébé, wat 'n dienares is van die gemeente in Kenchréë insluit, maar 1 Tim. 2:11, "Die vrou moet haar in

stilte laat leer in alle onderdanigheid" uitlaat. Sy aanvaar dus net die dele in die Bybel waarmee die feministe gemaklik is en wat in lyn is met hulle visie van die bevryding van die vrou (Fiorenza,1985:88).

Fiorenza (1985:89) stel beginsels voor wat die seleksie wat gemaak is in 'n gekose feministiese seleksie (lectionary) van die Bybel, sal beheer omdat die tradisionele seleksie se hermeneutiese beginsels daarin misluk om vroue as aktief en betekenisvol in die verlossingsgeskiedenis op te neem. 'n Feministiese "lectionary" spruit uit 'n feministiese hermeneutiek, wat wyer gaan as net die blote insluiting van vroue se stories. "It must release the strong current of scriptural writing which opposes the misuse of power and supports the empowerment of the humble and meek." (Fiorenza,1985:59.)

Juis daarom argumenteer Fiorenza, dat 'n feministiese "lectionary" geen tekste wat onderwerping mag vereis, kan insluit nie. Aan die een kant moet nie slegs Ef. 5: 21-23 uitgelaat word nie, maar die hele stuk, tot 6:9, sowel as Rom 13:1-6, wat onderdanigheid aan die staat aanbeveel. Aan die ander kant moet dele wat die oorwinning van die opstanding oor die dood verkondig, ingesluit word. Sy sê dat sulke tekste, as hulle werklik hulle patriargale oorsprong te bowe gaan, "need not mention women at all in order to be emancipating." (Fiorenza,1985:60.) Sy sluit die volgende Skrifgedeeltes in onder hierdie opskrif: Rom. 8:31-39; Gal. 5:1; Ef. 6:10-20.

Deur haar ondersteuning van die "Hermeneutic of Proclamation" toon Fiorenza duidelik aan dat sy die Skrifgedeeltes wat nie by haar feministiese oortuigings pas nie, sal wil uithaal. Sy wil die Bybel behou, maar wil kies watter tekste daarin opgeneem moet word. Sy is ten gunste van 'n feministiese "lectionary" wat geen tekste bevat wat in stryd met die feminisme is nie. Die Bybel moet vir die vrou en onderdrukte man bevrydend wees. Haar uitgangspunt druis dus reëlreg in teen die gereformeerde hermeneutiese beginsel, dat die hele Bybel aanvaar word as die geïnspireerde Woord van God. Fiorenza wil selektief te werk gaan en net gedeeltes wat die feministe pas, gebruik en as gesagvol en geïnspireerd beskou. Sodoende word op 'n subjektiewe en Skrifkritiese wyse bepaal watter gedeeltes in die Skrif gesagvol is en watter nie.

3.3.1.1.3 "HERMENEUTIC OF REMEMBRANCE"

Volgens Fiorenza (1985:40) het hierdie tipe hermeneutiek vrouens aangemoedig om die lyding van vrouens in die Bybel te ondersoek en 'n feministiese betekenis daaruit te kry. Eerder as om die herinnering aan vrouens se lyding en hoop te vergeet, wil hierdie hermeneutiek hulle lyding en stryd onthou deur die ondermynende krag van die verlede wat nie vergeet kan word nie, te beklemtoon. Fiorenza glo dat hierdie herinnering 'n universele susterskap vir die huidige en toekomstige vrouens in die godsdiens sal bring.

Clifford (2001:55) sê dat Fiorenza se doel met die ontwikkeling van 'n feministiese hermeneutiek is om vrouens in staat te stel om betrokke te wees in die daarstelling van 'n godsdienstige opinie wat op die vrou se ondervinding geskoei is, veral die ondervinding van die stryd teen onderdrukking en dehumanisering. Onder die strategieë wat sy voorstel, wat ook baie gebruik word onder feministiese teoloë, is 'n "hermeneutics of suspicion" en 'n "hermeneutics of remembrance" (Eie vertaling, AES). Hierdie standpunt is nie objektief nie, wat ook dui op 'n ooreenkoms met die postmodernisme, want subjektivisme is 'n kenmerk daarvan.

Washington *et al* (1999:235) sê Fiorenza se hermeneutiek van "remembrance" wil alle moontlike oorblyfsels van vroue se lewens en geskiedenis herwin vanuit die suspisieus patriargale teks en om dit te herrangskik of te herwin in 'n anderse, minder patriargale liggaam van die teks. Haar hermeneutiek van "proclamation insists that texts [both interpretations of the Bible and the Bible itself] which [do not seek to remember, but] seek to reinscribe patriarchal relations of domination and exploitation must not be affirmed and appropriated ... as the word of God but... exposed as the words of men ". Fiorenza se hermeneutiek "of imagination" vra vir kreatiewe "redramatizations" van die androsentries-patriargale tekste vanuit 'n feministiese standpunt (Fiorenza, 1992:54).

Deur gebruik te maak van die "Hermeneutic of Remembrance" wil Fiorenza die lyding van die vrou in die verlede onthou en dit gebruik om die Skrif te bevry van manlike onderdrukking. Daar moet onthou word hoe Jesus self teenoor die vrou opgetree het. Daar moet godsdienstige betekenis aan die ondervindinge van die vrou gegee word. Dit moet gebruik word om die teks van die Bybel minder patriargaal te maak.

3.3.1.1.4 "HERMENEUTIC OF CREATIVE ACTUALIZATION"

Fiorenza (1985:42) het nie geglo dat die vorige 3 soorte hermeneutiek op sigself genoegsaam was nie. 'n Hermeneutiek van kreatiewe aktualisering/verwesenliking poog om Bybelse verhale vanuit 'n feministiese perspektief oor te vertel, om die Bybelse visie en opdrag te herformuleer.

Volgens Fiorenza (1985:42) wen 'n hermeneutiek van kreatiewe "actualization" vir vroue van die kerk dieselfde verbeeldingryke vryheid, populêre kreatiwiteit en rituele mag wat die manlike profete en apostels besit het, terug. Daarom moet hierdie hermeneutiek nuwe, vrouegesentreerde stories en rituele in die Judeo- Christelike godsdiens inkorporeer.

Die hedendaagse vrou herskryf nie net Bybelse stories oor vroue nie, maar herformuleer ook patriargale gebede en skep feministiese rituele wat die voorgeslagte herdenk. "We rediscover in story and poetry, in drama and liturgy, in song and dance, our biblical foresisters' sufferings and victories. In ever new images and symbols we seek to rename the God of the Bible and the significance of Jesus. We not only

spin tales about the voyages of Prisca, the missionary, or about Junia, the apostle, but also dance Sarah's circle and experience prophetic enthusiasm. We sing litanies of praise to our foresisters and pray laments of mourning for the lost stories of our foremothers" (Fiorenza,1985:43).

3.3.1.1.5 GEVOLGTREKKING

Die Hermeneutiek van "Creative Actualization" word deur Fiorenza gebruik om Bybelse verhale vanuit die feministiese perspektief oor te vertel. Dit bly egter nie net by verhale nie, ook gebede en rituele. Hierdie hermeneutiek stem ooreen met die postmoderne hermeneutiek waar die leser betekenis aan die teks gee(Horton, 2000:68, Adam,1995:18) (Vergelyk Postmodernisme: 3.3.1.1.1.1).

Fiorenza (1986:126) sê dat die hermeneutiese middelpunt van feministiese Bybelse interpretasie die 'vrouekerk' (ekklesia gynaikon) is: "the movement of self-identified women and women-identified men in biblical religion." In *Searching the Scriptures* sê Fiorenza dat die titel van hierdie werk "seeks to underscore this ambiguous character of canonical texts and feminist interpretations. The title was adopted in order to signify a more interactive approach between reader, text, and context" (Fiorenza, 2001:8).

Volgens Fiorenza (1986:8) kan die feministiese hermeneutiek nie die Bybel en tradisie sonder meer aanvaar as goddelike openbaring nie. Dit moet eerder beoordeel word as patriargale uitsprake (die woorde van mans), want die Bybel is geskryf deur manlike outeurs. Volgens die Gereformeerde standpunt maak dit nie saak of die outeurs van die Bybel manlik of vroulik is nie; hulle is deur die Heilige Gees geïnspireer om die Bybel te skryf en daarom word die hele Bybel as die Woord van God aanvaar.

3.3.1.2 BRENNER

Volgens Van Henten (1994:46) sê Brenner dat om 'n teks te verklaar, nie noodwendig beteken om dit wat die skrywer in gedagte gehad het, te herwin nie. Interpretasie is 'n vraag van 'n min of meer oorrede leser se reaksie op 'n teks. Dieselfde geld vir die aanwending van 'n intertekstuele leeswyse: dit is die leser wat verskillende tekste verbind en wat die verhoudings tussen hulle herken en interpreteer. Ook die Bybel word so gelees. Met ander woorde, dit gaan vir hulle nie oor wat die Bybel wil sê nie, maar oor wat die leser, in hierdie geval feministiese teoloë, daarin wil lees. Dit is 'n voorbeeld van postmodernisme, wat 'n leser-georiënteerde wyse van lees het. Dit hang van die leser af hoe 'n betrokke teks geïnterpreteer word (Horton, 2000:68).

Van Dijk-Hemmes (1994:87,88) en Brenner(ed)(2004b:256,257), sien die Ou Testament as 'n politieke dokument wat die ideologieë van sekere belangegroepe bevorder. Omdat dit 'n fundamentele invloed op gelowiges het en van kulturele belang is vir ongelowiges, voel sy dis belangrik om die onaangename

dinge te vermy en te konsentreer op dit wat mooi en van waarde is. Sy voel byvoorbeeld dat as die metafoor van die heilige, liefdevolle eggenoot en sy owerspelige vrou in Jeremia vandag gepubliseer sou wees, dit groot reaksie van feministe sou uitlok. Sy is byvoorbeeld nie seker dat Jeremia nie 'n fiktiewe figuur was nie! Daarom verkies sy ook om die teks eerder as poësie en nie profesie nie, te beskou. "Poetic authority is easier to undermine than so-called prophetic authority" (Brenner, 2004b:257). 'n Voordeel van so 'n benadering is dat dit die oorsteek van 'n grens fasiliteer.

Dit is weereens 'n voorbeeld van eiewillige verklaring van die Bybel, sodat dit by jou eie standpunt kan aanpas. Sy aanvaar nie die hele Bybel as die Woord van God nie, vandaar die bewering dat Jeremia dalk 'n fiktiewe figuur is. Sy wil die Bybel lees en verander om by haar uitgangspunt te pas. Hierdie benadering is teen die Gereformeerde beginsel, dat die Bybel die Woord van God is (Coetzee, 1990:18,19; Breed *et al.* 2008:37,38). Die postmoderne beginsel, dat die leser bepaal hoe 'n teks geïnterpreteer moet word, geld ook hier (Horton, 2000:68).

Landman, C, (1995:?) sê in haar resensie van: Berlis, A, Hopkins, J, Meyer-Wilmes, H, Vander Stichele, C (eds) 1995: *Women churches: networking and reflection in the European context* dat Brenner die relevansie van die eenheid wat die moderne vrou met die vroue in die Bybel deel, bevraagteken. Omdat die manlike skrywers van die Bybel geen spoor gelaat het van vroue wat weerstand teen die patriargie gebied het nie, lê ons eenheid met hierdie vroue in ons herstel van hulle ware, maar onuitgesproke rolle as dominante en/of openbare figure. Die ware stem van die vrou uit die Bybel, moet bewys wees voordat die moderne vrou 'n eenheid met hulle kan vorm. Indien nie, kan ons eenheid met hulle net op gedeelde onderdrukking gebaseer word. Brenner voel dus duidelik dat die Bybel aangepas moet word, voordat die moderne vrou haar daarmee kan vereenselwig. Sy glo ook nie in die inspirasie van die Heilige Gees nie, want sy beskuldig die skrywers, wat mans was, daarvan dat hulle sekere dinge wat vrouens gedoen het, doelbewus uitlaat uit die Bybel (Coetzee, 1990:19-20; Feenstra, 1978:12-18; Breed *et al.* 2008:42).

Brenner laat die moontlikheid oop dat daar 'n dubbele geslagtelikheid aan Bybelse tekste gegee word. Omdat manlike lesers na manlike stemme uit die teks sal luister en vroulike lesers na vroulike stemme, is daar dikwels twee parallelle interpretasies moontlik. Die leser se spesifieke "location" van tyd en plek is belangrik. Manlike en vroulike lesers is sosiaal en ideologies gevorm in verskillende "locations". "These framings are constituents of the way a reader is gendered, but also of the way a reader genders." (Brenner, 1996:180.) Tweedens, die leser se min of meer bewustelike oortuigings in verband met outeurskap is inherent aan 'n geslagtelike leser se spesifieke "location". Van spesiale belang is die voorafbedinkte idees van hoe 'n vroulike of manlike skrywer mag skryf. Volgens Brenner, (1996:180) is daar ook verskille tussen vroulike interpreteerders onderling en manlike interpreteerders onderling. Die stryd tussen manlik en vroulik veroorsaak hier dat Brenner die skopus van die Skrif geheel mis. Die verlossingsboodskap van Jesus se kruisiging en opstanding gaan by haar verby, want geslag word vir haar belangriker (Coetzee, 1990:21,22).

Scholz (2000:35) sê omdat Moses die Tien Gebooie slegs in manlike voornaamwoorde ontvang, betwyfel Brenner dit of die Tien Gebooie vroue indirek aanspreek. Sy voel dat die dekaloog 'n gemeenskap wat gebaseer is op slawerny, klassisisme en vrouehaat veronderstel. Hier staan die kwessie oor geslag, die feit dat manlike voornaamwoorde haar pla, in die pad van 'n onvoorwaardelike aanvaarding van die Bybel as die Woord van God (Coetzee, 1990:18,19; Breed *et al.* 2008:37,38).

3.3.1.3 VAN DIJK-HEMMES

Volgens Van Dijk-Hemmes (1993:19) word daar nêrens in die Bybel melding gemaak van vroulike professionele skrywers nie. Die meeste Bybelse geskrifte het ontstaan deurdat dit deur mondelinge tradisie oorgedra is. Vrouens moes daaraan deel gehad het, want die Bybel verwys na liedere wat deur vrouens gesing is. Van Dijk-Hemmes voel dat dìt die plek is waar gesoek moet word na spore van vroulike tekste in die Hebreeuse Bybel. Sy bevraagteken die feit of dit die vrouens se oorspronklike woorde is en of dit deur mans geskryf en aan vrouens toegedig is. Sy wonder of die Bybel betroubaar is in hierdie opsig. Een van die eienskappe van die Bybel is juis die betroubaarheid daarvan (Heyns, 1978:29-35). Die feit dat sy die betroubaarheid van die Bybel betwyfel, laat die vraag ontstaan waarom sy haar met die Bybel besig hou as sy dit nie vertrou nie.

In die monografie *On Gendering Texts*, wat saam met Athalya Brenner geskryf is, het Van Dijk-Hemmes al die genres van die Hebreeuse Bybel wat sogenaamd tot die "women's literature" behoort, byeengebring. Sy spreek spesifiek die vraag aan of, in die lig van die feit dat al die liedere van vroue nagelaat is in tekste wat deur mans geskryf is, of wat 'n androsentriese perspektief reflekteer, vroue werklik gesien kan word as die skrywers van hierdie liedere. Sy het daarom besluit om nie van die outeurskap van vroue te praat nie, maar van "vrouestemme" binne die androsentriese diskoers van die Bybel (Schottroff *et al.* 1998:67). Die beheptheid met die geslag van die Bybelskrywers veroorsaak dat die hele boodskap van die Bybel by hierdie vrou verbygaan.

Die toepassing van geslag in die teologie impliseer die feit dat geslagsneutraliteit binne die teologie bevraagteken word sê Van Dijk-Hemmes (1994:12). Dit gaan daar hoofsaaklik oor manlike persone en hulle geslag beïnvloed beslis hulle werk. Die geslag is dus nie neutraal nie. Sy voel dus duidelik dat die manlike geslag hulle tot voordeel strek. As dit die waarheid is, is hierdie teologie nie op die Woord van God geskoei nie, want man en vrou is voor God gelyk - daar is nie onderskeid nie. Wat wel waar is, is dat daar onderskeid is in die rolle wat man en vrou het, maar ook die rolle is gelykwaardig voor God.

Brenner en Fontaine (1997:123) sê Van Dijk-Hemmes se kommentaar is dat feministiese navorsing getoon het hoe belangrik dit is om ons af te vra wat die effek van stories is. Dit is veral belangrik met

betrekking tot die selfbeeld van vroue. Dit kan selfs sterker toegepas word op stories waarin seksuele geweld 'n rol speel.

3.3.1.4 BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES

Brenner en Van Dijk-Hemmes sê (1993:147) die "gendering" van Bybelse tekste "turns from a quest" na die skrywer se geslag, na 'n soeke na die "stem" wat praat in 'n teks. Of hierdie stem herken sal word as 'n vroulike of 'n manlike stem, hang tot 'n groot mate af van die geslag waaraan die leser behoort. Of liewer, die geslagsrol wat die leser op hom/ haarself neem. Reeds hier skemer die postmodernisme deur, want die leser bepaal die betekenis van die teks (Horton, 2000:68).

Baie Bybelse tekste is dan skynbaar potensieel dubbelslagtig. "Female readers will listen to female voices emanating from those texts: Male readers will hear themselves echoed in them. This is to say that, in many cases, two parallel readings are possible." (Brenner en Van Dijk-Hemmes,1993:9.) Met ander woorde, die sogenaamde dubbelslagtige tekste vertel 'n ander storie, afhangende van of hulle gelees word as manlike of vroulike tekste. Brenner (1996:159) sê dat die leser se geslag die manier waarop anonieme of pseudonieme skrywers gesien word, beïnvloed. Brenner en Van Dijk-Hemmes (1993:179) herken 'n manlike of vroulike stem binne 'n teks. Hoe weet 'n mens watter een? Brenner sê dit hang tot 'n groot mate af van die leser se geslag. Hier word weer wegbeweeg van die skopus van die Skrif, naamlik die kruisiging en opstanding van Jesus Christus (Coetzee, 1990:21,22). Die geslag wat in 'n teks ingelees word, staan hier voorop.

Bal (1993:ix) sê dat Brenner en Van Dijk-Hemmes geslagsposisies; gesag; 'gendered textuality' en geslagtelike bydraes binne die teks, spraak, wêrelduitsig en ideologiese inhoud oorweeg, eerder as om hulle te bekommer oor onbewysbare historiese skrywers. Bal sien hierdie boek as 'n hoogtepunt in die ontwikkeling van feministiese Bybelstudie, omdat hierdie gebied oorheers is deur manlike verklaarders. Bal sê dat die twee skrywers oor die basiese ooreenstem en soms oor detail verskil, maar dit dui op die diversiteit tussen feministe. Hierdie uitspraak van Bal, ten opsigte van Brenner en Van Dijk-Hemmes, onderstreep die feit dat die Feministiese Teologie bedreig voel deur manlike Bybelskrywers en -verklaarders. Hulle aanvaar nie die feit dat die Bybelskrywers deur die Gees geïnspireer is en dat die Gees ook die Woord verklaar nie (Coetzee, 1990:19, 20,26). Die diversiteit tussen feministe onderstreep weereens die feit dat daar nie eenstemmigheid tussen hulle is nie, met ander woorde, geen reëls nie. Dit is ook 'n teken van postmodernisme (Janse van Rensburg, 2000:2).

Volgens Brenner (1993a:1) het hulle soos volg te werk gegaan: "The two of us started by pursuing twin strands: searching for women's texts within the Hebrew canon, and the means for differentiating them from men's texts." Omdat dit algemeen aanvaar is dat die Bybelse teks eksklusief deur mans geskryf is en vir manlike gebruik, moet elkeen wat wil bewys dat sekere tekste uitsonderings is, dit bewys. 'n

Logiese reaksie op hierdie uitdaging, was om vrouetekste te vind, definieer en te klassifiseer in teenspraak tot manlike tekste.

In hulle soeke na vroulike tekste, het hulle na twee vrae gekyk:

- Is dit moonlik om 'n teks of sy skrywer of albei te 'gender' as 'n produk van manlike kultuur of vroulike kultuur? Dit hang af van die geskiktheid van die metodes wat gebruik word.
- Is die 'gendering' van tekste belangrik, en vir wie? (Brenner, 1993a:2).

Dit is baie duidelik dat die uitdaging nie was om by die kern van die evangelie uit te kom nie (Coetzee, 1990:21,22). Op die vraag wat hulle vra, naamlik of die 'gendering' van tekste belangrik is en vir wie, oordeel die gereformeerde teoloog dat dit onbelangrik is, want die ware evangelie is veel groter as dit.

3.3.2 SKRIFKRITIEK (SKRIFKRITIESE HANTERING)

3.3.2.1 WAT VERSTAAN WORD ONDER SKRIFKRITIEK

Skrifkritiek skaal die Goddelike gesag van die Bybel af en die menslike gesag van die Bybel word ten koste van die Goddelike karakter beklemtoon. Die Heilige Gees as Eerste Skrywer van die Bybel word geminimaliseer. Die eenheid van die Skrif word verwerp en elke Bybelboek word as 'n lossstaande eenheid binne 'n bundel beskou en buite konteks hanteer en bestudeer (Jordaan, 1991:8).

By radikale Skrifkritiek word die Goddelike karakter van die Bybel uitgesluit en word die Bybel slegs beskou as 'n menslike dokument sonder Goddelike gesag. Die Goddelike inspirasie word slegs gesien as 'n aanvanklike stimulus wat die Bybelskrywers daartoe beweeg het om die Bybel te begin skrywe. Van 'n Goddelike boodskap of 'n Goddelike openbaring is daar nie juis sprake nie. Die radikale Skrifkritiek ontken ook dat die Bybel 'n boodskap vir vandag het (Jordaan, 1991:8,9).

3.3.2.2 SKRIFKRITIESE SKRIFHANTERING DEUR FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES

3.3.2.2.1 FIORENZA

Fiorenza (2001:9) sê dat 'n kritiese feministiese benadering tot die Skrif nie binne die grense van die kanon kan bly nie. Sy voel dat hierdie grense oorgesteek moet word, want die feit dat sommige geskrifte as kanoniek opgeneem en ander as apokrief uitgelaat is, het die stemme wat nie gehoor wou word nie, in die doofpot gestop. Dit maak die Bybel eksklusief. Omdat die Bybel as die enigste woord van God beskou word, het dit in die patriargale gemeenskap en kerk baie onderdrukking veroorsaak (Eie vertaling AES) (Fiorenza, 2001:9).

Fiorenza (1992:54,55) dring daarop aan dat Bybelse stories uit 'n ander perspektief vertel moet word en dat die bevrydende stemme binne die teks, wat altyd onderdruk is, uitgebrei moet word. Die stiltes van die onbelangrike figure, soos die vroue, moet verbreek word.

Brenner en Fontaine (1997:20) sê die herkenning van aanvaarding van die diversiteit in Bybelse studies is ruim geakkommodeer in Fiorenza se "edited volumes", *Searching the Scriptures.* Volgens Brenner en Fontaine (1997:31) noem sy dit "malestream Biblical scholarship" – die feit dat die meeste Bybelse teoloë mans is. Fiorenza sê in *The Will to Choose or to Reject* (1985:130) dat die Skrif nie net deur verskeie mans geïnterpreteer is en in patriargale kerke geproklameer is nie, maar dit is ook deur mans geskryf, in androsentriese taal. Dit reflekteer manlike godsdienstige ondervindings wat gekies en oorgedra is deur manlike godsdienstige leiers. Hier word duidelik net in geslag vasgekyk: die inspirasie van die Heilige Gees word nie ter sprake gebring nie.

Fiorenza konsentreer op 'n kritiese evaluering van Bybelse tekste, gekombineer met verklaring. Sy lees Nuwe Testamentiese tekste wat kyk na 'n tyd waarin menslikheid herstel en vrygemaak is, wat glo dat die "woord van God" wat daarin vervat is, nie die begeertes van vroue kan skade doen en agterdog wek nie, slegs van historiese eksegese en moderne interpretasies. Na versigtige ondersoek en inklusiewe vertaling mag gekose Bybelse tekste wat die dissipelskap van gelykes bevestig, aangebied en aanvaar word in die liturgie (Fiorenza,1985:125-135).

Volgens Brenner en Fontaine (1997:94) het Fiorenza gesê dat die Bybel geskryf en geredigeer is deur hulle wat die teologiese "struggles" van hulle tyd gewen het. Dit is die nalatenskap van die "wenners" en toon min of geen belang daarin om die perspektiewe van die verloorders te bevorder nie.

Volgens Fiorenza (1999:17-18) beweeg Bybelse teoloë na die retories-etiese. Dit steun op die analitiese en praktiese tradisie van retoriek om sodoende aan te dring op die openbaar-politiese verantwoordelikheid van Bybelse teoloë. Dit poog om te toon hoe Bybelse tekste en hulle hedendaagse interpretasies die skrywers se doel en strategie insluit, sowel as persepsies van die leser. Hierdie paradigma poog om 'n selfbegrip van Bybelse teoloë as kommunikatiewe praktyk voort te bring. Bybelse interpretasie, soos alle wetenskaplike navorsing, is 'n kommunikatiewe praktyk wat belangstelling, waardes en visie betrek. Die etiek van lees, wat die regte van die teks respekteer en aanvaar dat die teks wat geïnterpreteer word, mag verskil van wat 'n mens wil hê of verwag dit moet sê, is hoogs ontwikkeld in Bybelstudies. In *Rhetoric and Ethic* (1999:22) sê Fiorenza dat sy belangstel om die Bybelse wetenskap te omskep in 'n kritiese verklarende praktyk vir bevryding. Ook hier is duidelike tekens van die Postmoderne Hermeneutiek te sien, want die leser bepaal wat die teks wil sê (Vergelyk 3.3.1.1.1.1).

Fiorenza (1999:27) sê dat die etiek van kritiese lees die taak van interpretasie verander, van om uit te vind wat die teks beteken, na die vraag, watter tipe lees kan reg laat geskied aan die teks in sy historiese konteks. Alhoewel so 'n etiek bewus is van die menigte historiese en literêr kritiese metodes sowel as die menigte interpretasies geskik vir die teks, volhard dit nietemin dat die aantal interpretasies wat wettiglik aan 'n teks gegee kan word, beperk is. So 'n historiese lees gee die teks wat hom toekom deur sy moontlike historiese betekenis te handhaaf teenoor latere dogmatiese toeëiening. Dit maak die vereenselwiging van die teks met ons eie ondervinding en belangstellings moeiliker en hou die prikkeling van die oorspronklike teks lewendig deur ons eie veronderstellings, uitkyk op die wêreld en gebruike.

Volgens Fiorenza (1999:92) bly die feministiese Bybelse kritiek nie net besig met die "kyriocentric (elite male/master-centered)" ideologie van die Bybelse teks nie, maar ook met die interpretasie van die Bybelse teks. Feministiese teoloë uit Afrika sê dat blanke Bybelse interpretasie vol rassisme is terwyl Joodse feministe klem lê op die anti-Joodse tendense in Christelike Bybelse interpretasie. Geen interpretasie is dus geheel onpartydig/objektief/neutraal nie; elke interpretasie is aan een of ander ideologie gekoppel. Vroue kan egter, soos mans, die manuskrip van die Bybel verander om dit te suiwer van manlike oorheersing. Dit is die rede waarom vrouens die Bybel met agterdog moet benader. Die metodes van historiese en literêr-kritiese wetenskap en sy diachroniese herkonstruksies distansieer die vrou op so 'n manier van die oorspronklike teks en hulle historiese simboliese wêrelde, dat hulle nie net die tekste relativeer nie, maar die vrou ook. Deur lig te werp op die eties-politieke dimensies van die Bybelse teks in sy historiese konteks, laat so 'n etiek van kritiese lees 'n mens toe om nie net te relativeer deur die waardes en gesagsaansprake van die Bybelse teks te kontekstualiseer nie, maar ook om hul retoriek te assesseer en krities te evalueer.

Fiorenza se *In memory of her* (1983:29) is 'n paradigma van die teoloë wat bygedra het tot feministiese histories-kritiese eksegese van die Nuwe Testament. Haar "seminal delineation" en "revisioning" van die Bybelse materiaal is instrumenteel in die wysiging van die aanvaarde historiese konstruksies en bring vrouens in die kollig beide as rentmeesters en slagoffers. "It is crucial not to view androcentric texts and linguistic reality constructions as trustworthy evidence of human history, culture, and religion." (Ibid:29.) "This is because historiography cannot be positivist, factual and value-free "(Ibid:5.) Daarom kan die Bybel nie gesien word as 'n "eternal archetype" nie, maar as 'n prototipe wat krities oop is vir die moontlikheid van sy eie transformasie (Ibid:33). Feministiese kritiek maak die leser dus bewus van die behoefte om die verlede te ken, sonder om dit te verabsoluteer, en om altyd in gedagte te hou dat daar veranderlikes is soos sosiale, politieke en teologiese skikkings (configurations) met historiese geskrifte (Fiorenza, 1996:49,50).

Fiorenza (1996:68,69) sê dat sy in haar werk gesoek het na 'n ander Bybelse metafoor en retoriese beeld wat bemiddelend kon optree tussen die tweeledige feministiese alternatiewe van die kerk as tuiste, of die uittog na 'n nuwe vrygemaakte tuiste. Daar moet ook ruimte gelaat word vir bespreking van verskillende

feministiese teoretiese uitsprake en praktiese strategieë. In reaksie op die besware van feministe van kleur teen dié van die patriargie, wat as geslagsonderdrukking van alle vroue deur mans van alle klasse, verstaan word, probeer Fiorenza 'n nuwe Bybelse beeld skep. Vir haar is die uitdrukking "woman-church", die verbinding tussen die vrou en die kerk.

In *Searching the Scriptures* wil Fiorenza(ed), (1993:ix) die volgende bereik: "I intend to position its discourses within the tensions, contradictions, and as yet unrealized possibilities of the diverse locations and divergent traditions of feminist biblical interpretation."

Fiorenza(ed), (1993:103) voel dat die histories-kritiese metode van interpretasie, blanke, manlike en middelklasakademici pas, want slegs hulle kan bekostig om onpartydig (letterlik "non-committed") te wees. Onderdrukte vrouens en mans van alle kleure vind dat die histories-kritiese metode alleen hulle nie kan help om brandende vrae wat hulle in die gesig staar, aan te spreek nie. Vir Derde Wêreldse en Afrika-Amerikaanse teoloë, is die metode 'n hulp, maar te beperkend, omdat dit nie toelaat dat sekere vrae gevra of sekere perspektiewe aangespreek word nie.

Fiorenza(ed), (1993:155,156) sê dat die interpretasie van die Bybel vir haar endemies, met ander woorde, beperk tot 'n sekere groep, is. Hierdie perspektief verwerp die illusie van objektiwiteit ten gunste van die besef dat alle interpretasie bepaal word deur die vrae van die kontemporêre verklaarder. Deur hierdie perspektief toe te staan, erken sy dat alle interpretasie noodwendig hermeneutiek insluit: selfs daardie tipe interpretasie wat opsetlik soek slegs na die feite uit die verlede wat pas by die vrae wat gevra word. Die beter deel van intellektuele geloofwaardigheid is om die faktore wat die vrae wat gevra word motiveer, te erken. Wat Fiorenza dus sê, is dat die interpretasie van die Bybel afhang van die vrae wat daaroor gevra word.

Volgens Washington et al (1999:135) stel Fiorenza voor dat feministiese interpretasie gedurig moet aanpas by sekere historiese en sosiale situasies. Dit mag nie net by 'n sekere analiseringsmetode vassteek of slegs een hermeneutiese benadering aanvaar nie. Dit mag homself ook nie beperk tot 'n enkele leesgemeenskap of gehoor nie. 'n Radikale paradigmaskuif vanaf dominansie na radikale gelykheid is hier ter sprake. Dit gaan vir Fiorenza oor gekose Bybeltekste: dié wat sê wat sy graag wil hoor. Ondervinding van vroue is erg belangrik. Die Bybel word nie as geslote kanon gesien nie, maar moet voordurend verander word om aan te pas. Die histories-kritiese metode van interpretasie is te beperkend vir die onderdrukte vrou. Interpretasie moet emansiperend wees.

Fiorenza (1984:14) sê dat sy die androsentriese karakter van die Bybelse tekste, soos hulle daar staan, onaanvaarbaar maak. Oddie (1984:141) beweer ook dat Fiorenza dit doen. Omdat dit deur mans geskryf is, het al die geskrifte wat in die N.T. versamel is, die getuienis van vroue se sentrale plek in die vroeë Kerk op verskeie maniere verswak.

Dit is duidelik dat Fiorenza 'n probleem het met die term Bybel, hoofsaaklik omdat die kanon deur mans geskryf en bepaal is. Waar die Bybel enige vorm van onderdrukking goedpraat, moet dit herinterpreteer word. Sy voel sterk dat manlike voorgangers in die kerk die Bybel misbruik en dat die Bybel 'n patriargale boodskap oordra. Androsentriese tekste maak die Bybel onaanvaarbaar.

Dit is duidelik volgens Fiorenza, dat die kritiese feministiese benadering nie binne die grense van die kanon kan bly nie, want dié is deur mans vasgestel. Die feministiese wetenskap beweeg weg van die patriargale navorsingsmetodes. Dit wat vir die vrou belangrik is, word herskryf.

Samevattend kan tot dusver gesê word dat die feministiese Bybelinterpretasie krities en suspisieus is. Fiorenza wil nie die Bybel geheel verwerp nie, maar dit aanpas en opeis sodat dit nie 'n wapen vir mans word nie. Volgens Fiorenza is die Bybelse interpretasie ideologies. Sy voel ook dat die teks ondergeskik is aan die ondervinding en moet daarom herinterpreteer word.

Dit is baie duidelik dat Fiorenza beslis nie die hele Bybel as die ewige en onfeilbare Woord van God beskou nie. Sy wil slegs die dele daaruit haal wat haar "teologie" pas en dit interpreteer ook om haar te pas. Volledige interpretasie sal in hoofstuk 6 plaasvind.

3.3.2.2.2 BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES

In haar inleiding tot *On Gendering Texts* sê Brenner (1993a:13) dat hulle doel met hierdie boek is om 'n bydrae te maak tot leesalternatiewe - in hulle geval, in die feministiese styl. "We also hope that our gender-motivated readings of the texts gendered will stimulate others to use the model here offered and to improve it; and that debates concerning gender, voices, and authority in biblical literature and biblical scholarship will eventually gain ascendancy over the more traditional debates concerning authors" (Brenner,1993a:13.) Dit is reeds duidelik dat hulle nie die Bybel aanvaar soos dit is nie, maar dit wil verander om by hulle uitgangspunt te pas.

Volgens Brenner het die natuur van die Bybel – wat menslike woorde in "fancy divine dress" is – meegewerk om kritiek teen die geweld in die Bybel af te sny en die meeste Christenlesers het die maklike uitweg gekies om "displacing objectionable material onto the 'Old' Testament with its 'God of Wrath' in order to exempt their 'New' Testament with its God of Love" (Brenner en Fontaine, 1997:97)

Vir Brenner (1996:53), is dit baie onregverdig dat net Mirjam gestraf word vir haar en Aäron se opstand teen Moses, en Aäron kom skotvry. In die magstryd tussen Moses en Mirjam wen Moses, want God is aan sy kant. Sy maak hierdie stryd 'n geslagstryd en verloor daarmee uit die oog dat dit eintlik gaan oor wie die wil van God doen of nie. Dit gaan hier werklik nie oor geslag nie (Numeri 12).

Brenner (1996:23) stel dit baie duidelik dat sy dit ontstellend vind dat in die profetiese literatuur gebruik gemaak word van die metafoor, waarin die man as heilig en toegewyd uitgebeeld word, terwyl die vrou as troueloos en wêrelds uitgebeeld word. In Brenner(ed), (2004a:21,22,23) verklaar sy dat daar van Miriam, Debora, Hulda en Noadia as profetesse gepraat word, maar in die latere profete is daar geen verwysing na 'n vroulike profesie nie. Daar word 'n profetes slegs gesien as die vrou van 'n profeet. Sy voel dat daar teen vrouens gediskrimineer is omdat hulle nie openbare leiers of sprekers mag gewees het nie. In Amos word hulle selfs met koeie vergelyk! Sy voel dus baie duidelik dat daar in die Ou Testament deur God teen die vrou gediskrimineer word. Hier word van beelde, metafore gebruik gemaak wat aan die volk goed bekend was, om daardeur aan hulle die boodskap te bring wat God aan hulle wou verduidelik. Dit was goed bekend watter bose en slegte invloed 'n ontroue vrou kon hê, daarom is hierdie beeld gebruik. Dit gaan hier weereens nie oor geslag, of dat daar teen die vrou gediskrimineer word nie, maar oor die doel waarvoor die beeld gebruik word.

Die smaad van die dogters van Sion in Jes. 3:24-4:1, word deur Brenner (2004a:24) beskou as die smaad van ongetroud wees, of ten minste sonder manlike beskerming. Volgens haar is 'n vrou wat in die patriargale bestel nie behoorlik verbind is aan 'n huishouding waarvan 'n man die hoof is nie, buite die grense van dit wat sosiaal aanvaarbaar is. In haar vurige oordeel vergeet sy dat hier van beeldspraak gebruik gemaak word; dat dit nie gaan om die vroulike geslag wat in geheel sleg is en die man goed nie, maar dat 'n beeld gebruik word om aan die volk iets tuis te bring.

Brenner (2004a:26,27) sê dat in Hosea, Jeremia, Esegiël en Jesaja, daar gereeld metafore gebruik word van 'n heilige eggenoot teenoor 'n ontroue, menslike vrou. YHWH / God is altyd die getroue, liefdevolle man, terwyl die mense van Juda, Israel, Jerusalem, Samaria, altyd die ontroue, egbrekende vrou is. Sy voel dat die manlike geslag hier 'n onregverdige voorsprong op die vroulike kry. Dit versterk die gedagte van die positiewe, verhewe manlike teenoor die negatiewe, minderwaardige vroulike. Sy voel dieselfde oor Sag. 5:5-11, waar die goddeloosheid as 'n vrou uitgebeeld word en die dogters van Hosea wat as hoere en owerspelig beskryf word in Hos. 4:13-14. Volgens Brenner is dit diskriminasie teen die vroulike geslag en kan dit vir baie vroulike lesers van die Bybel problematies wees. Sy vergeet weereens dat hier in metafore en beeldspraak gepraat word vir 'n spesifieke doel. Hierdie opvatting van haar veroorsaak dat sy haar aan Skrifkritiek skuldig maak en dus nie die Bybel as die Woord van God aanvaar nie (Coetzee, 1990:18,19; Breed *et al.* 2008:37,38). Ook die inspirasie van die Heilige Gees kom hier in gedrang. Omdat die Bybelskrywers organies geïnspireer is, gebruik hulle beelde wat hulle lesers goed sou begryp (Coetzee, 1990:19-20; Feenstra, 1978:12-18; Breed *et al.* 2008:42).

Vrouens in die Bybel word baie selde as onafhanklik en selfonderhoudend beskou . "Their membership in the 'prophetic', Yahwistic world is largely denied, unless they are positioned in traditional female roles. And even in those, their social situation is undermined by accusations levelled at urban women,

and by the divine husband/unfaithful human wife metaphor"(Brenner, 2004a:28). Wat Brenner uit die oog verloor, is dat die vrou in haar tradisionele rol ook vervulling kan vind. Sy hoef nie man te word of te wees, om kind van God en gelyke skepsel voor God te wees nie.

Brenner (2004a:34,35) spreek haar, as feministiese leser van die Bybel, baie sterk uit teen die wyse waarop die vrou in Hosea 1-3 uitgebeeld word. Sy voel dat die negatiewe wyse waarop die vrou in hierdie, maar ook in ander gedeeltes, beskryf word, enige leser negatief sal beïnvloed teenoor die vrou. Brenner en Van Dijk-Hemmes voel sterk daaroor dat die vrou hier op pornografiese wyse misbruik word, wat vernietigend inwerk op 'n vrou se sosiale stand, sowel as haar selfbeeld. Weereens verloor hulle die beeldspraak uit die oog. 'n Vrou wat tevrede is met wat sy is as volwaardige kind van God, wat voluit so kan lewe, wie se selfbeeld sterk is, sal in elk geval nie deur so 'n tipe beeldspraak vernietig word nie.

Wat Brenner (2004b:258) betref, is dit gevaarlik om 'n skrywer se bedoeling te raai, maar moet dit gedoen word om die metaforiese funksie te begryp. Hier is tekens van postmodernisme, want die leser bepaal die interpretasie (Horton, 2000:68) en verder is daar geen vaste reëls nie (Janse van Rensburg, 2000:2). Omdat die digter Jeremia die bande tussen sy God en sy teikengehoor wil versterk, gebruik hy die man/vrou metafoor, in die hoop om die volgende te bereik:

"1. Die gebruik van menslike seksuele metafore is so aantreklik, dat dit die gehoor se aandag sal trek en belangstelling sal behou.
2. Om effektief te wees, moet die metafoor deur die gehoor erken word as toepaslik op hulle lewensituasie of as wêreldwyd toepaslik.
3. Vroulike seksuele gedrag word deur die spreker sowel as die gehoor as potensieel afwykend beskou, selfs sonder aanleiding van 'n manlike metgesel. Daarom is die metafoor perfek vir die boodskap wat hy wil oordra.
4. Die gehoor se betrokkenheid met en die emosionele reaksie op die metafoor word verwag.
5. Die gehoor kan dus verlei word om met die spreker te identifiseer, sodat hulle hierdie boodskap sal aanvaar.
6. Deur die verwerping van die vrou in die metafoor, sal die metafoor skuld en skaamte by die gehoor teweegbring. Die nuwe bewustheid sal die ongeoorloofde (vlg. die spreker se perspektief) godsdienstige en politieke verbonde in Juda en Jerusalem beëindig." (Eie vertaling:AES),(Brenner, 2004b:258).

Volgens Brenner (2004b:259,260) is die erotiese metafoor in Jeremia pornografies van aard, want dit stimuleer seksuele fantasie. Vir haar is die doel met die uitbeelding van die vroulike seksualiteit net sleg en boos, om die gehoor skaam te maak, daarom moet dit so skokkend en blatant as moontlik wees. Volgens Brenner is die uiteinde van die strategie 'n kontras tussen die metafoor en die aanvanklike doel, want nou word daar van pornografie verwag om godsdienstige en politieke hervorming teweeg te bring!

Die beeld van die ontroue vrou word juis hier gebruik (volgens Aalders, 1929:26,27) omdat dit vir Israel so erg is as dit gebeur. Die skrywer wil dus 'n beeld gebruik waardeur dit vir Israel duidelik sal word hoe erg hulle ontrouheid aan God is. Dit is waar dat die skrywer by sy gehoor/lesers iets wil tuisbring. Brenner is egter as feminis baie liggeraak oor die gebruik van die vrou in die beeld wat gebruik word. Met hierdie beeld wil Jeremia nie sonder meer sê dat alle vroue sleg is nie! Hy gebruik 'n beeld wat sy volk sal verstaan en wat die erns van die situasie by hulle moet tuisbring.

Die dierebeelde wat vir vrouens in Jesaja gebruik word, is vir Brenner (2004b:263) onaanvaarbaar. Sy voel baie sterk daaroor dat dit nie sommer tersyde gestel kan word nie, veral nie as daar gekyk word met watter tipe diere hulle vergelyk word, naamlik 'n donkie en 'n kameel, wat nie bekend is vir hulle positiewe kenmerke nie. Weereens voel sy dat die vrou doelbewus afgekraak word teenoor die man en die manlike God. Weereens verstaan sy die gebruik van beelde verkeerd! Die Gereformeerde hermeneutiese beginsel, waar Skrif met Skrif vergelyk word, word so toegepas dat die onduideliker uitspraak in die lig van die duideliker uitspraak geïnterpreteer word (Coetzee, 1990:29,30).

Brenner (1993b:116,117) voel baie sterk daaroor dat in Spreuke 1-9 'n vrou aan die woord is. Ter stawing van haar argument voer sy aan dat Spreuke afgesluit word met die gedig oor die vrou en moeder in Spreuke 31, wat in 'n bevoorregte posisie staan. Verder is daar volgens haar ook die teenwoordigheid van die Wysheid, veral in hoofstuk 8, wat volgens haar, sonder twyfel vroulik is. Sy glo daarom dat Spreuke 1-9 ook uit die mond van 'n vrou en moeder kan kom. Die toon van dit wat die figuur in hoofstuk 7 sê en dié van Lemuel se moeder, klink vir Brenner dieselfde, daarom voer sy dit ook as bewys aan (Brenner en Van Dijk-Hemmes, 1993:121). Brenner glo ook dat die laaste deel van hfst. 31 'n moeder se onderwysing aan haar dogter is en dus vroulike literatuur is (Brenner en Van Dijk-Hemmes, 1993:127,128). In Spreuke, trouens in die hele Bybel, gaan dit oor wat gesê word vir enige leser van die Bybel, manlik of vroulik. Die kern van die evangelie bly dieselfde, maak nie saak of 'n man of vrou dit skryf of lees nie! Hier is weereens tekens van die postmodernisme, naamlik dat die leser bepaal hoe die teks geïnterpreteer word (Horton, 2000:68).

Die raaisel in Spreuke 30:18-20 is ook vir Brenner problematies. Volgens haar is al die beelde wat gebruik word gewelddadig, daarom ook die laaste beeld van die seksuele tussen man en vrou. Dit dui vir haar op die seksuele beheer wat 'n man oor 'n vrou het / gehad het. Sy maak beswaar teen die universaliteit van hierdie beeld (Brenner en Van Dijk-Hemmes,1993:159,160).

Van Dijk-Hemmes stem saam met Schüssler-Fiorenza en Brooten(1993:24), waar hulle 'n paar punte uitlig om die belangrikheid van die soeke na vroulike skrywers in die Bybel te beklemtoon, onder andere dat dit korrektiewe kan bevat vir die opvatting dat die Bybel eksklusief die werk van manlike skrywers is. Dit is duidelik dat sy die Bybel nie aanvaar soos dit is nie. Sy wil feministiese wysigings aanbring.

Hierdie opvatting van haar toon tekens van postmodernisme, naamlik dat die teks met sy betekenis kan verander en dus meer as een betekenis kan hê (Janse van Rensburg, 2000:6,7,9,11,26,32).

In die inleiding tot haar lesing oor Hosea, sê Van Dijk-Hemmes dat die "veelvormige eenzijdigheid van mannelijke interpretaties van de bijbel vraagt om een pluriform eenzijdig feministisch tegenwicht." (Bekkenkamp *et al.* 1989:128.) Dit gaan dus vir haar nie oor die inhoud van die Bybel nie, want sy is nie tevrede daarmee nie, maar vanuit feministiese oortuiging, wil sy dit wat moontlik met geslag verband hou, bevraagteken en verander. Hier is ook duidelike tekens van die postmodernisme, naamlik dat die teks kan verander en meer as een betekenis kan hê (Janse van Rensburg, 2000:6,7,9,11,26,32). Van Dijk-Hemmes onderstreep haar siening van die Bybel met die volgende stelling: "In de bijbel gaat het over bevrijding. Voor vrouwen heeft de bijbelse boodschap echter vaak onderdrukkend gewerkt" (Lam en Strikwerda,1985:11). Dit gaan vir haar hier oor die bevryding van die vrou van sogenaamde manlike onderdrukking. Die skopus van die Skrif, naamlik die kruisiging en opstanding van Christus, gaan hier weereens verlore (Coetzee, 1990:21,22).

Van Dijk-Hemmes (2004:245,246) stel dit duidelik dat sy sal verkies dat Hosea 1-3 op 'n vroulike wyse gelees moet word. In haar geval, vanuit 'n feministiese hoek. Sy sien die huweliksmetafoor in Hosea as 'n oproep tot regverdigheid. Die oproep om na YHWH terug te keer kom in 'n spesifiek manlike, misoginisties metaforiese taal. Sy sien dit ook terselfdertyd as propaganda vir die ideale patriargale huwelik, waar die vrou haar ten volle moet onderwerp aan die man en getrou aan hom moet bly om die geboorte van onegte kinders te voorkom. Volgens haar sien baie manlike verklaarders die huweliksmetafoor in Hosea as 'n gelykenis van heilige genade en vergifnis. Van Dijk-Hemmes voel dat so 'n voorgeskrewe uitleg van die Skrif uitgedaag moet word deur 'n vroulike uitleg van dieselfde stuk (Van Dijk-Hemmes,1993:167). Dit lyk asof die feministiese teoloë uit beginsel nie 'n skrifverklaring wat deur 'n man gedoen is, aanvaar nie, reg of verkeerd! Dit het later die gevolg dat hulle die Skrif as sulks ook nie aanvaar nie. Hulle aanvaar dus ook nie dat die Heilige Gees wat die Bybel geïnspireer het, ook die Woord verklaar nie, dus aanvaar hulle nie die kongenialiteit van die Woord nie (Coetzee, 1990:26).

Die feit dat 'n vrou soos Ester, die hoofkarakter in 'n boek is, veronderstel volgens Van Dijk-Hemmes (1993:31)nie noodwendig vroulike outeurskap nie. Ester byvoorbeeld, pas perfek in die rol van ideale vroulikheid, soos deur mans veronderstel. Van Dijk-Hemmes (1993:37) aanvaar die lied wat die vroue gesing het om Saul en Dawid te vereer nie sonder meer as werklik so deur die vroue gesing nie. Omdat dit deur mondelinge oorlewering oorgedra is, kon daar manlike invloed ingesluip het. Dit gaan duidelik nie vir Van Dijk-Hemmes oor die boodskap van 'n boek nie, maar of die Feministiese Teologie tevrede is met die rol wat die vrou in die boek speel al dan nie.

Aangaande Ohola en Oholiba in Esegiël 23, voel Van Dijk-Hemmes (2004:252,253,254) en Brenner en Van Dijk-Hemmes (1993:173-176) dat die twee susters op 'n pornografiese wyse beskryf word, in die

openbaar verneder en gedegradeer word, om te beklemtoon dat hulle seksualiteit onder manlike beheer en in manlike besit moet wees. Die feit dat daar in vers 45 regverdige manne geroep word wat oor hierdie vroue moet oordeel, is vir Van Dijk-Hemmes 'n duidelike teken dat die Bybel slegs ten gunste van mans geskryf is en dien as 'n waarskuwing vir vrouens. Sy sê ook dat die laaste verse waarskynlik bygevoeg is om die manlike lesers te pas. "These readerly response realize and, at the same time, testify to the possibility of escape that the text offers to its M(ale) readers. No such possibility of escape is left to F(emale) readers. In respect to them, the metaphorization of women in Ezekiel 23 performs first and foremost a violent speech act which is even more offensive than the Hosean version: it simultaneously shapes and distorts women's (sexual) experience." (Van Dijk-Hemmes, 2004:255.) Volgens Noordtzij (1932:250) word daar met die verwysing na hoerery, die ontrouheid van Israel teenoor God, naamlik dat hulle afgodery bedryf, bedoel. Van Dijk-Hemmes is so ontsteld oor wat sy beskou as die misbruik van vroue, dat sy uit die oog verloor dat hier ook beelde gebruik word om dinge aan die volk tuis te bring. Dit gaan glad nie oor manlik of vroulik nie, maar oor die boodskap. Sy maak haar ook skuldig aan Skrifkritiek.

Van Dijk-Hemmes (1993:62,63) sê dat daar net van 'n paar profetesse in die Bybel gepraat word, nl. Miriam, Debora, Hulda, Noadja en die naamlose vrou van die profeet Jesaja. Sy glo egter dat, terwyl daar profete in Israel was, daar ook profetesse was, maar hulle word nie genoem nie. Van Dijk-Hemmes (1993:70) maak beswaar teen die feit dat daar net van die towerheks van Endor, 'n vrou, melding gemaak word, asof net vrouens waarsegsters was. Sy sê dat daar beslis ook mans was wat hierdie praktyk bedryf het. Dis in albei gevalle 'n aanname wat sy maak en al was daar, hulle is nie in die Bybel opgeneem nie, daarom glo ons hulle moes nie daar genoem gewees het nie. Dié wat wel genoem is, is met 'n spesifieke doel genoem, wat niks met geslag te doen het nie. Waaroor dit wel hier gaan, is die feit dat Saul die Here verlaat het en verkeerd gedoen het. Daarom het die Here hom ook nie geantwoord nie. Saul raak vreesbevange en gryp na elke strooihalm. Hy het self waarsegsters verbied in sy land, maar nou gaan maak hy self van een gebruik. Dit toon alles aan dat hy van die Here verlate was, daarom doen hy al hoe meer verkeerde dinge. Hiermee sny Saul die band van gemeenskap met God af en bewerk sy finale ondergang. Toe hy die wil van God wou verneem, moes hy God raadpleeg in 'n lewende gebedsomgang met sy Woord (Helberg, 1980:120). Dit gaan dus hier oor die sonde van Saul en glad nie oor of die dodebesweerder 'n man of 'n vrou was nie.

Volgens Brenner en Fontaine (1997:77) lees Brenner en Van Dijk-Hemmes tussen die lyne van die Bybelse verhaal om materiaal te vind wat met vroue of hulle aangeleenthede, op 'n positiewe of ingeligde manier handel, wat sulke tekste as 'double voiced' karakteriseer. Hulle impliseer dat vroue se stemme gehoor mag word, alhoewel op 'n gedempte manier in die skrywe van die manlike Bybelse outeurs. Die Bybel word nie tussen die lyne gelees nie, want as die basiese hermeneutiese reëls gevolg word, weet 'n mens dat die Skrif sy eie verklaarder is en dat inlees van geslag nie nodig is nie (Coetzee, 1990:27,28).

In 1993 verskyn daar 'n boek uit die gesamentlike pen van Brenner en Van Dijk-Hemmes, met die titel: *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible.* In die voorwoord sê Mieke Bal: "It discusses the important and traditional issue of authorship. Whereas the idea of a unique and divinely inspired biblical author has long been abandoned, the issue of authorship itself has not. The criticism in line with 'separation of sources' takes the Bible to be a patchwork of various strands, and its analytical procedures cannot solve the problem of mixture, blends, and other forms of diversity-within. The possibility that women might have contributed to the production of the Bible has not been taken seriously and yet the idea that everything is male unless otherwise proven is hardly acceptable. What can one do?"(Bal, 1993:ix). Hier word uitdruklik gesê dat hulle nie meer glo in die inspirasie van die Heilige Gees nie. Dit is 'n baie belangrike Gereformeerde hermeneutiese beginsel, dat die Bybelskrywers deur organiese inspirasie deur die Heilige Gees geïnspireer is (Coetzee, 1990:19,20). As hierdie beginsel nie geglo word nie, kan gebeur wat hier met Brenner en Van Dijk-Hemmes gebeur: daar word na allerhande oppervlakkige dinge in die Woord gesoek, wat nie in die sentrum van die Woord hoort nie.

Volgens Brenner (1993a:3) gaan hulle van die standpunt uit dat vroulike tekste in die Bybel, indien enige, in die manlike tekste ingesluit is en deur manlike redigering en redaksionele aktiwiteite omraam is. Vrouens se literêre tradisies is hoofsaaklik mondelings oorgedra, maar die probleem is dat dit uiteindelik mans was wat dit aangeteken het. Dit lyk dus of hulle verkul voel. Eintlik bevraagteken hulle die werk van die Heilige Gees, want hulle wat die Bybelse teks geskryf het, is deur die Gees geïnspireer (Coetzee, 1990:19,20).

Waar kry hulle vroulike tekste in die Bybel? "What we wish to uncover are the gender positions entrenched in a text to the extent that its *authority* rather than its *authorship* can be gendered: In other words, we try to walk a tightrope of distinguishing between:

a) Notions of women-authored texts, that is, texts that were actually composed and/or written by women.
b) Textuality attributed to a woman or women in a text.
c) The possibility of defining plausible, hence authoritative, women's *voices* which operate within and behind a text" (Brenner, 1993a:6).

Alhoewel hulle allerlei maniere het waarop hulle 'n geslag aan 'n teks toewys, gee Brenner die eintlike antwoord (1993a:8) as sy toegee dat die toewysing van 'n geslag aan 'n teks grootliks afhang van die leser se geslag. 'n Man sal die manlike daarin lees, terwyl 'n vrou die vroulike daarin sal lees. Hier is weer 'n duidelike bewys van die postmodernisme, waar die leser die betekenis bepaal (Horton,2000:68).(Vergelyk 3.3.1.1.1.1).

In Spreuke 1-9 sien en hoor Van Dijk-Hemmes vroulike stemme en vroulike personas in die teks, terwyl Brenner voel dat dit 'n vroulike teks is (Brenner en Van Dijk-Hemmes,1993:114).

Van Dijk-Hemmes sowel as Brenner (1993:73,74) betwyfel dit dat Hooglied deur Salomo geskryf is. Die feit dat 'n vrou so dikwels aan die woord is, dui vir hulle aan dat die skrywer van Hooglied beslis 'n vrou kon wees. Daar is ook van baie vroulike emosies sprake.

Dit is baie duidelik dat dié twee vroue baie bedreig voel deur alles in die Ou Testament wat manlik is! Hierdie beoordeling is emosioneel en nie wetenskaplik nie! Daar kan so ver gegaan word om te sê dat hulle eintlik nie die Bybel as die Woord van God aanvaar nie (Coetzee,1990:18,19; Breed *et al.* 2008:37,38), want hulle wil baie veranderings daaraan maak. Daar waar dit nie hulle standpunte pas nie, wil hulle dit verander, wat weer tipies van die postmodernisme is (Janse van Rensburg, 2000:2-9).

3.3.3 POSTMODERNE HERMENEUTIEK BY FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES

Wanneer 'n mens 'n studie van 'n persoon se Skrifbeskouing maak, is dit ook noodsaaklik om na die hermeneutiek te kyk, want dit dui die wyse aan waarop die Woord geïnterpreteer word, want Skrifbeskouing blyk uit hermemeutiek.

Volgens Fiorenza (1983:32) moet 'n feministiese hermeneutiek die elemente binne alle Bybelse tradisies wat in die naam van God, vervreemding, geweld, patriargale onderdrukking en die verwydering van die vrou uit die histories-teologiese bewustheid goedpraat, ontbloot en verwerp. 'n Christelike bevrydingsteologie moenie die Bybel probeer beskerm teen feministiese kritiek nie, maar moet erken dat die oorsprong van hulle krag ook die oorsprong van hulle onderdrukking is. Vroue moet verby die androsentriese Bybelse teks kan beweeg na die sosio-historiese teks (Fiorenza,1983:35). Die leser bepaal dus hoe die Bybel gelees word, wat 'n tipiese trek van die postmodernisme is. 'n Teks kan ook meer as een betekenis hê (Janse van Rensburg, 2000:7,9).

Volgens Fiorenza (1986:19) is 'n kritiese feministiese hermeneutiek 'n aansporing vir die Bybelwetenskap sowel as die Christelike etiek om 'n kritiese evaluasie-hermeneutiek te ontwikkel wat noukeuriger kan ingaan op die polities-onderdrukkende invloed van die Bybel, omdat hierdie hermeneutiek erken dat dit in die Christelike teologiese denke ten eerste gaan om die konkrete vraag na geregtigheid. Fiorenza (1986:30) vra haarself die vraag, indien die ervaring van vroue in hul stryd om bevryding, as 'n gesaghebbende hermeneutiese kriterium aanvaar word, die Bybel as produk van 'n patriargale kultuur, nog as die heilige Skrif vir die vrouekerk kan geld.

Volgens Raphael (1996:100) kyk Fiorenza na geen ander beginsel as dié van die konkrete lewenservaring van vrouens nie. Sy lokaliseer God se primêre openbaring en genade binne die 'women-church', 'n beweging met die bevryding van vroulike, Christelike self-bekragtiging en mag ten doel, eerder as die

woorde van die Bybelse teks self. "The text offers stories that can be reclaimed by feminist historical research as the legacy and heritage of women-church, providing women with a Christian identity and an open-ended historical prototype for new experiences of transformation. Her hermeneutic is self-authenticating, submitting to no extra-feminist ideological or academic norms." Hierdie metode van Fiorenza beteken dat alle tekste geëvalueer word op grond van hulle wettiging of weerstand teen patriargale onderdrukking. Sy evalueer 'n teks op grond daarvan of dit paradigmaties is van vroue se stryd om bevryding. Dit het tot gevolg dat haar hermeneutiek totaal subjektivisties is, want dit word verwerp of aanvaar met die beginsels van die feministiese hermeneutiek, wat sy onderskryf, as beginsel. 'n Volledige beoordeling van haar hermeneutiek volg in hoofstuk 6.

3.3.4 ANDER ASPEKTE(BV. WOMAN-CHURCH BY FIORENZA)

Hunt (1996:240) sê dat Fiorenza die term, *ekklesia gynaikon* in 1983 "gemunt" het, en dis in Engels vertaal as 'women church'. Sy noem dit ook die 'ecclesia van vrouwen' (Dijk *et al.* 1985:144). Die term 'women-church' is verkeerdelik deur sommige verstaan as dat dit 'n kerk slegs vir vrouens beteken. In werklikheid beteken dit volgens Fiorenza 'n inklusiewe gemeenskap waarin feministiese vrouens, mans en kinders saam bevrydende gemeenskappe vorm (Dijk *et al.* 1985:145). 'n Kenmerk van haar denke is dat sy 'n kritiese analise van die patriargaat in diens stel van 'n bevrydende ekklesiastiese alternatief. Vir Fiorenza is die 'ecclesia van vrouwen' die volk van God. Dit is die daadwerklike byeenkoms van vrouens om beslissings te neem oor allerlei sake wat hulle welsyn aangaan - in hierdie geval om hulle godsdienstige erfgoed te vier, mekaar te steun en in besluitneming deel te neem. Die ekklesia van vrouens, die vrouekerk, is God se volk in die sin dat vrouens daarin 'n werklike dissipelskap van gelykes kan ervaar wat hulle oproep tot susterskap en solidariteit met armes en onderdruktes (Dijk *et al.* 1985:145).

Volgens Dijk *et al.* (1985:145), is *Frauen-ekklesia* (women's church) vir Fiorenza 'n teoretiese konsep wat vroue as 'n sosiopolitiese kategorie definieer. *Frauen-ekklesia* dui ook op 'n demokratiese forum waar vroue mekaar raadpleeg oor sosiopolitiese sake en waar hulle die etiek en politiek van solidariteit/eenheid kan ontwikkel. Fiorenza beklemtoon die feit dat hierdie solidariteit nie 'n natuurlike solidariteit is wat gebaseer is op geslag en anatomie nie; dit is gebaseer op gedeelde ondervindings en 'n dislojaliteit teenoor patriargale outoriteit.

Volgens Watson (2002:17) sien Fiorenza die gelykheid en prominensie van vroue in die Jesus-beweging en in die vroeë Kerk as die basis van die *ekklesia* van vroue en begrip van die kerk waarin vroue ten volle deelneem aan alle besluitnemingsprosesse. Watson (2002:64) sê verder dat Fiorenza twee verskillende benaderings onderskei met betrekking tot die konsep van "Women-Church". Eerstens is daar die kerklik (ecclesial) gebaseerde, feministies liturgies gebaseerde gemeenskappe, wat in die metodologiese verbond tussen Feministiese Teologie en bevrydingsteologie gewortel is, en wat prominent gebruik word.

Tweedens is daar dié wat die "Women-Church" as sinode sien en implementeer in die opkomende feministiese bevrydingsteologie in 'n Europese konteks.

Hieroor sê Fiorenza self (1996:66): "I have articulated the notion of the 'ekklesia of wo/men' as the socio-political vision and religious horizon for such a critical spirituality of liberation. This expression means the congress of full decision-making citizens. It identifies not just a Christian religious space but expresses a socio-political radical democratic alternative site and vision. The concept of the ekklesia of wo/men offers a theoretical framework which allows feminists in biblical religions to deconstruct the patri-kyriarchal center of biblical traditions and Western cultures by simultaneously elaborating the ekklesia of wo/men both as a radical democratic discursive and political formation, and as the centre and horizon of a critical feminist rhetoric of liberation."

Ruether (1998:274), Grey (2001:10) en Haberman (1998:94) sê almal dat die woord "kyriarchy" deur Fiorenza uitgedink is en beteken "rule of the lord." In een woord opgesluit: die onderdrukking van geslag, ras en klas.(Vir Fiorenza spesifiek, die onderdrukking deur Christenmans.) Hieroor sê Fiorenza self (1996:63): "I have coined the neologisms 'kyriarchy' and 'kyriocentrism' (from the Greek for 'rule/dominion of the master' and 'master-centrism') in order to name the socio-political and religious multiplicative structures of systemic oppression and dehumanization. The focal point of such a systemic analysis are multiple oppressed women who struggle for survival, human dignity, self-determination and well-being. They are interlocutors of a critical feminist theology of liberation."

Hogan (1997:101) sê dat Fiorenza nie omgaan met die vraag van die status van tekste nie. Sy dring aan op die ondergeskikstelling aan die ondervindings van die "ekklesia gynaikon". Fiorenza spreek die vraag van die aard van Bybelse gesag vis-à-vis die "ekklesia gynaikon" aan. Sy weier om die "historical particularity and contradictory pluriformity of biblical texts," te reduseer. Die begeerte om 'n kanon binne 'n kanon te formuleer en so die teenstrydige elemente in die Bybel te elimineer, is geleë in die Westerse paradigma van die "logic of identity". So 'n posisionering laat feministe met twee ewe onaantreklike opsies, nl òf om die Bybelse gesag te aanvaar, òf om Bybelse godsdienste na te laat. Fiorenza sê: "...feminist biblical hermeneutics must be positioned instead within the 'logic of democracy', that is, within 'the discursive space of the ekklesia gynaikon', created and sustained by the emancipatory struggles and radical democratic movements around the globe" (Fiorenza, 1992:151; Fiorenza, 1983:7; Bird, 1997:254).

Hogan (1997:101) sê dat Fiorenza erken dat sy in haar bespreking van die "women-church" grootliks beïnvloed is deur postmodernisme en die 'nuwe Franse feministe'. Sy betoog vir die voorstelling(conceptualization) van die "women-church" met radikale demokrasie as norm. As toevoeging tot die verskille tussen vroue en die teenstrydighede vir vroue van die Bybelse geloof, "reconceptualizes the act of biblical interpretation as a moment in the global praxis of liberation,"

(Hogan,1997:110.) so 'n norm. Fiorenza is dus gekant teen polarisasie, want vir haar is dit 'n nalatenskap van die logika van identiteit, waarop sy baie krities is.

Volgens Fiorenza is die hermeneutiese middelpunt van feministiese Bybelse interpretasie die "vrouekerk". Hier word besluit of 'n teks aanvaar of verwerp sal word. Sy vertrou ook sterk op tradisie om hierdie besluit te neem (Fiorenza, 1986:12). Die *locus* van die Goddelike openbaring en genade is nie die Bybel of die tradisie van die patriargale kerk nie, maar die "vrouekerk." (Fiorenza, 1986:13). Fiorenza (1986:14,15) stel voor dat die Bybel nie gesien moet word as 'n tydlose argetipe nie, maar 'n ordenende prototipe van die vrouekerk. Sy voel dat deur hierdie opvatting van die Bybel hulle in staat is om die Bybel op te eis nie as normatief en onveranderbaar nie, maar as 'n gesaghebbende bron wat iets meedeel van God. Deur 'n proses van kritiese evaluering en transformasie kan die Bybel die heilige Skrif van die vrouekerk word. Daar is dus behoefte aan 'n feministies-kritiese hermeneutiek.

3.3.5 KONTEKS BEPAAL BETEKENIS, ANDERS AS DAT LESER BETEKENIS BEPAAL

Die Gereformeerde hermeneutiek gaan van die standpunt uit dat elke Skrifdeel binne sy kultuurhistoriese konteks gelees moet word (Breed *et al.* 2008:51). Die inhoud van elke boek het binne die sekere sosiale en politieke werklikhede van daardie era ontstaan en die persone in daardie boek was werklike persone wat deel was van daardie samelewings. Elke betrokke gedeelte in die Bybel moet dus met deeglike inagneming van die tersaaklike kultuurhistoriese gegewens wat die Bybel self voorsien en ander tersaaklike gegewens uit ander antieke bronne, gelees word (Breed *et al.* 2008:51).

3.4 ANDER TEOLOË WAT FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES SE STANDPUNTE DEEL EN ONDERSTEUN

Dijk *et al.* (1985:145), is van mening dat Fiorenza in haar boek, *In Memory of Her*, 'n feministiese hermeneutiek op die vroeë Christelike geskiedenis en teologie toegepas het. "Zo een feministische hermeneutiek moet een 'gevaarlijke herinnering' wakker houden door de door het patriarchaat verzwegen strijd en het leven van onze voormoeders uit bijbelse tijden op te delven. Via deze methode komt een geschiedenis van vrouwen in beeld waarin onderdrukking een grote rol speelt, maar ook vrouwelijk initiatief en onafhankelijk handelen." (Dijk *et al.* 1985:145.)

Schottroff *et al.* (1998: 181,182) sê Nuwe-Testamentiese wetenskapsbeoefening het suksesvol gebruik gemaak van 'n "broad-based" en inklusiewe begrip van die patriargale stelsel - Fiorenza was eerste om dit te doen. So 'n begrip maak mens attent op die onderskeie "interconnections" tussen die seksistiese verdrukking van vroue en kinders. Dit gee ook aandag aan die verskillende soorte van onderdrukking van mans, aan die een kant "perpetrated by the elites", en deur ekonomiese ontginning, militarisme, etnosentrisme en ander wyses van dominansie oor ander. Hierdie begrip van patriargale stelsel vereis dat

konkrete situasies van verhoudings gevestig word, sodat "interconnections" onderskei kan word. Lewe sonder die huwelik beteken byvoorbeeld iets fundamenteel verskillend vir 'n vrou en 'n man. Vir 'n vrou uit die armoede geteisterde meerderheid van die bevolking, is dit skaars moontlik om 'n lewe sonder die huwelik te lewe, as sy nie ekonomies ingelyf is in 'n onderlinge ondersteuningsgroep van vrouens, of vrouens en mans nie. Dit is so, alhoewel sy, soos baie ander vroue, mag verlang na so 'n lewe as haar vrymaking van die risiko's waaraan swangerskap en geboorte haar blootstel.

Clifford (2001:54) sê dat Fiorenza, 'n "reconstructionist feminist theologian", redeneer dat, alhoewel die Bybel ontstaan het in 'n patriargale kultuur in die oudheid, dit tog elemente bevat wat potensieel bevrydend is - nie net vir vroue nie, maar vir enige persoon wat vandag onderdrukking ervaar in die patriargale sisteme. Hierdie feministe deel die onderneming om nie net die patriargale vooroordele in Bybelse tekste en hulle tradisionele interpretasies te ontbloot nie, maar ook om konstruktiewe, alternatiewe interpretasies, wat die aandag vestig op die bevrydende elemente, wat geïgnoreer en oor die hoof gesien is, na vore te bring. Geskrewe tekste het die manier om 'n lewe van hulle eie, weg van hulle skrywer se bedoelings, aan te neem. Dit is ook waar van Bybelse tekste, wat die rede is waarom feministiese verklaarders van die Bybel, elemente uit hierdie tekste opspoor, wat bronne van bevryding van patriargie is, alhoewel hierdie tekste deur patriargale kulture gevorm is. Ook hier kom die postmodernisme en subjektivisme duidelik na vore. Sy beweeg weer weg van die skrywer se bedoeling en wil self besluit wat die teks wil sê (Vergelyk 3.3.1.1.1.1).

Halteman en Sandhaas(ed, 2001: 80) sê dat die Bybelse kritikus, Fiorenza, argumenteer dat Nuwe-Testamentiese gedeeltes wat vroulike onderdanigheid beveel, nie vanselfsprekend godsdienstige gedrag in die vroeë Christelike gemeenskappe reflekteer nie, maar getuie is van 'n historiese stryd, waarin twee verskillende sosiale en simboliese vorms gekompeteer het – die egalitarisme van die vroeë Jesus-beweging en die patriargale kodes wat uiteindelik in die Christendom getriomfeer het. Sulke gedeeltes is voorskriftelik en nie beskrywend nie. Volgens Halteman en Sandhaas(ed, 2001:86), skryf Fiorenza dat Bybelse tekste gelees moet word in hulle gemeenskaplike, sosiale, godsdienstige konteks as geloofsreaksie op die historiese situasie. Daar is byvoorbeeld geen sistematisering van Nuwe-Testamentiese morele/sedelike leer moontlik nie. Beide die hermeneutiese refleksie en kritiese evaluering is nodig, omdat beroepe op die Bybel gebruik is om beide die verdrukking van slawe en vroue en die verwerping van slawerny en die patriargale stelsel te regverdig. Fiorenza kritiseer die huistafels van die laat Nuwe-Testament as toonbeelde van patriargale onderwerping wat die Aristoteliaanse begrip van huishoudelike pligte en politieke etiek deel.

Schottroff *et al* (1998:231,235) sê dat Feministiese eksegese dikwels gekonsentreer het op die vraag van die werk van vrouens in gesagsposisies. Die resultaat was nuwe interpretasies wat moeilik sal wees om te betwis. In hierdie verband is Fiorenza se werk hoogs kreatief. Een model om die Skrif te lees, het prominent geword in die vrouebeweging. Dit dui op die tradisie van Bybellees in Noord-Amerikaanse

bevrydingsteologie en vrouebewegings. Dit is die model wat deur Fiorenza ontwikkel is in haar vier hermeneutiese stappe, wat reeds bespreek is.

Hogan (1997:100) beskryf Fiorenza se teologie soos volg: Die vrou se ondervinding en praktyk is haar primêre hulpbronne/middels. Haar teologie, hoop, hermeneutiek, word deur beide bepaal en haar bespreking oor metodologie toon dat sy albei ook op teoretiese vlak beskou as die sentrale bronne waaruit sy put. Sy beskou die bevrydende praktyke as 'n veronderstelling en doel van die feministiese kritiese teologie. Met vroue se ondervinding as beginpunt, verseker die Feministiese Teologie dat tekste en tradisies wat voorheen as normatief beskou is, geëvalueer word in die lig van hulle bevrydende of onderdrukkende potensiaal.

Volgens Schottroff *et al.* (1998:71) is 'n voorbeeld wat as model van feministiese metodologie mag dien, Van Dijk-Hemmes se ontleding van Hosea 2:4-25. Beide die verteller en die "focalizer"/samevatter van die dispuut wat deur hierdie teks gedramatiseer word, naamlik tussen die "akteurs", man en vrou, is die Ek van die heilige manlike spreker, uit wie se perspektief die oënskynlike direkte rede van die vrou ook aangebied word. Om 'n werklik vrou-gesentreerde weergawe van die dispuut te verkry, het Van Dijk-Hemmes "contrast reading by means of an intertext" voorgestel - in hierdie geval, Hooglied. Laasgenoemde het 'n aantal literêre raakpunte met Hosea 2. Dit bied aan: die tema van liefde tussen man en vrou uit 'n "loving woman" se perspektief. Ook hier word die klem geplaas op die vrou as middelpunt, terwyl die middelpunt Jesus moet wees. Volgens Calvyn (1846:82,83) stroop die profeet die Israeliete hier van hulle vals selfvertroue, want hulle beroep hulle op die naam van God, maar eintlik is hulle vervreemd van Hom. Die beeld van die huwelik word hier gebruik, waar die vrou(Israel) ontrou is en die man(God), haar later verwerp. Die beeld van man en vrou en meer spesifiek, die vrou wat deur die geskenke van verleiers verlei word, is aan Israel bekend. Dit beteken dat hulle beter verstaan wat God deur die profeet wil sê en nie dat daar teen die vrou spesifiek gediskrimineer word nie.

Brenner en Van Dijk-Hemmes soek sistematies na vroulike stemme in Bybelse tekste. Hulle glo dat "sex and gender" nie noodwendig dieselfde is waar sekere tekste toegewys word aan vroue of mans nie. In Spreuke 1-9 byvoorbeeld, praat 'n vader met sy seun volgens die genre van die teks, maar dit is moontlik om al hierdie leringe te lees as 'n moeder se instruksies aan haar seun (Schottroff *et al.*1998:90). Dit is nie van belang vir die betekenis van die teks nie. Of dit nou 'n vader of 'n moeder is, maak nie saak nie, dit gaan oor dit wat hulle aan hulle kind wil leer; oor wat God aan ons wil leer. Hulle bring geslagtelikheid by alles in en so word daar by die eintlike boodskap verbygekyk. Dit wil lyk of hulle nie glo dat die Skrif nie tydgebonde is nie, maar tydgerig (Coetzee, 1990:30-32).

Brenner en Van Dijk-Hemmes voel in Hosea word die feit om vrou te wees, die "image for a licentious craving for sex" sonder om menslike verhoudings in ag te neem. Hierdie motief het omvattende sukses in die Bybel self verwerf: Jer. 2:23-25, 3, 13:20 en verder neem dit op. Eseg. 16 en 23 ontwikkel dit

omvattend. "The elaboration given to this motif, sometimes in a variety of circumlocutions, has now come to be named without much ado as pornography." (Schottroff *et al.*1998:99.) In Christelike tradisies het hierdie tekste 'n onbevraagde diepgaande invloed op die beeld van die vrou en veral op vroulike seksualiteit gehad. Daarom is dit dringend om mense daarvan bewus te maak dat hierdie tekste nie verklaar kan word as die lewegewende Woord van God nie. Dit is nie slegs die "demonization" van die vroulike seksualiteit nie, maar ook die "fateful assignation" van die geslagsrolle "to transcendence and innocence that give rise to this."(Schottroff *et al.* 1998:99.) Hier kry 'n mens weer die ontkenning van die feit dat die hele Bybel die Woord van God is. Sodra 'n mens hierdie feit ontken, gebeur dit, soos in hierdie geval, dat jy jou aan Skrifkritiek skuldig maak (Coetzee, 1990:18,19; Breed *et al.* 2008:37,38).

3.5 SAMEVATTING

'n Samevatting van die Skrifbeskouing van Fiorenza, Brenner en Van Dijk-Hemmes is op hierdie stadium noodsaaklik. 'n Volledige beoordeling word egter eers in hoofstuk 6 gelewer.

3.5.1 FIORENZA

Fiorenza gebruik Galasiërs 3:28 as uitgangspunt vir haar vrouebediening: "Daar is nie meer Jood of Griek nie, daar is nie meer slaaf of vryman nie, daar is nie meer man of vrou nie; want julle is almal een in Christus Jesus."(1953- vertaling.) Volgens haar wis die teks die onderskeid wat daar tussen man en vrou was, uit. Sy maak gebruik van soortgelyke tekste, om op te staan vir die feministiese ideaal en om patriargale tekste te beoordeel. Dít is dan ook die tekste wat sy voel in die Bybel opgeneem moet word.

Volgens Fiorenza het die feministiese Bybelinterpretasie krities-politieke betekenis. Die Bybel is deur mans geskryf in androsentriese taal; daarom kan vroue nie die Bybel sonder meer aanvaar nie, want dit maak ook van God 'n man. Slegs die dele wat nie met androsentrisme besmet is nie, kan aanvaar word.

Fiorenza verwerp egter nie die Bybel nie, maar beywer haar vir 'n dubbele hermeneutiek. Die vroue se stryd om bevryding is die kriterium vir interpretasie. Mans in die kerk misbruik die Bybel sodat dit hulle pas.

Fiorenza vergelyk die vrou se lyding met dié van Jesus Christus. Sy sien die Bybel nie as 'n gesaghebbende bron nie, maar 'n hulpbron vir vroue in hul bevrydingstryd. Volgens haar praat die Bybel oorlog en vrouehaat goed. In die kerk word Efesiërs 5 net gelees waar die vrou onderdanig moet wees aan die man en die man word met Jesus Christus geïdentifiseer.

Volgens Fiorenza moet die patriargale siening oor God en die Skrif verander word. Bybelinterpretasie moet die bevryding van vroue as maatstaf hê. Die ervaring van vroue is belangrik, veral in die vrouekerk.

Fiorenza onderskryf die volgende tipes hermeneutiek: "Hermeneutic of suspicion", waar sy sê dat die Heilige Gees nie die Bybel geïnspireer het nie, maar mans het dit as geïnspireerd verklaar. "Hermeneutic of proclamation", waar sy die Bybel wil behou, maar tekste wat in stryd is met haar oortuiging as feministiese teoloog, wil uitlaat. "Hermeneutic of Remembrance", waar die lyding van die vrou in die verlede onthou en gebruik word om die Skrif te bevry van manlike onderdrukking. Dit word gebruik om die Bybelse teks minder patriargaal te maak. "Hermeneutic of Creative Actualization", waar sy poog om die Bybel vanuit die feministiese perspektief oor te vertel en te herformuleer.

Fiorenza voel dat die Bybel as patriargale geskrif die man bevoordeel. Die bevrydende onderdrukte stemme van die vrou binne die teks moet uitgebrei word. Die Bybelse teks se betekenis kan verander word soos wat dit die leser pas, daarom moet vroue dit aanpas. Die interpretasie van die Bybel hang dus af van die vroue wat daarvoor gevra word. Die Bybel is nie 'n geslote kanon nie, maar moet voortdurend verander word om aan te pas by die tyd en omstandighede en behoeftes van die leser.

3.5.2 BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES

Brenner voel dat om die Bybelse teks te verklaar, is dit nie nodig om wat die skrywer in gedagte gehad het, te herwin nie; dit gaan oor die leser se reaksie op die teks – wat hy/sy wil lees in die teks. Sy sien die Ou Testament as 'n politieke dokument wat sekere belangegroepe bevorder. Dinge wat nie pas by die Feministiese Teologie nie, moet uitgelaat word. Sy is nie oortuig dat Jeremia nie fiktief is nie.

Voorts voel Brenner dat die Bybel aangepas moet word voordat die moderne vrou haar daarmee kan vereenselwig. Sy voel ook daar is 'n dubbele geslagtelikheid aan die Bybelse tekste. 'n Man interpreteer dit anders as 'n vrou. Brenner betwyfel dit of die Tien Gebooie vrouens aanspreek, want dit is in manlike voornaamwoorde ontvang.

Van Dijk-Hemmes betwyfel die betroubaarheid van die Bybel, omdat die mondelinge tradisie ook vroue moes insluit en daar word nie van hulle melding in die Bybel gemaak nie. Sy verwys na die vrouestemme in die tekste.

Beide hierdie teoloë voel dat die manlikheid of vroulikheid van 'n teks afhang van die geslag van die leser. Hulle voel bedreig deur manlike Bybelskrywers en bevraagteken die inspirasie van die Heilige Gees. Hulle lê hulle toe op die "gendering" van tekste, met ander woorde, hulle ken geslag daaraan toe.

Brenner sê dat die Bybel in feministiese styl gelees moet word. Sy voel dat die Bybel onregverdig is, want byvoorbeeld net Mirjam word gestraf, terwyl sy en Aaron gesondig het. Sy maak ook beswaar teen metafore, veral by die profete, waar vroue as sleg uitgebeeld word en mans as goed. Sy maak ook

beswaar teen die beeld van vroue in die Bybel wat selde onafhanklik en selfonderhoudend is. Sy sê dat dit gevaarlik is om die skrywer se bedoeling te raai. Brenner is oortuig daarvan dat op sekere plekke in Spreuke 'n vrou aan die woord is.

Van Dijk-Hemmes soek na vroulike skrywers in die Bybel. Sy sê dat dit in die Bybel gaan om bevryding van manlike onderdrukking. Sy wil byvoorbeeld Hosea 1-3 op 'n vroulike wyse lees. Sy voel dat vroulike dele in die Bybel, soos Ester, deur manlike invloed besoedel is.

Albei hierdie teoloë noem dat vroue in die Bybel mishandel word, soos Ohola en Oholiba in Esegiël 23. Hulle sê dat dit onregverdig is om net van die vroulike towerheks van Endor te praat, want daar was mans ook wat geeste opgeroep het. Albei wil die Bybel tussen die lyne lees om te soek vir vrouestemme.

Die opvattings van hierdie drie teoloë sal in hoofstuk 6 volledig beoordeel word.

HOOFSTUK 4

DIE GODSBESKOUING VAN ELIZABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, ATHALYA BRENNER EN FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES

4.1 INLEIDING

Grey (2001:113) sê dat daar 'n dringendheid is onder Feministiese Teoloë om verby die tradisionele benaming van God as manlik, as die patriargale God, te beweeg. Dit is nie slegs as gevolg van 'n gebrek aan inklusiwiteit nie, maar omdat die naam van die Vader die strukturering van die gemeenskap, wet en die kulturele simbolestelsel waarborg om vrouens ondergeskik te hou. Daar was al verskeie pogings om 'n ander manier te vind om God te benoem. Fiorenza se oplossing is om G*d te skryf (Verwys na hoofstuk 2, voetnoot 2.)

In hierdie hoofstuk word gekyk wat die Godsbeskouing van genoemde drie teoloë is. Dit is alombekend dat feministiese teoloë 'n probleem het met die sogenaamde manlike beeld van God.

4.2 SKRIFLEER EN GODSLEER

Hierdie twee begrippe kan nie van mekaar losgemaak word nie. Wat 'n mens van die outeur van 'n boek dink, bepaal grootliks wat van die boek gedink word. Hieronder sal dit duidelik word dat Godsleer en Skrifleer ten nouste met mekaar verweef is. Dit is vanselfsprekend dat as God nie as die drie-enige God aanvaar word nie, die Bybel ook nie aanvaar word as deur die Heilige Gees geïnspireer nie. Dit het dan tot gevolg dat daar dele van die Bybel verwerp word as nie van toepassing nie, of dat die leser op postmodernistiese wyse self wil besluit wat die Bybel wil sê.

4.3 DIE GEREFORMEERDE GODSBESKOUING

4.3.1 DIE WESE VAN GOD

4.3.1.1 WAT DIE BELYDENISSKRIFTE OOR GOD SÊ

Die belydenisskrifte kan gesien word as kort samevattings van wat die Skrif leer oor kernwaarhede wat vir die gelowige van belang is. Uit die aard van die saak word daarin ook gesê wat die Skrif leer en die gelowige gevolglik bely oor God. In hierdie verband is veral die Nederlandse Geloofsbelydenis (NGB) en die Heidelbergse Kategismus (HK) van belang.

In artikel 1 van die NGB word bely: "Ons glo almal met die hart en bely met die mond dat daar 'n enige en eenvoudige geestelike wese is wat ons God noem: ewig, onbegryplik, onsienlik, onveranderlik, oneindig, almagtig; volkome wys, regverdig, goed en 'n alleroorvloedigste fontein van alles wat goed is."

Verder word bely dat God geken kan word uit sy algemene openbaring en uit die besondere openbaring. Onder laasgenoemde word die Woord van God verstaan (NGB: 2,3). In sy Woord openbaar God Homself as die drie-enige God (HK 8:24,25).

In die eerste boek van sy Institusie, sê Calvyn (1967:39-104) dat kennis van God en die kennis van die mens ten nouste saamhang. 'n Mens kan homself nie ken as hy nie vir God ken nie. God openbaar Hom as Skepper in die formering van die wêreld en as Verlosser in Jesus Christus. Kennis van God moet vrees en eerbied in die mens opwek, asook dat die mens alles wat goed is van God verwag en aan Hom toeskryf. Godskennis is van nature in die gees van die mens ingeplant, want dit is godsdiens wat die mens bo die dier verhef. Om tot suiwere kennis van God te kom, is die leiding van die Skrif nodig en om dit te bekragtig, die getuienis van die Heilige Gees.

4.3.1.2 DIE NAAM DUI DIE WESE AAN

Ons vind die volgende onderskeid by God se name aan: die Eiename, die Wesensname en die Persoonsname.

4.3.1.2.1 EIENAME

- God: dui God aan as die Verhewene of Sterke, Skepper van hemel en aarde (Gen. 1:1).
- HERE: beteken "Ek is wat Ek is" (Eks. 3:14) en spreek van God se verbondstrou.
- Here: beteken Eienaar/Besitter(Deut. 10:17; Jos. 3:11). Die meervoud dui op die majesteit van God, wat nie enkelvoudig is nie.
- Almagtige: spreek van God se allesvermoënde krag (Gen. 17:1).
- Here van die leërskare: leërskare dui op engele en op Israel (Jes. 37:16; 2 Sam. 6:2).
- Vader: dui God aan as Oorsprong van alles, Skepper, maar ook as die Barmhartige oor sy kinders (Matt. 6:9; 1 Kor. 1:3) (Duvenage, 1963:28).

4.3.1.2.2 WESENSNAME

- God is gees (Deut. 11:12; Joh. 4:24; Joh. 1:18; Rom. 1:23; Jes. 40:18; 1 Kon. 8:27).
- God se name openbaar sy eienskappe of deugde (1 Pet. 1:9) (Duvenage, 1963:28,29).

4.3.1.2.3 ONMEEDEELBARE EIENSKAPPE VAN GOD.

- Onafhanklik en verhewe (Hand. 17:25).
- Onveranderlik (Joh. 1:17).
- Ewig (Ps. 90:1,2).
- Alomteenwoordig (Ps. 139:7).
- Enig (Deut. 6:4).
- Onsienlik (Joh. 1:18).
- Almagtig (Matt. 19:26).
- Alwetend (Hand. 15:18) (Duvenage, 1963:29,30), (Feenstra, 1978:37-47), (Heyns, 1978:59-71).

4.3.1.2.4 MEEDEELBARE EIENSKAPPE VAN GOD.

- Kennis
- Wysheid
- Goedheid, liefde, barmhartigheid en lankmoedigheid
- Heiligheid
- Regverdigheid
- Soewereiniteit (Duvenage, 1963:30).

4.3.1.3.5 PERSOONSNAME

- Eerste persoon: Vader
- Tweede persoon: Seun
- Derde persoon: Heilige Gees. (Duvenage, 1963:30).

4.4 DIE DRIE-EENHEID VAN GOD

Waar die Skrif praat van die Vader, die Seun en die Heilige Gees, word daar nie drie aparte of afsonderlike Gode bedoel nie. Die Christelike godsdiens is monoteïsties. Hy is een wese (Matt. 28:19). Die werk van die drie Persone kan onderskei word, maar nie geskei word nie. Die Vader tree by die Skepping op die voorgrond, die Seun in die Verlossing en die Heilige Gees by die heiligmaking. Maar skepping, verlossing en heiligmaking is tegelyk die werk van God drie-enig (Duvenage, 1963:34; Heyns, 1978:47-51). Die een Persoon is egter ook nie hoër of meer as die ander nie. Die geloofsbelydenis van Athanasius is ook baie duidelik oor die Drie-eenheid van God: "Die algemene geloof is dit: Dat ons die enige God in die Drieheid en die Drieheid in die Eenheid eer, sonder om die persone te vermeng, of die wese, die substansie te deel." (Psalmboek, 1980:3-5.)

Die mens se verstand is te klein om die grootheid van die Goddelike Wese te verstaan en kan dit maar net biddend glo, want God openbaar dit so in Sy Woord (Duvenage, 1963:31-33).

Slegs die aspekte van die Bybelse Godsbeskouing waarmee genoemde teoloë 'n probleem het, is hier bespreek en dikwels val dit saam met die Skrifbeskouing.

4.5 GESLAGTELIKHEID TEN OPSIGTE VAN GOD

Dit is alombekend dat feministiese teoloë van mening is dat God nie net as manlik uitgebeeld moet word nie, want dan kan Hy nie die vrou akkommodeer nie. Genoemde drie teoloë is dan ook geen uitsondering nie. Jesus Christus kan ook nie net as man uitgebeeld word nie, want dan kan Hy nie 'n Verlosser ook vir vroue wees nie. Die Gereformeerde standpunt sê egter dat God verhewe is bo geslag. Om hierdie bewering te staaf, word na De Bruyn (1993:16,17) verwys, waar hy dit duidelik stel dat daar nie in terme van 'n bepaalde geslag oor God die Vader gedink mag word nie. God is Gees (Joh. 4:24). Dit gaan oor die verhouding waarin die mens tot God staan, naamlik dié van Vader en kind. Dit gaan hier ook oor die antropomorfistiese spreekwyse in die Bybel. Die HAT verklaar die begrip "antropomorf" met vermenslikte. Op die Bybel van toepassing, beteken dit die menslike spreekwyse van God oor Homself. Alhoewel Hy Gees is, spreek Hy op 'n menslik wyse oor Homself, sodat die mens dit beter kan verstaan.

In reaksie op die Feministiese Teologie se teenkanting teen die gebruik van (volgens hulle) "manlike metafore in die Bybel, het Van Wyk (1987:77-78) die volgende kommentaar:

- "'n Mens kan nie anders oor God praat as met behulp van metafore ontleen aan aardse werklikhede, wat die mens ken, nie.
- Hierdie metafore is geneem uit die totale werklikheid van manlik, vroulik, dierlik en stoflik. Die voorkeur aan manlike simbole beteken nie noodwendig 'n kondonering van paternalisme en patriargisme nie.
- God is nooit identiek aan 'n bepaalde metafoor nie maar oorstyg in Sy uniekheid elke simbool. Hy is meer as Sy openbaring.
- Daar word 'n veelheid van metafore gebruik, want dis onmoontlik om God net in een beeld vas te vang."

Die Feministiese Teologie beklemtoon die gebruik van die manlike beelde, byvoorbeeld vader (Deut. 32:6 e.a.), herder (Ps. 23 e.a.), en koning (Rigt. 8:23 e.a.). Daar is egter ook vroulike beelde, byvoorbeeld: "Die God wat jou in die wêreld gebring het." (Deut. 32:18); "Nou skree ek soos 'n vrou wat 'n kind in die wêreld bring." (Jes. 42:14.) In Jesaja 49:14-15, word God se ontferming vergelyk met 'n moeder wat haar oor haar kind ontferm. In Lukas 15 word God vergelyk met 'n *vrou* wat 'n muntstuk soek. Daar word ook beelde uit die dierelewe (leeu, beer, arend) en stoflike wêreld (son, fontein,

bergvesting) op God toegepas. Christus se wederkoms word selfs met die koms van 'n dief vergelyk (Matt. 24:43; 1 Tes. 5:2; 1 Pet. 3:10). (De Bruyn, 1993:18). Dit is dus duidelik dat daar nie net in manlike metafore oor God in die Bybel gepraat word, soos die feministiese teoloë wil voorgee nie.

Die Feministiese Teoloë wil dikwels aan woorde wat in die oorspronklike tale vroulik was, 'n vroulike betekenis heg, maar dit dui nie noodwendig op vroulike eienskappe van God nie. Die vroulike beelde wat in die Bybel vir God gebruik word en in besonder die vroulike wysheid se unieke verhouding tot God (Spreuke), en Jesus se identifikasie met haar, toon verder aan dat daar in die Bybel ook in vroulike terme oor God gepraat word. Hier is dus aanduidings dat God se manlikheid in die Bybel eerder met die kultuur van daardie tye te doen het as wat dit 'n wesenlike deel van die Bybelse boodskap is (König, 1992:88).

God word "Vader" genoem omdat dit die naam is wat Jesus Christus gebruik. Jesus verwys hier nie na God se geslag nie, selfs nie na sy gesag nie, maar Hy gebruik die woord om aan te toon watter tipe verhouding die Christen tot God het. Die Christen mag hierdie intieme verhouding hê met Hom wat *hulle* liefhet, beskerm en voed. Die woord, Abba, is nie die woord wat patriarg beskryf nie – dit beteken vader, pappa. Om hierdie diepe gemeenskap van hierdie vaderlike verhouding te verlaag uit vrees vir 'n manlike God, beteken om jouself te distansieer van die oorsprong van ware selfkennis en ware vroulike identiteit (Storkey, 1989:126).

4.6 GODSBESKOUING VAN FIORENZA

Dit is opmerklik dat die gedeelte oor die teoloë se Godsbeskouing veel korter is as hul Skrifbeskouing. Dit is te verstane, omdat daar by die Skrifbeskouing ook na hermeneutiek gekyk moes word. By die Godsbeskouing gaan dit in hoofsaak daaroor dat die feministiese teoloë nie kan vrede maak met 'n God wat volgens hulle, manlik is nie. Hulle maak ook beswaar teen manlike beelde en voornaamwoorde vir God.

Fiorenza (1992:139) sê dat die verering van Maria in die Katolieke Kerk ons voorsien van 'n tradisie van teologiese taal wat spreek van die geestelike werklikheid in vroulike terme en simbole. Hierdie tradisie omvat die mite en simbole van die "Godin-godsdiens" en toon dat vroulike taal en simbole 'n deursigtigheid teenoor God het.

Fiorenza (1994:100) sê in die figuur van Sophia (Wysheid) kom baie drade van die feministiese teologiese denke oor God, bymekaar. Sophia keer terug op 'n tyd waar daar 'n groeiende entoesiasme vir 'n vernuwing van 'n Gees-teologie is. Dit moet histories verstaan word dat in die Westerse kerk daar 'n oorkonsentrasie op Christologie is, en die Feministiese Teologie het dikwels die absolutistiese, politieke tendense wat dit veroorsaak het, gedokumenteer. Fiorenza (1994:133) vra: "How can we trace the spoor

of divine Sophia in biblical writings in such a way that the theological possibilities offered by Wisdom, the divine Woman of Justice, but never quite realized in history, can be realized?"

Fiorenza (1994:135) sê Sophia is kreatiewe energie saam met God by die skepping: Spr. 7, Pred. 7:3-5. Sy is onderwyser: Spr. 8:1-11. Sy is dikwels onderwyser en een aan wie Skrifgedeeltes geleer word: Spr. 4: 5,8. Om Sophia lief te kry, is om die Wysheid self lief te kry. Sy kan minnaar, moeder en onderwyser tegelyk wees: Pred. 4:11-16. Sy het ook 'n organiese skakel met die skepping, voorgestel as boom en plant: Pred. 24:12-19.

Fiorenza (1995:138) sê, alhoewel Philo mitologies-kosmologiese beelde gebruik het om die psigologiese realiteite van die menslike siel uit te druk, "this replacement of Sophia with Logos-Israel, produced the masculine linguistic sequence Father-Son of G*d; Sons of G*d." (Schottroff *et al.*1998:221.) Vroue soos Fiorenza het Jesus as Wysheid geïnterpreteer en het dimensies in hierdie Christologie ontdek wat bevrydend is vir vroue.

Volgens Clifford (2001:107,108) het Fiorenza se navorsing haar na die slotsom gelei dat die vroeë Christene die God van Jesus as die geestelike Sophia beskou het. Vir baie lesers klink dit onlogies, omdat Jesus God aanspreek as "Abba" ("Vader": Mark 14:36). Die feit dat Jesus die woord, Vader, gebruik in verwysing na God kan verwant wees aan die patriargale kultuur van die eerste-eeuse Palestina. Vroue was ondergeskik aan die mans. Die mense sou, sonder twyfel, nie Jesus se boodskap gehoor het as Hy sy gebed gerig het aan die "divine Mother, Woman Wisdom" nie. Dit sou sy sending in gevaar kon stel (Clifford, 2001:107,108).

Volgens Clifford (2001:109) sien Fiorenza Jesus as die kind van Sophia, wat saam met baie ander profete gestuur is om die kinders van God te versamel. Jesus se kruisdood as profeet van Sophia-God, was ter wille van die armes en verwerptes. Na Jesus se dood, het sy dissipels voortgegaan met wat Hy gedoen het en daardeur die alles-insluitende liefde van Sophia-God, verpersoonlik in Jesus, aan ander beskikbaar gestel. Fiorenza voel dat daar tussen hierdie dissipels vrouens sou gewees het wat die erbarming van Jesus ondervind het. Sommige van hierdie vrouens, soos Maria Magdalena, sou dan leiers in die nuwe Jesusbeweging word (Eie vertaling: AES) (Clifford, 2001:109).

Volgens Clifford (2001:109) sê Fiorenza dat die "God-taal" in the Bybel gevarieerd en kompleks is. Alhoewel verwysings na God gewoonlik manlike voornaamwoorde bevat, is dit beperkend om God aan manlikheid gelyk te stel. Sy voel dat die outeurs van die Bybel dit intuïtief geweet het, daarom gebruik hulle toenemend vroulike metafore en personifikasie om hulle groeiende geloof uit te druk.

Clifford (2001:146) sê dat Fiorenza nie glo dat die ordening van vroue die probleme in verband met die patriargale stelsel in die kerk sal oplos nie. Tensy daar substansiële veranderinge met die ordening van

vroue gepaard gaan, sal die kerk se manlik georiënteerde hiërargiese struktuur nie verander nie. Sonder uitgebreide samewerking tussen mans en vrouens, in 'n gees van ware gemeenskaplikheid, sal daar geen ware vennootskap van gelykes wees nie. "Women presiding at Eucharist will not chante currently prescribed language patterns of God imagery. Women leading prayers in which "man" supposedly includes women and God is imaged as always male will not advance the cause of women's full equality. The language must change because the experience of women acting as "another Christ", leading the community in prayer, makes the linguistic limitations currently imposed on sacramental worship incongruent with the experience of the praying community" (Clifford,2001:213). Fiorenza sê dat sy in Maria die geleentheid gevind het om God in die figuur van 'n vrou te ervaar.

Volgens Grey (2001:105,106) wil Fiorenza 'n "Wisdom Christology" terugwen: hierdie wysheid is 'n bevrydende Wysheid waar Jesus, as Sophia se boodskapper en profeet, 'n missie het om God se Koninkryk aan die armes en onteiendes bekend te maak. Fiorenza wil die leë graftradisie, wat met vroue geassosieer word, verbind met die begrip van Jesus as Sophia se profeet. Hulle kan nie die feit dat Jesus werklik manlik was, ontken nie, maar omdat die manlikheid as sulks vir die Feministiese Teologie 'n bedreiging inhou, probeer hulle dit op allerlei wyses omseil.

Fiorenza (1983:130-140) sê dat verskeie teoloë te kenne gee dat Jesus se manlikheid nie problematies is nie. Fiorenza self beveel aan om Jesus se bestaan in 'n gelykwaardige verhouding tussen man en vrou van die Sophia-God te beskryf. Dit is volgens haar, Israel se God, in die gestalte van 'n godin.

Hoofstuk 6 in *In Memory of her* (1983) baseer Fiorenza op Gal. 3:28. Sy sien dit as 'n eksplisiete verwerping van manlik/vroulike verskille wat slegs op die voortplantingsrol gebaseer is. "Daar is nie meer Jood of Griek nie, daar is nie meer slaaf of vryman nie, daar is nie meer man en vrou nie; want julle is almal een in Christus Jesus". Hierdie is 'n baie duidelike voorbeeld van hoe die Bybel gebruik word om by 'n mens se siening aan te pas. Fiorenza interpreteer hierdie teks verkeerd en gebruik dit so om die feministiese siening te versterk. Volgens Cole (1989:155,156), gaan dit in hierdie vers daaroor dat wanneer die eenheid in Christus volkome is, daar nie meer plek vir die tradisionele onderskeid tussen kulture, tale, godsdiens en geslag is nie. Wat daartoe aanleiding gegee het, was dat die Joodse mans God dikwels gedank het dat hulle nie 'n heiden of 'n vrou is nie. Paulus gebruik dus beelde wat aan sy lesers bekend is om aan te toon dat almal een in Christus is. Dit beteken egter nie dat die onderskeid tussen man en vrou nou weggeneem is nie. Dit beteken bloot dat dit nie voor God saak maak of die mens 'n man of 'n vrou is nie, hulle is gelykwaardig voor God. Die volledige beoordeling is in hoofstuk 6.

Feministiese hermeneutiek, waarvan Fiorenza ook 'n voorstander is, wil dit hê dat Jesus in 'n bevoorregte posisie was omdat hy 'n man is. Daar sou nie na 'n vrou geluister word nie. Die feit dat die Verlosser wat aan die kruis gesterf het, ook 'n man was, plaas weereens die man in 'n bevoorregte posisie (Carr en Fiorenza:1991,112).

Volgens Halteman en Sandhaas(ed),(2001:108), skryf Fiorenza dat die vaderskap van God enige geestelike patriargale selfbegrip verbied. Die heerskappy van Christus sluit enige verhouding van oorheersing binne die Christelike gemeenskap uit. Volgens die evangeliese tradisie het Jesus alle afhanklikheids- en oorheersingsverhoudings radikaal verwerp. (Eie vertaling: AES)

Halteman en Sandhaas(ed),(2001:148) sê dat die konsep van die bevrydende God spesifiek "evocative"/oproepend is vir almal wat soek na nuwe vryheid vandag, insluitende Christenvroue. Hierdie idee is gewortel in die Bybelse temas van die eksodus uit slawerny na vryheid en van die bevrydende aksie van God in die menslike geskiedenis vir dié in gebondenheid. Fiorenza (1984:107) skryf dat 'n feministiese teoloog die vraag moet vra of die historiese Jesus van Nasaret 'n rolmodel vir hedendaagse vroue kan wees, want vroulike psigologiese bevryding dui op die stryd van vroue om hulself van alle manlike norme en modelle te bevry.

Volgens Halteman en Sandhaas(ed)(2001:167,168) sê Fiorenza dat vanuit 'n Christen-feministiese perspektief, kritiek van die patriargale, seksistiese en androsentriese ideologie verbind kan word tot 'n positiewe hertoeëiening van Jesus as die Christus op 'n wyse wat die ondervinding van vroue binne verskeie sosiale, rasse, politieke klasse, vandag in berekening bring. Hedendaagse vroue vind veranderende waarheid in die getuienis van die Nuwe Testament, van Jesus se merkwaardige vryheid en oopheid teenoor vroue. Verslae van sy insluiting van vroue as dissipels, sy vriendskap met Maria Magdalena en met Maria en Martha, sy positiewe gebruik van vroulike beelde in die gelykenisse, sy verbreking van taboes deur met die Samaritaanse en Siro-Fenisiese vroue te praat, die posisie van vrouens as die eerste getuies van die opstanding, is 'n positiewe verhalende begronding vir die feministiese Christologie. Dat vroue aangebied word deur die getuienis van die evangelie, as tussen die "aan-die-rand-gelate" groepe, armes, siekes, belastinggaarders, prostitute, wat tussen Jesus se volgelinge verwelkom is, is die basis vir die inklusiewe karakter van die feministiese Christologie (Fiorenza, 1983:122-130).

Volgens Oddie(1984:13) sê Fiorenza dat Mary Daly se bewering dat die leerstelling van die vleeswording inherent seksisties en onderdrukkend is, gestaaf word deur die bewering van sommige teoloë dat Christus manlik was en dat vroue daarom nie as priesters ingeseën kan word en Christus voor die gemeenskap kan verteenwoordig nie. Fiorenza se gevolgtrekking hier is nie dat sommige teoloë die implikasies van die vleeswording verkeerd verstaan het nie, maar dat die leer self vals is. Om Christus as God te aanbid, is "Christolatry" en om vrouens as priesters toe te laat, is 'n duidelike doel. Hulle sê dat as vrouens tot die volle leierskap in Kerk en teologie toegelaat is, sou die behoefte om die manlikheid van God en Christus teologies te bevestig, en om die Gees wat vroue beweeg tot volle deelname in die Christelike Kerk en ampsverrigting te onderdruk, nie langer bestaan nie (Christ en Plaskow, 1992:147).

Fiorenza (2001:57) sê dat Westerse vroue in die algemeen en Christenvroue in die besonder, baie uiteenlopende beelde van Jesus het. Wat hulle dikwels nie besef nie, is dat hulle begrip van Jesus deur mans se interpretasies en herkonstruksies van Jesus gevorm word. Die fokus op die *manlikheid* van Jesus in feministiese "Jesus-gesprekke", moet gesien word in die konteks van die hedendaagse feministiese stryd.

Samevattend kan gesê word dat Fiorenza Sophia as gelyk aan God sien. Sy sien Jesus as die seun van Sophia, net nog 'n profeet. Hierdie opvatting op sigself is vir die Gereformeerde Teologie onaanvaarbaar, omdat daar in NGB, art 1 bely word: "Ons glo met die hart en bely met die mond dat daar 'n enige en eenvoudige geestelike wese is wat ons God noem." Aangesien Fiorenza haarself as 'n Christen beskou, wat bykans onmoontlik is omdat sy Hom slegs as nog 'n profeet sien, is dit vir haar baie belangrik om te probeer bewys dat Jesus self 'n feminis was. Die wyse waarop Jesus vroue behandel het word beklemtoon, want dit was anders as wat ander mans dit in daardie patriargale tyd gedoen het. Wat sy egter uit die oog verloor, is dat dit nie om geslag gegaan het nie, maar om die mens as sodanig. Niemand is te sleg of minderwaardig voor Jesus en voor God nie.

Manlike voornaamwoorde vir God is vir Fiorenza beperkend. Sy sien die feit dat vroue in baie kerke nog nie georden is nie, as 'n gevolg van die manlike hiërargie in die kerk, as onderdrukking deur mans. Daar moet verby God as man, as patriargale God, soos sy Hom sien, beweeg word. Daarom waninterpreteer sy dan ook Gal. 3:28. Sy voel dat die feit dat Jesus as 'n man gesien word, aan mans 'n bevoorregte posisie gee. Daarom bevraagteken sy ook Jesus as Verlosser, omdat Hy 'n man was. Aan die ander kant sien sy al die gesprekke en bemoeienisse van Jesus met vroue as positief vir die feminisme. Hier is duidelik dubbele standaarde. Wat ook vir haar 'n probleem is, is dat alles wat vroue van God weet, vir hulle deur mans geleer is.

Dit is baie duidelik dat Fiorenza nie 'n manlike God as Verlosser sal aanvaar nie. Wat sy egter uit die oog verloor, is die feit dat dit geensins om geslag gaan nie, omdat God bo geslag verhef is. God openbaar Hom aan die mens in Jesus Christus. Wie Jesus gesien het, het die Vader gesien. Dit gaan hier oor die Verlossing vir alle mense, ook vir vroue, wat deur Jesus Christus gebring is. 'n Onomstootlike feit is dat die mens, Jesus, wel 'n man was. Hierdie feit wil Fiorenza nie ontken nie, maar sy wil graag bewys dat Jesus dan 'n feminis was. Verder bring sy die idee van Sophia na vore.

4.7 GODSBESKOUING VAN BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES

Die Godsbeskouing is reeds grootliks by die Skrifbeskouing van hierdie twee vroue ingewerk. Dit is baie moeilik om dié twee begrippe te skei. Dit wat 'n mens van die Bybel dink, weerspieël tot 'n groot mate wat jy van God dink en andersom.

Volgens Kramer (2000:122,123) vra Brenner die vraag hoekom net Mirjam gestraf is en Aäron niks oorgekom het nie, na hulle opstand teen Moses in Deuteronomium / Numeri. Brenner voel dat dit 'n magstryd tussen Mirjam en Moses is en God is aan Moses se kant, daarom verloor sy. Mirjam wil groter mag hê.

Wat Mirjam betref, voel Van Dijk-Hemmes (1993:66) net soos Brenner, in dié opsig dat hulle ontevrede is dat Mirjam die enigste een is wat gestraf word. Die feit dat haar melaatsheid na sewe dae verminder word nadat Moses so vir YHWH gevra het, dui vir haar op die hiërargiese verwantskap, waar Moses bo staan, wat deur God goedgekeur word. "The way Miriam is 'muted' in the Numbers story is a striking example of the male historiographic practice of reducing women's traditions to silence through recourse to the assistance of a male God"(Van Dijk-Hemmes,1993:67). Hulle voel dus dat Mirjam benadeel word, omdat die manlike God aan Aaron se kant is.

Hierdie siening van Brenner en Van Dijk-Hemmes gee 'n aanduiding van hulle Godsbeskouing. Hulle sien God as partydig; dat hy Moses se kant kies teen Mirjam net omdat sy 'n vrou is. Een van die eienskappe van God, volgens die Gereformeerde Geloofsleer, is egter dat Hy regverdig is (Duvenage, 1963:30). Wat hulle uit die oog verloor, was dat Mirjam, volgens Keil en Delitzsch(1880:75), en Noordtzij(1941:130) die eintlike aanhitser was. As na Hebreeuse sinsbou gekyk word (Numeri 12:1), staan haar naam eerste en daar word 'n vroulike werkwoord in die Hebreeus gebruik, wat daarop dui dat sy die aanhitser was.

Brenner (1994:93) sê dat sy in Jeremia 2-5 die vrou/vroulike sien as die besitting van die man, ook in alle beeldspraak. Dit gebeur of word toegelaat omdat God 'n man is. Daarom word die vrou te na gekom as besitting van die man. Dieselfde geld vir Esegiël 23; al die beelde wat daar van 'n vrou gebruik gebruik word, is sleg en Brenner voel dit word toegelaat omdat God as man uitgebeeld word (Brenner en Van Dijk-Hemmes, 1993:12)

Die slotsom waartoe Brenner en ander feministiese teoloë kom in Brenner(ed), (2004a:37), is dat hulle twyfel of hulle 'n god wat as 'n patriargale man: eggenoot, vader, koning, soldaat, verkragter, voorgestel word, kan vertrou. Hulle vraag is of hulle hulle nie liewer moet beywer vir feministiese, vroulike kenmerke, soos godin, moeder of Wysheid nie. Hulle aanvaar God, wat bo geslag verhewe is, dus nie. Hulle wil hom verander en aan Hom vroulike kenmerke gee. As God drie-enig nie aanvaar word soos wat Hy hom in sy Woord openbaar nie, is daar eintlik van Christenskap nie sprake nie.

4.8 'N SAMEVATTING VAN FIORENZA, BRENNER EN VAN DIJK-HEMMES SE GODSBESKOUING

Fiorenza, Brenner en Van Dijk-Hemmes se Godsbeskouing kan soos volg saamgevat word:

- Fiorenza sien Sophia, wat Wysheid versinnebeeld, as die moeder van Jesus. Jesus is slegs Sophia se profeet. Dit bring die gestalte van 'n godin na vore.
- Fiorenza voel dat die "God-taal" in die Bybel beperkend is, want dit stel God aan manlikheid gelyk. Sy vind ook die manlike voornaamwoorde vir God beperkend.
- Volgens Fiorenza plaas die feit dat Jesus manlik was, die man in 'n bevoorregte posisie. Sy wil Jesus as feminis sien, omdat Hy hom met vrouens bemoei het.
- Fiorenza het 'n probleem daarmee dat vrouens se begrip van Jesus deur mans gevorm is en daarom nie aanvaarbaar is nie. Sy bevraagteken Jesus as Verlosser omdat Hy 'n man was.
- Omdat daar soveel manlike voornaamwoorde in die Tien Gebooie gebruik word, voel Brenner en Van Dijk- Hemmes, dat dit vroue nie aanspreek nie. Hierteenoor kan gestel word dat die Gereformeerde Skrifbeskouing inhou dat die Skrif aanvaar word soos dit deur die Heilige Gees ingegee is. Dit sluit die antropomorfistiese spreekwyse in. Vroeër in hoofstuk 4, by 4.5, word meer breedvoerig gehandel met die feit dat daar ook vroulike beelde en selfs dierebeelde gebruik word waarmee God Homself in sy verhouding tot die skepping en in besonder die mens openbaar.

Brenner en Van Dijk-Hemmes voel dat die vrou verontreg word op vele plekke in die Bybel, byvoorbeeld Mirjam. Hulle voel dit is die geval omdat daar 'n manlike God is. Hulle maak beswaar teen die beelde wat vir die vrou gebruik word, veral deur die profete, want dit degradeer die hele vroulike geslag. Hulle voel dat daar van pornografie gebruik gemaak word, ten koste van die vrou, om die volk iets te leer. Die dierebeelde wat vir die vrou gebruik word, is vir hulle verregaande. Daar word volgens hulle smaak te min van profetesse gepraat, alhoewel hulle glo dat daar meer was. Hulle interpreteer die gebruik van die beelde totaal. Dit wil nie sê dat die Bybel sê dat alle vroue sleg is nie. Die beeldspraak wat gebruik word, is juis effektief omdat die volk dit kon verstaan. Brenner en Van Dijk-Hemmes kan nie 'n God wat as manlik uitgebeeld word, as Verlosser vertrou nie. Hierteenoor kan gestel word dat God verhewe is bo geslag. Hy is nie aan geslag gebonde nie en het nie 'n spesifieke geslag nodig om Verlosser te wees nie.

In hoofstuk 5 sal gekyk word watter invloed hierdie teoloë op die Suid-Afrikaanse teologie het en in hoofstuk 6 sal 'n finale beoordeling gegee word.

HOOFSTUK 5

DIE TREKKE VAN HIERDIE INTERNASIONALE TEOLOË SE SKRIF- EN GODSBESKOUING IN DIE SUID-AFRIKAANSE TEOLOGIE

5.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk word gekyk watter kenmerke van die drie internasionale teoloë se Skrif- en Godsbeskouing word wel in die Suid-Afrikaanse teologie aangetref. Slegs dié waarvan daar spore in die Suid-Afrikaanse teologie aangetref word, sal hier genoem word. Dit is nie noodwendig dat dit juis hierdie drie teoloë se invloed is wat die Suid-Afrikaanse teoloë se standpunte beïnvloed nie, maar daar is besliste ooreenkomste. Van die Suid-Afrikaanse teoloë waarop gefokus word, sluit in Denise Ackermann, Christina Landman, Maretha Jacobs, Gerrie Snyman, Celia Kourie, Sakkie Spangenberg en ander.

5.2 SKRIFBESKOUING

Die Skrifbeskouing van die genoemde internasionale teoloë wat in die voorafgaande hoofstukke breedvoerig aan die orde gestel is, word kortliks onder die volgende hoofde opgesom: Skrifgesag, Skrifkritiek, Hermeneutiek en Bybelse konteks.

5.2.1 SKRIFGESAG

Volgens Fiorenza tel die vrou se geskiedenis net soveel as die Skrif. Die voormoeders se nalatenskap is baie belangrik. Die ondervinding van die vrou is belangriker as die teks van die Bybel. Brenner voel dat om die Skrif te verklaar, dit nie nodig is om wat die skrywer in gedagte gehad het, te herwin nie; dit gaan oor die leser se reaksie op die teks: wat hy/sy wil lees in die teks - in hierdie geval, in die feministiese styl (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.1.1, vanaf p. 59).

Al hierdie teoloë sien die Bybel as 'n politieke dokument wat net sekere belangegroepe bevorder - in hierdie geval, die man. Hulle aanvaar net die dele uit die Bybel wat vir die Feministiese Teologie aanvaarbaar is en net daardie dele dra gesag. Brenner sien byvoorbeeld Jeremia as fiktief. Van Dijk-Hemmes betwyfel ook die betroubaarheid van die Bybel omdat mondelinge tradisie ook vroue moes insluit en daar word nie van hulle melding gemaak nie. Hulle wil dus self, eiewillig kies watter dele is kanoniek (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.1. vanaf p. 59).

Fiorenza voel dat die Bybel as wapen teen Skrifgesag gebruik moet word, met ander woorde teen Homself. Ook Brenner voel sterk daaroor dat die Bybel eers aangepas sal moet word voordat die moderne vrou haar daarmee sal kan vereenselwig (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.1.vanaf p. 59).

5.2.2 SKRIFKRITIEK

Fiorenza voel dat die Bybel deur mans geskryf is, deur mans geïnspireer is en mans het die Bybel as kanoniek aanvaar, daarom is dit vir die (feministiese) vrou onaanvaarbaar. Verder is dit boonop in androsentriese taal geskryf. Sy voel ook dat die mans in die kerk die Bybel misbruik soos dit hulle pas. Daarom sien sy die Bybel nie as 'n gesaghebbende bron nie, maar slegs 'n hulpbron vir vroue in hulle bevrydingstryd. Die Bybel is dus nie die geskikte kanon nie, maar moet voortdurend verander en aangepas word om by die feministiese standpunt te pas (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.2, vanaf p. 72).

Volgens Fiorenza word Efesiërs 5 net gelees waar die vrou onderdanig aan die man moet wees, terwyl die man feitlik gelykgestel word aan God. Brenner en Van Dijk-Hemmes poog om die tekste van die Ou Testament terug na manlike en vroulike oorsprong te lei. Hulle soek na vroulike stemme in die Bybelse tekste. Hierdie teoloë wil dus die Bybel lees in die feministiese styl (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.2 vanaf p. 72).

Volgens Brenner en Van Dijk-Hemmes moet die ware stem van die vrou in die Bybel, wat deur die patriargie stilgemaak is, bewys word, sodat die moderne vrou met haar 'n eenheid kan vorm. Brenner twyfel of die Tien Gebooie die vrou aanspreek, want dit is slegs in manlike voornaamwoorde ontvang (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.2.2.2 vanaf p. 76).

Brenner en Van Dijk- Hemmes oordeel dat sekere dele uit Spreuke deur vroue geskryf is, al het hulle geen bewyse daarvoor nie, bloot omdat dit so klink. Albei voel in elk geval dat die manlikheid of vroulikheid van die teks, afhang van die geslag van die leser, daarom hou hulle hulle besig met die "gendering" van tekste (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.2.2.2 vanaf p. 76).

Brenner en Van Dijk- Hemmes beskou God as onregverdig, veral in verband met Miriam. Hulle maak beswaar teen die beeld van vroue in die Bybel, wat selde onafhanklik en selfonderhoudend is. Dele in die Bybel, waarin vroue sterk figureer, soos Ester, is deur manlike invloed besoedel. Vroue word deur mans misbruik en daar word klem geplaas op vroue wat verkeerd optree (byvoorbeeld Ohola en Oholiba), terwyl mans dieselfde sondes gepleeg het (byvoorbeeld die towerheks van Endor). (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.2.2.2 vanaf p. 76).

Fiorenza sien die vrou as skopus van die Skrif, nie die verlossing in Jesus Christus nie (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.1.1, vanaf p. 59).

5.2.3 HERMENEUTIEK

Fiorenza voel dat die leser die betekenis van die teks bepaal. Dieselfde teks kan ook meer as een betekenis hê. Volgens Brenner en Van Dijk-Hemmes gaan interpretasie van 'n teks nie oor wat die skrywer wil sê nie, maar oor hoe die leser dit interpreteer. Dit hang van die leser se geslag af hoe die teks geïnterpreteer word. Volgens hulle kan daar dubbele geslagtelikheid aan Bybelse tekste gegee word: die manlike luister na die manlike en die vroulike na die vroulike, wat 'n parallelle interpretasie beteken (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.3 vanaf p.83).

Volgens Fiorenza moet die teks verander word soos wat dit die leser pas. Dit word dus herinterpreteer. Hulle verwerp dus nie die Bybel nie, maar bepleit 'n dubbele hermeneutiek. Die bevrydende, onderdrukte stemme van die vrou binne die teks moet uitgebrei word (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.3 vanaf p. 83).

Daar is nie vaste hermeneutiese reëls nie (na Fiorenza). Vroue se stryd om bevryding is die kriterium vir interpretasie. Fiorenza misken die verklaring deur die Heilige Gees. Vrouens moet die Skrif verklaar en dit aanpas soos dit hulle pas, sê sy. Brenner en Van Dijk- Hemmes weier om manlike verklaarders van die Bybel te glo, dit moet vroulik verklaar word (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.3 p. 83).

Hulle handhaaf 'n suspisieuse hermeneutiek ("hermeneutic of suspicion"). Dit beteken dat, volgens hulle die Heilige Gees nie die Bybel geïnspireer het nie, maar dat dit deur mans geïnspireer en verklaar is. Hulle wil ook die Bybel "proklameer", met ander woorde, die tekste wat in stryd met die Feministiese Teologie is, moet uitgelaat word. Hulle hermeneutiek wil ook die lyding van die vrou in die verlede onthou en dit gebruik om die Skrif te bevry van manlike onderdrukking. Hulle poog dus om die Bybel vanuit die feministiese perspektief oor te vertel en te herformuleer (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.3 vanaf p. 83).

Vir Fiorenza is die vrouekerk nodig om die betrokke tekste te aanvaar of te verwerp. Ook hier is die ervaring van vroue baie belangrik (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.3 vanaf p. 83).

Fiorenza voel dat die interpretasie van die Bybel emansiperend vir die vrou moet wees. Die Bybel moet gebruik word ter bevryding van die onderdrukte vrou. Brenner en Van Dijk-Hemmes sien die Bybel as 'n politieke dokument wat die belange van sekere belangegroepe bevoordeel, na hulle mening, die man. Hulle wil die Bybel so interpreteer dat hulle dit kan verander om die feministiese idee te pas (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.3 vanaf p. 83).

Volgens Fiorenza moet die Skrif by jou leer aanpas, dus 'n Skrifkritiese beginsel (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.3 vanaf p. 83).

5.2.4 BYBELSE KONTEKS

'n Groot probleem wat hierdie teoloë met die Bybel het, is dat dit in androsentriese taal geskryf is omdat dit deur mans in 'n patriargale tyd geskryf is. Hulle voel sterk daaroor dat die patriargale siening oor God in die Skrif verander moet word omdat dit mans bevoordeel en vrouens benadeel. Hulle voel dus bedreig deur die manlike Bybelskrywers en bevraagteken daarom die inspirasie van die Heilige Gees. Hulle vergelyk die lyding van vroue met die lyding van Jesus Christus (Vergelyk hoofstuk 3, 3.3.5 vanaf p. 86).

5.3. GODSBESKOUING

Die Godsbeskouing van genoemde teoloë word kortliks opgesom onder die hoofde, Die wese van God en Geslagtelikheid by God.

5.3.1 DIE WESE VAN GOD

Vir Fiorenza is die sogenaamde androsentriese taal in die Bybel, byvoorbeeld die manlike voornaamwoorde, onaanvaarbaar, omdat dit God as 'n man uitbeeld. Omdat daar soveel manlike voornaamwoorde in die Tien Gebooie gebruik word, voel Brenner en Van Dijk-Hemmes dat dit vroue nie aanspreek nie (Vergelyk hoofstuk 4, 4.6 en 4.7, vanaf p. 96).

Maria is vir Fiorenza 'n vrouefiguur wat in God se plek kan staan, 'n tipe godin (Vergelyk hoofstuk 4, 4.6 en 4.7 vanaf p. 96).

Fiorenza stel Sophia gelyk aan God en Jesus Christus is die seun van Sophia. Hy is net nog 'n profeet (Vergelyk hoofstuk 4, 4.6 en 4.7, vanaf p. 96).

5.3.2 GESLAGTELIKHEID BY GOD

Fiorenza voel dat die feit dat Jesus Christus 'n man was, aan die mans 'n bevoorregte posisie gee. Sy voel dat 'n manlike God nie vrouens kan verlos nie. Brenner en Van Dijk-Hemmes kan nie 'n God wat as manlik uitgebeeld word, as Verlosser vertrou nie. Volgens Brenner en Van Dijk-Hemmes word die vrou veronreg op vele plekke in die Bybel, byvoorbeeld Mirjam. Hulle voel dit is omdat daar 'n manlike God is. Hulle maak beswaar teen die beelde wat vir die vrou gebruik word, veral deur die profete, want dit degradeer die hele vroulike geslag. Hulle voel dat daar van pornografie gebruik gemaak word, ten koste van die vrou, om die volk iets te leer. Die dierebeelde wat vir die vrou gebruik word, is vir hulle

verregaande. Daar word na hulle smaak te min van profetesse gepraat, alhoewel hulle glo dat daar meer was (Vergelyk hoofstuk 4, 4.6 en 4.7 vanaf p. 96).

Fiorenza vergelyk die lyding van die vrou deur die eeue met die lyding van Jesus Christus (Vergelyk hoofstuk 4, 4.6 en 4.7, vanaf p. 96).

5.4 SUID-AFRIKAANSE TEOLOGIE

In hierdie afdeling word gekyk na die trekke van die teologieë van die internasionale teoloë, wat ook in die Suid-Afrikaanse teologie voorkom.

5.4.1 SKRIFGESAG

Denise Ackermann, dosent in Praktiese Teologie aan die Universiteit van Wes-Kaapland (1988:16), sê: "I choose to work within the reformed or inclusive model of feminist theology in which liberation is a key concept. Despite its emphasis on women's experience, it is not exclusivistic by nature, and seeks liberation and a new vision for all of humanity. It also finds its roots in the radical impulse of biblical faith."

Schüssler Fiorenza, (1998b:24) haal vir Ackermann aan[7] wat volgens haar poog om 'n Feministiese Teologiese agenda aan vroue in Suid-Afrika te voorsien en betoog dat konteks en ondervinding vertrekpunte moet wees om 'n meer inklusiewe uitgangspunt vir die ganse mensdom daar te stel.

Ackermann toon duidelike ooreenkomste met Fiorenza, naamlik dat bevryding die sleutelkonsep is binne die Feministiese Teologie, maar die wortels lê nog steeds in die Bybel, met ander woorde hulle verwerp nie die Bybel nie. Fiorenza haal vir Ackermann aan en stem met haar saam dat konteks en ondervinding vertrekpunte moet wees in die bevrydingstryd.

In 2001 begin 'n reeks werkswinkels aan die Potchefstroomse Universiteit vir CHO, georganiseer deur prof. Fika J. van Rensburg, genaamd "Women in Church and Society". By hierdie werkswinkels het verskillende teoloë opgetree, waaronder Athalya Brenner, maar ook uitgesproke feministiese Suid-Afrikaanse teoloë, soos Christina Landman en Maretha Jacobs.

Die teoretiese raamwerk vir die navorsing was dat die volgende in gedagte gehou moet word:

---

[7]Schussler Fiorenza, (1998:24) haal vir Ackermann aan uit: Ackermann, D, 1994, "Faith and Feminism: Women Doing Theology," in J. de Gruchy and C. Villa-Vicencio, eds., *Doing Theology in Context: South African Contributions.* Maryknoll: Orbis, 197-212.

- Dit is nodig dat daar navorsing gedoen word oor die verborge geskiedenis van vroue, omdat vroue se geskiedenis nie slegs bepaal kan word deur die geskrifte van manlike outeurs te lees nie (Van Rensburg, 2002:3).

Volgens navorsers, wat met Fiorenza (1983:?) saamstem, is hermeneutiek, veral dié van die heilige tekste, 'n probleem. Die volgende is kwessies wat aangespreek moet word:

- Die vrou se geskiedenis kan nie vasgestel word deur slegs manlike outeurs te lees nie. Navorsing moet gedoen word oor die verskuilde geskiedenis van vroue soos byvoorbeeld in die "ancient mosaics" gevind is (Van Rensburg, 2002:3).

Dit blyk dat die uitgangspunt van hierdie werkswinkel ook is dat die geskiedenis van die vrou baie belangrik is. As kommentaar hierop kan gesê word dat dit wel belangrik is, solank dit nie bo die gesag van die Skrif gestel word nie. Daar word spesifiek na hierdie werkswinkel verwys, omdat daar tydens hierdie werkswinkel dikwels twyfel uitgespreek is oor die gereformeerde Gods- en Skrifbeskouing, sowel as die gereformeerde hermeneutiek en omdat baie van genoemde teoloë, plaaslik en internasionaal, daar teenwoordig was.

Christina Landman (1984:3), haal Fiorenza (1979:37-39) aan en onderskryf wat sy sê, naamlik dat Paulus die name van vroulike sendingmedewerkers gee, nl. Priscilla, Phoebe en Junia. Vanuit die 2de eeu gebruik hulle die *Acts of Paul and Thecla,* wat 'n apokriewe boek is, wat die storie vertel van 'n merkwaardige vrouesendeling, wie se sendingywer toegeskryf word aan die feit dat sy op Paulus verlief geraak het. Dit is volgens die Gereformeerde Teologie verkeerd om aan apokriewe boeke dieselfde gesag te gee as wat die Bybel het. Volgens artikel 6 van NGB is dit baie duidelik dat die apokriewe boeke wel gelees mag word, maar geensins dieselfde gesag dra as die kanonieke boeke nie. Waar die kanonieke boeke gelees moet word, mag die apokriewe boeke gelees word, maar nooit met dieselfde gesag nie (Feenstra,1950:68).

Snyman noem in sy referaat, gelewer by bogenoemde werkswinkel, (Mei 2001:2) "Telling women to be like men: Some theoretical aspects in interpreting the Bible on gender issues", dat die Bybel vroue tot 'n groot mate uitsluit van enige openbare deelname aan godsdienstige sake. Die uitsluiting is gebaseer op die patriargale aard van die gemeenskap waarin die Bybelse tekste geproduseer is; beide die Hebreeuse sowel as die vroeë Christelike tekste. Snyman voel dat dit verkeerd is om hierdie tekste te gebruik om vrouens uit die amp te hou, want die gemeenskap het verander. Hy voel dat as vrouens deel is van die ekonomie, 'n salaris verdien sowel as kinders het en opvoed, mans geen reg het om hulle in die naam van godsdiens uit die amp uit te sluit nie. Hy bevraagteken hierdie praktyk vanuit 'n intellektuele standpunt en nie 'n godsdienstige nie. Dit wil dus voorkom of hy ook voel dat die mens self besluit watter dele van

die kanon bruikbaar is en watter nie, dus 'n duidelike ooreenkoms met genoemde teoloë en die postmodernisme, wat sê dat die die leser die betekenis van die teks bepaal.

In sy boek, *Om die Bybel anders te lees,* onderskryf Snyman (2007:3) Fiorenza se dubbele etiek van Bybellees, naamlik 'n etiek van historiese lees en 'n etiek van verantwoording, wat saam die etiek van Bybellees uitmaak. Hy bevraagteken ook die reformatoriese wekroep, *Sola Scriptura,* wat beteken, die Skrif alleen. Hy voel 'n mens kan die Bybel beter verstaan deur van buite-Bybelse tekste gebruik te maak. Hy voel dat die onderwerping van die vrou aan manlike gesag, afgelei is van die patriargale sosiale orde waarmee Bybelverhale vertel word en dat dit nie werklik so geïnterpreteer moet word nie (Snyman, 2007:3,8).

Snyman (2007:35) sê dat dit "vroom en opreg klink" om die Bybelteks as die enigste geldige en gesaghebbende basis vir enige gesprek oor geloof en godsdiens te aanvaar, maar eintlik voel hy dat buite-Bybelse tekste moet gebruik word, want hierdie is slegs 'n gewoonte. Hy praat selfs van teksafgodery, omdat die teks aan God gelykgestel word. Snyman (2007:102) voel dat die Bybel so opgaan in goddelike inspirasie, dat die menslike aard daarvan nie tot sy reg kom nie. Snyman sê die volgende aangaande die inspirasie van die Bybel: "Om die Bybel waar te maak, moet dit (inspirasie) uit die hande van mense geruk word na 'n goddelike sfeer waar die godheid altyd aan die wenkant is" (Snyman, 2007:107). Snyman (2007:120) vra die vraag of, indien 'n mens voortdurend moet verander om te bekeer, dit nie ook moet geld vir die manier waarop die Bybel verstaan moet word nie. Snyman het 'n probleem met die gevolg wat ons wyse van Bybellees op ander het, byvoorbeeld die vrou in die amp. Hy voel sterk daaroor dat dit mans is wat die Bybel interpreteer en dan oor vrouens besluit (Snyman:2007:145).

Snyman (2007:179,180) onderskei teksbeskouing so: die Bybel as teks en Skrifbeskouing teenoor die Bybel as Woord van God. Hy voel dat die twee mekaar nie hoef uit te sluit nie, maar dat 'n Skrifbeskouing nie sê hoe 'n teks tot stand gekom het nie. Hy voel ook dat die Bybel manlik gesentreerd is met patriargale moraliteit, wat die moderne mens nie hoef te aanvaar nie. Snyman se uitsprake toon baie ooreenkomste met dié van genoemde teoloë, naamlik dat die leser se reaksie belangrik is en dat die Bybel moet aanpas by die tyd en en omstandighede van die leser. Dit lyk asof hy die gereformeerde hermeneutiese reëls, naamlik dat die Skrif sy eie verklaarder is en dat die Skrif nie tydgebonde nie, maar wel tydgerig is (Coetzee,1990:27,30), uit die oog verloor het.

Masenya (2001:148,149) wil 'n benadering voorstel wat sy voel geskik sal wees vir "African women's liberation Bible interpreters in South-Africa." Sy noem dit die *bosadi*(vroue)- perspektief. Hierdie perspektief bevat onder andere die volgende (vir die doel van hierdie studie word slegs op die Bybelse gekonsentreer):

- Kritiek teen die onderdrukkende elemente in die Bybel, terwyl die bevrydende elemente beklemtoon word. Sy voel dat, alhoewel die Bybel 'n produk is van patriargale kulture, dit tog bevrydende elemente bevat as dit vanuit 'n vrou se bevrydingsperspektief gelees word.
- "The interplay of post-apartheid racism, sexism, classism, and the African culture as significant factors in the context of an African South African woman, factors that in one way or other shape her reading of the Bible" (Masenya,2001:148,149).

Die situasie waarin die vrou haar bevind, bepaal dus hoe sy die Bybel sal lees. Hier is duidelike tekens van postmodernisme soos dit ook by die internasionale teoloë aangetoon is (Vergelyk Hoofstuk 3: 3.3.1.1.1.1). Dit wat volgens haar leer is, word aanvaar en beklemtoon, terwyl die ander gekritiseer word. Dit gaan hier om die bevryding van die Afrikavrou.

Landman(1984:3) sê dat sy self, ter wille van geskiedskrywing, die Bybel dieselfde behandel as enige ander dokument van historiese belang, in die soeke na die wortels van feministiese bewustheid. Volgens haar bevat die Bybel "some faint flickerings" van argaïese feminisme.

Volgens Landman(1984:3) word daar in die Bybel 'n paar "pre-feminists" tussen baie anti-feministe gevind. Sy beskou Jesus Christus as een, op grond van sy optrede teenoor die Samaritaanse vrou. So ook Debora in haar ferme leierskap. Landman sê dat onderontwikkelde feminisme gevind word in die dinamiese vrou in Spreuke 31, alhoewel sy nie probeer om haar posisie in die gemeenskap, wat om haar huislike lewe gesentreer het, te verwerp nie. Volgens die skrywer, wat waarskynlik 'n man was, wou sy ook nie.

Volgens Landman(1984:11) is die anti-feministiese kritici wat sê dat die feministe net voorgee om in die Bybel geïnteresseerd te wees, maar dit eintlik misbruik om by hulle aan te pas, eintlik die omgekeerde van die feministiese kritici, want hulle gebruk weer net die Bybel om die status quo te propageer omdat dit hulle pas. Landman sê verder dat seksiste wat die Bybel as 'n tydlose en a-situasionele dogma teen vroue gebruik, self die historiese posisie van die Bybel ignoreer. Dis slegs wanneer hulle met feministe te doen het dat die geskiedenis van die Bybelse wêreldbeskouing skielik vir hulle van uiterste belang is. Dit lyk asof sy met hierdie uitsprake presies doen wat Fiorenza bepleit, naamlik om die Bybel aan te pas sodat dit by jou standpunt aanpas. Hier word afgewyk van die hermeneutiese standpunt, dat die Bybel die ewige, altydgeldende woord van God is (Coetzee,1990:18). Sy erken ook nie die Bybel se gesag, betroubaarheid, genoegsaamheid en duidelikheid nie (Heyns, 1978:30-33).

De Villiers sê in Rapport Boeke (2009:5), in 'n resensie van Sakkie Spangenberg se boek, *Jesus van Nasaret*, dat Spangenberg beweer dat daar nie 'n grootskaalse uittog uit Egipte was nie en dat die Wet nie eensklaps aan die mens bekend gestel is nie. Spangenberg aanvaar die feilbaarheid van die Skrif as 'n gegewe. Hierin toon Spangenberg 'n baie sterk ooreenkoms met genoemde teoloë, deurdat hy net dele

van die Bybel as kanoniek aanvaar. Artikel 7 van die NGB stel dit hierteenoor duidelik dat daar nie by die Woord van God iets bygevoeg of weggelaat mag word nie (Feenstra,1950:76).

5.4.2 SKRIFKRITIEK

Celia Kourie (1993:81), voorheen van Unisa, sê die volgende: "Feminist criticism elucidates the liberating potential of the text and challenges the androcentricism and patriarchy that is found not only in the Bible itself, but also in much of New Testament scholarship. Feminist critical exegesis can contribute to an eclipse of the monolithic dogmatism that has long prevailed in the academy, church and society. Feminist criticism is an emancipative tool, which effects freedom from, older deterministic frames of reference." Sy voel dus dat die feminisme die Bybel moet emansipeer van die androsentriese en patriargale karakter. Daarin stem sy volkome saam met genoemde teoloë (Vergelyk NGB, art 7).

Die volgende is 'n greep uit die verslag oor die navorsing wat gedoen is tydens die werkswinkels, "Women in Church and Society":

Die teoretiese raamwerk vir die navorsing was dat die volgende in gedagte gehou moet word:

- Die skrywers van die boeke van die Bybel was hoofsaaklik manlik;
- Die boeke van die Bybel het hoofsaaklik uit patriargale gemeenskappe gekom.

Volgens baie navorsers, wat met Fiorenza (1983:?) saamstem, is hermeneutiek, veral dié van die heilige tekste, 'n probleem. Die volgende is kwessies wat aangespreek moet word:

- Die feit dat die outeurs van die boeke van die Bybel eksklusief manlik is, is geïgnoreer (Fiorenza:1983,?).
- Die relevansie van die patriargie is geïgnoreer.

Uit hierdie uittreksel is dit duidelik dat manlikheid van Bybelskrywers vir baie teoloë, ook in Suid-Afrika, 'n probleem is.

Volgens Masenya (2001:31), 'n dosent in Hebreeus aan die Departement Ou Testament, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria, word die storie van Ester nie net bederf deur die feit dat dit mangesentreerd is nie, maar ook deur die feit dat dit oor 'n spesifieke klas gaan. Swart vroue kan nie met hierdie klas identifiseer nie, want hulle sosio-ekonomiese omstandighede laat hulle nie toe nie. Nog 'n element wat haar pla vanuit 'n "African South African" perspektief, in die boek Ester, is die feit dat een ras, die Jode, bo 'n ander ras, die Perse/Persiërs, verkies word. Die volk wat nie verkies is nie, kan maar in hulle eie land besteel word in die naam van God. Ester by name, is baie wreed teenoor die Perse en laat hulle uitmoor.

Masenya (2001:31) sê dit herinner haar aan hoe inboorlinge van Suid-Afrika in hulle eie land in die naam van God besteel is. Sy sien die Blankes as die verkore volk wat die land ingekom het, die heidense inboorlinge se land gevat het en hulle verwesters het in die naam van die God van die Bybel. "The text of Esther is thus problematic for such factors as its class perspectives, its ethnic biases, and its ideology of colonization" (Masenya,2001:31).

Hier sien ons dat die probleem met die sogenaamde mansgesentreerdheid van die Bybel uitkring ook na ander vlakke van die samelewing, in hierdie geval in besonder die swart samelewing, waar die vrou tot onlangs toe en in baie gevalle nog steeds, niks getel het nie. Dit is duidelik dat die obsessie met manlikheid in die Bybel, lei tot waninterpretasies.

Claassens en Human (2003a:1054) sê dat in die Griekse vertaling van die Ou Testament, daar 'n aantal stories in die boek Daniël voorkom, wat nie in ons Bybel voorkom nie, onder andere oor 'n sogenaamde Susanna. Hulle beweer dat die rede waarom Susanna uitgelaat is, is omdat die komitees wat die kanon van die Bybel bepaal het, slegs uit mans bestaan het. Hulle stem dus volkome saam met Fiorenza.

Landman en Joubert (2003:1436) beweer dat Paulus nie vir vroue in 1 Korinthiërs gesê het dat hulle moet stilbly in die gemeente nie. Dit is waarskynlik 'n latere invoegsel in die teks. Die vraag ontstaan of hulle ook voel dit is omdat mans die outeurs van die Bybel was. Die suggestie is daar.

Volgens Brits in die Beeld, (2005:6) sê Sakkie Spangenberg dat die vroeë kerk versplinter was en dat baie tekste nie in die Bybel opgeneem is nie, veral nie die Nag Hammadi-tekste wat die rol van die vrou erken nie. Volgens Spangenberg was dit uiteindelik mense wat besluit het wat in die Bybel opgeneem word en wat nie. Hy stem dus saam met Fiorenza en verloor uit die oog dat hierdie mense deur die Heilige Gees geïnspireer is (Coetzee,1990:19).

Volgens Maretha Jacobs (2002:112), het sy 'n probleem met tekste soos 1 Tim. 2:9-15, waar van die vrou se onderdanigheid gepraat word. Jacobs (2002:113) se reaksie hierop is: "En tot jou ontsteltenis besef dat in sommige kerke, soos die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, sulke voorskrifte nou nog as gesaghebbend beskou word." Sy voel dat die feit dat Jesus 'n man was wat net mans as dissipels geroep het, saam met hierdie teks bygedra het dat vroue vir so lank uit die ampte gehou is. NGB, artikel 7, maak dit egter duidelik dat die Bybel volkome die Woord van God is (Feenstra,1950:72-80). Dit kan dus nie verander om by menslike uitgangspunte aan te pas nie.

Jacobs (2002:124) is van mening dat "wanneer 'n mens bronne soos die pastorale briewe lees, moet 'n mens onthou dat dit deur mans geskryf is. Hierdie mans het uit 'n manlike perspektief geskryf, ook wanneer hulle oor vroue skryf – binne die konteks van gemeentes waar mans die gesag gehad het en waar die wyse waarop mans sake ervaar het, die norm was." Sy huldig dus dieselfde standpunt as Fiorenza.

Wat Spreuke 31 betref, haal Masenya vir Brenner en Van Dijk-Hemmes (1993:128-129) aan en stem saam met Brenner wat sê dat daar baie ooreenkomste tussen hierdie gedig en Spreuke 1-9 en ook ander gedeeltes in Spreuke is. Daarmee wil hulle sê dat daar ook ander dele in Spreuke is wat oor die vrou handel. Masenya wonder waarom die skrywer/s van Spreuke 'n vrou gebruik as beeld van wysheid. Die gevolgtrekking waartoe sy kom is dat daar van die gemiddelde Israelitiese vrou verwag is om aan sekere verwagtings te voldoen. "These qualities come to light in this passage when it is read from an African woman's liberation perspective." (Masenya, 2001a:146,147.)

Hans van Deventer (2001:8), in sy referaat, "Traces of feminine wisdom in the Book of Daniel", plaas homself binne die veld van "feministiese" interpretasie, en hy neem sy aanwysings van Brenner en Van Dijk-Hemmes, wat 'n alternatief vir feministiese studies van die Hebreeuse Bybel, wat in 'n historiese vorm gedoen is, voorstel. Hy sien hulle bydrae in die nuwe roete vir geslagsposisies, wat verskans is in die tekste, weg van die geslagtelikheid van die outeur na geslagtelikheid in die gesag van die teks. Hierdie koers het 'n ondersoek na die identifisering van die sogenaamde vroulike stemme in die teks geopen. Dit behels dat hulle na vroulike literêre tradisies soek en kyk of hulle oorblyfsels in die tekste behoue gebly het. Hy sê dat 'n vroulike wysheidstradisie moontlik agter die teks van Dan. 5:10-12 lê. Die vraag is nou: stem hy saam met Brenner en Van Dijk-Hemmes se opvatting?

Snyman (2007:72) voel dat die lesers van die Bybel 'n mate van 'n kritiese ingesteldheid moet hê en die elemente wat 'n mens teen die bors stuit, moet blootlê. Hy voel dat 'n mens nie alles wat in die Bybel staan as navolgingswaardig moet beskou net omdat dit in die Bybel staan nie. In teenstelling daarmee sê Feenstra (1978:25,26) dat die Heilige Gees dit in die gelowige se hart werk om te glo dat die hele Bybel die Woord van God is.

5.4.3 HERMENEUTIEK

Landman haal Fiorenza (1979a:29) aan en stem saam met haar dat 'n woord nie self betekenis het nie, maar dat die gebruiker daaraan betekenis gee. Woorde met seksistiese konnotasies is gebruik in 'n betekenisveld wat patriargaal oorheers is. Taal simboliseer ook wat 'n mens van God dink, daarom voel feministe dat taal ook op 'n manier bepaal wat 'n mens van God dink. Om byvoorbeeld in Engels, die selfstandige naamwoord "man" of die voornaamwoord "he" vir God te gebruik, dui daarop dat jy glo dat God manlik is. Taal belemmer dus vroue en ander mense se begrip van God (Landman, 1984:12). Landman stem dus saam met genoemde teoloë dat die leser die betekenis van die teks bepaal (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Omdat interpretasie 'n dinamiese proses is, voel Sarojini Nadar (2001:162,163), wat 'n doktorsgraad in die Hebreeuse Bybel, in Pietermaritzburg verwerf het, dat die ontleding van die Bybel konstant moet

ontwikkel om aan te pas by moderne tye. Die ontleder moet nie deur 'n venster in die wêreld van die Bybelse karakters inkyk nie, maar in 'n spieël, waar die negatiewe verwerp word en die positiewe aanvaar en toegepas word. Die hermeneutiese sirkel begin by die leser. Sy stem dus saam dat die leser die betekenis van die teks bepaal (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Volgens Maluleke (2001:242), 'n professor in Afrikateologie aan die Departement van Teologie en Godsdienstige Studies, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria, is hermeneutiek 'n baie groot uitdaging. Watter heilige boek ook al bestudeer word, of dit die Bybel of die Koran is, die mens wat dit lees moet dit interpreteer. Huldig sy dieselfde siening as die drie teoloë? (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Snyman (2001:10,11) haal Schüssler-Fiorenza aan wat sê dat die leser die verantwoordelikheid het om reg aan die teks te laat geskied. Die etiek van "historical reading", poog om aan die teks te gee wat hom toekom, deur die oorspronklike betekenis bo en teen die latere dogmatiese wederregtelike toeëiening(usurpations), te stel. Snyman sê die rede waarom hy saam met Fiorenza stem, is omdat dit die leser 'n belangrike rol laat speel in die leesproses en daardie lees is nie onbeteueld nie. Hy beklemtoon dus ook dat die leser die betekenis van die teks bepaal (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Snyman (2001:5,6) beskuldig die GKSA dat hulle nog op dieselfde objektivistiese manier as J.D. du Toit, eksegese doen. Ook die artikel van J.C. Coetzee, B. de Klerk en L. Floor, "Die hermeneuse van die Skrif met die oog op hedendaagse kerklik-etiese vraagstukke" (In die Skriflig, 1980:12-26), word daarvan beskuldig. 'n Probleem wat Snyman met hierdie standpunt het, wat in die artikel weerspieël word, is dat hy voel voordat 'n mens die Bybel lees, jy jou eie filosofie het wat 'n raamwerk vorm waarmee jy die teks benader. Die Bybel praat nie sonder 'n mens wat dit laat praat nie en daardie mens gebruik sy of haar eie voorveronderstellings om dit te laat praat. Hy voel dat die Bybel op dieselfde wyse as ander tekste gelees word. Die feit dat dit 'n godsdienstige boek is, veroorsaak dat daar 'n voorveronderstelling bykom en ander nie noodwendig gekanselleer word nie. Snyman sê dat die GKSA nie die balk in sy eie oog raaksien nie.

Snyman (2001:7) sê dat hy 'n probleem met Coetzee, De Klerk en Floor, se onderskeiding tussen die tydsgerigtheid en die tydgebondenheid van die Skrif het. Volgens hom beantwoord hulle nie die vraag van wie en wat besluit hieroor nie. Snyman voel dat daar dubbele standaarde is, want die vrou in die GKSA hoef nie meer 'n hoed te dra nie, maar sy mag nie in die amp dien nie. In kommentaar hierop kan gesê word dat dit tog duidelik is dat die Bybelverklaarder dit doen in diepe afhanklikheid van en onder leiding van die Heilige Gees (Jordaan, 1991:28,29).

Frances Klopper (2001:3) sê in haar referaat, "Women and the male monotheistic image of God in the Old Testament", dat elke leser van 'n teks, enige teks, die Bybel ingeslote, op grond van haar kulturele en persoonlike vooroordele en voorveronderstellings, betekenis aan die teks toeken. Sy voel dat daar nie 'n

objektiewe interpretasie van die Bybel kan wees nie, maar dat dit wat ons uit die teks hoor, altyd sal wys waar ons staan. "We cannot say,'here is the Word of God,' because our human interpretation mediates between the biblical text and our situation."(2001:3.) Sy onderskryf dus inderwaarheid, net soos Fiorenza, 'n hermeneutiek van suspisie/agterdog (Vergelyk 5.2.3).

Volgens Jacobs en Dreyer (2003:1645) is 1 Pet. 5:13: "Die mede-uitverkorene in Babilon en Markus, my seun, groet julle." (1953-vertaling)," Die gemeente in Babilon, 'n uitverkore gemeente net soos julle, asook Markus, my seun, stuur vir julle groete."(1983-vertaling), 'n voorbeeld van 'n "vertaalfout" waardeur die naam van 'n vrou in 'n leiersposisie in die vroeë kerk "wegvertaal" is. Die woord "gemeente" staan nie in die Grieks nie. Daar staan "uitverkorene" – en wel in die vroulike vorm van die woord. Met ander woorde, dié uitverkorene was 'n vroulike persoon. Maar dit is as "gemeente" vertaal, wat 'n vroulike woord is. Dat die vroulike uitverkorene 'n persoon was, sien ons daarin dat sy in een asem met die ander leiers van die geloofsgemeenskap in Rome genoem word, naamlik Silvanus en Markus (5:12-13). Volgens die gebruik van die tyd, wat ook baie in die Bybel voorkom, is hierdie vrou egter nie by die naam genoem nie. Bedoel hulle dalk dat die "vertaalfout" doelbewus deur die mans gemaak is?

Spangenberg (2002:103) sê dat die Gees met lesers werk, nie met tekste nie. Hy glo dus ook dat die leser die betekenis van 'n teks bepaal (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Craffert (2002:463) sê dit gaan daaroor dat 'n mens moet besluit watter weergawe van die Jesus-verhale korrek is en hoe die verhale verstaan moet word. Hy stem dus ook saam dat die leser die betekenis van 'n teks bepaal (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Landman (1984:10) sê dat feministe die tradisionele teologie kritiseer vir die verabsolutering van die patriargale wêreldmening van die Bybel as 'n norm vir die vrou se lot vandag. Volgens Landman is geslepe (cunning) eksegese nodig wanneer die Feministiese Teologie poog om die Bybel van Chauvinisme te bevry. Een manier is om slegs dié dele wat vir die feministiese saak belangrik is, te beklemtoon, byvoorbeeld Gal. 3:28. 'n Ander manier is om met uitvoerige etimologieë te probeer bewys dat die spreker nie werklik gesê het wat hy gesê het nie, of om teenstellings deur middel van redeneerkunde te versoen. 'n Ander manier is die holistiese benadering. Hier geld slegs een beginsel, naamlik dat die hele Bybel blootgestel is en teenstellende perikope word dan afgemaak as tyd- en situasiegebonde. Die Bybel moet dus aangepas word om by die mens aan te pas (Vergelyk 5.2.3).

Masenya (2001:32) voel dat omdat die Bybel so 'n hoog aangeskrewe boek in die "African South African" konteks is, is dit belangrik dat daar aan nuwe wyses van lees gedink moet word. Sy wil dit byvoorbeeld deur die bril van Noord-Sotho stories en legendes lees. Sy soek na ooreenkomste tussen die Bybel en legendes. 'n Ooreenkoms wat sy vind, is die patriargale aard van die legendes en van die boek

Ester. In 'n ander legende vind sy 'n ooreenkoms tussen die sinnelose geweld in die storie en die geweld wat Ester en Mordegai pleeg, in die boek Ester (Masenya, 2001:42). Dit pla haar ook dat Ester, in 'n patriargale wêreld, as 'n bedrieër uitgebeeld word, wat ook 'n ooreenkoms met 'n legende toon. Die vrou word as die slegte uitgebeeld (Masenya, 2001:46,47)! Weereens moet die Bybel aangepas word (Vergelyk 5.2.3). Volgens Masenya (2001:47) herinner die storie se vertelaanslag Afrikane dat die Bybel nie net geskiedenis is nie, maar dat daar ook stories met lesse in voorkom. "Finally, a narrative approach may help to get rid of some of the Bible's biases against the powerless, such as non-Jews, women, and the poor" (Masenya, 2001:47).

Nadar (2001:160) sê dat die veld van Bybelstudie vir die afgelope 200 jaar gedomineer is deur die histories-kritiese. Sy voel dat dit die Bybel ontoeganklik maak vir sekere geloofsgemeenskappe, veral waar armoede heers. Dit gaan nie vir hierdie mense oor wat die doel of agtergrond van byvoorbeeld sekere Psalms was nie, maar oor wat dit vandag vir hulle in hulle besondere omstandighede beteken. Nadar wil aantoon dat Rut 'n positiewe voorbeeld vir vroue in Suid-Afrika vandag kan wees. Sy gebruik 'n postmoderne, literêre metode. Die postmoderne benadering beteken dat jy die Bybel outobiografies moet lees. Die laer middelklas gemeenskap waaruit Nadar kom, gebruik die Bybel as 'n kruk om op te leun in moeilike tye, 'n fundamentele, godsdienstige dokument wat aantoon hoe sosiale en ander verhoudings gekweek moet word. Nadar stel dit dus duidelik dat die hermeneutiese keuses wat sy maak, bepaal word deur haar ideologiese posisie, in hierdie geval die gemeenskap waarvandaan sy kom en waarheen sy teruggaan (Nadar,2001:161,162). Weereens 'n postmoderne uitgangspunt: die betekenis lê by die leser (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Snyman (2001:1) sê in sy referaat dat in die wyse waarop die GKSA die Bybel lees, die teks veronderstel is om die lesers uit hulself te trek, "internalising the values embedded in the text, because the text provides readers with God's revelation of his will for their lives on earth." Dan vergelyk hy die Bybel met literatuur en vra of literatuur altyd onskuldig is en of die leser altyd naïef moet wees.

Snyman (2001:4) gaan verder deur te sê dat vroue deur mans, wat patriargale reëls gebruik, uit die amp weggelaat word. Volgens hom is die mag agter die outoritêre interpretasie vol vooroordeel. Snyman (2007:182,183) stel 'n etiese lees van die Bybel voor, wat die teks van die Bybel sien as 'n transkripsie van 'n gemeenskap se sosiopolitieke waardes en dit skryf aan die leser van die Bybel 'n bepaalde verantwoordelikheid toe vir die keuses wat hy of sy maak ten opsigte van die Bybel. Buite-Bybelse faktore word in berekening gebring. Die leser kan die Bybelteks met ander waardesisteme vergelyk. Dit gee aan die leser 'n betekenisvolle rol in die leesproses en die verantwoordelikheid om geregtigheid aan die teks te laat geskied. Ook hierin stem Snyman grootliks ooreen met genoemde teoloë en die postmoderne hermeneutiek, dat die leser die betekenis bepaal (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

"Een van die newe-effekte van die manier waarop die Bybel algemeen funksioneer – naamlik as wegwyser na die ewigheid en as gesaghebbende antwoordboek op elke moontlike vraag – is dat dit Christene dikwels verhoed het om hulle sosiale werklikheid ernstig op te neem en aan te spreek," Jacobs (2002:132.) Sy voel sterk daaroor dat, omdat die konteks van Bybelse tekste van ons huidige konteks verskil, behoort ons ons oë na òns konteks te laat keer, en ons ernstig te laat besin oor wat hier en nou nodig is. Die erkenning dat nie alles wat in die Bybel staan mense, en ook die aarde met sy ander bewoners, tot voordeel is nie, behoort ons versigtig te maak vir die manier waarop die Bybel meestal funksioneer. Jacobs is oortuig daarvan dat dit die rol van Bybellesers behoort te verander van dié van passiewe ontvangers van "tydlose waarhede" in tekste na dié van kritiese lesers wat verantwoordelikheid aanvaar vir hulle interpretasie van Bybelse tekste in hulle eie tyd. Behalwe die herinterpretasie van die Bybel, wil sy dus ook Skrifkritiek toepas (Vergelyk 5.2.3). Sy blyk ook 'n aanhanger van Postmodernisme te wees, deurdat die leser 'n groot rol speel in die interpretasie van die teks (Vergelyk Hfst. 3: 3.3.1.1.1.1).

Piet Müller (2002:22) van die Nuwe Hervorming, sê dat die dele van die Bybel wat met 'n knippie sout geneem moet word, kursief gedruk moet word, of soos die apokriewe boeke behandel moet word, met ander woorde, uit die Bybel gelaat moet word. Dit is baie duidelik dat hy voel dat die Bybel herinterpreteer moet word. Daarmee saam erken hy openlik nie die gesag van die hele Bybel nie (NGB, art 7, Feenstra, 1978:18,19).

Kourie (1993:89) beskou feministiese hermeneutiek as 'n belangrike bydrae tot 'n groot paradigmaskuif in Bybelse interpretasie. Volgens haar is Bybelse eksegese 'n dinamiese proses wat homself nie kan opsluit in die verlede as dit relevant wil wees vir die postmoderne gemeenskap nie. Sy bepleit dus 'n postmodernistiese benadering, wat bekend is daarvoor dat daar geen reëls geld nie (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Landman (1997:21) sê dat vroue vaardighede nodig het met die lees van die Bybel. Deur kulturele hermeneutiek moet hulle die bevrydende aspekte van die godsdienstige kultuur wat vir so lank gebruik is om hulle gevange te hou, ontdek. Landman sê dat, volgens vraelyste wat deur vroue ingevul is, moet 'n "working version of a South African women's Christology to be redistributed to women for their comments" (Landman,1997:22). 'n Teologie wat gebaseer is op die vrou se ondervinding en 'n kulturele hermeneutiek by die lees van die Bybel, moet ontwikkel word. Dit wat by hulle leer pas, moet dus toegepas word.

Volgens Plaatjie(2001:116,117), 'n dosent in Nuwe Testament aan die Departement van Bybelstudies aan die Universiteit van Noord-Sovenga, Suid-Afrika, moet 'n ondersoek in die post-apartheid era gedoen word na hoe die swart kerkvrou in Suid-Afrika oorleef. Die vraag is of sy strategieë om die Bybel te lees ontwikkel het wat haar bemagtig om die patriargale en apartheidsonderdrukking, asook die patriargale

swart kulture, wat haar veronreg het, te weerstaan. Plaatjie beskou die Grondwet van die post-apartheid Suid-Afrika as die land se grootste prestasie. Sy gaan so ver as om te sê dat dit 'n heilige teks is, wat langs die Bybel staan vir swart Suid-Afrikaanse vroue en ander slagoffers van apartheid.

Plaatjie voel, dat in die Suid-Afrikaanse konteks, met jare se apartheid agter hom, die kategorieë van geslag, ras en klas uitdruklik op die voorgrond moet wees in bevrydingsgeoriënteerde Bybelse hermeneutiek. Plaatjie pas dit toe in die storie van die profetes, Anna, in Lukas 2:36-38 (Plaatjie,2001:119).

Plaatjie baseer haar post-apartheid swart feministiese leesstrategieë onder andere op die volgende:

- Deur patriargie by swart en Bybelse kulture te ondersoek, ondersoek sy hoe hierdie vroue hulle eie onderdrukking verwerk.
- Sy besef dat nie die Bybel of die Afrikakulture geslags- en rasseregverdigheid kan waarborg nie. Daarom voel sy dat die post-apartheidsgrondwet 'n instrument kan wees in die bou van 'n feministiese bewustheid en 'n swart feministiese bevrydingshermeneutiek teen alle vorme van onderdrukking (Plaatjie, 2001:122, 123).
- Volgens Plaatjie (2001:123) is die opkoms van swart teologie tesame met Bybelse hermeneutiek onvermydelik, as gevolg van die internasionale bewustheid wat teen die apartheidsregime ontstaan het. Die gebrek aan 'n swart feministiese stem binne die swart teologie kan toegeskryf word aan die patriargie in die Bybel, kerk, akademie en Suid-Afrikaanse kulture. Sy voel dat die beginpunt van 'n swart post-apartheid feministiese interpretasie van die Bybel, die volgende behoort te wees: die verliese/"disadvantages" wat swart Suid-Afrikaanse vrouens gely het. Sy voel dat die post-apartheid Grondwet 'n sentrale rol moet speel in hierdie bevryding. Teen hierdie agtergrond van apartheid en patriargale onderdrukking en marginalisasie van die swart vrou, is dit vir Plaatjie duidelik dat die Bybel as 'n heilige, gesagvolle en analitiese teks nie genoeg is vir sosiale bewustheid en verandering nie. "The Bible itself indulges in both patriarchal and apartheid oppression. Black women ought to know that the country's post-apartheid Constitution is another authoritative and sacred text" (Plaatjie,2001:134,135).

Sodra die Grondwet geken en verstaan word, kan dit volgens Plaatjie (2001:137), gebruik word as 'n lens waardeur die Bybel gelees kan word. Daardeur kan swart vroue bemagtig word om praktiese planne teen patriargie en apartheid te kry. Plaatjie doen onder andere die volgende strategieë aan die hand as deel van 'n post-apartheid swart feminis se manier om die Bybel te lees en te verklaar:

- Om die Grondwet as alternatief vir die Bybel, of in samewerking met die Bybel te lees, kan 'n belangrike instrument word om aan die swart vrou haar regverdige plek in die samelewing te laat kry.
- Die Bybel en die Grondwet kan saam bespreek word as deel van 'n program vir MIV/VIGS voorkoming en sorg.
- Die Bybel in samewerking met die Grondwet, kan fokus op spesifieke temas. So kan die tekortkominge van die Bybel en swart Afrikakulture ondervang word. So kan 'n post-apartheid swart feministiese bevrydingshermeneutiek geformuleer word (Plaatjie, 2001: 138).

"I strongly propose that black South African women read the Bible together with and through the South African post-apartheid Constitution. Their reading practices must seek practical ways of empowering black women after decades of systematically orchestrated gender and racial oppression" (Plaatjie,2001:139).

Dit is baie duidelik dat Plaatjie die Bybel wil gebruik om haar leer te ondersteun, al moet sy dit ook verander. Sy steur haar dus nie aan hermeneutiese reëls nie. Sy stel 'n Grondwet, wat deur mense geskryf en geïnisieer is, gelyk aan die Bybel, wat deur die Heilige Gees geïnspireer is (Feenstra, 1978:12).

Snyman (2001:1) het bevind dat daar die behoefte is aan 'n nuwe hermeneutiese raamwerk na apartheid, omdat 'n hermeneutiek wat diskriminasie op grond van ras of geslag regverdig, nie die kerk met die vrug van die Gees kan voorsien nie. Hy het ook gepleit dat die menslike sy in die proses van die lees van die Bybel nie ontken moet word nie. "He criticized the search for women in the Bible showing a glimmer of power within patriarchy." Hy voel ook dat mans nie oor die rol van vroue in die kerk kan besluit as vroue nie deel van die besluitnemingsproses is nie: die Bybel moenie meer vir vroue gelees word nie, maar saam met hulle. Hy kritiseer die Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika wat steeds dieselfde hermeneutiese beginsels gebruik as waarmee hulle apartheid goedgepraat het. Hierdie beginsels het, wat hom betref, steeds 'n diskriminerende effek, veral dan ook met die besluit oor die vrou in die amp. Hy wil hom dus ook nie hou by hermeneutiese reëls nie.

Snyman (2001:3) kritiseer die teoloë aan die Teologie Departement van die PU vir CHO, oor die berig in die Beeld, op die vooraand van Hervormingsdag in 2000. Daarin het hulle getrouheid aan die ortodokse gereformeerde tradisie herbevestig, nl:

- Die Bybel is die gesagvolle Woord van God, en bevat God se wil, leer en weg tot Saligheid genoegsaam.
- Die Skrif is die oorsprong en norm vir die kerk, teologie en Christelike lewe.
- Die Bybel is nie 'n onbetroubare dokument vir geloof nie.

- Hulle verwerp die idee dat die Bybel menslike gedagtes of menslike ondervinding oor God bevat. Trouens hulle het 'n probleem met die misbruik van die Bybel wat die mens gesag gee om vooroordele en argumente te hê
- Die Heilige Gees lei die gelowige om die Bybel korrek te verstaan, dit as waarheid te verduidelik, toe te pas en om gehoorsaam te lewe.

Snyman het 'n probleem met hulle opinie oor die Skrif in hierdie verklaring. Hy voel hulle het opgetree soos predikante, wat die vrese van hul gemeentelede moet besweer, en nie soos akademici nie. Hy voel hulle misbruik hulle mag as kerkleiers om hulle menings op kerkgangers af te dwing, want hulle kan opinies verander en die gemeentelede vertel hoe om die Bybel te lees. Snyman beskou hulle as objektivisties. Hy wil dus nie gebind word deur hermeneutiese reëls nie, maar wil die Bybel interpreteer om by 'n sekere tyd en 'n sekere situasie te pas (Vergelyk Hfst 3: 3.3.1.1.1.1).

Kourie (1993:82) voel dat die Bybel gebruik is om die onderdrukking en onderwerping van vroue te wettig. Vrouens word dikwels in die Bybelse teks totaal geïgnoreer of voorgestel in haar verhouding tot die man. Daarom kan daar nie aanvaar word dat daar altyd 'n akkurate prentjie van vrouens in die Bybel geteken word nie. Dit wil voorkom asof sy die emansipering van die vrou deur die Bybel bepleit (Vergelyk 5.2.3).

'n Verdere vraag wat vir Masenya (2001:150,151) pla, is die standaarde waarvolgens die vrou van Spreuke 31 as goed bestempel word. Is dit God se standaarde of is dit bloot die standaarde van 'n patriargale gemeenskap. Sy wonder dus of dit nie eintlik 'n onderdrukkende ondertoon het nie. Sy voel dat moderne lesers van die Bybel hierdie tipe vrae moet vra, in 'n poging om die boodskap van die Bybel vir hulle lewens toe te eien, veral in 'n konteks waar die Bybel gebruik word om vrouens ondergeskik te stel. Die vraag, of die Ou Testament, vanuit 'n patriargale Hebreeuse kultuur, nog relevant kan wees as dit benader word vanuit die *bosadi*-perspektief, word gevra. Sy voel dus soos genoemde teoloë, dat die Bybelse teks herinterpreteer moet word (Vergelyk 5.2.3).

Nadar se interpretasie van Rut, is die volgende: "Ruth emerges as a woman who takes control of her destiny and who changes it from hopelessness to happiness. She is a survivor, not a victim of circumstance, waiting for a man to change her fate. Reading Ruth in this way shows that she can be a positive role model for women in similar circumstances. Women in situations similar to Ruth's can, like Ruth, rise to the occasion and initiate actions that will change their hopeless situations into positive ones." (Nadar,2001:172.) In die eerste plek kan 'n mens nie beheer van jou toekoms neem nie. God is daarvan in beheer. Tweedens is Rut 'n baie goeie rolmodel vir vrouens. Daarmee word saamgestem, maar nie omdat sy in opstand teen mans gekom het of sonder hulle opgetree het nie. Sy is 'n rolmodel omdat sy die wil van die Here gedoen het.

Madipoane Masenya (2001b:?) sê in haar referaat, "Between two forms of authority: The Bible and African South African women's Experiences", die Bybel, veral in die Afrika Suid-Afrikaanse konteks, word gebruik as 'n tweesnydende swaard, wat seermaak en heelmaak. Volgens Masenya het die vrou in Afrika, wat die Bybel op 'n liberalistiese wyse lees, 'n probleem met gesag: Moet Bybelse gesag of die gesag van die vrou se ondervinding, die hoogste geag word? Haar referaat gaan oor die spanning wat hierdie Bybellesers ervaar in hulle poging om plek tussen hierdie twee te vind. Vanuit 'n gereformeerde oogpunt mag die gesag van die vrou se ondervinding nooit bo dié van die Bybel gestel word nie, want die Bybel is die geïnspireerde Woord van God (Coetzee, 1990:19,20).

In *Leefstylbybel vir vroue*, sê Claassens en Human (2003b:762) dat hoewel al die spreuke in Spreuke nie vriendelik is teenoor vroue nie (21:9, 19; 25:24), is dit nie wat die Bybel oor vroue sê nie. Hulle oordeel dat die uitsprake oor vroue tipies is van die patriargale samelewing van destyds. Hulle voel ook dat die ideale vrou van Spreuke 31 nie één werklike vrou was nie, maar 'n saamgestelde portret van die ideale vrou. Volgens hulle bestaan Spreuke 31 se vrou nie, en die vrou wat sy probeer wees, gaan misluk (Claassens en Human, 2003b:772). Hulle sê ook dat die basiese veronderstelling van Spreuke is dat God se skepping goed is, maar dat die latere krisis in die wysheidsteologie toon dat ons hierdie stelling nie goedmoeds kan aanvaar nie (Claassens en Human,2003b:773). Volgens Gispen (1954:344) word daar in hierdie hoofstuk 'n ideaal gestel. Dit is hoe alle vroue in Israel moes probeer wees. As gevolg van die sonde, sal daar nie 'n vrou wees wat aan Spreuke 31 voldoen nie, maar sy moet daarna strewe.

In *Leefstylbybel vir vroue*, sê Nel *et al.* (2003:1125), dat die tema van die boek Nahum 'n verleentheid vir vroue is. Die rede daarvoor is dat die stad, Nineve, wie se ondergang aangekondig word, uitgebeeld word as 'n vroulike prostituut wat deur God self in die openbaar verneder word. Hulle voel dat Nahum se beeldspraak gevaarlik is, want die Bybel is bepalend vir die manier waarop Christenvroue hulleself na waarde ag, sowel as vir die manier waarop mans vroue na waarde ag (Nel *et al.* 2003:1277). Calvyn (1846:482) sê dat hierdie beeld gebruik word om aan te dui in watter haglike toestand die stad was. Hulle was nie net wreed teenoor ander stede nie, maar het ook op oneerlike maniere rykdom verwerf en mense verlei. Dit gaan dus om 'n beeld wat bekend was vir daardie tyd en nie oor die vrou as sodanig sleg is nie.

Jacobs (2002:119) sê van Gen. 2- 3 die volgende: "Die mitiese aard van hierdie verhaal word meestal, veral in Kerkkonteks, nog nie in hedendaagse interpretasies daarvan verreken nie. Dit word dus nog dikwels letterlik geïnterpreteer, en vir sommige is die enigste historiese probleem dié van hoe die slang kon praat." Hiervan sê Jacobs (2002:120) verder: "Vir die tweede deel van sy motivering beroep die skrywer van Timotheus hom op Gen. 3. Hier word selfs onverantwoordeliker met die Genesis-verhaal omgegaan. Nie net word die teks letterlik opgeneem nie; die skrywer maak van Eva die sondebok in die sondeval."

Jacobs (2002:121) voel dat wanneer iets in die Bybel staan, dit anders behandel word, dit soveel meer gesag dra en dit dus soveel meer skade kan aanrig. Sy voel Paulus gebruik ook die feit dat die man eerste geskep is om ten gunste van die vrou se onderdanigheid te argumenteer (1 Kor 11:8-9). Volgens hom het sonde egter deur Adam se ongehoorsaamheid in die wêreld gekom. Die rede hiervoor was waarskynlik nie dat Paulus toegeefliker teenoor Eva was nie, maar dat mans in die destydse wêreld as morele en sosiale leiers beskou is. Sy voel dat as 'n mens vandag 'n Bybelse teks probeer verstaan, jy swaar steun op wat reeds oor die teks en die wêreld van die teks gesê is, op kommentare en ondersoeke wat die wêreld van dié tyd belig. "Trouens, na eeue van Bybelinterpretasie het die resultate van vorige interpretasies as't ware so 'n deel van Bybelse tekste geword dat teks en interpretasie in sommige gevalle onontwarbaar geword het, dat tekste via bepaalde interpretasies gelees word, meestal sonder dat dit besef word. Baie van hierdie interpretasies is ingrypend deur kerklike dogmas beïnvloed, selfs volledig daardeur bepaal." (Jacobs, 2002:121.) Keil en Delitzsch (1878:96,97) sê dat nie slegs die vrou nie, maar ook die man toegegee het aan die versoeking van die Satan. Die feit dat Eva skuld gehad het aan die sondeval, is dus so, maar nie omdat sy vrou was nie, maar omdat sy mens was. God soek hulle egter albei op, nie net vir Adam nie, maar ook vir Eva. Daar is dus redding vir albei.

5.4.4 GODSBESKOUING

5.4.4.1 DIE WESE VAN GOD

Volgens Kourie (1993:81) was daar 'n groot skuif in Bybelse hermeneutiek, van 'n meganiese na 'n meer organiese en holistiese paradigma, en 'n besef dat Bybelse interpretasie nie in isolasie van die veelvormige en komplekse wêreld van die ontleder kan funksioneer nie.

Kourie (1993:82) sê dat die feministies-histories-kritiese interpretasie van die Skrif gebruik maak van die historiese navraagsontwikkeling(inquiry development) deur histories-kritiese teologie en illustreer verder die androsentriese, filosofies-teologiese voorveronderstellings van die teks. Hier verwys Kourie na Fiorenza (1995:55). Die Skrif word dus beskou as verteenwoordigend van 'n androsentriese gedagtegang en patriargale en seksistiese strukture van kultuur waarin dit saamgestel is. Androsentrisme is 'n spesifieke gedagtegang waarin die manlike gesien word as die norm vir die ganse menslike geslag en die vroulike te voorskyn kom slegs in verhouding tot die manlike in haar hoedanigheid as vrou en moeder (Kourie, 1993:82). Dit is weereens 'n voorbeeld van die probleem met die androsentriese taal wat, volgens feministiese teoloë, in die Bybel gebruik word (Vergelyk 5.2.4).

Landman (1989:40) sê: "Ons sou moontlik geglo het aan God, die moeder wat geboorte gee aan die skepping wat sy liefhet. Eerder as aan God, die vader wat die aarde om die beurt skep en oordeel. Voorts sou ons nie Christus soseer gesien het as ons tussenganger, ons verdediger in 'n regsgeding met God nie. Want ons verhouding met God sou ons as 'n direkte verhouding beleef het. Ons sou Christus moontlik

leer ken het as ons broer, as ons suster. Wat by ons teenwoordig is wanneer ons ondersteuning nodig het. Wanneer ons onderdruk word. As God dan ons moeder is, en Christus is ons suster, is hulle Gees tog vroulik. En as God se Gees vroulik is, het vrouens 'n primêre plek in die samelewing." Dit blyk dat Landman 'n probleem het met die God wat in die Bybel geopenbaar word. Dit lyk asof sy dink dat as God meer vroulik uitgebeeld word, dit vrouens ook sou bevoordeel het, soos dit klaarblyklik nou mans bevoordeel (Vergelyk 5.2.4; 5.3.1; 5.3.2).

Landman (1984:11) voel dat die androginisering van die godsdienstige taal en die vernuwing van godsdienstige simbole baie meer vrugbare maniere is om die Bybel te hanteer – meer as om die vanselfsprekende betekenis van 'n Bybelse perikoop te kamoefleer met "strained exegesis." Die Skrif bly steeds die norm, die plek om te begin, maar die gesag van die letter het plek gemaak vir die voortgesette werk van die Heilige Gees. Sy voel dus dat die uitbeelding van God liewer "geslagteloos" moet wees, dan sal dit beter wees vir die vrou. Die Bybel moet dus verander en aangepas word. Sy voel dat God van geslag bevry moet word, maar verloor uit die oog dat God geensins aan geslag gebonde is nie.

Landman (2001:26) wil hê dat vroueteologie in Suid-Afrika vir vrouens nuwe woorde moet gee om oor hulleself te praat. Om die onderdanigheid van vroue aan mans oorboord te gooi, moet daar 'n herlees van die Bybel plaasvind om hierdie stereotipes reg te stel sodat die vriendelike dinge wat die Bybel oor vroue sê, na vore kan kom. Hulle het veral gekonsentreer op name vir God waarmee na mans én vroue uitgereik kan word. Die Bybel word dus weereens by die mens aangepas. Sy verloor Artikels 5 en 7(NGB) uit die oog, waar daar pertinent genoem word dat die Bybel sy gesag van die Heilige Gees kry en dat dit volkome is (Feenstra,1950:60,72).

Landman (2002:91) sê dat godsdienste wat van God in huishoudelike terme praat, soos Vader of Voorsiener, en wat God as manlik voorstel, 'n boodskap aan mans oordra dat hulle, as die voorsieners van die gesin, die liggame van hulle gesin besit. Hy kan hulle straf soos God die mense in sy huishouding straf. Daar is voorbeelde van hoe God sy bruid (Israel, Jerusalem) straf in die Ou Testament, en Suid-Afrikaanse mans het dit letterlik ter harte geneem tot hulle voordeel, oor hoe hulle hulle vrouens moet behandel. Dit lyk dus of sy God hier beskuldig daarvan dat Hy mans aanmoedig om hulle vrouens sleg te behandel.

Masenya (2001a:30) voel dat, alhoewel die boek Ester die naam van Ester dra, dit eintlik oor Mordegai gaan. Dit is dus 'n nasionale manlike storie. Sy voel ook dat Ester gebruik word om 'n manlike agenda te bereik. Sy voel dat die boek Ester 'n androsentriese aard het en die wêreld waarin dit geskryf is, 'n patriargale (Masenya, 2001a:30). In hierdie opvatting van haar, stem sy volkome saam met genoemde teoloë (Vergelyk 5.2.4; 5.3.1).

Klopper sê dat baie, indien nie al die beelde wat ons van God het nie, van 'n manlike figuur is. Dit het vir die vrou van vandag problematies geword, omdat die ondergeskikte posisie van die vrou in die kerk en die gemeenskap, deur hierdie beelde goedgepraat word. Sy voel dat, sodra ons die konteks en manier verstaan waarop vroue in die Ou Testament met die probleem om tot 'n God wat as manlik uitgebeeld word, gehandel het, is 'n moontlike oplossing vir die toekoms naby. Volgens Klopper is daar 'n baie nou verband tussen 'n vrou se mening oor God en haar identiteit. Dit beïnvloed nie net die geloofservaring nie, maar ook die wyse waarop mens jouself sien. Vir vroue wat deur hulle vaders gemolesteer is, of uit 'n gebroke huwelik kom waar die vader afwesig is, bring die God-/Vader-beeld nie 'n herinnering van liefde nie. Klopper haal Fiorenza (1996:9) aan wat sê: "...wife battering, child-abuse, sexual exploitation of women and many more injustices against women can directly be related to patriarchal religion and power oriented language for God" (2001:2).

Klopper (2001:2) voel dat die manlike beeld van God wat oral in die kerk en godsdiens gebruik word, dominant is. Alhoewel dit as vanselfsprekend aanvaar word dat dit die vroulike insluit, voel sy dat dit nie in werklikheid so gebeur nie. Daarom dat die manlike beelde steeds dominant is in die kerklike leer en liturgie. Vroue reageer verskillend op die eksklusiewe God-taal. Vroueteoloë is bekommerd dat die manlike beelde van God die meerderwaardige posisie van mans sal bevorder en dat dit die manlike die norm sal maak. Vroue reageer verskillend daarop:

- Sommige voel dat die beelde irrelevant geword het, want die vrou het vandag wetlike, sosiale en ekonomiese status en het dus nie meer beelde nodig nie.
- Ander vind die Christendom so vol manlike dominansie, dat hulle die kerk en die Bybel vaarwel toeroep.
- Ander aanvaar die manlike God en sê dat, volgens die Bybel, die man eerste geskape is en die vrou eerste gesondig het, daarom moet die man die vrou lei en sy moet onderdanig aan hom wees.

Klopper (2001:4) stel voor dat ons nie met die manlike beelde van God moet wegdoen nie, maar om hulle te behou en vroulike beelde uit die Skrif en tradisie te herwin, asook om nuwe beelde te ontdek wat nie aan geslag gebonde is nie. Sy sê ons moet formules, beelde en metafore gebruik om daarmee uit te druk wat God vir ons is: Moeder, Vader, Vriend, Rots, Magneet. God word egter nie aan geslag gekoppel nie. As daar van God as Vader gepraat word, gaan dit oor die eienskappe van 'n vader, nie om die geslag nie. Sy vind aanklank by genoemde teoloë, wat voel dat manlike voornaamwoorde vir God, die man in 'n bevoorregte posisie plaas en dat hulle die Bybelse teks wil "gender" om by vrouens aanklank te vind (Vergelyk 5.2.4; 5.3.1; 5.3.2).

In *Leefstylbybel vir vroue*, voel Claassens en Naudé (2003:858) dat Jesaja God as Moeder en Vader beskryf. God word voorgestel as man-en-vrou. Hulle voel dat daar meestal manlike beelde vir God gebruik word, maar dat Deutero-Jesaja die mite verbreek wat lui dat God slegs in manlike beelde beskryf

kan word (Claassens en Naudé, 2003:891). Weereens word God aan geslag gebind, terwyl Hy bo geslag verhewe is.

Al die Suid-Afrikaanse teoloë wat hier bestudeer en aangehaal is, verloor een feit uit die oog: God is verhewe bo geslag. Hulle wil die Bybel eiewillig bestudeer, soos dit hulle pas, daarom kry hulle hierdie probleme. Op hierdie wyse gaan die eintlike boodskap van die evangelie by hulle verby en hou hulle hulle besig met beuselagtighede. Genesis 1:27 is baie duidelik daarin dat God man en vrou gelyk geskape het, maar as verskillende geslagte. "En God het die mens geskape na sy beeld; na die beeld van God het Hy hom geskape; man en vrou het Hy hulle geskape."(Genesis 1:27; 1953 vertaling.) Volgens Aalders(1933:96,97) word die geslagtelike verskeidenheid nie by die diere genoem nie, maar wel by die mens. Dit dui op die eenwording van die twee geslagte in die heilige huwelik. Dit is ook duidelik dat man en vrou elkeen in eie reg geskape is en daar is geen aanduiding dat die vrou minderwaardig is nie.

Spangenberg (2002:97) stem saam met Brenner en Van Dijk-Hemmes, dat vroue nie in die Tien Gebooie aangespreek word nie. Dit is waarskynlik omdat hulle as minderwaardige mense en deel van die man se eiendom gereken is. Hy voel dat as God letterlik daarvoor verantwoordelik was, Hy op vrouens neersien. Spangenberg voel egter dat die stelling "dat God dit geskryf het", net gemaak is om gesag aan die Bybel te verleen. Hy betwyfel dit dus of die Tien Gebooie van God kom. Inderwaarheid betwyfel hy dit dus of die Bybel die Woord van God is (Coetzee,1990:18).

In 'n resensie van Sakkie Spangenberg se jongste boek, *Jesus van Nasaret*, skryf De Villiers in Rapport Boeke (2009:5) dat Jesus nie in die Drie-eenheid geglo het nie en ook nie die siening gehuldig het dat hy oor 'n goddelike sowel as 'n menslike natuur beskik het nie. In dieselfde boek sê Spangenberg dat die God van die Bybel maar een van verskeie was wat deur die antieke Hebreërs aanbid is. Hiermee maak Spangenberg dit duidelik dat hy die bestaan van God betwyfel. Vir die Gereformeerde Teologie is dit egter 'n geloofsaak (Feenstra, 1978:31), asook die feit dat ons in een enige waaragtige God glo (Feenstra,1950:21,22).

Snyman (2007:19) is van mening dat die NGB en HK se versoeningsleer God as outoritêr uitbeeld wat dodelike lyding as straf verlang om Hom te paai, met ander woorde, Hy is eersugtig en wraaksugtig. In die NGB, artikel 20, bely ons egter dat God juis sy regverdigheid en barmhartigheid, teenoor sondaars, in Christus bewys het (Feenstra,1950:219).

5.5 SAMEVATTING

Verskeie Suid-Afrikaanse teoloë, wat insluit mans en vrouens van verskillende bevolkingsgroepe, toon 'n groot aantal ooreenkomste met genoemde internasionale teoloë. Spore van hulle oortuigings is gevind by beide die Skrif-en Godsbeskouing van Suid-Afrikaanse teoloë. Nie alleen word dikwels na hierdie teoloë

verwys en hulle met instemming aangehaal nie, maar dit blyk duidelik dat ook by sommige teoloë in Suid-Afrika dieselfde hermeneutiese vertrekpunte funksioneer. Dit blyk baie duidelik dat daar beslis in die Suid-Afrikaanse teologie duidelike spore van hierdie drie teoloë se sienings is. Of dit spesifiek hierdie teoloë is wat sommige Suid-Afrikaanse teoloë beïnvloed het, bly 'n ope vraag, wat nie in hierdie studie beantwoord sal kan word nie. Die postmoderne hermeneutiek vind duidelik inslag by sommige Suid-Afrikaanse teoloë. 'n Volledige beoordeling van hierdie sienings volg in hoofstuk 6.

HOOFSTUK 6

FINALE BEOORDELING VANUIT DIE SKRIF EN DIE GEREFORMEERDE DOGMATIEK

6.1 INLEIDING

In hierdie hoofstuk word dit wat in hierdie studie bestudeer is, saamgevat om op grond daarvan 'n beoordeling te doen en 'n konklusie te formuleer.

6.2 SAMEVATTENDE OPMERKINGS

In hoofstuk 1 is die probleem wat in hierdie studie ondersoek is, geïdentifiseer. Die probleem is of daar enige spore van die Skrif- en Godsbeskouing van drie invloedryke internasionale feministiese teoloë, te wete: Elizabeth Schüssler Fiorenza, Fokkelien van Dijk-Hemmes en Athalya Brenner, in die Suid-Afrikaanse teologie te vind is. Dit is 'n noodsaaklike studie, aangesien daar baie vreemde elemente in die Suid-Afrikaanse teologie aangetref word en daar nog nie 'n beoordeling vanuit die gereformeerde dogmatiek gedoen is nie.

In hoofstuk 2 is gekyk na die agtergrond van die feminisme en die Feministiese Teologie. Dit blyk dat die feminisme eerste ontstaan het en daaruit die Feministiese Teologie. Alhoewel dit baie moeilik is om definitiewe kenmerke vir die Feministiese Teologie te kry, omdat daar soveel verskille is, is daar tog definitiewe raakpunte: Wat die Godsbeskouing betref, is hulle probleem dat hulle nie 'n sogenaamde manlike God as Verlosser kan aanvaar nie. Hulle het 'n probleem daarmee dat daar hoofsaaklik in manlike voornaamwoorde van Hom gepraat word. Wat die Skrifbeskouing betref, is hulle beswaar hoofsaaklik dat die Bybel deur mans geskryf en deur mans as kanoniek aanvaar is. Hulle wil slegs dele van die Bybel wat vir hulle aanvaarbaar is en wat hulle standpunt kan dien, as kanoniek aanvaar.

Verder word daar gekyk na die rol wat die feminisme en die Feministiese Teologie deur die eeue in die wêreld gespeel het. Daar is gekyk na die voorkoms en rol wat hierdie teologie in verskillende lande speel en daar is bevind dat in al die lande wat bestudeer is, dit 'n rol speel, in 'n mindere of meerdere mate. Ten slotte is gekyk na die verskillende vorme van feminisme wat aangetref word. Daar is bevind dat die feminisme en die Feministiese Teologie dwarsoor die wêreld, ook in Afrika en Suid-Afrika, beslis 'n rol speel. Daar is dus 'n behoefte daaraan om dit te bestudeer en te beoordeel. Slegs die Skrif- en Godsbeskouing word in hierdie studie bestudeer.

In hoofstuk 3 is gekyk na die Skrifbeskouing van genoemde teoloë. Die volgende is in hoofsaak hulle Skrifbeskouing: Die Bybel is deur mans geskryf en deur mans as kanoniek aanvaar. Daarom kan vroue nie die Bybel soos dit daar staan sonder meer aanvaar nie, want daar word ook van androsentriese taal in

die Bybel gebruik gemaak. Die vroue se stryd om bevryding is 'n kriterium vir interpretasie. Hulle aanvaar dus slegs die dele wat vir hulle aanvaarbaar is as kanoniek. Hulle verander dele in die Bybel om by hulle leer aan te pas. Die Bybel dra dus nie die gesag van die Woord van God nie. Bybelinterpretasie moet vroue en hul ervaring as maatstaf hê. Die vrou wat die Bybel lees bepaal die betekenis van die teks. Hulle soek na vrouestemme in die tekste en doen die sogenaamde "gendering" van die tekste. Hulle voel dat die vrou, veral in die Ou Testament onregverdig behandel word.

In hoofstuk 4 is die Godsbeskouing van genoemde teoloë bestudeer. Hulle probleme met die gereformeerde godsleer is die volgende: Hulle sien Sophia as die Moeder van Jesus. Hulle vind die manlike voornaamwoorde wat in die Bybel vir God gebruik word, beperkend. Hulle gaan selfs so ver as om te sê dat die manlike voornaamwoorde wat in die Tien Gebooie gebruik word, hulle laat voel dat dit hulle nie aanspreek nie. Hulle bevraagteken Jesus as Verlosser omdat Hy 'n man was. Hulle kan nie 'n manlike God as Verlosser vertrou nie. Hulle voel dat die feit dat Jesus manlik was, die man in 'n bevoorregte posisie plaas. As gevolg van 'n manlike God, word vroue in die Bybel en vandag veronreg.

In hoofstuk 5 word gekyk of daar onder die volgende opskrifte tekens van hierdie teoloë se standpunte in die Suid-Afrikaanse teologie gevind word: Skrifgesag, Skrifkritiek, Hermeneutiek, Bybelse konteks en Godsbeskouing. Na aanleiding van etlike voorbeelde van uitsprake uit die Suid-Afrikaanse teologie, is bevind dat daar beslis tekens van ooreenkoms met genoemde teoloë se Skrif- en Godsbeskouing is.

In hoofstuk 6 word hierdie opvattings vanuit die Gereformeerde Teologie en belydenisskrifte beoordeel. Daar word gekyk of hierdie teoloë, sowel as die Suid-Afrikaanse teoloë wat met hulle ooreenkoms toon, met die Gereformeerde leer versoen kan word.

6.3 BEOORDELING VANUIT DIE GEREFORMEERDE TEOLOGIE EN BELYDENISSKRIFTE

Die Skrif- en Godsbeskouing van genoemde internasionale teoloë waarvan daar tekens in die Suid-Afrikaanse teologie gevind is, sal nou onder dieselfde opskrifte as by hoofstuk 5 beoordeel word vanuit die Gereformeerde Teologie en belydenisskrifte.

6.3.1 SKRIFGESAG

As van die standpunt uitgegaan word dat die Bybel die Woord van God is, kan geen mens se geskiedenis of ondervinding daarmee gelyk gestel word nie (Coetzee, 1990:18). Waar die Gereformeerde standpunt is dat God Homself aan die mens openbaar in die Skrif, sy Wil openbaar en die weg tot die Ewige Lewe, kan 'n mens se geskiedenis en ondervinding weereens nie daarmee gelyk gestel word nie (Coetzee, 1990:21; NGB, art 2,5,7).

Wie die Evangelie ontvang, ontvang Hom van Wie die Evangelie praat en wie weier om na die Woord te luister, weier in werklikheid om na God te luister. Hy verwerp nie alleen die Woord nie, maar God self (Booyens,1980:48). Artikel 7 van die NGB stel dit duidelik dat die Bybel die wil van God volkome bevat en dat alles wat 'n mens nodig het tot saligheid daarin vervat is. Dit is ook verbode om iets van die Woord weg te vat of daaraan toe te voeg (Feenstra,1950:72-80). Vanuit die Gereformeerde standpunt is dit dus duidelik dat geen mens se geskiedenis aan die Woord gelykgestel kan word nie, ongeag of dit manlik of vroulik is.

Verskeie hervormers was bereid om te sterwe vir die beginsel: "Sola Scriptura" – "die Skrif alleen". Hier gaan dit in die eerste plek oor die eer van God. Wanneer 'n mens jou op iets soos die vrou se geskiedenis beroep, aanvaar jy iets of iemand buite die Here God, as bron van jou heil. As jy naas die Skrif iets anders as die absolute waarheid aanvaar, kom jy op eiewillige godsdiens te staan, wat ook vol is van menslike leuens (Booyens, 1980:57). Inderwaarheid verwerp teoloë wat net sekere dele van die Bybel aanvaar, dus eintlik die Woord sowel as die Skrywer daarvan, naamlik God self.

In hoofstuk 7 van sy Institusie, sê Calvyn (1967:52-54) baie duidelik dat die gesag van die Skrif vasstaan deur die getuienis van die Heilige Gees. Dit beteken dat daar nooit slegs aan sekere dele van die Skrif, wat by die mens se oortuigings pas, goddelike gesag gegee kan word nie.

6.3.2 SKRIFKRITIEK

Gereformeerde beoordeling gaan van die standpunt uit dat God die Bybel op 'n organiese manier geïnspireer het. Die Bybel is 100% deur mense geskryf, wat deur die Heilige Gees geïnspireer is, dus 100% 'n Goddelike Boek (Coetzee, 1990:19). Dit gaan dus nie om die geslag van die skrywers nie, maar oor die Goddelike inspirasie. Die inspirasie deur die Heilige Gees word duidelik bewys deur 2 Pet. 1:21: "Deur die Heilige Gees gedrywe, het die heilige mense van God gespreek." God spreek deur mense, daarom is die woord wat hulle gespreek en neergeskryf het, die Woord van God. Vir Jesus Christus was die Bybel onomstootlik die onfeilbare Woord van God en bind dit die Christen aan die Bybel. Wie die Bybel verwerp as die Woord van God, verwerp Hom as Saligmaker (Booyens, 1980:44). In artikel 5 van die NGB word dit ook duidelik gestel dat die grond van geloof totaal in die Bybel lê deur die getuienis van die Heilige Gees (Feenstra, 1978:25).

Volgens die Gereformeerde Teologie en hermeneutiese vertrekpunte, het geen teoloog die reg om te besluit watter dele van die Bybel is kanoniek en watter nie. Dit is nie 'n man, of mans of die kerk of sinodes wat die Bybelboeke kanoniek gemaak het nie. Dit is deur die inwerking van die Heilige Gees dat alles wat in die Bybel moes kom, daarin gekom het en die kerk het dit net erken (Duvenage, 1963:24).

Die Heilige Gees lê in die mens se hart die geloof dat die Bybel God se Woord is (NGB:art 5). Die Gereformeerde benadering wys dus die standpunt van die Feministiese Teologie ten sterkste af.

Die Gereformeerde beginsel gaan van die standpunt uit dat die Heilige Gees wat die Skrif geïnspireer het en wat in die hart van die gelowige leef, die eintlike Verklaarder van die Skrif is. Dit word kongenialiteit genoem. Vir die ware verstaan en toepassing van die Woord van God, is ware gemeenskap met die Gees van God dus nodig (Coetzee, 1990:26).

6.3.3 HERMENEUTIEK

Die hermeneutiek van genoemde teoloë sowel as dié van genoemde Suid-Afrikaanse teoloë, toon besliste trekke van die postmoderne hermeneutiek,veral daarin dat die leser die betekenis van die teks bepaal en dat die teks aangepas moet word om by die betrokke leer aan te pas. Hierdie siening kan slegs op die Bybelteks van toepassing gemaak word indien die geïnspireerde en openbarende karakter van die Skrif nie erken word nie (Coetzee, 2009:9). Hierteenoor gaan die gereformeerde hermeneutiek juis uit van die outeurskap van die Heilige Gees. Janse van Rensburg (2000:6) stel dit juis so: "Our main question is normally: 'What is the intention of the author?' This is one of the important principles of hermeneutics when it comes to trying to understand the Bible. If we could establish as closely as possible what the author meant, we would be closer to a truer understanding of the text. Postmodernism has changed all that."

Omdat die postmodernisme nie die gesag van die Woord aanvaar nie, aanvaar hulle ook nie die gesag van die belydenis of dogma nie en hulle gesag is direk gekoppel aan die gesag van die Skrif. Die belydenis het juis gesag omdat dit ooreenstem met die Woord en dit wil die kerk beskerm teen dwaling en leuen. (Coetzee,2009:11).

Die goue reël van reformatoriese Skrifverklaring is: "Die Heilige Skrif is vir homself sy eie uitlegger." (Coetzee, 1990:27.) Dus moet Bybeluitsprake oor dieselfde saak altyd met mekaar vergelyk word. Die leser moet dus bid dat die Heilige Gees hom/haar sal lei in die verstaan van die Skrif en nie self besluit soos dit hom/haar pas nie.

6.3.4 BYBELSE KONTEKS

Die beswaar teen die androsentriese taal wat sogenaamd in die Bybel gebruik word, kan afgewys word. Feministiese teoloë beklemtoon die gebruik van die manlike beelde, byvoorbeeld vader (Deut. 32 e.a.), herder (Ps. 23 e.a.), en koning(Rigt. 8:23 e.a.). Daar is egter ook vroulike beelde, byvoorbeeld, "Die God wat jou in die wêreld gebring het."(Deut. 32:18), "Nou skree ek soos 'n vrou wat 'n kind in die wêreld bring"(Jes. 42:14). In Jesaja 49:14-15, word God se ontferming vergelyk met 'n moeder wat haar oor

haar kind ontferm. In Lukas 15 word God vergelyk met 'n vrou wat 'n muntstuk soek. Daar word ook beelde uit die dierelewe (leeu, beer, arend) en stoflike wêreld (son, fontein, bergvesting) op God toegepas. Christus se wederkoms word met 'n dief vergelyk (Matt. 24:43; 1 Tes. 5:2; 1 Pet. 3:10.) (De Bruyn, 1993:19; Halkes, 1986:62,63). Die persepsie wat deur sekere feministiese teoloë geskep word dat daar net in manlike metafore oor God in die Bybel gepraat word, is duidelik nie waar nie. Volgens die Gereformeerde Teologie mag die konteks nie die interpretasie bepaal nie. Breed *et al.* (2008:51) stel dit duidelik dat elke boek in die Bybel ontstaan het binne die sosiale en politieke werklikhede van daardie betrokke era. Die tersaaklike kultuurhistoriese gegewens wat die Bybel self voorsien moet dus in ag geneem word, met aanvulling uit ander antieke bronne. Die Woord van God hou dus verband met die tyd en situasie waarin dit gespreek is, maar is nie aan daardie tyd gebind nie. Die Bybel is nooit tydgebonde nie, maar wel tydgerig (Coetzee,1990:32).

6.3.5 GODSBESKOUING

6.3.5.1 DIE WESE VAN GOD EN DIE GESLAGTELIKHEID VAN GOD

Alhoewel daar op mensvormige wyse van God gepraat word, sodat die mens kan verstaan, is God totaal anders as die mens, want God is Gees. Niemand het God nog ooit aanskou nie (Joh. 1:18), daarom mag daar nie beelde van Hom gemaak word nie (Duvenage, 1963:28,29). Daar kan dus ook nie op grond van manlike voornaamwoorde aanvaar word dat God manlik is nie. In reaksie hierop het Van Wyk (1987:77-78) die volgende kommentaar:

- "'n Mens kan nie anders oor God praat as met behulp van metafore ontleen aan aardse werklikhede, wat die mens ken, nie.
- Hierdie metafore is geneem uit die totale werklikheid van manlik, vroulik, dierlik en stoflik. Die voorkeur aan manlike simbole beteken nie noodwendig 'n kondonering van paternalisme en patriargisme nie.
- God is nooit identiek aan 'n bepaalde metafoor nie, maar oorstyg in sy uniekheid elke simbool. Hy is meer as sy openbaring.
- Daar word 'n veelheid van metafore gebruik, want dis onmoontlik om God net in een beeld vas te vang."

Verder kan die feministiese teoloë Christus nie as Verlosser aanvaar nie, omdat Hy as man uitgebeeld word en hulle hulself nie met Hom kan identifiseer nie. Hulle is so besig om die kwaliteite en hoedanighede van die Verlosser te formuleer dat die verlossing by hulle verbygaan (De Bruyn, 1993:19). Die belangrikste is dat die mens van sonde verlos moet word – wat enersyds 'n vernedering vir man én vrou is, maar andersyds die grootste heerlikheid vir man én vrou is. Die sondige mens kan nie

onderhandel oor wie as Verlosser aanvaarbaar is nie. Om die ewige lewe te verkry, moet Christus in geloof aanvaar word of die ewige dood ingegaan word (De Bruyn, 1993:19).

Geen seksualiteit, manlik of vroulik, word ooit aan God toegeskryf nie. Andersins word God deurgaans in mensvormige terme beskryf (hande, siel, berou ens.). Omdat seksualiteit so belangrik in die mens se lewe is, is dit opvallend dat God nie in seksuele terme beskryf word nie. So ook Christus: alhoewel Hy 'n man was, is daar geen verwysing na sy seksualiteit nie (Halkes, 1986:64). Volgens König (1992:83) is Genesis 1:1-2a eintlik 'n geslagsregister. Hy verwys na woorde en dade van God en nie na verwekkings deur God en geboortes uit God nie. Alle geskape dinge kom nie uit God vóórt nie, maar word deur Hom gemáák. Alle geslagtelikheid en seksuele aspekte word dus uit die voorstelling van God geweer.

Die Feministiese Teologie is nie met die Bybelse Godsbeeld tevrede nie en wil 'n vrouliker beeld van God skep. Dit is 'n bewys dat hulle 'n eiewillige godsdiens het. Die tweede gebod word in die Heidelbergse Kategismus, vraag 96, so omskryf: "Ons mag God op geen enkele manier afbeeld en Hom op geen ander manier vereer as wat Hy in Sy Woord beveel het nie." Die feministiese teoloë wil Hom anders benoem as wat Hy in sy Woord doen en Hom op 'n ander wyse vereer as wat Hy in Sy Woord beveel. Dit gaan dus nie om "aan God alleen die eer nie," maar die godsdiens moet só aangepas word dat vrouens gelukkig is daarmee (De Bruyn, 1993:16).

Volgens Van Bruggen (1979:99) konsentreer moderne bevrydingsbewegings op verset teen gesag en outoriteit en al meer op die stryd teen die man se gesag oor die vrou. Die mens wil hom wegkeer en van God se seggenskap vervreem. Teenoor emansipasie verplig die Bybel egter groter konsentrasie op die verhouding man en vrou, om hierdie verhouding te reformeer volgens die reëls van die begin en onder die Hoof, Jesus Christus, te bring. Deur stille reformasie sal die samelewing beïnvloed word en God gee sy seën aan so 'n reformasie.

Wat hulle uit die oog verloor, is dat dit in die Bybel gaan om die gesprek van God met ons oor ons saligheid. Christus staan en moet in die Bybel sentraal staan (Booyens, 1980:57). Daar moenie in die Bybel gesoek word na manlike of vroulike stemme nie, slegs na die stem van die Drie-enige God.

Feministiese teoloë wil dikwels aan woorde wat in die oorspronklike tale vroulik was, 'n vroulike betekenis heg, maar dit dui nie noodwendig op vroulike eienskappe van God nie. Die vroulike beelde wat in die Bybel vir God gebruik word, en in besonder die vroulike wysheid se unieke verhouding tot God in Spreuke en Jesus se identifikasie met haar, toon verder aan dat daar in die Bybel ook in vroulike terme oor God gepraat word. Hier is dus aanduidings dat God se manlikheid in die Bybel eerder met die kultuur van daardie tye te doen het as wat dit 'n wesenlike deel van die Byblese boodskap is (König, 1992:88). Dit is waar en wat meer is, dikwels dui die manlikheid in 'n beeld van God op 'n eienskap, byvoorbeeld by God as Vader, kan dit dui op die beskermende eienskap van 'n vader. Dit is baie belangrik dat die

antropomorfistiese aard van die Bybel nooit uit die oog verloor moet word nie. In sy openbaring aan die mens klee God Homself met mensebeelde, sodat die mens beter kan verstaan, byvoorbeeld, om die mens te laat verstaan dat God die funksie van hoor, sien en praat kan uitoefen, praat God in sy openbaring van sy oor, oog en mond (Heyns, 1978:42). Omdat die lesers die beeld van Vader ken, gebruik God daardie beeld ook, met geen verwysing na geslagtelikheid nie.

God word "Vader" genoem omdat dit die naam is wat Jesus Christus gebruik. Jesus verwys hier nie na God se geslag nie, selfs nie na Sy gesag nie, maar Hy gebruik die woord om aan te toon watter tipe verhouding die Christen tot God het. Die Christen mag hierdie intieme verhouding hê met Hom wat hulle liefhet, beskerm en voed. Die woord "Abba" is nie die woord wat 'n patriarg beskryf nie – dit beteken vader, pappa. Om hierdie diepe gemeenskap van hierdie vaderlike verhouding te verlaag uit vrees vir 'n manlike God, is om jouself te distansieer van die oorsprong van ware selfkennis en vroulike identiteit (Storkey, 1989:126).

Die Heidelbergse Kategismus, vraag 121, verklaar,"Ons Vader wat in die hemel is," so: "Sodat ons van die hemelse majesteit van God nie aards moet dink nie en van sy almag alles wat nodig is vir liggaam en siel, sal verwag." Dit is juis wat die Feministiese Teologie doen: Die drie-enige God, Vader, Seun en Heilige Gees mag nooit in aardse kategorieë ingepas word nie. Die Naam, Vader, dui nie op 'n bepaalde geslag nie, want God is Gees (Joh 4:24). Jesaja 40:25 en 46:9 leer dat niks en niemand op aarde met God vergelyk kan word nie, daarom moet daar nie van die vaderskap van God aards gedink word nie (De Bruyn, 1993:17). In Jesaja 9:5 (vgl. ook Jes. 22:21), word die Seun, "Ewige Vader" genoem omdat Hy geteken word in sy koningsheerlikheid as een wat sorg en beskerm, gawes uitdeel en oor sy volk waghou (Pretorius, 1996:73).

Volgens De Bruyn (1993:17), kry die naam "Vader" in die Christelike godsdiens, dus sy inhoud uit die Bybel in sy geheel en nie bloot uit intermenslike verhoudings nie. Omdat die Feministiese Teologie egter nie die Bybel in sy geheel as die Woord van God aanvaar nie, sal hulle altyd verkeerd praat oor die Vader en die Seun, want volgens Romeine 8:15 kan die mens slegs deur die Gees daartoe kom om God as Vader aan te roep.

Halkes (1986:54) waarsku dat daar baie versigtig omgegaan moet word met uitsprake oor manlik en vroulik, met ander woorde, oor geslagtelikheid. Sy sê ook dat God Gees is en dat die mens nie 'n geslag aan God mag toeken nie.

6.4 KONKLUSIES

Uit hierdie studie en die gereformeerde beoordeling, is dit baie duidelik dat daar onversoenbare verskille tussen die aanhangers van die Feministiese Teologie, postmodernisme en teoloë met raakpunte aan hierdie teologieë en die Gereformeerde Teologie is. Dit is te betwyfel of dit altyd 'n direkte invloed is, met ander woorde of dit direk van hierdie drie internasionale teoloë afkomstig is. Die feit bly dat daar tekens daarvan is en dit word deur die Gereformeerde standpunt verwerp.

Volgens Dieperink, wat aangehaal word omdat sy ook die Feministiese Teologie beoordeel (1987:11), word by die feministe kritiek op die voorgrond gevind en word hulle nie deur liefde nie, maar deur haat, woede en opstand beweeg. Dieperink (1987:12) voel dat die feministe hulle vertroue in die Bybelse God en sy Seun, Jesus Christus, opgegee het en die antichris van die feminisme gekies het. Hierdie stelling is miskien radikaal, maar as die drie-enige God nie as die ware God aanvaar word soos wat Hy hom in sy Woord openbaar nie, dan skep hulle as't ware hulle eie god.

Dieperink (1987:15) sê dat dit opvallend is dat daar by die feminisme geen plek vir God en die dien van God ingeruim word nie. Dit gaan slegs om die mens self. Hier word dus 'n onbybelse ideaal voorgehou. In die Bybel beteken bevryding om bevry te word van die slawerny van die satan, want deur ons sonde is ons sy slaaf en is die gemeenskap met God verbreek. Ons word bevry om God te dien, Hom te gehoorsaam en in liefde met ons medemens te lewe. Dan word ons tot sy beeld herskep. By die feminisme het bevryding slegs 'n horisontale, intermenslike betekenis. Die vrou moet bevry word uit sosiale magstrukture wat hulle onderdruk om hulself te kan wees.

Volgens Dieperink (1987:26-29) maak die Bybel dit duidelik dat 'n mens nie twee here kan dien nie. As jy Jesus wil dien, moet jy Hom met oorgawe, totaal kies. Die feministe wil dit nie so doen nie. Hulle wil kies hoe die God en Jesus wat hul wil dien moet wees en watter dele van die Bybel vir hulle aanvaarbaar is. God die Vader is vir hulle 'n onderdrukkende beeld vanweë die manlikheid van die beeld. Omdat Jesus Christus manlik is, aanvaar hulle nie die verlossingswerk van Christus, ook vir vrouens, nie.
In die Feministiese Teologie word daar groter vertroue geplaas in eie gevoelens en ervarings as in die Woord van God.

Dieperink (1987:32-33) voel dat die feministe die Bybel verwerp, omdat dit 'n seksistiese boek is wat deur mans geskryf is. God het inderdaad mans geroep om sy boodskap uit te dra, maar dit was nie die mans se boodskap nie, maar God se boodskap.

Daar is baie gevare verbonde aan die siening van die feministiese teoloë. In die eerste plek is daar dié van die subjektivisme, wat ook by die postmodernisme voorkom. Die groot gevaar hieraan verbonde, is dat as

die leser die betekenis van die teks bepaal, elke leser sy eie voorkeur daaraan sal gee sodat die ware betekenis van die Bybel totaal verlore sal gaan.

Wat die relativisme betref, is die gevaar dat die Goddelike gesag van die Bybel afgeskaal word en die menslike karakter daarvan ten koste van die Goddelike beklemtoon. Die Heilige Gees word as eerste skrywer van die Bybel geminimaliseer (Jordaan,1991:8). Vir die Gereformeerde Teologie, wat van die standpunt uitgaan dat die hele Skrif deur die Heilige Gees geïnspireer is, is dit 'n onaanvaarbare en baie gevaarlike aanname, omdat dit mense op 'n baie gevaarlike dwaalweg kan bring.

Dit is, nadat hierdie studie gedoen is, baie duidelik dat daar onversoenbare verskille tussen die Gereformeerde Teologie en die Feministiese Teologie is - sodanig dat daar nie in die lig van die gereformeerde dogmatiek en belydenisskrifte van 'n Feministiese Teologie binne die reformatoriese tradisie gepraat kan word nie. Wat die Skrif- en Godsbeskouing betref, kan die Gereformeerde Teologie hom nie vereenselwig met die standpunte wat deur die Feministiese Teologie gehuldig word nie. In die postmoderne milieu waarin ons vandag lewe, is dit noodsaaklik dat 'n Skrifgetroue teologie aangehang word. 'n Teologie wat die toets van die tyd deurstaan het. As voorbeeld kan die gereformeerde belydenisskrifte genoem word. Hulle het die toets van die tyd deurstaan, want hulle is getrou aan die Skrif. Die drie-enige God word as die enige Here aanvaar, soos wat Hy Hom is sy Woord openbaar. Die Bybel word as die ewige altydgeldende Woord van God aanvaar en geen mens mag daarvan iets wegneem of iets byvoeg nie.

In hoofstuk 5 word op verskeie plekke verwys na Afrika(swart) teoloë, wat die beginsels van die Feministiese Teologie in die Afrikakonteks wil toepas,veral met betrekking tot die posisie van die vrou. Dit is egter noodsaaklik dat die teologie in Suid-Afrika die Afrikakonteks aanspreek en nie deur die Afrikakonteks bepaal word nie. 'n Teologie wat die Gereformeerde Skrif- en Godsbeskouing huldig, is ook in hierdie opsig die enigste antwoord.

Mag hierdie studie daartoe bydra dat teruggekeer sal word na die reformatoriese teologie wat getrou is aan die Woord van God. Mag die rooi ligte wat flikker in die Suid-Afrikaanse teologie raakgesien word en beoordeel word in die Lig van die Skrif. Mag die eer van God in alles gesoek word en nooit die eer van 'n mens nie.

OPSOMMING

Die doel van hierdie studie is om die Skrif- en Godsbeskouing van sekere prominente internasionale feministiese teoloë te bestudeer en dan vas te stel of daar trekke daarvan in die Suid-Afrikaanse teologie gevind word. 'n Beoordeling word dan vanuit die Gereformeerde Teologie gedoen, naamlik aan die hand van die Bybel en die belydenisskrifte. Daar word duidelik standpunt ingeneem betreffende die uitgangspunt waaruit beoordeel word, naamlik die Calvinisties-Reformatoriese tradisie

Uit die historiese oorsig het dit aan die lig gekom dat die feministiese beweging al lank gelede ontstaan het. Daar is al vanaf die eerste eeue aanduidings van feministiese gevoelens. Deur die eeue – veral in die patriargale tyd – is daar baie teen die vrou gediskrimineer en is sy selfs in sekere gevalle nie as 'n volwaardige mens beskou nie. Sy is dikwels net gesien as 'n objek om kinders te baar en die huiswerk te doen. Vrouens het dikwels nie gelyke geleenthede gehad om te studeer nie en het tot onlangs nie dieselfde werksgeleenthede as die man gekry nie. In die kerk moes die vrou meestal swyg en die feit dat daar nog steeds sekere kerke is waar die vrou nie in die besondere ampte mag dien nie, word as groot strydpunt gesien.

Die feministiese beweging het werklik momentum gekry met die verskyning van Stanton se "Women's Bible" aan die einde van die 19de eeu. 'n Verdere groot sprong was teen die 1950's toe De Beauvoir se boek "The Second Sex" verskyn het. Daarin het sy beweer dat 'n vrou nie vrou gebore word nie, maar dit eers later gemaak word. In die 1960's is die boek as't ware herontdek en het aanleiding gegee tot die "Women's Lib" beweging, waar feminisme soos dit vandag bekend is, werklik gebore is. Al hierdie gebeure was as gevolg van werklike diskriminasie teen die vrou sowel as oorreaksie vanuit vrouegeledere

Uit die feministiese beweging het die Feministiese Teologie ontstaan. Dit is 'n bevrydingsteologie wat die vrou wil bevry van 'n manlike God sowel as van die onderdrukking van die man. Dié teologie is egter eensydig, want hulle beklemtoon net die standpunt van opstandige vroue. Afgesien van die sogenaamde manlike God waarmee hulle so 'n groot probleem het, het hulle ook 'n probleem met die Bybel wat deur mans geskryf en aanvaar is. Daar is baie spore van die postmodernisme in hierdie teologie, veral die karaktertrek dat die leser die betekenis van die teks bepaal. Daar is bevind dat die Feministiese Teologie 'n tendens is wat wêreldwyd verspreid is, aangesien dit in feitlik alle lande in 'n mindere of meerdere mate voorkom. Dit is moeilik om 'n definitiewe definisie vir die Feministiese Teologie daar te stel, aangesien daar baie verskillende menings asook verskillende soorte is. Daar is definitiewe spore van feminisme sowel as die Feministiese Teologie in Suid-Afrika sowel as in die res van Afrika.

Die internasionale feministiese teoloë wat bestudeer is, is Elizabeth Schüssler Fiorenza, Athalya Brenner en Fokkelien van Dijk-Hemmes. Uit hulle Skrifbeskouing is dit duidelik dat hulle die Bybel nie onvoorwaardelik as die Woord van God aanvaar nie. Hulle wil slegs dié dele wat hulle pas, aanvaar en dit in baie gevalle wysig om by hulle oortuigings aan te pas. Volgens hulle bevat die Bybel ook androsentriese taal wat dit vir hulle onaanvaarbaar maak. Wat hulle hemeneutiek betref, stem hulle tot 'n groot mate ooreen met die postmodernisme, waar dit daaroor gaan dat daar geen reëls vir interpretasie is nie. Die leser bepaal die betekenis van die teks.

Wat hulle Godsbeskouing betref, is dit vir hulle onaanvaarbaar dat 'n "manlike" God vir die vrou 'n Verlosser kan wees. Jesus Christus moet gesien word as 'n feminis om Hom enigsins aanvaarbaar te maak. Die manlike voornaamwoorde wat vir God gebruik word is vir hulle totaal onaanvaarbaar.

Wat die spore van hierdie teologie in die Suid-Afrikaanse teologie betref, kan onomwonde gesê word dat daar baie spore en ooreenkomste aangetref word. Die spore is nie noodwendig onder invloed van hierdie teoloë nie, maar die ooreenkomste is daar. Die invloed van die postmodernisme is ook duidelik te bespeur in die Suid-Afrikaanse teologie. Die spore word veral gevind by uitgesproke Suid-Afrikaanse feministiese teoloë en die aanhangers van die Nuwe Hervorming. Daar is egter ook teoloë wat nie tot hierdie groepe behoort nie, wat ook ooreenkomste toon.

Vanuit die Gereformeerde Teologie word dit duidelik gestel dat die Bybel aanvaar word as die Woord van God, wat deur die Heilige Gees geïnspireer is en ook onder leiding van die Heilige Gees as kanon aanvaar is. Die gesag van die Bybel word onomwonde aanvaar. Vanuit die Skrif en die belydenisskrifte, wat veranker is in die Skrif, word die Feministiese Teologie afgewys.

Wat die Godsbeskouing betref, word hulle besware ook in die lig van die Gereformeerde Teologie afgewys. God is verhewe bo geslag. Die beelde word gebruik om Sy eienskappe te beskryf. Daar is bewys dat daar ook nie net in manlike beelde oor God gepraat word nie.

Uit die beoordeling is dit duidelik dat die Gereformeerde Teologie en die Feministiese Teologie nie met mekaar versoenbaar is nie. Die Gereformeerde Teologie is 'n teologie wat al vir baie jare kom, dit het as't ware die toets van die tyd deurstaan. Die rede daarvoor is dat dit God as die Drie-Enige God aanvaar soos Hy hom in die Bybel, wat as die Woord van God aanvaar word, openbaar en die gereformeerde belydenisskrifte, wat Skrifgetrou is, gebruik. Dit is te betwyfel of die Feministiese Teologie die toets van die tyd sal deurstaan, want hulle wortels lê by die mens en nie by God nie. Die Suid-Afrikaanse teologie moet bedag wees op al die vreemde invloede wat die teologie binnesypel. Daar moet teruggekeer word na God en Sy Woord.

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine views of God and of the Scriptures maintained by prominent international feminist theologians and then to determine if traits of these views are evident in South African theology. Arbitration will subsequently be made based on Reformed theology, i.e. the Bible and the articles of faith. A clear position will be assumed regarding the premise from which the study is adjudicated, viz the Calvinistic-Reformatory tradition.

The historical synopsis has revealed that the feminist movement originated a long time ago. There have been indications of feminist sentiments from the first centuries. During these centuries - especially in the patriarchal era – discrimination against women was ubiquitous, and women were considered not fully and equally human at times. They were often viewed as objects, fit only to bear children and perform domestic chores. Women often did not have an opportunity to study and until recently they did not share equal career opportunity as men had done. In the church silence was often imposed upon women. The fact that women are yet to be allowed to officiate in certain clerical positions in some churches is still disputed.

The feminist movement gained true momentum with the publishing of Stanton's "Women's Bible" at the end of the 19th century. Another leap was the publishing of De Beauvoir's book "The Second Sex" in the 1950's. In this book she suggests that one is not born a woman, but rather becomes a woman. (Gender is an aspect of identity which is acquired.) In the1960's this book was essentially rediscovered and contributed to establishment of the "Women's Lib" movement, in which feminism as it is conceptualized today, was actually conceived. All these events resulted from genuine discrimination against women as well as from overreaction by women.

The Feminist Theology emanated from the Feminist Movement. This is a liberation theology which aims to free women from a male God as well as from oppression by men. However this theology is biased as it only reflects the views of rebellious women. Besides the male God whom they view as problematic, they also have a problem with a Bible which was written and accepted by men. Many traces of postmodernism are evident in this theology; especially the trait the reader determines the meaning of a text. Findings show that Feminist Theology is a global trend as it has manifested to a certain extent in virtually all countries. Defining "Feminist Theology" is complex as there are various opinions and types. There are definite traces of Feminist Theology in South Africa and Africa in its entirety.

The international feminist theologians who have been studied are: Elizabeth Schüssler-Fiorenza, Athalya Brenner and Fokkelien van Dijk-Hemmes. From their view of the Scriptures it can be clearly assumed that the Bible is not accepted as the unconditional Word of God. They are merely willing to accept parts

which suit them and want to adapt these to comply with their personal convictions. In their opinion, the Bible contains androcentric language, which they deem unacceptable. With regard to their Hermeneutics, they agree to a large extent with postmodernism, in which there are no rules for interpretation. The reader determines the meaning of the text.

With regard to their view of God, they deem it unacceptable that a "male" God can be a Saviour for women. Jesus Christ must be perceived as a feminist to make him acceptable by any means. The male pronouns which refer to God are totally unacceptable to them.

With the regard to the traces of this theology in the South African theology, it can be unequivocally stated that many traces and parallels can be found. The traces are not necessarily influenced by these theologians, but the parallels cannot be doubted. The influence of postmodernism is also clearly visible in the South African theology. The traces are especially visible in outspoken South African feminists, theologians and supporters of the "New Reformation." There are also theologians, not affiliated to these groups, who show similarities.

The Reformed Theology states unconditionally that the Bible is the only Word of God - which was inspired by the Holy Spirit and was also accepted under the guidance of the Holy Spirit as canon. The authority of the Bible is unequivocally accepted. Based on the Scriptures and the articles of faith, which are anchored in the Scriptures, the Feminist theology is rejected.

With regard to their view of God, their objections are also rejected. God is above gender. The images are used to describe His characteristics. There is evidence that there is not only referred to God by means of male images.

The arbitration shows that the Reformed Theology and the Feminist Theology are not reconcilable. The Reformed Theology is a theology which has existed for years – it has essentially withstood the test of time. The reason is that it accepts the Holy Trinity, as He has revealed himself in the Bible, which is accepted as the Word of God. It also draws on the articles of faith, which are true to the Scriptures. It is doubtful that the Feminist Theology will withstand the test of time, as its roots are vested in man and not in God. The South African theology must be cautious of foreign influences which infiltrate its theology. There must be a return to God and his Word.

AALDERS, G.C.H. 1923. Korte verklaring der Heilige Schrift. De profeet Jeremia. Kampen : JH Kok. 235 p.

AALDERS, G.C.H. 1933. Korte verklaring der Heilige Schrift. Het boek Genesis. Kampen : JH Kok. 318 p.

ACKERMANN, D. 1988. Feminist Liberation Theology. In *Journal of theology for Southern Africa,* 62: 14-28, Maart.

ACKERMANN, D. 1996. Engaging Freedom: A contextual Feminist Theology of Praxis. In *Journal of theology for Southern Africa,* 94: 32-49, Maart.

ADAM, A.K.M. 1995. What is Post modern Biblical Criticism? Minneapolis :Fortress Press. 81 p.

ANDERSON, S.A. 2002. Feminist theology as philosophy of religion. (*In* Parsons, S.F., *ed.* The Cambridge Companion to Feminist Theology. Cambridge : University Press. p. 40-59.)

AUGUSTINE, Bishop of Hippo. 1884. Seventeen Short Treatises of Saint Augustine. London : Walter Smith. 670 p.

BAL, M., VAN DIJK-HEMMES, F. EN VAN GINNEKEN, G., 1985. De Bijbel en feminisme. (*In* Dijk, D., Van Dijk-Hemmes, F., en Halkes C.J.M., Feministisch-Theologische Teksten. Delft : Meinema. p. 46-51.)

BAL, M. 1993. Foreword. (*In* Brenner, A. en Van Dijk-Hemmes, F., On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible. Leiden, New York, Koln : EJ Brill. p. ix.)

BEKKENKAMP, J., DROëS, F., KORTE, A., PAPAVOINE, M., eds. 1989. Proeven van vrouenstudies theologie. Deel 1. Utrecht : Ilmo Research Publication. 262 p.

BIRD, P.A., 1997. Missing persons and mistaken identities. Women and gender in ancient Israel. Minneapolis : Fortress Press. 291 p.

BOOYENS, MJ, 1980. Ons glo en bely. Noordbrug : Calvyn Jubileum Boekefonds. 196 p.

BRAIDOTTI, R. 1994. What's wrong with Gender? (*In* Van Dijk-Hemmes, F. and Brenner,A., *eds.* Reflections on Theology and Gender. Kampen : Kok Pharos Publishing House. p. 49-67.)

BREED, D.G., VAN RENSBURG, F.J. en JORDAAN, G.J.C., 2008. Manlik en vroulik in die Kerk. Potchefstroom : Potchefstroom Teologiese Publikasie. 210 p.

BRENNER, A. 1993a. Introduction. (*In* Brenner, A. en Van Dijk-Hemmes, F., On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible. Leiden, New York, Koln : EJ Brill. p. 1-13.)

BRENNER, A. 1993b. Proverb 1-9: An F Voice? (*In* Brenner, A. en Van Dijk-Hemmes, F., On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible. Leiden, New York, Koln : EJ Brill. p. 114-130.)

BRENNER, A. 1994. On Prophetic Propaganda and the Politics of "Love". (*In* Van Dijk-Hemmes, F., & Brenner, A., *eds.* Reflections on Theology & Gender. Kampen : Kok Pharos Publishing House. p. 87-107.)

BRENNER, A., EN VAN DIJK-HEMMES, F., 1993. On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible. Leiden, New York, Köln : EJ Brill. 211 p.

BRENNER, A., ed. 1996. A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament. Sheffield : Sheffield Academic Press. 384 p.

BRENNER, A. 2004a. Introduction. (*In* Brenner,A., *ed.* The feminist Companion to the latter prophets. London, New York : T&T Clark International. p. 21-37.)

BRENNER, A. 2004b. On Prophetic propaganda and the Politics of 'Love': The case of Jermiah. (*In* Brenner,A., *ed.* The feminist Companion to the latter prophets. London, New York : T&T Clark International. p. 256-274.)

BRENNER, A., EN FONTAINE, C., eds. 1997. A Feminist Companion to reading the Bible: approaches, methods and strategies. Sheffield : Sheffield Academic Press. 654 p.

BRITS, E., 2005. Vol vrou, halwe mens. Die Naweek-Beeld : 6, Januarie. 13.

BUITINK-HEIJBLOM, M.A., 1992. Feminisme: een bijbels-kritische benadering. Kampen : Uitgeverij Kok Voorhoeve. 136 p.

BYBEL. 1933. Die Bybel: dit is die ganse Heilige Skrif wat al die kanonieke boeke van die Ou en Nuwe Testament bevat. Kaapstad:Britse en Buitelandse Bybelgenootskap.

BYBEL. 1983. Die Bybel: nuwe vertaling. Kaapstad:Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

CALVIN, J. 1846. Commentaries on the twelve minor prophets. Edinburgh : Calvin Translation society. 530 p.

CALVYN, J. 1967. Die Instutisie van Calvyn. Opnuut in Afrikaans vertaal en verkort weergegee deur A. Duvenage. Potchefstroom : Pro Rege Pers Bpk. 550 p.

CARR, A., & FIORENZA, E.S., eds. 1989. Motherhood: Experience, Institution, Theology. Edinburgh : T&T Clark. 154 p.

CARR, A., & FIORENZA, E.S., 1991. The special nature of women. London : SCM Press. 119 p.

CLAASSENS, J. EN HUMAN,D. 2003a. Daniël. (*In* Landman, C., *ed.* Leefstylbybel vir vroue. Paarl : Lux Verbi.BM. p. 036-1055.)

CLAASSENS, J. EN HUMAN, D. 2003b. Spreuke. (*In* Landman, C., *ed.* Leefstylbybel vir vroue. Paarl : Lux Verbi.BM. p. 724-773.)

CLAASSENS, J. EN NAUDé, P. 2003. Jesaja. (*In* Landman, C., *ed.* Leefstylbybel vir vroue. Paarl : Lux Verbi.BM. p. 808-892.)

CHRIST,C.P. & PLASKOW, J. 1992. Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion. San Francisco : San Francisco-Harper. 297 p.

CHURCH, F.F., 1975. Sex and Salvation in Tertullian. *Harvard Theological Review,* 68(2):83-101, April.

CLIFFORD, A.M., 2001. Introducing Feminist Theology. New York : Maryknoll. 287 p.

COETZEE, C.F.C. 2009. Belydenisgebondenheid in 'n postmoderne era. (Voordrag gelewer) Potchefstroom. 18p. (Ongepubliseer.)

COETZEE, J.C., DE KLERK, B.J., & FLOOR, L. 1980. Die hermeneuse van die Skrif met die oog op hedendaagse kerklik-etiese vraagstukke. In *Die Skriflig,* 14(54):12-26, Junie.

COETZEE, J.C. 1990. Die Skrif en die wetenskap: hermeneutiese reëls. (In Floor, L & Coetzee, J.C. Die Skrif en wetenskap. Potchefstroom : PU vir CHO. p5-30.)

COLE, A.C. 1989. The letter of Paul to the Galatians. An introduction and commentary. Leicester : Intervarsity Press. 240 p. (The Tyndale New Testament Commentaries, Vol 9.)

COLLINS, A.Y., ed. 1985. Feminist perspectives on Biblical Scholarship. California : Scholars Press Chico. 144 p.

CRAFFERT, P.F., 2002. Historical-anthropological Jesus research: the status of authentic pictures beyond authentic material. In *HTS Theological Studies,* 2(58):440-471, Junie.

DALY, M. 1983. Voorbij God de Vader: op weg naar een feministische bevrijdingsfilosofie. Amersfoort : De Horstink. 206 p.

DIE GEREFORMEERDE KERKE IN SUID-AFRIKA. 2009. Handelinge van die vyftigste Nasionale sinode en tiende Sinode Middellande in die Eerste Algemene Sinode. Potchefstroom.

DEANNE-DRUMMOND. C. 2002. Creation. (*In* Parsons, S.F., *ed.* The Cambridge Companion to Feminist Theology. Cambridge : University Press. p. 190-205.)

DE BRUYN, P.J. 1993. Die Feministiese Teologie. Potchefstroom : PU vir CHO, 66p. (Dept. Sentrale Publikasies. Diktaat nr 272/93.)

DE BRUYN, P.J., 1994. Etiese vraagstukke. Potchefstroom : PU vir CHO. 201p (Dept. Sentrale Publikasies. Diktaat nr. D148.94)

DE JONG, P. & WILSON, D.R. 1979. Husband and wife: the sexes in Scripture and society. Grand Rapids : Zondervan. 223 p.

DELHAAS, S. 1986. Feministische theologie: een "dwaalweg". Amersfoort/- Leuven : De Horstink. 111 p.

DE VILLIERS, J. 2009. Spangenberg se Jesus sal sommige lesers skok. Rapport Boeke:5, Okt. 4.

DIEPERINK, M. 1987. Vrouwen op zoek naar God. Den Haag : J.N. Voorhoewe. 82 p.

DIJK, D., VAN DIJK-HEMMES, F., HALKES, C.J.M. 1985. Feministisch-Theologische Teksten. Delft : Meinema. 150 p.

DOWELL, S., & HURCOMBE, L. 1987. Dispossessed Daughters of Eve. London : SPCK. 148 p.

DREYER, Y., HEYNS, L.M. & DE JONGH VAN ARKEL, J.T. 1994. Seksisme in die kerk – geskiedenis of werklikheid? *Praktiese Teologie in Suid-Afrika,* 9(1):55-71.

DU TOIT, C.W. 2007. Seasons in Theology. Pretoria : Unisa Press. 246 p.

DUVENAGE, B. 1963. Hoofpunte van die Gereformeerde Geloofsleer. Potchefstroom : Pro Rege – Pers Bpk. 182 p.

EDWARDS, F. 1984. God from a feminist perspective. (In Vorster, W.S., red. Sexism and feminism in theological perspective. Pretoria : UNISA. P36-57.)

ENGELBRECHT, B.J. 1991. Is God manlik of vroulik? *Die Hervormer,* 84(10):3, 15 Augustus.

ERICKSON, M.J. 2001. Escaping Eden: The promise and perils of postmodernism. Truth or consequences. Illinois : Intervarsity Press. 335 p.

EUGENE, T.M. 1996. Womanist Theology. (*In* Isherwood, L. & McEwan, D., *eds.* An A-Z of Feminist Theology. Sheffield : Academic Press. p. 238-239.)

FEENSTRA, J.G. 1978. Leer en lewe. In Afrikaans vertaal deur Dr. M.T.S. Zeeman. Bloemfontein : Sacum. 259 p.

FEENSTRA, J.G. 1950. Onze Geloofsbelijdenis. Kampen : JH Kok. 498 p.

FIORENZA, E.S. 1979. Word, spirit and power: women in early Christian communities. (In Ruether, R.R., & McLaughlan., Women of spirit: Female leadership in the Jewish and Christian Traditions. New York : Simon and Schuster. p29-70.)

FIORENZA, E.S. 1983/1994. In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins. London : SCM Press. 357 p.

FIORENZA, E.S. 1984. Bread not Stone. Boston : Beacon Press. 182 p.

FIORENZA, E.S. 1985. Wisdom Ways: Introducing Feminist biblical Interpretation. New York : Orbis books. 229 p.

FIORENZA, E.S. 1986. Geen stenen voor Brood. De uitdaging van de Feministische Bijbelinterpretatie. Hilversum : Gooi en Sticht. 191 p.

FIORENZA, E.S. 1992. But she said: Feminist Practices of Biblical Interpretation. Boston : Beacon Press. 261 p.

FIORENZA, E.S., (ed). 1993/2000. Searching the Scriptures. A feminist introduction. Volume I. New York : The Crossroad Publishing Company. 397 p.

FIORENZA, E.S. 1995. In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. London : SCM Press. 357 p.

FIORENZA, E.S. 1996. Feminist Theologies in Different Contexts. Introduction. (*In* Fiorenza, E.S. and Copeland, M. S., *ed.* London : CM Press. p. vii-ix.)

FIORENZA, E.S. 1994/1998a. Searching the Scriptures. A feminist Commentary. Volume 2. New York : The Crossroad Publishing Company. 894 p.

FIORENZA, E.S. 1998b. Sharing her word. Edinburgh : T&T Clark. 222 p.

FIORENZA, E.S. 1999. Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies. Minneapolis : Fortress Press. 220 p.

FIORENZA, E.S. 2001. Jesus and the politics of Interpretation. New York : Continuum. 180 p.

FIORENZA, E.S., & COPELAND, M.S, (eds). 1996/1. Feminist Theology in different contexts. London : SCM Press. 115 p.

FRANZMANN, M. 2000. Women and Religion. New York : Oxford University Press. 192 p.

GILLINGHAM, S.E. 1998. One Bible, Many Voices. Different Approaches to Biblical Studies. Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK : William B Eerdmans Publishing Company. 280 p.

GISPEN, W.H. 1954. De Spreuken van Salomo. Kampen : JH Kok. 364 p.

GöSSMANN, E. 1991. The Construction of Women's Difference in the Christian Theological Tradition. (*In* Carr, A. and Fiorenza, E.S., *eds.* The special nature of Women? London : SCM Press, Philadelphia : Trinity Press International. p50-59.)

GREY, M. 2001. Introducing Feminist Images of God. Cleveland : Pilgrim Press. 133 p.

GRONDWET
Kyk
SUID-AFRIKA.

HABERMAN, B.D. 1998. Praxis-Exegesis: A Jewish Feminist Hermeneutic. (*In* Pui-Lan, K. and Fiorenza, E.S. *eds.* Women's Sacred Scriptures. London : SCM Press. p. 91-101.)

HALKES, C.J.M. 1978. Feministische theologie. (*In* Halkes, CJM, & Buddingh, D. (eds). Als vrouwen aan het Woord komen: aspecten van de feministische theologie. Kampen : Kok. p7-26.)

HALKES, C.J.M. 1984. Zoekend naar wat verloren ging: enkele aansetten voor een feministische theologie. Baarn : Ten Have. 175 p.

HALKES, C.J.M. 1986. Met Mirjam is het begonnen. Opstandige vrouwen op zoek naar hun geloof. Kampen : JH Kok. 121 p.

HALTEMAN, R.F. & SANDHAAS, K., (eds). 2001. The Wisdom of Daughters. Two decades of the Voice of Christian Feminism. Philadelphia : Innisfree Press Inc. 269 p.

HAT
kyk
ODENDAL

HEIDELBERGSE KATEGISMUS, 1976. (*In* Die berymde Psalms en Skrifberyminge in gebruik by die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers. p31-75.)

HELBERG, J.L. 1980. Die Here regeer. Pretoria : NGKB. 202 p.

HEYNS, J.A. 1978. Dogmatiek. Pretoria : NG Kerkboekhandel. 425 p.

HINGA, T.M. 1996. Between Colonialism and Inculturation: Feminist Theologies in Africa. (*In* Fiorenza, E.S. and Copeland, M. S., *ed.* Feminist Theology in different contexts. London : SCM Press. p.26-34.)

HOGAN, L. 1997. From women's experience to Feminist Theology. Sheffield : Sheffield Academic Press. 192 p.

HORTON, M.S. 2000. A Confessing Theology for Postmodern Times. Illinois : Crossway Books. 256 p.

HUNT, M.E. 1996. Women-Church. (*In* Isherwood, L. & McEwan, D., *eds.* An A-Z of Feminist Theology. Sheffield : Academic Press. p. 240-241.)

HUNTER, D.G. 1999. Augustinian Pessimism? A New Look At Augustine's Teaching On Sex, Marriage and Celibacy. (*In* Ferguson, E., *ed.* Christianity and Society. New York, London : Garland Publishing, Inc. p125-149.)

ISHERWOOD, L. & McEWAN, D., (eds). 1996. An A-Z of Feministic Theology. Sheffield : Academic Press. 266 p.

JACOBS, M. 2002. Vroue en die Nuwe Hervorming: afskeid van die Pastor. (*In* Muller, P., *red.* Die Nuwe Hervorming. Pretoria : Pretoria Boekhuis. p. 112-132.)

JACOBS, M. EN DREYER, Y. 2003. 1 Petrus. (*In* Landman, C., r*ed.* Leefstylbybel vir vroue. Paarl : Lux Verbi.BM. p. 1631-1645.)

JAKOBS, M. 1996. Feminist theology in Europe: Between Movement and Academic Institutionalization. (*In* Fiorenza, E.S. and Copeland, M. S., *ed.* Feminist Theology in different contexts. London : SCM Press. p. 35-44).

JANSE VAN RENSBURG, J. 2000. The Paradigm Shift. Pretoria : Van Schaik. 105 p.

JORDAAN, G.J.C. 1991. Skrifbeskouing: deurslaggewende faktore by Skrifverklaring. Potchefstroom : PU vir CHO. 33 p. (Wetenskaplike bydraes van die PU vir CHO. Inougurele rede nr. 125.)

JORDAAN, G.J.C. s.a. Postmodernistiese hermeneutiek: 'n doodloopstraat. (Klasdiktaat) Potchefstroom : TSP PU vir CHO. 17 p. (Ongepubliseer)

KARANT-NUNN, S.C., WIESNER-HANKS, M.E.,(eds), 2003. Luther on women. Cambridge : University Press. 246 p.

KASSIAN, M.A. 1992. The Feminist Gospel. Illinois : Crossway Books. 287 p.

KEANE, M. 1993. The role of theology in the renewal of the church and the contribution feminist theology makes to the renewal process. *ThEv* xxvi(2):17-24.

KEIL, C.F. AND DELITZCH, F. 1878. The Pentateuch. Edinburg : T&T Clark. 501 p. (Pentateuch, Vol 1).

KEIL, C.F. AND DELITZCH, F. 1880. The Pentateuch. Edinburg : T&T Clark. 531 p. (Biblical Commentary on the Old Testament, Vol III.)

KLOPPER, F. 2001. Women and the male monotheistic image of God. (Voordrag gelewer as deel van die reeks werkswinkels: Women in church and society, aan die PU vir CHO op 3 Mei 2001.) Potchefstroom. 4 p. (Ongepubliseer.)

KöNIG, A. 1992. Die manlikheid van God. *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif,* 33(1):81-91, Maart.

KOURIE, C. 1993. What is feminist-critical exegesis? *ThEv, xxvi(2).*81-90.

KRAMER, P.S. 2000. Miriam. (*In* Brenner, A., and Fontaine, C.R., *ed.* A Feminist Companion to the Bible (Second Series) Exodus to Deutoronomy. Sheffield : Sheffield Academic Press. p. 104-133.)

LAM, H. & STRIKWERDA, S. 1985. Leer mij de vrouen kennen. 's Gravenhage : Uitgeverij Boekencentrum BV. 197 p.

LANDMAN, C. 1984. A profile of feminist theology. (*In* Vorster W.S., *ed,* Sexism and feminism in theological perspective. Pretoria : University of SA. p.1-24.)

LANDMAN, C. 1989. Kom ons maak 'n ketter. *Theologia Evangelica,* 22(2):38-40, Junie.

LANDMAN, C. 1995. God is nie 'n vrou. *Die Beeld*:10, Februarie.10.

LANDMAN, C. 1997. Religious women and transformation. *Journal of Constructive Theology* 3(8):13-22. December.

LANDMAN, C. 2001. Partnership in Language. *Journal for the Study of Religion,* 2(14): 25-31.

LANDMAN, C. 2002. Om 'n hoed te dra: pre-feminisme, feminisme en post-feminisme. *Woord en Daad / Word and Action* 42(379):24-26, Herfs.

LANDMAN, C EN JOUBERT, S. 2003. 1 Korintiërs. (*In* Landman, C., r*ed.* Leefstylbybel vir vroue. Paarl : Lux Verbi.BM. p. 1436-1465.)

LANDMAN, C. EN VAN DER WATT, J. 2003. Openbaring. (*In* Landman, C., r*ed.* Leefstylbybel vir vroue. Paarl : Lux Verbi.BM. p. 1676-1708.)

LINDHOUT, A. 1987. Die lofsange van Marie, Sagaria en Simeon. 'n Eksegetiese en Openbaringshistoriese studie met besondere verwysing na die Teologie van die bevryding. Potchefstroom : PU vir CHO. (Proefskrif: Theologiae Doctor) 285p.

MALONEY, L.M. 1991. The Argument for Women's Difference in Classical Philosophy and Early Christianity. (*In* Carr, A. and Fiorenza, E.S., *eds.* The special nature of Women? London : SCM Press, Philadelphia:Trinity Press International. p 41-49.)

MALULEKE, T.S. 2001. African "Ruths", Ruthless Africas: Reflections of an African Mordecai. (*In* Dube, MW., ed. Other ways of reading. African Women and the Bible. Atlanta:Society of Biblical Literature; Geneva : WCC Publications. p. 237-251.)

MASENYA, M. 2001. A *Bosadi* (Womanhood) Reading of Proverbs 31:10-31. (*In* Dube, MW., ed. Other ways of reading. African Women and the Bible. Atlanta:Society of Biblical Literature; Geneva : WCC Publications. p. 145-157.)

MASENYA, M. 2001. Between two forms of authority: The Bible and African South African women's experiences. (Voordrag gelewer as deel van die reeks werkswinkels: Women in church and society, aan die PU vir CHO op 3 September 2001.) Potchefstroom. 4 p. (Ongepubliseer.)

METHUEN, C. 1999. The "Virgin Widow": A Problematic Social Role for the Early Church? (*In* Ferguson, E., *ed.* Christianity and Society. New York, London : Garland Publishing, Inc. P 63-76.)

MULLER, P., (red). 2002. Die Nuwe Hervorming. Pretoria : Pretoria Boekhuis. 248 p.

NADAR, S. 2001. A South African Indian Womanist Reading of the Character of Ruth. (*In* Dube, MW., ed. Other ways of reading. African Women and the Bible. Atlanta : Society of Biblical Literature; Geneva : WCC Publications. p. 159-175.)

NEDERLANDSE GELOOFSBELYDENIS. 1976. (*In* Die berymde Psalms en Skrifberyminge in gebruik by die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. Kaapstad : NG Kerk-Uitgewers. p 5-30.)

NEL, P. KLOPPER, F. EN VAN SCHALKWYK, C. 2003. Nahum. (*In* Landman, C., *red.* Leefstylbybel vir vroue. Paarl : Lux Verbi.BM. p. 1125-1131.)

NEUGER, C.C. 2001. Counseling Women – A narrative, Pastoral Approach. Minneapolis : Fortress Press. 264 p.

NOORDTZIJ, A. 1932. Korte verklaring der Heilige Schrift, De profeet Ezechiël. Kampen : JH Kok. 528 p.

NOORDTZIJ, A. 1941. Korte verklaring der Heilige Schrift, Het boek Numeri. Kampen : JH Kok. 327 p.

NUNES, M.J.F.R. 1996. Women's Voices in Latin-American Theology. (*In* Fiorenza, E.S. & Copeland, *eds.* Feminist Theology in different Contexts. London : SCM Press, Maryknoll:Orbis Books. p. 3-16.)

ODDIE, W. 1984. What will happen to God? San Francisco : Ignatius. 159 p.

ODENDAL, F.F., (red), 1988. Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse Taal. Johannesburg : Perskor. 1378 p.

PARSONS, S.F., (ed). 2002. The Cambridge Companion to Feminist Theology. Cambridge : University Press. 268 p.

PATERSON, T. 1989. The Ordination of Women. A Contribution to the Debate within the CPSA. *Journal of Theology for Southern Africa.* 6(66):21-33.

PAUL, S.L., 1997. Patriarchal anthropology: spiritual equality/natural subordination. *Ex audita.* 13. 114-125.

PLAATJIE, G.K. 2001. Toward a Post-apartheid Black Feminist Reading of the Bible. (*In* Dube, MW., ed. Other ways of reading. African Women and the Bible. Atlanta:Society of Biblical Literature; Geneva : WCC Publications. p. 114-142.)

PRAETORIUS, I. 1991. In Search of the Feminine Condition. (*In* Carr, A., and Fiorenza, E.S., *eds.* The Special Nature of Women? London : SCM Press. p. 3-10.)

PRETORIUS, A.E., 1996. Die beoordeling van die strewe na 'n androgiene mens in die lig van die Skrif. Potchefstroom: PU vir CHO. (Skripsie - MA.) 110 p.

PUI-LAN, K. 2002. Feminist Theology as intercultural discourse. (*In* Parsons, S.F., *ed.* The Cambridge Companion to Feminist Theology. Cambridge : University Press. p 23-39.)

RAPHAEL, M. 1996. Hermeneutics from a feminist perspective. (*In* Isherwood, L. & McEwan, D., *eds.* An A-Z of Feminist Theology. Sheffield : Academic Press. p. 99-102.)

RUETHER, R.R. 1983. Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology. London : SCM Press Ltd. 291 p.

RUETHER, R.R. 1998. Women and Redemption. A Theological History. London : SCM Press Ltd. 366 p.

RUETHER, R.R. 2002. The emergence of Christian feminist theology. (*In* Parsons, S.F., *ed.* The Cambridge Companion to Feminist Theology. Cambridge : University Press. p. 3-22.)

RUSSELL, L.M., (ed). 1985. Feminist Interpretation of the Bible. Philadelphia : Westminster Press. 166 p.

RUSSELL, L.M. 1987. Household of freedom: authority in feminist theology. Philadelphia, Pa : Westminster Press. 116 p.

SAWYER, D.F. & COLLIER, D.M. 1999. Is there a future for Feminist Theology? Sheffield : Academic Press. 210 p.

SCHOLZ, S. 2000. The Complexities of 'His' Liberation talk: A Literary Feminist Reading of the Book of Exodus. (*In* Brenner, A., and Fontaine, C.R., *ed.* A Feminist Companion to the Bible (Second Series) Exodus to Deutoronomy. Sheffield : Sheffield Academic Press. p. 20-40.)

SCHOTTROFF, L., SCHROER, S. & WACKER, M.T. 1998. Feminist Interpretation. The Bible in Women's Perspective. Mineapolis : Fortress Press. 270 p.

SETEL, T.D. 1985. Feminist insights and the question of method. (*In* Collins, A. Y., *ed.* Feminist perspectives on Biblical scholarship. California : Scholars Press Chico. p 35-42.)

SHOMANAH, M.W.D.S., 1998. Scripture, Feminism and Post-Colonial Contexts. (*In* Pui-Lan, K. and Fiorenza, E.S. Women's sacred Scriptures. London : SCM Press, Maryknoll : Orbis Books. p. 45-54.)

SLEE, N. 1996. Theology. (*In* Isherwood, L. & McEwan, D., *eds.* An A-Z of Feminist Theology. Sheffield : Academic Press. p. 225-226.)

SNYMAN, G. 2001. Telling women to be like men: Some theoretical aspects in interpreting the Bible on gender issues. (Voordrag gelewer as deel van die reeks werkswinkels: Women in church and society, aan die PU vir CHO op 2 Mei 2001.) Potchefstroom. 12 p. (Ongepubliseer.)

SNYMAN, G., 2007. Om die Bybel anders te lees. 'n Etiek vir Bybellees. Pretoria : Griffel Media. 196 p.

SPANGENBERG, S., 2002. Die Bybel en die Nuwe Hervorming. (*In* Muller, P., *red.* Die Nuwe Hervorming. Pretoria : Pretoria Boekhuis. p. 88-109.)

STORKEY, E. 1985/1989. What's right with feminism? Kent : Whitstable Litho Ltd. 186 p.

SUID-AFRIKA. 1994. Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika, nr. 200 van 1993 (soos gewysig in 1994). Pretoria : Staatsdrukker.

THIMMES, P. 1999. What makes a Feminist Reading Feminist? Another Perspective. (*In* Washington, H.C., Graham, S.L., and Thimmes. P., *eds.* Escaping Eden. New Feminist Perspectives on the Bible. New York : New York University Press. p.132-140.)

TOLBERT, M.A. 1983. The Bible and Feminist Hermeneutics. California : Scholars Press. 126 p.

TURNER, J.D. 1994. An Introduction to Liberation Theology. Lanham, New York, London : University Press of America. 129p.

VAN BRUGGEN, J. 1979. Emancipatie en Bijbel – Kommentaar uit 1 Kor 11. Amsterdam : Uitgeverij ton Bolland. 101 p.

VAN DER GRAAF, J. 2001. De apostel ook profeet. Zoetermeer : Uitgeverij Boekencentrum. 69 p.

VAN DER WALT, B.J. 1985. Vrou en huwelik: In die Middeleeue by Calvyn en by ons. Potchefstroom : PU vir CHO. 60 p.

VAN DER WALT, B.J. 1987. Verrassings vir die vrou uit die Ou Testament. (*In* Van der Walt, B.J., *red*, Venster op die vrou. Potchefstroom : PU vir CHO(IRS). p. 80-97.)

VAN DEVENTER, H. 2001. Traces of feminine wisdom in the Book of Daniel. (Voordrag gelewer as deel van die reeks werkswinkels: Women in church and society, aan die PU vir CHO op 2 Mei 2001.) Potchefstroom. 5 p. (Ongepubliseer.)

VAN DIJK-HEMMES, F. 1993. Traces of women's texts in the Hebrew Bible. (*In* Brenner, A. en Van Dijk-Hemmes, F., On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible. Leiden, New York, Koln : EJ Brill. p. 17-109.)

VAN DIJK-HEMMES, F. 1994. Toward a Women'sStudies Research Program in the Faculty of Theology, Utrecht University. (*In* Van Dijk-Hemmes, F. & Brenner, A., *ed.* Reflections on Theology and Gender. Kampen : Kok Pharos Publishing House. p. 9-19.)

VAN DIJK-HEMMES, F. 2004. The Metaphorization of woman in Prophetic speech: An Analysis of Ezekiel 23. (*In* Brenner,A., *ed.* The feminist Companion to the latter prophets. London, New York : T&T Clark International. p. 244-255.)

VAN DORSSEN, H., GRAMBERG, H.P., VAN DER PANNE, E. & VAN PELT, B. 1989. En zij lachte en het lichte. Protestantse stichting tot Bevordering van het Biblioteekwezen en de Lectuurvoorlichting in Nederland. 97 p.

VAN HENTEN, J.W. 1994. Judith as a female Moses: Judith 7-13 in the Light of Exodus 17; Numbers 20 and Deuteronomy 33:8-11. (*In* Van Dijk-Hemmes, F., and Brenner,A., *ed.* Reflections on Theology & Gender. Kampen : Kok Pharos Publishing House. p. 33-48.)

VAN RENSBURG, F.J. 2002. Women in Church and Society: Draft report of the research done by a research team of the PU vir CHO. (Verslag gelewer na afloop van die reeks werkswinkels: Women in church and society, aan die PU vir CHO. September 2002.) Potchefstroom. 17 p. (Ongepubliseer.)

VAN WYK, A.(J.H.) 1987. Moet ons God as manlik voorstel? In gesprek met die Feministiese Teologie. (*In* Van der Walt, B.J., *red*, Venster op die vrou. Potchefstroom : PU vir CHO(IRS). p. 69-79.)

WAINWRIGHT, E. 1996. Weaving a Strong Web: Feminist Theo/alogizing in an Australian Context. (*In* Fiorenza, E.S. and Copeland, M. S., *ed.* Feminist Theology in different contexts. London : SCM Press. p. 17-25.)

WASHINGTON, H.C., GRAHAM, S.L. & THIMMES, P., (eds). 1999. Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible. New York : New York University Press. 292 p.

WATSON, N.K. 2002. Introducing feminist ecclesiology. London : Sheffield Academic Press. 126 p.

WILSON, B. & CRESSWELL, J., (eds). 1999. New Religious Movements. London / New York : Routledge. 284 p.