Die Koninkryk van God in Jesus se prediking. 'n immanente Teologiese benadering met 'n Sielkundig-Antotropologiese verklaring

M J F SWANEPOEL



orcid.org/0000-0003-4487-7384

Skripsie voorgelê ter nakoming vir die graad *Masters of Theology in Dogmatics* aan die Noordwes-Universiteit

Studieleier: Prof Nico Vorster

Gradeplegtigheid: Mei 2023

Studentenommer: 31477690

VOORWOORD

Hiermee verklaar ek, Marthinus Johannes Fourie Swanepoel, ID nr 631117 5154 082, dat die onderhawige werk my eie en oorspronklike werk is.

M J F Swanepoel

Ek bedank hiermee ook graag die teologiese fakulteit, NWU, vir die bekwame en wetenskaplike begeleiding wat ek onder die intellektuele hand van my promotor, Prof N Vorster, tydens hierdie studie geniet het.

OPSOMMING

In hierdie studie word die algemene konsensus van moderne Nuwe Testamentici as vertrekpunt geneem wanneer hulle die stelling maak dat Jesus se konsep “die koninkryk van God” die sentrale tema, oftewel die kern van sy evangeliese prediking beslaan. Oor die betekenis van hierdie sentrale konsep bestaan daar egter uiteenlopende interpretasies. Hierdie studie poog om een van die twee hoof benaderings tot die interpretasie van die konsep, die sogenaamde immanente benadering, van nader te ondersoek en as hermeneutiese invalshoek op Jesus se Koninkryk van God toe te pas. Met die oog om Jesus se Koninkryk van God konsep binne die huidige wetenskaplike paradigma te vertolk, word onlangse bevindinge en benaderings in die Sielkunde en Antropologie betrek om in die hermeneutiese proses van hierdie sentrale teologiese vraagstuk behulpsaam te wees.

Sleutelterme:

Jesus; sinoptiese evangelies; Koninkryk van God; hermeneutiek; Sielkunde; Antropologie; C.G Jung; Grieks-Romeinse; sosio-historiese; immanent.

ABSTRACT

In this study, the general consensus of modern New Testament scholars is used as anchoring point for this study when these scholars claim that Jesus' concept of "the kingdom of God" is the central theme, or core of his evangelical preaching. However, on the ***meaning*** of this central concept, divergent interpretations exist. This study attempts to take a closer look at one of the two main approaches to interpreting the concept, in this study referred to as the immanent approach. The immanent approach is applied as the hermeneutical lens to Jesus' Kingdom of God. With a view to interpreting Jesus' Kingdom of God concept within the current scientific paradigm, recent findings and approaches in Psychology and Anthropology are utilised to assist in the hermeneutical process of this central theological question.

Key terms:

Jesus; synoptic gospels; Kingdom of God; hermeneutics; Psychology; Anthropology; C.G Jung; Greco-Roman; socio-historical; immanent.

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1 DIE SENTRALE BELANG VAN ”DIE KONINKRYK VAN GOD” IN JESUS SE PREDIKING EN DIE CHRISTENDOM 1

1.1 Doel van die studie 1

1.2 Spesifieke doelwitte 1

1.3 Die sentrale tema van Jesus se prediking 2

1.4 Dissensus oor die betekenis van die konsep Koninkryk van God 5

1.5 Die afwesigheid van die Koninkryk van God in Gereformeerde belydenisskrifte 5

1.6 Die sentrale gestalte van Jesus 7

1.7 Die sentrale navorsingsvraag 7

1.8 Probleemstelling 8

1.9 Spesifieke probleemstellings 8

1.10 Jesus as metodologiese vertrekpunt van die studie 8

1.11 Sentraal teoretiese argument 10

1.12 Metodologie 11

HOOFSTUK 2 DIE IMMANENTE BENADERING IN DIE TEOLOGIE 13

2.1 Die terme immanent en transendentaal 13

2.2 Die studievelde van die Sistematiese Teologie en die Hermeneutiek 17

2.3 Filosofiese oorsprong van die term ‘immanent’ 18

2.4 Die verband tussen die Griekse immanente beskouing en die immanente benadering van die moderne kwantumfisika 21

2.5 Die sikliese verskyning en verdwyning van die oud-Griekse immanente beskouing 24

2.6 Die invloed van die Griekse taal en kultuur op die Hervorming 27

2.7 Die wisselwerking tussen die taal en kultuur van die antieke Grieks-Hellenistiese beskawing 28

2.8 Die herlewing van die immanente beskouing in die Hervorming-era 31

2.9 Teenoor die kosmologiese beskouing: die transendentale aard van Jahweh 42

2.10 Samevatting van hoofstuk 66

HOOFSTUK 3 DIE IMMANENTE BESKOUING IN DIE CHRISTELIKE LEKTUUR 68

3.1 Inleidend 68

3.2 Die voorkoms van die immanente beskouing in die wysheidsliteratuur van die Ou Testament 68

3.3 Die wysheidsliteratuur in die Ou Testament 71

3.4 Vrees teenoor verstaan 72

3.5 Die sosio-historiese herkoms van die boek Spreuke en soortgelyke wysheidsliteratuur 76

3.6 Die oorsprong en doel van die wysheidsboeke Spreuke, Die Wysheid van Ben Sirag en Die Wysheid van Salomo 83

3.7 Wysheid, wetenskap en ewewig in Egipte 86

3.8 Die immanente skeppingsproses in die wysheidsliteratuur 98

3.9 Immanente elemente in die beskouinge van Augustinus van Hippo 99

3.9.1 Inleidend 99

3.10 Enkele van die belangrikste aspekte van Augustinus se sistematiese teologie 101

3.10.1 Die era van Augustinus 102

3.10.2 Ekklesiologie 103

3.10.3 Sola Fidei 106

3.10.4 Filosofie van die geskiedenis 109

3.10.5 Augustinus se verwysing na 'Jesus se koninkryk' 113

3.10.6 Die opgestane vlees 114

3.10.7 Sonde-Genade leer 115

3.10.8 Die sentrale posisie van Paulus in Augustinus se leringe 118

3.11 Die immanente beskouinge van Augustinus 128

3.11.1 Inleidend 128

3.12 Die siel en onbewuste van Plotinus 130

3.13 Boeke VII en VIII, die Een, die alles-deurdringende Intellek en die universele Siel 132

3.14 Boek X: die onbewuste geheue van die mens 134

3.15 Samevatting van Augustinus 144

3.16 Samevatting van die hoofstuk 145

HOOFSTUK 4 DIE IMMANENTE TEOLOGIE IN DIE HERVORMING-ERA 147

4.1 Inleiding 147

4.2 Kort oorsig oor die immanente teologie sedert die Hervorming era 147

4.3 FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER (1768 – 1834) 148

4.3.1 Kort oorsig oor Schleiermacher se herkoms en vername eienskappe van sy werk 155

4.3.2 Schleiermacher oor Jesus *versus* die Ou Testament 158

4.3.3 Die mens, na die voorbeeld van Jesus, beskik oor inherente toegang tot God 161

4.3.4 “On Religion: Speeches to its Cultured Despisers” 163

4.4 SØREN KIERKEGAARD (1813-55) 168

4.4.1 Inleiding 168

4.4.2 Gefokus op Jesus Christus en die Nuwe Testamentiese leefwyse 171

4.4.3 Die teleologie van Die Self 175

4.4.4 Die konsep van die Self 181

4.4.5 Die immanensie van God, die mens, die siel en die sonde 188

4.5 Samevatting van die hoofstuk 192

HOOFSTUK 5 DIE SIELKUNDE VAN C.G. JUNG (1875 – 1961) EN SY MOONTLIKE BETREKKING OP DIE KONINKRYK VAN GOD 194

5.1 Inleiding 194

5.1.1 Gebed 195

5.1.2 Simbole 198

5.1.3 Die Persoonlike Onbewuste en die Kollektiewe Onbewuste 215

5.1.4 ‘Na homself toe gaan’ en ‘die ingaande weg’ 225

5.1.5 Die Skaduwee 232

5.1.6 Hulpeloosheid en oneffektiwiteit, die ewige probleem van die mens 249

5.1.7 Die hulpvolle kragte 251

5.1.8 Die ewige probleem van die mensdom, die Seun van die Mens, en die ewige antwoord 253

5.1.9 Samevatting van die hoofstuk 266

HOOFSTUK 6 DIE IMMANENTE KONINKRYK VAN GOD 269

6.1 Die Sosio-Kulturele Jesus 269

6.2 Die 'Gesproke Jesus', 'n metodologiese vertrekpunt 274

6.2.1 Die Geloofsbelydenis van Athanasius 274

6.2.2 Die 'gesproke Jesus' 275

6.2.3 'n Ongeskape, onmeetlike, ewige en almagtige Woord 275

6.2.4 Die begrip ewig vanuit menslike perspektief 275

6.2.5 Die Bybelse evangelies en Thomas as bron van ewige woord 276

6.2.6 'n Geïntegreerde skema 276

6.2.7 Die begrip 'aantal tekste' 276

6.3 Die Koninkryk van God 277

6.4 Die Seun van die Mens 281

6.5 Vergewe *versus* sonde 285

6.6 Teenoor regverdiges 292

6.7 Die Siel van die Mens 293

6.8 Genesend 298

6.9 Vrees *versus* Verstaan 300

6.10 Verlore maar Gevind 301

6.11 Die Gees 303

6.12 Die saad wat groei en vrugte dra 306

6.13 Die weg, d.i. die geseënde weg van swaarkry 308

6.14 Beeldspraak 310

6.15 **Samevatting van die sistematiese eksegese van Jesus se prediking: die koms van die koninkryk in die psige van die mens 318**

6.16 **'n Sielkundige verklaring vir die reis na die koninkryk: die proses van Individuasie..... 318**

6.17 **Die transendentale teenoor die immanente mens..... 321**

6.18 **Die terugkeer..... 322**

6.19 **Die rol van kultuur tydens die immanente reis..... 323**

6.20 **Die ware Self 325**

6.21 **Kom tot inkeer 326**

6.22 **Heling 326**

6.23 **Die huwelik..... 327**

6.24 **Samevatting van die hoofstuk 327**

HOOFSTUK 7 GEVOLGTREKKING VAN DIE STUDIE 330

7.1 **Die Siel en die Gees van die Mens 330**

7.2 **Die breuk met die onsterflikheid van Jesus se siel..... 330**

7.3 **Die transendentale teenoor die immanente beskouing 332**

7.4 **Die Koninkryk van God gesetel in die onsterflike siel van Jesus 333**

7.5 **Athanasius, Drie-Eenheid en die immanente koninkryk..... 334**

LYS VAN TABELLE

Tabel 2-1: Kosmos vs chaos 20

Tabel 2-2: Die teïstiese teenoor die postteïstiese christen 41

Tabel 3-1: Spreuke 8:22-31 skepping weergawe 68

Tabel 6-1: Die geseënde teenoor die ellendige weg..... 308

LYS VAN FIGURE

Figuur 2-1: Pan 39

Figuur 2-2: Die Groot Enneade Van Heliopolis 62

Figuur 3-1: 'n Kosmologiese verklaring vir die ontwerp van die piramides 90

Figuur 3-2: Die seremonie vir die weging van die siel 97

HOOFSTUK 1 DIE SENTRALE BELANG VAN ”DIE KONINKRYK VAN GOD” IN JESUS SE PREDIKING EN DIE CHRISTENDOM

1.1 Doel van die studie

Die hoofdoel van die studie is om Jesus se Koninkryk van God, soos in besonder in die sinoptiese evangelies verwoord, op hermeneutiese wyse vanuit die immanente benadering te probeer verklaar. Vir hierdie doel gaan ondersteunende inligting vanuit die Sielkunde en Antropologie aangewend word om die immanente benadering met behulp van hedendaagse terminologie te probeer toelig.

1.2 Spesifieke doelwitte

1. Om ‘n bondige perspektief te gee op die sentrale belang van die Koninkryk van God in die evangelies. Kortliks word hier gekyk na onder andere Deist (1981:93), Crossan (2012:111) en Van der Walt (2007:37) se bevindinge in hierdie verband. Van Wyk (1995:258) se aanduiding van die belang wat hierdie begrip in besonder vir die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika se teologiese opleiding inhou, word ook hier uitgewys. Tweedens word die sentraliteit van hierdie konsep in verband gebring met die status van Jesus as die ‘finale openbaring’ en finale Woord van God (o.a. Openb 1:1; Joh 9:4; Hays & Duvall, 2014:21; Belgiese Konfessie, 1619).

2. Om die term ‘immanent’ te omskryf, voordat ‘n verdere teologiese studie van hierdie benadering onderneem kan word.

3. Om te toon hoe die sogenaamde immanente benadering in verskillende vorme deur die gedagtegang van die christelike geskiedenis vergestalt het. Die hoofstuk gaan motiveer dat die immanente benadering nie slegs as ‘n post-reformatoriese fenomeen binne die christelike teologie beskou mag word nie. Die naspeuring van die immanente benadering gaan in besonder poog om hierdie benadering in Jesus se aanwending van die Koninkryk van God te definieer. Die verband tussen die verskillende inkarnasies van die immanente benadering in die Teologie, Jesus se Koninkryk van God en die Sielkunde se bykomende toeligting in hierdie verband, word reeds hier op verkennende wyse ondersoek.

4. Om ‘n bespreking te bied van die herontdekking van die psigologiese bewustheid van die Grieks-Romeinse era en sosio-historiese konteks van Jesus, soos deur die sielkundige Carl

Jung (1875-1961) ontgin. ‘Herontdekking’ verwys hier ook na die breër wetenskaplike proses wat tans die wetenskaplike inhoud van die Grieks-Romeinse era argeologies maar ook metafisies in herinnering roep en binne hedendaagse konteks heroorweeg. (Capra, 1991; Sagan, 1981). Nie net gaan die moderne sielkundige bevindinge van Carl Jung hier toegelig word nie, maar aandag gaan in besonder geskenk word aan die sosio-historiese konteks waaruit hy sy stawende getuienis ontleen, naamlik dieselfde sosio-historiese konteks waarbinne Jesus sy Koninkryk van God verkondig. Die driehoekige verband tussen Jesus, Jesus se sosio-historiese konteks en Jung se wetenskaplike konteks word hier ondersoek. (Jung, 1980; Jung, 2009; Van Aarde, 2001)

5. Om die Koninkryk van God in die drie sinoptiese evangelies deur middel van die immanente benadering te interpreteer sodat die Koninkryk vir die hedendaagse leser *verstaanbaar* raak[1]. Deur ‘n sistematiese en vergelykende studie van die sinoptiese evangelies word Jesus se temas geïdentifiseer en deur middel van die immanente benadering geïnterpreteer.

6. Om ‘n samevatting te bied van die perspektief dat die koninkryk van God, vanuit ‘n psigologiese benadering, as moontlike hermeneutiese sleutel tot die verstaan van die begrip in die sinoptiese evangelies kan dien.

1.3 Die sentrale tema van Jesus se prediking

> ”Die sentrale tema van Jesus se boodskap is sy konsep ‘die koninkryk van God’. Jesus se sending en prediking word in hierdie een begrip saamgevat en verteenwoordig die totaliteit van die openbaring van God. Geen ander tema in die Nuwe Testament kan met die belangrikheid van hierdie een konsep vergelyk word nie.”

Met hierdie parafrase begin Ridderbos (1975:1-2) sy bekende *The Coming of the Kingdom*, een van etlike teologiese werke wat die betekenis van Jesus se sentrale konsep probeer verklaar.

Deist & Du Plessis (1981:93) beaam Ridderbos se woorde wanneer hulle skryf

> *die Koninkryk van God verwys na die kern van Jesus se prediking. Nuwe-Testamentici aanvaar vandag algemeen dat dit die hart van Jesus se verkondiging is. In hierdie twee begrippe – Christus en die Koninkryk van God – het ons te doen met* ***die kern van die christelike geloof****, naamlik dat Jesus van Nasaret die Christus is en dat die kern van wat Hy verkondig het, die Koninkryk van God is. (my beklemtoning).*

---

[1] Hermeneutiek verwys na die proses van interpretasie, met die oog daarop om uiteindelik te *verstaan*.

> Die Koninkryk van God staan sonder twyfel sentraal. (98)

Deist & Du Plessis gaan dan egter ook verder met die volgende kwalifikasie:

> Wat die Koninkryk van God **beteken**, wil ons nou juis verder ondersoek, omdat dit so belangrik is vir die verstaan van die hele Nuwe Testament. (1981:93)

So ook Crossan (2012:111):

> *First*, that the fundamental message of Jesus was about ***the kingdom of God***;
>
> *second* that Jesus spoke very often in parables; and
>
> *third*, that he often made a correlation between kingdom and parable. (My beklemtoning)

Van der Walt (2007:37) verbreed die sentraliteit van Jesus se Koninkryk van God om selfs die hele Bybel te deurspan:

"Wat is die kern, die hart van die Bybel?"

> met sy onmiddellike antwoord...

"Sedert die middel van die twintigste eeu het die fokus toenemend na 'n ander begrip verskuif: die koninkryk van God."

Van der Walt voorsien nie die redes en omstandighede waaronder die koninkryk van God sedert 'die middel van die twintigste eeu' tot sogenaamde sentrale tema van die Bybel verrys het nie, maar Armstrong (1985:241) verleen moontlik toeligting tot Van der Walt se 'sedert die middel van die twintigste eeu' wanneer hy skryf:

> *Jesus was a messenger sent from God and that message was THE KINGDOM OF GOD. Jesus came preaching the gospel of the kingdom of God. It has not been preached for 19 centuries, it had not been proclaimed to the world until the first week in 1953, when for the first time in about 1900 years it went out on the world's most powerful radio station, Radio Luxembourg in Europe.*

Vorster (2017:133) beaam dat "the concept kingdom of God an on-going theme in the biblical revelation" is, "in both the Old and the New Testaments."

Dit blyk dat die sentraliteit van die Koninkryk van God in Jesus se prediking selfs deur uiteenlopende standpunte erken en aanvaar word. Die lede van die Jesus-seminaar, 'n groep van ongeveer 200 internasionale teoloë wat oor 'n periode van meer as 15 jaar op gereelde basis

in die VSA vergader het, was “nie ‘n homogene groep wat almal dieselfde beeld van Jesus verkondig het nie.” (Craffert, 2002:167-168). Hierdie nie-homogene groep navorsers het selfs verder gegaan en Jesus se woorde in die evangelies aan ‘n metodiese toets van ‘outentiekheid’ onderwerp, om sodoende Jesus se oorspronklike uitsprake te onderskei van vermoedelike latere byvoeging of verdraaiing deur sy volgelinge. Onderwerp aan die maatstaf van outentiekheid, het die historiese Jesus seminaar bevind dat “slegs 16 persent van die verhale oor Jesus se optrede en net 18 persent van die woorde wat in die evangelies aan hom toegeskryf word, ‘outentiek’ is.” (Craffert, 2002:169) En nogtans, selfs ná die redusering van Jesus se woorde in die evangelies tot ‘n 18% outentiekheid, kon die Jesus seminaar nie anders as om te bevind dat Hy hoofsaaklik oor die Koninkryk van God gepreek het nie (2002:167).

Nie net geniet die sentraliteit van Jesus se Koninkryk van God nou erkenning op internasionale terrein nie, ook plaaslik word die konsep as ‘n sentrale tema erken en as sodanig bestudeer. Onder die subopskrif ‘Gereformeerde teologie is koninkryksteologie’ skryf Van Wyk (1995:258):

> *In Suid-Afrika was dit veral die Potchefstroomse teologie wat die koninkryksgedagte tot hoofgedagte van die teologie probeer uitbou het (S. Du Toit en J.L. Helberg wat die Ou Testament betref, en W.J. Snyman en L. Floor ten opsigte van die Nuwe Testament).*

Uit die bogenoemde aanhalings kan die afleiding gemaak word dat Jesus se Koninkryk van God in die laaste ongeveer 70 jaar van die geskiedenis van die christelike godsdiens tot ‘n nuwe, of eerder, die ***her***nude prominensie as sentrale tema van die Nuwe Testament verrys het.

Die aangehaalde teoloë hierbo voorsien nie telkens die motivering waarom die Gereformeerde Teologie[2] tot hierdie skynbaar eenparige konsensus gekom het nie. ‘n Bestudering van die 115 koninkryktekste in die vier evangelies (vgl tabel 1.1) (Strong, 2006:349) lig egter Jesus se besondere klem op hierdie konsep duidelik uit. Die 115 tekste word deur Jesus self gebesig. Hy gebruik konsekwent die Griekse term *Basileia to Theou*, ‘n term wat nie een keer as sulks in die Ou Testament voorkom nie (Vorster, 2017:133) (Van Schalkwyk, 2018). In die 154 bladsye van die vier evangelies gebruik Jesus die term 115 keer, ‘n frekwensie van 0.75 keer per bladsy. Vir die sinoptiese evangelies is die frekwensie 0.93 keer per bladsy. Jesus verklaar oor Homself dat “die verkondiging van die Koninkryk van God die rede is waarom Hy (na die mens) gestuur is”. (Luk 4:43).

---

[2] Vergelyk Van Wyk se argument oor die ‘Gereformeerde Teologie’ twee paragrawe boontoe

Die hoofdoel van hierdie studie is egter nie om te hermotiveer dát die Koninkryk van God die sentrale tema van Jesus se prediking *behoort* te wees nie, maar om die betekenis van sy konsep in diepte te ondersoek.

1.4 Dissensus oor die betekenis van die konsep Koninkryk van God

Dit is moeilik om te besluit wat die sterkste eienskap van Jesus se Koninkryk van God is; die *kon*sensus of die *dis*sensus oor die begrip. In dieselfde asem wat bogenoemde teoloë eenparige konsensus bereik dát die Koninkryk van God die sentrale tema in Jesus se evangelie verteenwoordig, bereik hulle ook konsensus dat daar "hewige kontroversie" oor **die betekenis** van die konsep heers ... Die bespreking van die Koninkryk van God gaan nooit gepaard sonder die kwalifiserende term "maar" nie: "Verskeie groot teoloë het al probeer om *hierdie probleem – die betekenis* van die koninkryk – op te los." (Deist F. &. Du Plessis, 1981:134). Maar helaas. Oor die betekenis van Jesus se Koninkryk van God bestaan daar nie 'n konsensus standpunt, soortgelyk aan die konsensus standpunt rakende die sentraliteit van die tema nie. Dát die Koninkryk van God die sentrale tema in Jesus se prediking verteenwoordig, is daar konsensus oor. In dieselfde asem bestaan daar egter konsensus dat hedendaagse teoloë en christene nie hierdie sentrale konsep van Jesus op eensgesinde wyse verstaan nie.

Een van die oënskynlike gevolge van hierdie dissensuele kontroversie is dat die Koninkryk van God vandag nie sentraal tot die Gereformeerde belydenisskrifte staan nie. Ingewortel in die *Sola Scriptura belydenis* van die Gereformeerde Teologie, lê 'n *contradictio in terminus* verskuil: die mees sentrale belydenis van Jesus, soos "sonder twyfel" in die Skrif verwoord, verskyn nie in die belydenisskrifte van die Gereformeerde Teologie nie.

1.5 Die afwesigheid van die Koninkryk van God in Gereformeerde belydenisskrifte

Van Wyk (1995) argumenteer dat die Gereformeerde Teologie oor ses hoof eienskappe beskik en dat hierdie ses hoof eienskappe in interafhanklike samehang tot mekaar toegepas behoort te word. Drie van hierdie eienskappe lui dat die Gereformeerde teologie in diepste wese (1) Skriftuurlike teologie, (2) konfessionele teologie en (3) koninkryksteologie is. Met 'koninkryksteologie' verwys Van Wyk dan na die Koninkryk van God en die algemene konsensus oor die belang van hierdie konsep, soos hierbo uitgewys. Wanneer hierdie drie pilare van die Gereformeerde Teologie in driehoeksverband naas mekaar geplaas word, blyk dit dat daar 'n sterk aanduibare verband tussen Skriftuurlike teologie en koninkryksteologie gemotiveer kan word, maar dat die interafhanklike verbindingslyn na die konfessionele teologie in hierdie driehoek afwesig is.

‘n Sorgvuldige bestudering van die Drie Formuliere van Eenheid en die Drie Ekumeniese Geloofsbelydenisse toon dat ‘die Koninkryk van God’ nie vermelding in hierdie sentrale beleidstukke geniet nie. Die Heidelbergse Kategismus behandel die term slegs onder Vraag 123 wanneer dit onder die behandeling van die Onse Vader gebed ter sprake kom. Onder Vraag 83 word slegs *die sleutels* van die Koninkryk behandel.

Die Heidelbergse Kategismus Vraag 77 en die Nagmaalsformulier gaan selfs sover om Jesus se doelmatige verwysing na die Koninkryk van God (Matt 26:29; Mark 14:25; Luk 22:16) uit die Nagmaalsformulier weg te laat. Die gebrek aan interafhanklike samehang tussen Skrif en belydenis word hier waarskynlik die duidelikste geïllustreer. In al drie die sinoptiese evangelies stel Jesus die nagmaal in met die woorde “totdat dit in die Koninkryk van God sy volle betekenis gaan verkry.” (Luk 22:16 bewoording) In hierdie woorde stel Jesus ‘n bepaalde gerigtheid, Hy voorsien die bestemde doel van die Nagmaal, maar die hedendaagse Nagmaalsformulier verswyg hierdie sentrale woord van Jesus.

Die ’Koninkryk van God’ kan daarom met reg as ‘n versweë verskynsel in die belydenisse en formuliere van die Gereformeerde godsdiens beskryf word.

Die diskrepansie tussen die sentrale status wat die teologiese ***wetenskap*** aan die Koninkryk van God toeken en die marginalisering wat die belydenisse van die Gereformeerde ***godsdiens*** aan hierdie konsep toeken, is opvallend en regverdig ‘n studie.

Twee van die moontlike oorsake vir hierdie opvallende diskrepansie lê vermoedelik binne die ondersoekvelde van die Dogmageskiedenis en die Hermeneutiek opgesluit (Heyns, 1974:282,292). Met meer spesifieke verwysing na die tweede moontlike oorsaak vir die verskil - die hermeneutiek van die Koninkryk van God - bestaan daar “hewige kontroversie” oor die inhoudelike *betekenis* van hierdie konsep (Ridderbos, 1962:xii) . Volgens Ridderbos vurk die interpretasies van die Koninkryk in twee onversoenlike pole uiteen; die <u>immanente</u> *teenoor* die <u>transendente</u> interpretasies van die koninkryk.

Deist en Du Plessis (1981:134-5) stem met Ridderbos saam: “Verskeie groot teoloë het al probeer om hierdie probleem – die betekenis van die koninkryk – op te los”, maar kon nie. “Ïn die hedendaagse besinning oor die koninkryk word daar nog steeds met probleme oor die interpretasie van die koninkryk geworstel.”

Jesus se Koninkryk van God beskik daarom oor die eienskappe dat dit sentraal in Jesus se prediking staan, maar afwesig is in die belydenisskrifte – die sentrale leerstukke - van die Gereformeerde godsdiens en nie in die Skrif gedefinieer word nie. “Ïn die lig van die sentrale plek

in Jesus se prediking lyk dit egter vreemd dat Hy nooit presies sê wat die koninkryk eintlik is by wyse van ‘n definisie of ‘n presiese beskrywing nie.” (Deist F. &. Du Plessis, 1981:100)

1.6 Die sentrale gestalte van Jesus

Jesus beklee ‘n besondere gestalte in die christendom. Hy is deel van die Drie-enige God soos deur die christendom bely en aanbid. Hy is die Woord wat van die begin self God was (Joh 1:1), Jesus is die ewige Woord wat mens geword het. (Joh 1:14)

McGrath (1995:119) definieer die Teologie as

> *the systematic study of the fundamental ideas of the Christian faith. Theology is the science of faith. It is the conscious and methodical explanation and explication of the divine revelation received and grasped in faith.*
>
> *Christianity,* gaan McGrath verder*, is about belief in a person (Jesus Christ), rather than belief in a text (the Bible). Nevertheless, the two are closely interlocked. In trying to wrestle with the identity and significance of Jesus Christ, Christian theology is thus obliged to wrestle with the text which transmits knowledge of him.*

Hierdie studie is daarom ‘n poging om die fundamentele idee – die Koninkryk van God - van die sentrale figuur Jesus Christus op ‘n bewuste en metodiese wyse vanuit Skrif te ondersoek, te verduidelik en uit te klaar met die oog daarop om Jesus se Koninkryk van God te verstaan.

1.7 Die sentrale navorsingsvraag

Ons sou in die lig van die voorafgaande kon vra waarom beklee die Koninkryk van God nie ook die sentrale posisie in die belydenis van die Gereformeerde godsdiens nie?

Om dit eenvoudiger te stel:

> ***Dát*** die Koninkryk van God die kern, die hartsposisie van die Bybel beklee, bestaan daar skynbaar wye teologiese **kon**sensus oor;
>
> maar,
>
> ***Wát*** hierdie konsep *beteken*, bestaan daar wye **dis**sensus oor.

Voorlopige ondersoek dui daarop dat daar in die Teologie nog “hewige” meningsverskil oor die inhoudelike betekenis van hierdie konsep bestaan. Die hoofvraag in hierdie studie gaan daarom wees “wat ***beteken*** Jesus se Koninkryk van God konsep, soos in die teks van die evangelies

verwoord?" In die soeke na 'n antwoord op hierdie kernvraag wil hierdie studie die immanente benadering tot die Koninkryk as moontlike antwoord op die betekenis van die konsep ondersoek.

1.8 Probleemstelling

Teenoor die algemene **kon**sensus onder teoloë dat hierdie konsep die sentrale tema in Jesus se prediking beslaan, bestaan daar algemene **dis**sensus oor *die betekenis* van hierdie konsep. Hierdie studie vra of 'n analise van die koninkryk van God vanuit die perspektief van die menslike selfbewussyn nie moontlik 'n waardevolle invalshoek tot die debat kan bied nie.

1.9 Spesifieke probleemstellings

Die volgende vyf spesifieke probleemstellings vloei voort uit die sentrale probleemstelling:

1. Is daar enige noodsaak vir die bestudering van die konsep *koninkryk van God* vir die Christendom, vir christenskap en die Teologie?

2. Wat behels die immanente benadering tot die Koninkryk?

3. In watter gestaltes het die immanente benadering deur die gang van die christendom voorgekom?

4. Watter toeligting bied die Sielkunde en die Antropologie tot die Teologiese immanente benadering?

5. Is die immanente benadering toepasbaar op en versoenbaar met die inhoud van die evangelies?

1.10 Jesus as metodologiese vertrekpunt van die studie

As vertrekpunt, as metodologiese uitgangspunt van hierdie studie, gaan die volgende samevattende woorde van Latourette (1914) deurgaans as onderliggende benadering deur die gang van hierdie studie toegepas word:

> *Christianity is a religion and as such is one of many religions. Its distinctive feature though is that, as its name implies, it has Jesus Christ at its very heart. (1914:xv)*
>
> *From the very first generation of Christians, there have been those who have believed that the clue to the perplexing and paradoxical human drama is to be found in Christ, that the whole of the universe groans in travail waiting for the revealing of the sons of God, the*

sons of whom Christ is the first-born, ***and that it is the purpose of God to sum up all things in Christ****, both in the heavens and upon the earth. (xiii)*

If this conviction arises from fact, to be seen in its proper perspective the entire course of mankind on the planet must be surveyed with reference to Christ, from the incarnation in Jesus of Nazareth, through his teaching, deeds, life, and resurrection... (xiii)

We must strive to understand the fashion in which the impulses which issued from Christ have shaped the current of mankind's life. (xv)

En tog voeg Latourette self 'n omsigtigheidsklousule tot sy Christosentriese benadering toe:

Yet*, Christianity is a synthesis... Christianity centres about Christ,* ***but*** *it is compounded of the faith, Judaism, from which Jesus sprang. While the origins of Christianity must centre around Jesus, the surrounding Jews who were stoutly loyal to what they believed to be what God had given them in their national heritage were either puzzled or enraged by Jesus' gospel. (xv)*

It may seem to be a banality to say that Christianity cannot be understood apart from Jesus. The origin of Christianity must centre around Jesus, YET repeatedly through the centuries and in our own day there have been those who have regarded Jesus as unimportant in the origin and initial growth of the religion that bears his name. In contrast with this view, the author (asook hierdie skrywer) is convinced that without Jesus Christianity is not only unintelligible: it would never have been. (xxii)

In die lig van Latourette se oortuigde en oortuigende uitgangspunt, bly die christelike 'n godsdiens om met omsigtigheid te hanteer; "die enigste hoofgodsdiens in die hedendaagse wêreld wat 'n ander godsdiens se heilige geskrif in sy heilige boek insluit" (met verwysing na die Judaïstiese TaNaKh). (Holmwood, 1997:129)

Om hierdie rede erken Latourette:

In one sense Christianity was the outgrowth of ***Judaism****. An understanding of Judaism is essential to a full knowledge of* ***Christianity****. It was with the Judaists that* ***Jesus*** *and the early Christians had their* ***chief conflicts****. Even though Christianity was built on Jewish foundations, it was* ***radically different****. In this difference lies* ***the secret*** *of Christianity. (17-19)*

Christianity carries with it much of the moral and dogmatic theology, the liturgy, the institutions and the fundamental concepts of its forebear, Judaism. (Johnson, 1993:1)

1.11 Sentraal teoretiese argument

Die paragrawe van Latourette en die een van Johnson hierbo voorsien tot ‘n groot mate die inleidende note tot die sentrale teoretiese argument van hierdie studie. Ses begrippe in Latourette se laaste paragraaf word met voorbedagte rade hierbo beklemtoon. Latourette, ‘n kerkhistorikus wat ‘n eeue-oue, totale oorsig oor die christendom bied, bevind dat die (i) Judaïsme en (ii) die christendom twee afsonderlike entiteite is wat deur (iii) Jesus aan mekaar verbind geraak het. Maar reeds hier, in die verbintenis tussen Jesus en Judaïsme, het die (iv) hoof konflikte van hedendaagse christendom alreeds hul vroegste konsepsie beleef. Al het die christendom - volgens christelike belydenis – uit die Judaïsme ontspring, is daar tog (v) radikale verskille tussen die twee. En hierin, sê Latourette, lê (vi) die geheim van die christendom opgesluit. In hierdie woord, die“geheim van die christendom”, vind hierdie studie resonansie omdat Jesus meermale na sy Koninkryk van God verwys as ‘n *geheim*, of ‘n *geheimenis*. (O.a. Mat 13:11, Mark 4:11, Luk 8:10).

Die studie ondersoek die moontlikheid dat die afwesigheid van die Koninkryk van God in ons belydenisskrifte teruggespeur kan word na die ‘hoof konflikte’ van Jesus se tyd. Jesus se sending was deurentyd in konflik gehul, met inbegrip die kern konsep van sy sending, die Koninkryk van God. In hierdie studie plaas ons vervolgens twee hoof beskouinge oor God in jukstaposisie tot mekaar: die transendentale beskouing van God teenoor die immanente beskouing van God. In die studie sal ons sien dat hierdie die twee hoof filosofiese benaderingsweë tot die aard van God is. Die logiese afleiding wat gemaak word, is dat die beskouing van die aard van God uiteraard ook die aard van die koninkryk van daardie beskouing gaan bepaal. Die koninkryk van ‘n transendentaal-geagte God gaan per uitvloeiing ‘n transendentale koninkryk wees en dieselfde geld die immanente beskouing: ‘n immanente beskouing van God gaan by verstek ‘n immanente beskouing tot die aard van daardie God se koninkryk oplewer.

Die transendentale teenoor die immanente beskouinge van God word egter nie eksplisiet in die Bybel as leerstukke aan ons voorgelê nie. Met sy antropologiese invalshoek wil hierdie studie poog om die sosio-kulturele oorsprong van hierdie twee hoof beskouinge na te speur en vanuit hierdie sosio-kultureel-kontekstuele verklaring die moontlike immanente aard van Jesus se koninkrykskonsep dieper na te vors. Latourette se verwysing hierbo na die ‘radikale verskille’ tussen Judaïsme en vroeë christendom raak hier weer pertinent. In hierdie studie gaan gekyk word na die meer onlangse bevindinge van die sosiale menswetenskappe en die toeligting wat hierdie nuutste bevindinge op die sosio-kulturele stryd tussen die jaar Nul se Judaïsme en die

heersende Grieks-Hellenistiese sosio-kulturele konteks van Jesus se tyd bied. Is dit moontlik dat die destydse kulturele stryd tussen Judaïsme en Grieks-Hellenisme vandag nog ‘n naklank in die formulering van ons belydenisskrifte vind, en dat hierdie naklank ook ‘n invloed op die inlating/weglating van Jesus se Koninkryk van God in/uit ons belydenisskrifte uitoefen?

Die sentraal-teoretiese argument gaan wees dat uiteenlopende beskouinge oor die aard van God, in die tyd van Jesus, by gevolg uiteenlopende beskouinge oor *die aard van die koninkryke* van hierdie beskouinge opgelewer het. Uiteindelik wil hierdie studie op wetenskaplike en hermeneutiese wyse aantoon dat die immanente benadering in die Teologie ‘n *betekenis* aan Jesus se Koninkryk van God verleen wat tot ‘n duideliker verklaring van die begrip binne die konteks van die sinoptiese evangelies kan bydra.

Die studie gaan motiveer dat ‘n vorm van ‘n transendentale koninkrykskonsep wel in die belydenisskrifte ‘n neerslag gevind het, maar dat hierdie transendentale koninkrykskonsep nie in Jesus se pertinente bewoording van ‘Koninkryk van God’ geformuleer word nie. Die transendentale koninkrykskonsep in die belydenisskrifte domineer tot so ‘n mate dat nie óf Jesus se bewoording, óf sy moontlike immanente bedoeling met die koninkryk in die belydenisskrifte ‘n spreekbeurt kry nie.

1.12 Metodologie

Vier hoofkomponente gaan in die metodologie vervat word:

- Ekstensiewe literatuurstudie
- Hermeneutiek
- Sosiologiese en kultureel-antropologiese rekonstruksies van Jesus se woord
- ‘n Sistematies-vergelykende eksegese van Jesus se evangelies

Wat die **literatuurstudie** betref, word dit voorop gestel dat die literatuur wat vir hierdie studie bestudeer gaan word, nie tot eksklusief teologiese bronne beperk gaan bly nie. In die “omvattende aard van die dogmatiek en sy gerigdheid op die aktuele betekenis van Gods waarheid *vir die mens van vandag*”, gaan die literatuurstudie in hierdie studie uitgebrei word om “gesprek te voer met kontemporêre denke, deur medium van gespreksgenote wat die ander menswetenskappe insluit.” (Heyns, 1974:293). Literatuur sal krities ge-evalueer en vergelyk word.

Hierdie studie handel in essensie oor **die Hermeneutiek** van die Koninkryk van God; ‘n soeke om Jesus se Koninkryk van God in diepte en van binne-uit ***te verstaan***. Die sogenaamde Nuwe Hermeneutiek plaas ‘n fokus op die konsep van *verstaan* as die einddoelwit van die proses van interpretasie. (Kaiser, 2007:277-8). Die rol van die subjektiwiteit, relatiwiteit en selfs die

vooroordeel van die leser tydens die interpretasieproses (Kaiser, 287) word binne die metode van die Nuwe Hermeneutiek erken. Die moontlikheid dat Jesus se gelykenisse moontlike simboliek vanuit ‘n mitiese agtergrond is, word in hierdie studie ondersoek – in aansluiting by die breër ondersoek van die studie. In die ontleding van Jesus se teks vanuit die moontlike simboliese invalshoek, raak die benadering van die nuwe hermeneutiek van belang aangesien die diepere betekenis van “simboliek met die siel van die mens resoneer.” (Kaiser, 261).

Die metodes van die Jesus Seminaar en Gerd Theissen, waar Jesus se lewe en uitsprake deur middel van **sosiologiese en kultureel-antropologiese rekonstruksie** ontleed en binne sosio-kulturele konteks verstaan word (Van Aarde, 2001:26), gaan ook in hierdie studie aangewend word.

In die **eksegese van Jesus se evangelies** in hoofstuk 6 word vooraf by daardie geleentheid sewe metodologiese uitgangspunte vir daardie bepaalde metode van eksegese voorsien.

HOOFSTUK 2 DIE IMMANENTE BENADERING IN DIE TEOLOGIE

2.1 Die terme immanent en transendentaal

Die term ‘immanent’ word in die HAT (1988:431) gedefinieer as “inwonend, byblywend, aanklewend, nie transendent nie.” As ‘n voorbeeld van die konteks waarin die term normaalweg aangewend sal word, voorsien die HAT die sin “God is immanent in sy skepping.” Die woord is etimologies afgelei van die Latynse *immanens*, wat die teenwoordige deelwoord van *immanere* is, ‘n samevoeging van *in* en *manere*, wat beteken om te woon of te bly.

Die Oxford Dictionary (1975:402) definieer ‘immanent’ as ‘n byvoeglike naamwoord wat beteken “Inherent; (of God) permanently pervading the universe, as opposed to transcendent.” Volgens die Oxford Dictionary is die woord etimologies afgelei van ‘n samevoeging van die Latyn *in* en *maneo*, wat beteken ‘remain’.

Deist (1992:121) se *Dictionary of Theological Terms* beskryf *immanence* as “(1) the philosophical view that the ultimate principle of the universe (and therefore also of existence) is to be found in the universe (or existence) itself and not in some entity outside it, e.g. God. (2) God’s presence *in* the world.”

In die Afrikaanse Tesourus (De Stadler, 1994:81) word immanent geassosieer met die bywoorde ‘binne-in; hierbinne; die byvoeglike naamwoorde ‘ingewortel; ingekanker; inwendig; intrinsiek’ en die werkwoorde “ingaan, binnetree, na binne gaan.’

‘n Opmerklike verskil tussen die Afrikaanse en Engelse definiërings hierbo is dat die woord in Afrikaans in die voltooide tyd beskryf word, met die uitgang -e*nd*, teenoor die Engels wat ‘n deurlopende tyd betekenis met die uitgang -*ing* daaraan koppel. In die verdere behandeling van die term gaan dit opmerkbaar word dat die verskil tussen die voltooide en die deurlopende betekenisse van die woord ‘n impak op ‘n taal-kultuur se interpretasie van die term kan hê.

Om op te merk is dat die linguistiek

1. dadelik die term in verband bring met die aard van God.

2. Dat beide Afrikaanse en Engelse woordeboeke, asook Deist se Teologiese woordeboek, die term immanent onmiddellik as ‘n teenoorstaande term vir die term transendent aanbied.

Deur die gang van hierdie studie gaan hierdie tweede eienskap van die begrip immanent telkemale tevoorskyn tree: dit staan skynbaar in ‘n oënskynlik onvermydelik dialektiese

verhouding met die begrip transendentaal. Reeds hier, in die veld van die linguistiek, kan verskillende woordeboeke nie nalaat om immanent in kontrastering met transendentaal te verduidelik nie.

Ook in die Teologie en die Filosofie word die begrip immanent by meer as een geleentheid in strenge opposisie tot die begrip transendentaal aangebied.

> "God is die immanente, nie die transitiewe oorsaak nie, van alle dinge*."* Baruch Spinoza se Stelling 18 in sy *Ethics* (Cooper, 2010:711) .

Met die alternatiewe siening:

> "The kingdom of God is absolutely transcendent in its origin, (Ridderbos, 1975:24), and "every conception of the kingdom of God as an immanent community ... is to be rejected." (Ridderbos, 1975:xiii).

Die beginsel van twee begrippe wat in opposisie teenoor mekaar staan, is nie noodwendig 'n negatiewe verskynsel nie. Heraclitus (*ca* 540-480 vC), klassieke Griekse filosoof en formuleerder van die Griekse begrip *Logos*, het enige twee kragte wat in opponerende interspel tot mekaar optree, as 'n eenheid beskryf. Verderaan sal ons sien dat sommige moderne wetenskaplikes hierdie vroegste era van westerse filosofie as die grondlegging van die moderne westerse wetenskap beskou. (Capra, 1991:25). "As ons nooit siek was nie, sal ons nooit weet hoe dit voel om gesond te wees nie. As ons nooit honger geken het nie, sal ons nie die vreugde van versadiging kan geniet nie", sê Heraclitus. (Gaarder, 1996:30)(direkte vertaling) " God is dag en nag", gaan Heraclitus verder, "winter en somer, oorlog en vrede, honger en versadiging." Meermale, in stede van die term God, het Heraclitus egter die term *Logos* – vertaal na 'die Woord' in Joh 1:1 – aangewend om God te beskryf, die alomteenwoordige kosmologiese beginsel van gabalanseerde, teenoorstaande kragte wat ditself die duidelikste deur hierdie proses van ewigdurende dialektiek laat sigbaar word. (Gaarder: 31).

In die soeke na die inhoudelike aard van Jesus se Koninkryk van God sal die dialektiese verband waarbinne hierdie konsep deur die eeue heen beredeneer is, gerespekteer moet word. Wanneer die aard van God bespreek word, tree twee beskrywende terme spontaan na vore: die immanente benadering tot die aard van God, of die transendentale aard van God**:** "1. The philosophical view that the ultimate principle of the universe is to be found **beyond** the universe, and that of existence **beyond** existence, e g that of a God that does not form part of the universe. 2. The view that, since God exists beyond all spheres of time and space, he is not subject to any of the limitations that apply to man." (Deist, 1992:263)

Wanneer die voorkoms van immanent in die HAT met die voorkoms van transendentaal vergelyk word, is immanent, linguisties beskou, ‘n relatief geïsoleerde begrip. In die HAT is daar slegs een woord met die Latynse ingang *immanens*, teenoor transendentaal wat binne ‘n konglomeraat van 56 woorde met die Latynse voorvoegsel *trans* verskyn. (HAT, 1988:1163-1165). Die Engelse woord *trance* kom van die Latynse *transire* en beteken “pass over”, die Latynse *trans* beteken “across, through, beyond, over, to or on farther side of.” (Oxford, 1975:907)

Die voorvoegsel *trans* toon ‘n sterk ooreenkoms met die voorvoegsel *oor*, maar omvat meer as net die woord *oor*. Beide *oor*-die-Vaal en *Trans*vaal verwys na ‘n lokaliteit oorkant die Vaalrivier, maar met *oor* wat meer ‘n eendimensionele aanduidingsvorm is. Transvaal behels ‘n meer omvattende begrip, meer dimensies as bloot net die oorkantste wal van die rivier. In Transvaal is daar weliswaar ook ‘n verwysing na oorkant die rivier, maar ook meer, ook verder, ook in die toekomstige tyd in, na iets *beyond* (met verwysing na die Oxford definisie hierbo).

Die woord transformasie, deel van die konglomeraat van 56 trans-woorde, illustreer miskien die aard van die oorgang van *trans* beter. “A caterpillar is *trans*formed into a butterfly.” (Oxford, 1990:870) Die oorgange in die stadia van die skoenlapper word as transformasie beskou; dieselfde genetiese substansie, maar in ‘n nuwe vorm, met ‘n nuwe doel en funksie. In *trans* lê daar die suggestie van dieselfde substansie wat ‘n gedaanteverwisseling ondergaan. Die *caterpillar* transformeer, nie bloot om van vorm te verander nie, maar om in dieselfde substansie in ‘n nuwe vorm verder te beweeg in die proses van die sikliese reproduksie van die skoenlapper. Dieselfde genetiese substansie styg nou op, oorkom die beperkinge van sy vorige vorm en plant elders voort om die spesie uit te brei en voort te plant.

Transendent is ‘n samevoeging van die Latynse *trans* en *scendere*, met *scendere* wat opklim beteken. Die werkwoord van transendent – transendeer – word moeilik uit die algemene konteks van die Afrikaanse omgangstaal geïllustreer. Uit die Latynse oorsprong sou transendeer in Afrikaans ‘n samevoeging van trans en ‘n bepaalde werkwoord moes wees. Vir die werkende gedeelte van transendeer – wat waarskynlik asendeer sou moes wees – verskyn daar nie sodanige werkwoord in die HAT nie. Die Engelse werkwoord *transcend* voorsien in hierdie verband ‘n meer geredelike verduideliking van die proses van transendering. Die Engelse *transcend* is oorgeneem van die Franse aanpassing van die Latynse *trans* + *scando,* met *scando* wat klim beteken. (Oxford, 1975:40) In die Frans het *scando ascend* geword en beide Frans en Engels gebruik die woord *ascend* algemeen vir troonbestyging: “ascend the throne to become king or queen”. (Oxford, 1990:42) In Frans en Engels word *transcend* dan ‘n samesmelting van *trans* en *ascend*, wat in hulle omgangstaal verduidelik sou kon word as ‘ ’n oorgang, met die doel om opgang te maak, tot troonbestyging.’

Ascend word ook algemeen in Engels in ‘n sin aangewend soos “ascend to the highest rank” (Oxford, 1975:40), vertaal na “hy het opgang deur die range gemaak.” Ook vanuit die Frans het ‘n verwerking van *ascend* – *ascension* – die woord geword wat vandag algemeen vir Jesus se opvaart na die hemel aangewend word. (1975:41). In die Franse en Engelse aanwending van *ascend* is daar ‘n betekenis van oorgang-en-opgang na troonbestyging, hetsy dit dan die aardse of die hemelse troon is. In die ontwikkeling van die Afrikaanse taal egter, waar troonbestyging om historiese redes nie ‘n verskynsel in die Afrikaanse politieke landskap was nie (Nieuwoudt, 1979:1-5), het ‘n vertaling en algemene aanwending van *ascend* nie soortgelyke neerslag gevind nie.

Ter samevatting, blyk dit uit die woordstudie:

1. Dat immanent ‘n begrip is wat deur linguiste spontaan as die dialektiese term tot transendentaal aangewend word;

2. Dat immanent ‘n direkte oorvertaling is wat nie algemeen in die Afrikaanse omgangstaal aangewend word nie. Die oorsprong en die gebruik van die begrip word hoofsaaklik na die post-Renaissance Europese filosofie en die teologie nagespeur. Eksposisie[3] van die begrip vanuit ‘n Afrikaanse kultuur-historiese konteks is daarom ongewoon.

3. Dat die woord immanent, wat stamverband betref, alleenstaande, selfs geïsoleerd in woordeboeke voorkom, selfs meer opvallend wanneer teenoor sy dialektiese term transendentaal gejukstaposisioneer word.

4. Dat die Engelse verduideliking van die woord immanent in die deurlopende tyd en die Afrikaanse verduideliking in die voltooide tyd aangebied word. Die Engelse verduideliking pervad***ing*** – meer bewegend - teenoor die Afrikaanse inwon***end*** – meer staties - illustreer die verskil tussen die oorwegend deurlopende tyd betekenis in Engels en die meer statiese tyd in Afrikaans. Met redes wat verderaan verskaf gaan word, gaan hierdie studie verkies om die term meer binne die Engelse betekenis, binne die deurlopende *pervading* betekenis te hanteer.

5. Dat immanent se dialektiese teenpool – transendentaal – binne ‘n stamverband van minstens 56 *trans*-woorde medebestaan. Hierdie groter stamverband verleen ‘n geredeliker toeganklikheid tot die eksposisie van die begrip transendentaal.

---

[3] HAT: “eksposisie” : uiteensetting, bv in ‘n drama of roman, wat die leser in staat stel om die handeling (begrip in hierdie geval) te verstaan.

6. Dat ook transendentaal, en in besonder sy werkwoord transendeer, nie so geredelik soos in ander tale vanuit die algemene omgangstaal-Afrikaans[4] toegelig word nie. Beide immanent en transendentaal is daarom woorde wat relatief moeiliker – in vergelyking met Frans en Engels - vanuit 'n Afrikaanse omgangstaal konteks toegelig word.

2.2 Die studievelde van die Sistematiese Teologie en die Hermeneutiek

Hierdie studie gaan 'n bepaalde klem lê op die bestudering van 'n *kern leerstuk* in die Teologie met die oog daarop om hierdie leerstuk te *verstaan*. Die twee teologiese vakgebiede wat in besonder die perspektiewe, die benadering en die metodes verskaf waardeur hierdie twee oogmerke bereik word, is die Sistematiese Teologie en die Hermeneutiek.

Volgens Heyns en Jonker (1974:247-311) bestaan die wetenskap van die Teologie uit 22 interafhanklike dissiplines, elk met sy kenmerkende perspektiewe en metodes. Elke dissipline tree ook in bepaalde interafhanklike interaksie met *nie*-teologiese wetenskappe op.

Oor die Hermeneutiek sê Heyns en Jonker dat "die Hermeneutiek uiteraard ook ontwikkelinge in die filosofie en linguistiek in verrekening moet bring". Dieselfde beginsel van uitreik na buite die grense van die suiwer teologie geld die Sistematiese Teologie: "Die Dogmatiek verkeer uiteraard ook in interaksie met kontemporêre filosofieë omdat die Dogmatiek met die *betekenis* van die christelike geloof gemoeid is." Heyns (1974:293) beskryf die dogmatiek/sistematiese teologie as "die mees omvattende van alle teologiese vakke" wat "daarom genoodsaak is om 'n gesprek te voer met kontemporêre denke. Die filosofie/wysbegeerte was vanaf die vroegste tye die vernaamste nie-teologiese gespreksgenoot van die dogmatiek, maar sluit vandag ook die sosiologie en die ander sogenaamde menswetenskappe in."

Tussen die Hermeneutiek en die Sistematiese Teologie word die draadjie van interafhanklikheid tussen hierdie twee dissiplines ten beste deur die gemene soeke na 'betekenis' geïllustreer. Beide soek na die diepere betekenis van die geloof, na "die verband tussen die openbaring van God en die belydenis van die kerk. Dogma is die gesaghebbende manifestering van die kerk se reaksie op die openbaring van God." (Theological Encyclopedia:22). In hierdie verband bevind hierdie studie van meet af aan dat daar tans *nie* 'n aanduibare verband tussen die openbaring van God se wil - by monde van Jesus in die Skrif - en die kerk se belydenis oor Jesus se sentrale leerstuk bestaan nie. Vanuit die behoefte van die sistematiese teologie ***"om die verband tussen***

---

[4] Hierdie studie word met voorbedagte rade in Afrikaans geskryf. 'Omgangstaal-Afrikaans' word hier ontleen aan die 'koine-Grieks' debat wat in die vertolking en vertaling van die Nuwe Testament heers. Hierdie studie probeer daarom ook vanuit 'n taalkundige hoek vasstel tot watter mate begrippe en konsepte vir die deursnee Afrikaanssprekende christen-gelowige deur middel van sy taal toeganklik/ontoeganklik gemaak word.

openbaring en belydenis te vind", word die hermeneutiek en die nie-teologiese menswetenskappe van die sielkunde en die antropologie hier betrek om openbaring en belydenis in verband met mekaar te probeer bring. Een van die oorsake vir hierdie opvallende verbandloosheid tussen openbaring en belydenis word gesoek in die moontlikheid dat, om Jesus se woorde te gebruik, die kerk deur die eeue heen nie Jesus se Koninkryk van God reg *verstaan* het nie.

2.3 Filosofiese oorsprong van die term 'immanent'

Die term immanent is die produk van twee aanduibare filosofiese tydvakke: (1) aanvanklik ontspring die term uit die Hellenistiese kosmologiese wêreldbeskouing van Jesus se tyd en (2) die term herleef weer in die post-reformasie filosofiese denke van Europa. Hedendaags word die term veral in die studie van die astronomie en die metafisika aangewend. Die begrip is daarom nie noodwendig Bybels van oorsprong nie, maar word vanuit die filosofie en die metafisika deur die sistematiese teologie aangewend om die algemene aard van die godsbegrip te illustreer.

Die onderskeid tussen die destydse kosmologiese fundering en die hedendaagse astronomiese fundering van die term is blykens net 'n onderskeiding in tydvakke. Die heersende Grieks-Hellenistiese wêreldbeskouing in Jesus se tyd word in die algemeen as 'kosmologies' beskryf, terwyl die term 'astronomie/*astronomy*' vandag meer algemeen vir die studie van die ruimte aangewend word. Soos ons verder aan gaan illustreer, is daar wel 'n aanduibare inhoudelike en historiese verbindingslyn tussen die terme kosmologie en astronomie.

Hierdie studie plaas 'n bepaalde fokus op die koninkryk leerstuk van Jesus, *circa* 6vC – 33vC, soos gepredik binne die kulturele konteks van die Grieks-Hellenistiese wêreldorde. Hierdie studie skenk aandag aan die invloed wat die destydse sosio-historiese konteks moontlik op Jesus se koninkryk leerstuk kon uitgeoefen het. In die ondersoek na die sosio-historiese konteks van Jesus se denk- en leefwêreld in die omtrekke van Samaria en Galilea (waar Hy grootgeword en gepreek het), volg hier nou 'n bondige ontleding van die heersende lewens- en wêreldbeskouing van Jesus se tyd, algemeen as die Hellenistiese wêreldbeskouing beskryf. Die ontleding gaan bepaald fokus op *die aard* van die Hellenistiese wêreldbeskouing, hetsy dit meer na die immanente of die transendentale neig.

Gaarder (1996) voorsien 'n chronologiese oorsig oor die ontstaan en ontwikkeling van die westerse filosofie tot en met die 20ste eeu. Volgens hom ontspring die huidige westerse filosofie uit die klassieke Griekse era[5]. "The first philosopher we know of is Thales (born *ca* 626/623 bC),

[5] Verskillende indelings kan vir die Griekse wetenskaplike ontwikkeling gebruik word, maar die meer algemene is om die era voor 323 vC as die klassieke era van die Griekse filosofie te beskryf. Die epog

from Miletus, a Greek colony in Asia Minor. He travelled many countries, including Egypt." (1996:28). Gaarder beskryf al die filosowe van die vroegste Griekse era as naturalistiese filosowe omdat hulle hul meestal met die natuurlike wêreld en sy prosesse bemoei het. Die term 'filosofie' kan hier daarom soms verwarring skep, omdat filosofie hedendaags 'n afsonderlike vakgebied met 'n bepaalde definisie behels. Die oorspronklike klassieke 'filosowe' was inderwaarheid ook natuurwetenskaplikes wat eksperimente op die natuur uitgeoefen het en teoretiese modelle ontwikkel het wat vandag nog deur die wetenskap aangewend kan word. Thales van Milete het byvoorbeeld 'n sonsverduistering akkuraat in die jaar 585 vC voorspel (en vandag deur rekenaar modelle beaam). Tot die verbasing van moderne natuurwetenskaplikes het hierdie filosowe van oorsprong reeds geweet "dat die natuur opgebou is uit oneindige getalle onsigbare partikeltjies wat onderverdeel kan word in nog kleiner deeltjies. Maar selfs in die kleinste deeltjie is daar fragmente van alle ander dinge te vind." (1996:33-34) (direk vertaal) Anaxagoras (500-428 vC), een van hierdie naturalistiese filosowe, het dit só beskryf: :

> *...die hele voorwerp is teenwoordig in elke kleinste deeltjie van die voorwerp. In 'n sin is ons liggame op dieselfde beginsel van deursypeling opgebou. Sou ons 'n sel van die vel uit die vinger neem, gaan die kern van die sel nie net die eienskappe van die vel bevat nie; dieselfde sel gaan ook akkurate data oor die tipe oë, haarkleur, bloedtipe, hoeveelheid vingers en dies meer van die groter liggaam bevat. Elke sel in die menslike liggaam bevat 'n bloudruk van die intellek en konstruksie van al die ander selle in die liggaam. Daar is dus 'iets van alles' in elke sel teenwoordig, die individuele sel dra die eienskappe ook van elke ander sel in die liggaam van studie. Die geheel bestaan ín en déúr elke kleinste onderdeeltjie. (direkte vertaling)*

Reeds in die bogenoemde beskrywing vind ons 'n aanduiding van die 'pervading' aard wat die immanente beskouing onderlê. Die aard en hoedanighede van die groter voorwerp 'pervades' deur die aard van elkeen van sy onderdeeltjies, maak nie saak tot hoe klein hierdie onderdeeltjies onderverdeel word nie. Die keersy van hierdie beginsel geld ook. Herkenbare eienskappe van die kleinste onderdeeltjie is ook in die groter geheel sigbaar.

Anaxagoras het hierdie onsigbare partikeltjies wat 'n bloudruk van al die ander selle en die geheel in hulle dra, *sade* genoem." ('n Beeld wat Jesus dan ook gereeld aanwend om die aard van die koninkryk te verduidelik. Meer hieroor in hfst 6).

---

323 vC tot ongeveer 400 nC word as die Hellenistiese era van Griekse filosofie onderskei. Hellenisme is die era waar die Griekse kultuur en invloed as die heersende wêreld-kultuur van sy tyd beskou word, ingelui deur Alexander die Grote se verowering van die NMO.

In aansluiting by die aangeduide antieke Griekse siening hierbo voorsien Bryson (2004) ‘n bondige oorsig van die ontwikkeling van die westerse wetenskap in die post-Renaissance era. Sy opsomming van die bevindinge van eietydse wetenskaplike sieninge oor selle is as volg:

> *You have no secrets from your 10 000 trillion cells. They know far more about you than you do. Each one carries a copy of your complete genetic code – the instruction manual for your body – so it knows how to do not only its own job but every other job in the body too. (Bryson, 2004:450)*

Sagan (1981:18) verduidelik dat die antieke Grieke die woord *Cosmos* gebruik het om hierdie beginsel van die diepere, verborge ineengeskakeldheid van kennis tussen alle deeltjies en die geheel te beskryf. ‘Cosmos’ was daarom nie destyds ‘n term vir die ruimte soos wat ons dit vandag sou wou verstaan nie, maar was die antonieme begrip vir die Griekse term *chaos*. Chaos het verwys na die gevolg van sistemiese **on**verbondenheid tussen die dele en die geheel:

Tabel 2-1: Kosmos vs chaos

Cosmos	Versus	Chaos
Verweefde en vervlegte kennis tussen alle dele en die geheel		‘n Verbreking in hierdie vervlegtheid

Die Griekse ‘Kosmos’ verwys daarom na daardie ordeningsisteem waarin alle ‘dinge’ op ‘n diepere en onderliggende vlak op ‘n samehangende basis ineenskakel en medewerksaam funksioneer. Dit is ‘n fyn verweefde sisteem tussen die kleinste mikroskopiese partikeltjie tot in die grootste makroskopiese galaktikas. Die term impliseer gedurige, verweefde same-beweging. Hierdie beskouing, die uitgangspunt dat alle verskynsels in die heelal deur onsigbare reëls van medewerksaamheid aan mekaar verbind en voortdurend mede-werkend bly, was die heersende beskouing en uitgangspunt van Alexandrië, invloedrykste wetenskaplike sentrum van die Grieks-Hellenistiese wêreld van Jesus se tyd.

Sagan is daarom ook een van die eietydse wetenskaplikes (maar allermins nie die enigste nie) wat hulle alhoemeer met die ineengeskakelde verband tussen die mikrokosmos en die makrokosmos bemoei. Met die mikroskopiese reis dieperwaarts in die wêreld van die elektron in, bevind die kwantumfisika met stelselmatige progressie dat daar universums binne die mikroskopiese partikeltjies bestaan wat weer universums van hulle eie bevat, “an infinite downward regression, universes within universes, endlessly. And upward as well.” (Bryson, 2004:210)

> *Sedert die sluiting van die Griekse universiteite - tussen circa die 380's tot en met die christelike gepeupel-moord op Hypatia van Alexandrië in 412 – is die Griekse kosmologiese wêreldbeskouing vir alle praktiese doeleindes saam met hierdie onderdrukking uit die denkwyse van die westerse*[6] *christendom verban. (Freeman, 2009:254-270) Dit was eers bykans 'n 1000 later, met die hervertaling van die Nuwe Testament vanuit die oorspronklike Grieks deur Desiderius Erasmus op 1 Maart 1516,*[7] *dat die Griekse kosmologiese denkwyse en immanente betekenis van begrippe weer algemene inspraak in die westerse wetenskap en denkwyse sou begin vind. (Kruger, 2017:155).*

Baruch Spinoza (1632-77) sou hierna een van die eerste wes-Europeërs wees wat hierdie immanente denkwyse in sy panteïstiese – 'God is in alles en alles is in God' - godsbeskouing sou verwoord (Johnson, 1993:199, 289-293).

2.4 Die verband tussen die Griekse immanente beskouing en die immanente benadering van die moderne kwantumfisika

Fritjof Capra is ook een van die moderne era van wetenskaplikes wat 'n direkte verband tussen die oud-Griekse immanente benadering en die immanente benadering van die moderne kwantumfisika trek. Capra (1982:37-92) is 'n fisikus wat hom eerstens daarop toespits om die onderskeid tussen die paradigmas van die sogenaamde ou, meganistiese fisika van die Newtonse (Isaac Newton 1642-1727) era van fisika te onderskei van die mees onlangse paradigma in die fisika. Capra beskryf hierdie mees moderne paradigma in die fisika as die 'nuwe fisika' of ook as die sogenaamde kwantumfisika. Hierdie nuwe, of eintlik nuut***ste*** bevindinge van die fisika, is die gevolg van verbeterde tegnologie en tegnieke in die afgelope 100 jaar in die bestudering van die kleinste naspeurbare partikeltjies teenwoordig in materie.

> "This exploration of the atomic and subatomic world brought scientists in contact with a strange and unexpected reality that shattered the foundations of their world view and forced them to think in entirely new ways. Nothing like that had ever happened before in science." (Capra, 1982:64).

Hierdie wetenskaplikes se probleem was nie slegs intellektueel, oftewel suiwer kognitief van aard nie, maar het ook 'n intense emosionele en eksistensiële krisis in hulle leefwêrelde ontketen. Capra (64) haal een van hierdie wetenskaplikes – Werner Heisenberg - *verbatim* aan waar

---

6 Met verwysing ook na die westerse Rooms-Katolieke Kerk wat die Latynse Vulgaat as Bybel aanvaar het en van die oosterse Grieks-Ortodokse Kerk geskei het.

7 Die jaar voordat Martin Luther sy geskrifte teen die kerkdeur van Wittenberg vasspyker.

Heisenberg sê hy onthou gesprekke met Niels Bohr (Nobelpryswenner vir fisika in 1922, Max Planck medalje in 1930) tot diep in die nagte in, gesprekke wat in wanhoop opgeëindig het. “Kon die natuur dan hoegenaamd so absurd wees soos wat dit in hierdie sub-atomiese eksperimente aan ons geopenbaar is?”

Uiteindelik het hierdie sogenaamde kwantumsprong in die fisika hierdie groep wetenskaplikes genoodsaak om te erken dat die antwoord op hierdie onverklaarbare optrede van verskynsels se oorsprong in die Grieks-Hellenistiese lewensbeskouing van 2500 jaar gelede nagespeur moes word. “Die moderne fisika” skryf Capra (1991:24) “lei ons vandag na ‘n wêreldbeskouing wat essensieel mistiek van aard is en ons daarom weer herlei na die oorsprong van hierdie wêreldbeskouing, 2500 jaar gelede, uit die vroegste Griekse era van denke.” Capra en Armstrong (1993:345-356) stem in hierdie opsig met mekaar saam. Beide Capra en Armstrong dui aan hoe westerse denke, insluitend die weste se siening oor God, onder die invloed van briljante wetenskaplikes en denkers soos Isaac Newton, Renée Descartes en Francois-Marie de Voltaire die verskynsel van die werklikheid en God alhoemeer op ‘n meganistiese wyse begin uitdruk het. Plek vir ‘n misterieuse, oftewel mistieke beskouing van die werklikheid was daar nie meer in die post-rasionele westerse era nie. Hierdie nuwe godsdiens van die rede het as die Deïsme bekend geword en het met ‘n neerbuigendheid op die dissiplines van die mistiek en die mitologie begin neersien, soveel so dat die frase ‘dit is ‘n mite’ vandag in die algemene omgangstaal as sinoniem vir ‘n bygelowige mistasting aangewend word.

Capra voorsien dan ‘n breedvoerige uiteensetting waarin hy verduidelik hoe 20ste eeuse fisici – Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr, Louis de Broglie, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, Paul Dirac (1982:65) - redding vir hulle eksistensiële krisis vanuit die vroegste Griekse era van wetenskap en filosofie as’t ware gaan **her**-vind het. Die kwantum-fisika van die 20ste eeu slaag volgens Capra uiteindelik daarin om die gevangenskap van die paradigma van die Newtonse rasionalistiese era te ontkom deur sy wortels in die vroegste Griekse era te herontdek. “Die wortels van alle fisika, trouens, van alle westerse wetenskap, moet in die vroegste periode van Griekse filosofie in die 6de eeu vóór Christus hervind word, in ‘n kultuur waar wetenskap, filosofie en godsdiens nie van mekaar geskei was nie.” (Capra, 1982:24)(direkte vertaling). Die doel van daardie Milesiaanse skool van Ionia (in Griekeland) was om die essensiële aard, of dan die konstitusie van alle dinge – *physis* in Grieks – te ontdek. Die hedendaagse term ‘fisika’ is daarom van hierdie oorspronklike Griekse term *physis* afgelei en verwys na die ontdekkingsreis om die essensiële aard van alle dinge, insluitende die onsigbaar kleine of die onsigbaar verre, te eien.

Die Milesiërs was bekend as 'hilozoïste', diegene 'wat dink dat alle materie oor inherente lewe beskik', 'n siening waarmee die moderne fisici nou saamstem, vandag egter met gevorderde eksperimentele bevindinge ter stawing van hierdie uitgangspunt. Alle vorme van bestaan is 'n manifestering van die inherente lewe of onderliggende spiritualiteit wat tussen alle *physis* bestaan. Gaarder (1996:33) noem dit "something of Everything in Everything". Thales (gebore *ca* 626/623 vC) – die eerste erkende wetenskaplike van die westerse beskawing (Gaarder, 1996:28) – het daarom verklaar "dat alle dinge vol gode is." Anaximander het die heelal beskryf as die universum, een ineengeskakelde eenheid, 'n lewende organisme wat deur die *pneuma,* oftewel die kosmiese asem, aanmekaar gehou word. Hierdie universum, of heelal soos ons dit meer algemeen vandag noem, weet ons vandag is 'n draaiende sisteem wat deur interne, opponerende kragte voortgedryf en aanmekaar gehou word, met data wat tussen liggame oorgedra word. Heraclitus van Efese (535-475 vC) het daarom in 'n heelal van ewigdurende verandering, van beweging, van 'n gedurige wording oftewel 'van-krag-wording'[8] geglo. (Hierdie voortdurende 'van-krag-wording' van die bewegende, draaiende heelal is natuurlik 'n werkwoord wat belangrik raak in die eksegese van Jesus se sogenaamde '*koms* van die koninkryk.') Verder het Heraclitus geleer dat alle verandering die gevolg van die dinamiese en sikliese interaksie tussen twee opponerende kragte is. Verandering word daarom as 'n gegewe beskou. Enige paar van opponerende kragte het Heraclitus as 'n eenheid beskryf. Hierdie geneigdheid na eenheid, wat onderliggend aan alle opponerende kragte lê, het hy die *Logos* genoem. In Johannes 1 word hierdie Griekse begrip *Logos* deurgaans in Afrikaans met die minder verduidelikende term 'die Woord' vertaal.

Ook vanuit 'n ander moderne en snel ontwikkelende vakgebied, die sterrekunde, ook bekend as die astronomie, hervind hedendaagse wetenskaplikes die oorsprong van hierdie vakgebied in die immanente benadering van die vroegste Griekse filosofiese era. Sagan (1981:191) erken aan die een kant, effe self-verleë, dat die moderne astronomie nog diep in die 20ste eeu geglo het dat daar slegs een galaksie in die heelal bestaan. Egter, teen dieselfde spoed waarteen die astronomie se kennis van die heelal in die laat-20ste en 21ste eeu uitbrei, ontdek hierdie vakgebied dat die vroegste Grieke reeds oor hierdie kennis van en insig in die heelal beskik het. "In our astronomical appreciation of the ancient Greeks we now see what they barely missed achieving." (1981:xiv) "Daar is 'n baie duidelike kontinuïteit in intellektuele uitset vanaf Thales van Milete tot Euclides van Alexandrië tot Isaac Newton se toevallige aankoop van Euclides se

---

[8] Die Engelse 'becoming' vertaal hier moeilik na Afrikaans. Die Afrikaanse direkte vertaling na 'koms' of 'aankoms' illustreer nie genoegsaam die deurlopende tyd soos in die oorspronklike Grieks bedoel nie. Die begrip 'van-krag-wording' is daarom eerder hier vir 'becoming' aangewend, 'n verwerking van die frase 'van krag word'. Alhoewel 'n nuutskepping, 'n onbekende werkwoord, bly dit nodig om op die deurlopende aard van die gedurigdeur-komende koninkryk te let.

Elemente van Geometrie by die Stourbridge kermis in 1663, 'n gebeurtenis wat die moderne wetenskap en tegnologie help ontsluit het." (1981:176) Vanuit die antieke Griekse tradisie verleen Sagan dan die Griekse begrip *kosmos*, eintlik meer 'n deurlopende werkwoord wat die onderliggende ineengeskakeldheid en samehang van alle komponente in die heelal onder mekaar illustreer. In elke deeltjie van die geheel is daar 'n universum wat resoneer met die groter geheel, en omgekeerd. Soos in die grote, so in die kleine. "Soos in die hemel daarbo, so ook op die aarde hieronder". (Matt 6:10) Die kleinste elektron partikeltjie bevat in ditself 'n bloudruk van die werkinge van die melkwegstelsel en verder, en terugwerkend. 'Kosmos' is die wisselstroom van gedurige verbintenis en kommunikasie tussen alle dele in die geheel.

Die groot vraag in die teologie bly tot watter mate Jesus deur hierdie Griekse immanente beskouing van sy tyd beïnvloed was, of nie. Die vroeë westelike Rooms-Katolieke Kerk volg die aanwysings van Jahweh van Deutoro-Jesaja en vernietig alle invloede van 'heidense' godsdienste en hulle wetenskap in die eerste 400 jaar van die westelike Rooms-Katolieke Kerk se bestaan.[9] Binne hierdie langdurige, en suksesvolle proses om alle spore van Griekse invloed uit die nuwe christendom te wis, moes die aard en verkondiging van Jesus noodwendig ook van enige heidense invloed gesuiwer word.

2.5 Die sikliese verskyning en verdwyning van die oud-Griekse immanente beskouing

Die voorkoms van die immanente beskouing blyk 'n sikliese verskynsel in die gang van die christendom te wees. Die prominensie van die immanente beskouing fluktueer na gelang van die invloed van die oud-Griekse beskawing en daaropvolgende Hellenisme[10] op die denke van die Europese mens.

Gerrit van Wyk Kruger (2017), 'n professor in Nuwe-Testamentiese Grieks, beskou die invloed van die Griekse kultuur op die christendom - en meer bepaald op die Nuwe Testament - vanuit 'n linguistiese invalshoek. Sy invalshoek is weliswaar nie 'n suiwere linguistiese een nie, maar meer 'n historiese beskouing van die Griekse *taal* as die heersende wêreldmedium van kommunikasie en denke ten tyde van die formulering van die Nuwe Testament

Net soos in die geval van die hedendaagse kwantum fisici en die astronomoë hierbo, blyk dit dat die Griekse invloed op die christendom se denke siklies en ambivalent van aard was, en steeds

---

[9] Freeman, soos boontoe aangehaal, voorsien 'n breedvoerige historiese oorsig oor die vroeë christelike kerk se proses van self-reiniging in sy hoofstukke "The assault on paganism" en "The closing of the Greek schools".

[10] Tradisioneel word die Hellenistiese fase van die antieke Griekse beskawing gedateer vanaf 323 vC, die datum waarop Alexander die Grote Egipte binneval en die universiteitstad Alexandrië stig. Jesus leef dan tegnies gesproke meer in die Hellenistiese era.

bly. Die Griekse invloed is altyd daar, altyd teenwoordig, maar dit kom en gaan in siklusse van akkommodering en betwisting. By tye lees die sikliese, ambivalente verhouding tussen Griekse invloed en christendom soos ‘n tragiese komedie van ironieë.

Konstantyn was Griekssprekend en veral bekend in die geskiedenis as die eerste keiser in die *Anno Domini* era wat die christelike geloof as sy eie aanvaar en hierna ook die christelike godsdiens as die heersende godsdiens van die Romeinse Ryk erken. In 300 nC sou hy egter ook ‘n nuwe setel in die ooste van die destydse Romeinse Ryk stig. Hierdie nuwe setel vernoem hy na homself: Konstantinopel. Vanaf hierdie datum sou daar twee hoofsetels in die christendom ontwikkel, Rome en Konstantinopel. Of, beter gestel; Rome *versus* Konstantinopel. Gaandeweg sou ‘n politieke maar veral ook teologiese skeuring tussen hierdie twee setels ontwikkel en verdiep, tot en met die finale skeuring tussen die sogenaamde ooste en weste in 1054 nC. (Cairns, 1996:198). Rome het die patriarg van Konstantinopel ge-ekskommunikeer en was nou die enigste setel van die westerse Rooms-Katolieke Kerk. Konstantinopel was die hoofsetel van die oosterse Grieks-Ortodokse Kerk.

Die inhoud van die kerklik-dogmatiese kwessies wat hierdie polities-religieuse skeuring teweeg gebring het, is nie die hoofonderwerp van ondersoek hier nie. *Die gevolg* van hierdie skeuring egter, naamlik die verskuiwing van die Griekse invloed uit Wes-Europa uit, na die huidige Turkye, skyn wel belangrik vir die naspeuring (en skynbare verdwyning) van die immanente beskouing te wees.

In die weste, het die militante Romeinse kultuur met sy oppermagtige keiser en die daarmee-gepaardgaande Latynse vorm van uitdrukking sedert die aanvang van die Romeinse Ryk era (29 vC) gaandeweg die oorhand bo Grieks begin verkry. “Teen die einde van die 4de eeu reeds het Libanius van Antiochië gekla dat die studie van Latyn en Regspraak nou die meeste studente trek, omdat dit hulle voorberei vir ‘n suksesvolle loopbaan in die Romeinse staatsdiens.” (Kruger, 2017:270). Tussen 391 en 529 is eers alle Griekse tempels en later ook die Grieks-filosofiese skole in Athene onder christelike dekreet gesluit. “Geleerdes toon ná die 3de eeu AD al minder kennis van Griekse werke.” Midde-in hierdie tyd van anti-Griekse veldtog is die Bybel volledig in Latyn vertaal en vanaf 402 was Hieronymus se Vulgaat die enigste amptelike vertaling van die Bybel in die westerse Rooms-Katolieke Ryk. “Teen die middel van die 6de eeu was slegs Konstantinopel (ver in die ooste) en Alexandrië (ver suid in Egipte) nog in staat om die oud-Griekse tekste te lees.” “Die (*Griekse* vertaling van die) Nuwe Testament – wat oorspronklik in Grieks geskryf was - het vanaf 402 AD vir meer as tien eeue vir die westerse kerk **totaal** vergete geraak.” (2017:271) (my invoeging)(beklemtoning is Kruger s’n). Kruger, in pas met die meeste historici, beskryf hierdie duisendjarige era van die Latynse Vulgaat as ‘die donker middeleeue.’

Die uitskuiwing van die Griekse taal en -denkwyse uit die kollektiewe geheue van die Wes-Europeër mag nie as ‘n slegs-teologiese gebeurtenis geklassifiseer word nie. Ook historiese, ekonomiese, kulturele, politieke en verskeie ander faktore het ‘n aandeel in hierdie stelselmatige emigrering van ‘n besondere taal, kultuur, denkwyse en wêreldbeskouing gehad. (Vandaar die noodsaak dat die Sistematiese teologie ook die wyer konteks van teologiese leerstukke in ag neem).

Dieselfde wegkwyning van Griekse taal en kultuur het egter nie in die oosterse christelike kerk plaasgevind nie. Die oosterse christelike kerk gaan ook onder die naam van die Bisantynse beskawing deur, volgens Kruger “volledig ‘n produk van die Christendom wat in die Weste (Rome) wortel geskiet het en daarna na die ooste oorgedra is om verder, dogmaties en liturgies, selfstandig en onafhanklik te groei” (2017:271). Die Bisantynse Ryk van Konstantinopel het gesorg dat die oud-Griekse tekste gekopieer en oorgelewer word en dat die oorspronklike *Griekse* Nuwe Testament die basis van daardie christelike kerk bly.

Terwyl die westerse Rooms-Katolieke Kerk goedkeurend toegekyk het dat die biblioteek in Alexandrië deur brandstigting vernietig word en ‘n “dodelike sensuur” op Grieks-akademiese geskrifte toegepas word, was “Griekssprekende Konstantinopel vanaf 476 tot 1492 die rykste, indrukwekkendste en mooiste stad van die destydse wêrelddeel verbind aan die weste.” (2017:269). “Die basis waarop hulle gebou het, was die Griekse Nuwe Testament en die geskrifte van die ou kerkvaders. Bisantium, oftewel die Grieks-Ortodokse Kerk, het ‘n selfgenoegsame Christelike gemeenskap geword.” (2017:271).

En dit is hier waar die geskiedenis ‘n ironiese wending neem. Uiteindelik was dit deur die toedoen van “barbaarse” [11] nie-westerlinge wat die Griekse Nuwe Testament aan die weste her-bekend gestel is. Met die verowering van Konstantinopel deur die Turke in 1453 het die Turkse inval die Griekse Nuwe Testament ná meer as ‘n 1000 jaar na Italië teruggeneem en sodoende die intellektuele Renaissance in Italië ontketen. Drie en sestig jaar later, op 1 Maart 1516, sou Desiderius Erasmus[12] die Bybel vanuit die oorspronklike Grieks publiseer en, soos Kruger dit stel: “toe is die knuppel in die hoenderhok.” (2017:155) ‘n Jaar later, in 1517, sou Martin Luther sy 72 stellings teen die kerkdeur van Wittenberg vasspyker. Die Hervorming het begin, geïnspireer deur die oorspronklike Griekse teks van die Nuwe Testament.

---

[11] *Barbaros* is van oorsprong ‘n Griekse term, met verwysing na daardie mensegroepe wat nie in die Griekse wetenskap en kennis onderlê was nie.

[12] Kruger het sy PhD in Nuwe-Testamentiese Grieks aan Clare College in Cambridge behaal. Hy beskryf homself as ‘n eeue-later opvolger van Desiderius Erasmus, die eerste ‘reader in Greek’ aan Cambridge.

Ook hierdie gebeure illustreer die gedurige ambivalente verhouding tussen christendom en Griekse taal en kultuur. Maar, selfs al was die Hervorming besig om plaas te vind, het veral die Teen-Hervorming nog steeds die Griekse vertaling en vertolking met agterdog bejeën.

2.6 Die invloed van die Griekse taal en kultuur op die Hervorming

Die Hervorming, moet ons altyd in gedagte onthou, het vanuit die Rooms-Katolieke Kerk self ontspring. Die verhaal van Johannes Bessarion illustreer waarskynlik ten beste hoe die Hervorming vanuit die binnewerkinge van die Rooms-Katolieke Kerk gestalte aangeneem het, en die invloed wat die antieke Griekse kultuur en taal op hierdie geboorte van die Gereformeerde beweging uitgeoefen het.

Johannes Bessarion was een van die ironiese gevolge van die Turkse oorname van Konstantinopel. Weens die Turkse inval van Konstantinopel het baie christene van Konstantinopel na die 'veilige hawe' van hulle eertydse godsdiens-genote in Italië gevlug. Eens verdeelde christene van 'n 1000 jaar tevore het nou 'n gemeenskaplike vyand gehad. Johannes Bessarion was een van hierdie Grieks-Ortodokse christene wat van onder die Turkse bewind uit na Italië uitwyk en sy Griekse taal en beskouing met hom saamdra.

Bessarion is in 1403 in Trebisonde aan die Swart See gebore, ontvang sy opleiding in Konstantinopel en word 'n monnik in 1423. Hy sluit aan by die Heilige Orde van Basilius en studeer later onder die Platonistiese vrydenker Gemistos Plethon. (Vir die soveelste maal moet die Platonistiese lyn van denke hier in die immanente beskouing van die Griekse wetenskap geëien en as kantnota aangeteken word, aangesien hierdie lyn telkemale deur die gang van christelike denke opduik).

In 1437 het Bessarion aartsbiskop van Nicea geword en in 1439 word hy as kardinaal in Italië bevestig. Van hier af was hy by twee geleenthede net-net nie tot pous verkies nie. Sy duisendjarige Griekse herkoms het net te sterk teen hom getel.

Bessarion was ewe tuis in Grieks en Latyn, maar het veral oor 'n privaat biblioteek van ongeveer 800 Griekse MSS manuskripte beskik (Benigni, 1913). Uit hierdie biblioteek het hy antieke Grieke soos Aristoteles (384-322 vC) se *Metáphusika*[13] en Xenophon se *Memorabilia Socratis* (c*a* 469-399 vC) na Latyn vertaal. Self was Bessarion deur Gemistus Plethon van die Griekse Peloponisië in die neo-Platonisme onderrig. (Sien ook die invloed van die neo-Platonisme op Augustinus en die liberale teologie verderaan in die studie). Op 'n stadium was Bessarion vir vyf jaar die

[13] Hierdie geskrif bly nog steeds die basis van metafisiese beredenerings soos dié van Capra en die kwantumfisika hierbo.

goewerneur van Bologne en was hy instrumenteel in die restourering en herlewing van die Universiteit van Bologne. Tydens die pousskap van Paulus II het Bessarion hom aan kerk aktiwiteite onttrek en hom geheel en al aan wetenskaplike studie toegewy. Nou woonagtig in Rome, versamel hy ‘n wye kring van Griekse en Italiaanse wetenskaplikes om hom en verwerf die titel van *Litterarum Patronus*. In sy huis in Rome is die eerste *Accademia* gestig. Bessarion word hoofsaaklik vir drie van sy aspirasies onthou, maar veral in die derde was hy suksesvol: “the triumph of classic literature and philosophy, especially the Greek.” (Benigni, 1913). Bessarion dien as inspirasie tot sy Latynse gehoor in Italië, wat van hier af in die geskiedenis as die Renaissance gehoor bekend sou word. “Konstantinopel was die brug waaroorheen die oud-Griekse letterkunde weer met die Renaissance na sy oorspronklike tuiste kon terugkeer.” (Kruger, 2017:274) Die (Griekse) wetenskap is hergebore in Europa.

Bessarion was egter in die eerste plek ‘n toegewyde christen. Vanuit sy christelike oortuiging het hy begin aandring dat die Griekse teks die enigste basis vir Nuwe-Testamentiese eksegese behoort te wees. Die Latynse oorwig van die Rooms-Katolieke Kerk was egter nie bereid om tot Bessarion se insigte toe te stem nie, en op 8 April 1546 sou die Rooms-Katolieke Kerk by die Konsilie van Trente met finaliteit reageer en verklaar dat *slegs* die Latynse weergawe van die Nuwe Testament *authentica* sal wees. Die Konsilie van Trente was op daardie stadium die samevatting van die sogenaamde teen-Hervorming beweging vanuit die Rooms-Katolieke Kerk. Teologiese dogmas mog slegs vanuit die duisendjarige Vulgaat van Hieronymus geformuleer word.

Die Hervorming, egter, het ontspring uit die Griekse Nuwe Testament wat Desiderius Erasmus op 1 Maart 1516 in Basel laat publiseer het (na aanleiding van Bessarion se aanvanklike insigte). In ‘n sekere sin bly dit daarom nodig dat die Gereformeerde Teologie deurgaans die Griekse oorsprong onderliggend aan die Hervorming in gedagte hou wanneer die antieke, Griekse immanente beskouing as basis vir Bybelse interpretasie ondersoek word.

2.7 Die wisselwerking tussen die taal en kultuur van die antieke Grieks-Hellenistiese beskawing

Die destydse oorsaak van verdeeldheid tussen die *Latynse* interpretasie van Jesus en die *Griekse* interpretasie van Jesus vind vandag sy weerklank in ‘n soortgelyke debat jeens die interpretasie van Jesus, naamlik die debat rakende Jesus se ***kulturele*** herkoms. Taal en kultuur kan met die hoender-en-eier situasie vergelyk word: wat kom eerste? Soos wat die een deur die ander gevorm word, so is die ander die begin van die een.

> Taal is ‘n merkwaardige kultuurproduk. ‘n Taal is egter ook veel maar as dit. Dit is ook die uitdrukking en die verklanking van die ‘inhoud’ van die menslike gees. Voor daar verklanking van begrippe en gevoelens na buite kan plaasvind, moet daar eers begrip en kennis by die verklanker aanwesig gewees het. Die ganse kulturele werklikheid waarmee die mens gekonfronteer word, word deur die mens verstandelik verwerk. In ‘n taal gewaar ‘n mens hoe die kulturele draers daarvan die werklikheid in hulle gees deur hulle taal ‘herskep’ het in ‘n sisteem wat vir hulle verstaanbaar is. (Coertze, 1980:36-37).

In sy verduideliking van die verhouding tussen taal en kultuur steun ook Coertze hier op “die proses van wisselwerking” tussen taal en kultuur, ‘n universum binne ‘n universum wat op dinamiese wyse in verband met mekaar verkeer. (16) “Hierdie algemene waarheid van wisselwerking lê die verpligting op enige persoon wat ‘n lewende verskynsel wil bestudeer, om nie net aan die verskynsel self aandag te gee nie maar ook aan die omgewing waarin dit ‘n lewende bestaan het. Kennisname van die wisselspel wat daar tussen die twee soort ‘kragte’ plaasvind, is daarom ook noodsaaklik.”

Hierbo het ons gefokus op die digotomie wat die mees gepaste *taal* vir eksegese van die Nuwe Testament in die christendom teweeggebring het. En net soos wat daar oor ‘n epog van ‘n 1000 jaar ‘n taal-verdeling tussen westelike christendom en oostelike christendom verdiep het, so verdiep daar vandag ook in die teologie ‘n verdeeldheid oor die ***sosio-historiese herkoms*** van Jesus. Die Antropologie - soos hierbo deur Coertze verwoord - argumenteer dat taal en kultuur se invloed op ‘n leerstuk nie geskei van mekaar oorweeg kan word nie. Trouens, die Antropologie beskou ‘n kulturele verskynsel soos die Grieks-Hellenisme as ‘n omvattende, lewende en dinamiese organisme waarvan taal, sisteme van kennis, onderwys, kunsskeppinge en religie maar net samehangende uitdrukkings van die groter sisteem is. (Coertze, 1980:31-55)

Die Hervormingsdebat oor ***die taal*** Grieks *versus* ***die taal*** Latyn het opmerklik geskied sowat 300 jaar voordat ‘n ***kulturele*** konteks aan die debat toegevoeg kon word. Dit was eers sedert die inval van Europese koloniale moondhede in die NMO (nabye midde-ooste) deur die afgelope *circa* 200 jaar dat die westerse wetenskap aktief in argeologiese opgrawings in die wêreld van die Bybel betrokke geraak het. Waar Bessarion slegs een kulturele produk, die *taal* van ‘n bepaalde kultuur aan die weste her-bekendgestel het, het hierdie meer onlangse opgrawings ons aan die meer omvattende kultuur van die Bybelse gebied her-bekendgestel. Die Bybel kon nou ook vanuit ‘n virtueel historiese en kulturele agtergrond bestudeer word. Nie net het ons nou plekname in die Bybel vaagweg onderskei nie, ons kon hulle ook sien en besoek en herleef.

Egipte is eers deur die ekspedisie van Napoleon in 1798-99 aan die weste her-bekendgestel. Alhoewel Napoleon se “ekspedisie uit ‘n militêre oogpunt misluk het, het hierdie ekspedisie die

antieke Egipte in ‘n wetenskaplike sin oopgesluit.” (Ceram, 1958:69) “Aan boord Napoleon se militêre vloot was daar ook 175 sterrekundiges, landmeters, fisici en chemici, tegnici en Oriëntaliste, skilders en digters, asook ‘n biblioteek met alle boeke oor Egipte wat op daardie stadium in Frankryk beskikbaar was.” In 1822 ontsyfer Champollion vir die eerste keer weer die Egiptiese hiërogliewe en “voorsien die sleutel tot al die geslote poorte van Egipte.” (1958:95) Vir bykans 1300 jaar was Egipte ‘n geslote boek vir die weste. Die Hervorming vind ook plaas midde-in hierdie vakuum van kennis betreffende die antieke kulture van die NMO.

Dit was eers nadat Paul-Emile Botta in 1840 as konsulêre agent in Mosoel (vandag se Irak) aangestel is, dat die destydse Assirië, Babilon en Mesopotamië aan die westerse wetenskap en teologie her-bekendgestel is. “Botta was die man wat die eerste reste aan die lig gebring het van ‘n kultuur wat vir meer as 2500 jaar onder die swart aarde van Mesopotamië gerus het, deur die mensdom vergete.” (Ceram, 1958:191) Tussen 1849 en 1850 verskyn Botta se *Monuments de Ninivé découverts et décrits par Botta, mesurés et dessinés par Flandin*, in vyf dele. “Vir die Europese wetenskap was dit groot nuus. Die Bybelse Ryk van die Assiriërs is uit die duister van die eeue opgegrawe.” (1958:192) Vandag word die Argeologie standaard as een van die subvelde van die teologie erken. ‘n Artikel met die opskrif *Archaeological Light on the Old Testament* in die versamelde werk *The Face of Old Testament Studies* is daarom vandag ‘n erkende verskynsel in teologiese studies (Chavalas, 1999). Die opgegraafde kulture van die Bybelse NMO word as eksegetiese filter op die inhoud van die Bybel toegepas.

Uit ‘n christelik-historiese oogpunt beskou het die tale en kulture van die NMO, met inbegrip van die Grieks-Hellenisme, vir ‘n epog van ‘n 1000 - 1300 jaar vir die westerse Rooms-Katolieke Kerk ‘vergete’ geraak. Nie net is die Vulgaat in hierdie tyd as monoteïsties gelees nie, maar ook as mono-kultureel. Een kultuur, die Joodse, is as die uitverkore kultuur van die Bybel gelees.

Oor die kulturele herkoms van Jesus se koninkryk leerstuk is daar daarom vandag aan die een kant die standpunt dat Jesus kultureel streng Joods van herkoms was (Botha, 2002:179); aan die ander kant is daar die standpunt dat Jesus se leer vanuit ‘n Grieks-Hellenistiese sosio-historiese agtergrond verstaan moet word (Van Aarde, 2001:27, 71).

Pieter J.J. Botha is een van verskeie Unisa teoloë wat sterk daarop aandring dat “die historiese Jesus ‘n Jóód was. Jesus was nie ‘n christen nie, maar ‘n Jood. Judaïsme en die Jode was die baarmoeder van Jesus se beweging” (Botha, 2002:186) Botha is deel van die sogenaamde Ebionitiese Unisa-skool wat die klem lê op die Joodsheid van Jesus. Jesus se leer, sy leerstukke, sy leringe, mag daarom slegs vanuit die Joodse kultureel-godsdienstige herkoms van Jesus geïnterpreteer en verstaan word. Verteenwoordigers van die Unisa-skool, waaronder Sakkie

Spangenberg, verduidelik dat die Unisa-skool in hierdie siening sterk deur die navorsing van Geza Vermes beïnvloed was, self van Joodse herkoms.

Andries van Aarde, aan die ander kant[14], is ‘n produk van die historiese Jesus-seminaar van die 1990’s-tot-vroeg-21ste eeu inisiatief in die noordelike halfrond. Hierdie groep van *circa* 200 teoloë begin die verbande tussen Jesus se prediking, die heersende kosmologiese wêreldbeskouinge van sy onmiddellike kulturele omgewing en die hedendaagse opkomende kosmologiese wêreldbeskouing trek. Jesus stam van Nasaret in die Noordryk, daardie afvallige deel van ‘die hoer van Samaria’ (vgl Hosea 1-2, 4:15, 5:10), en Hy groei op en predik in “Galilea waar die heidene woon, in Sebulon en Naftali, die twee stamgebiede in duisternis gehul” (Matt 4:14). Sedert die val van Samaria in 721 vC was hierdie gebiede van duisternis deur die Ou Testament profete gediskwalifiseer van verbondsvolk wees, en slaag die profete effektief daarin om Samaria te diskrediteer en die sentrum van Judaïsme vanaf Samaria na Jerusalem te verskuif. Slegs by twee kortstondige geleenthede in sy lewe besoek Jesus Jerusalem, vir die res is Hy ‘n inwoner van die gehelleniseerde, Griekssprekende, verste noordelike uitwyke van die voormalige Israel[15]. Van Aarde motiveer dan ook sorgvuldig waarom Jesus binne die Joodse wetgewing van sy tyd ‘n verstoteling (“outcast”) uit die Jerusalemse tempelorde sou wees, verwerp en selfs vervolg deur die ondersoek-kommissies van hierdie strenge Joodse sistemiese orde.

Tussen hierdie twee uiteenlopende kulturele beskouinge moet Jesus se koninkryk leerstuk dan geïnterpreteer word: (1) Óf streng Joods, vanuit die strenge transendente denke van die Jerusalemse tempelorde, óf (2) verstoot en verwerp vanuit die Jerusalemse tempelorde, uitgedring tot die immanente denke van sy Grieks-hellenistiese omwêreld in Galilea.

2.8 Die herlewing van die immanente beskouing in die Hervorming-era

Die persoon wat die term ‘immanent’ in die teologiese annale van die Hervorming-era munt, is Baruch Spinoza (1632-77). Hy leef en skryf in die eeu ná die radikale opkoms van die Hervorming (Martin Luther, 1517) en die teen-hervorming beweging (Konsilie van Trent, 1545-1563). Spinoza fraseer daarom sy teologiese sieninge binne die vaarwater van hewige doktrinêre turbulensie en die geboorte van teenoorstaande standpunt-innames in die christelike godsdiens.

Vroeër is die stelling gemaak dat die sistematiese teologie met vrymoedigheid konsepte vanuit die sekulêre filosofie tot toeligting binne die teologie mag aanwend. Tegnies gesproke was Spinoza nie suiwer net ‘n filosoof nie. Met reg kan hy net so veel as ‘n teoloog beskou word,

---

14 Ook ‘aan die ander kant’ van die Nieu-Muckleneuk rant in Pretoria

15 Sedert die val van Israel in 721 vC sou hierdie deel van die voormalige Israel nooit weer onder Joodse bewind kom nie.

weliswaar van Judaïstiese herkoms. Spinoza kan daarom ook beskryf word as ‘n oorspronklik Judaïstiese teoloog wat uiteindelik sy heil in Jesus vind. Spinoza het Jesus “as die grootste profeet ooit geag, in wie die wysheid van God die vorm van die menslike natuur ingeneem het.” (Latourette, 1914:983)

Spinoza as ‘n lewensverhaal verteenwoordig in ‘n sin die vertrekpunt wat reeds in hoofstuk 1 hierbo opgehaal is: “Selfs al word dit algemeen aanvaar dat die christelike godsdiens op Judaïstiese doktrines gefundeer is, is daar tog radikale verskille. En in hierdie verskille lê die geheim van die christelike godsdiens opgesluit.” (Sien Latourette aanhaling onder punt 1.10 hierbo)

Baruch Spinoza was van oorsprong ‘n *marrano*[16] Jood wie se gesin vanuit Spanje na die minder onderdrukkende Amsterdam vlug. Op daardie stadium was Amsterdam die hoof wêreld-handelsentrum van westerse ekspansionisme en kolonialisme. Die sogenaamde volksplanting van Suid-Afrika, in Spinoza se 20ste lewensjaar, was een van die noodwendige neweprodukte van hierdie stad se universele handelsaktiwiteite. Amsterdam is instrumenteel in die Nederland-Duitslandse hervormingsbeweging en staan in Spinoza se tyd bekend as seker die mees intellektueel, radikaal vrydenkende stad in die wêreld.

Die Universiteit van Heidelberg in Duitsland, *heimat* van die Heidelbergse Kategismus en op daardie stadium ‘n leidende akademiese instelling binne die vroeë Hervorming, het Spinoza ‘n dosent pos aangebied, maar hy wys dit van die hand omrede hy sy vryheid van denke wil behou. Spinoza kom onder die invloed van ‘n kring van hervormende denkers uit ‘n kombinasie van godsdienste, onder andere die ex-Jesuïtiese Franciscus van den Enden, ‘n voormalige *marrano* Juan de Prado, onderwyser Daniel de Ribera en die ex-Calvinis, Isaac La Peyrére. (Johnson, 1993:289)

As kind het Spinoza rigiede Judaïstiese onderrig in Hebreeus, die TaNaKh, die Talmoed en bekende Joodse filosowe soos Maimonides ontvang. (Cooper, 2010:129) Op ouderdom 24, op 27 Julie 1656, word Spinoza per ritueel deur die Amsterdamse sinagoge vir ewig vervloek en uit die Judaïstiese godsdiens verban. Terwyl sy vonnis uitgelees is, is die ligte een vir een uitgedoof totdat die “totale duisternis die donkerte van Spinoza se godlose siel moes illustreer.” (Armstrong, 1985:357) .

> *Met die oordeel van die engele, en die vonnis van die heiliges, verban ons, verafsku ons, vervloek (Gen 12:3) en verwerp (Num 15:30-31) ons Baruch de Spinoza ... verkondig ons*

[16] ‘n Groepering van geheime Jode, afstammelinge van Spaanse en Portugese Jode wat in Spanje deur wetgewing en geweld gedwing was om na die christelike godsdiens oor te gaan.

teen hom dieselfde banvloek wat Josua teen Jerigo uitgevaardig het (Jos 4:17,26), dieselfde vervloeking waarmee Elisa die kinders vervloek het (2 Kon 2:24), asook al die vervloekinge (in die Naam van die Here) soos opgeteken in die Torah (Pentateug). Laat hy vervloek gaan deur die dag en vervloek deur die nag, vervloek in sy gaan-slaap, vervloek in sy opstaan, in sy uitgaan en sy inkoms. Mag die Here hom nooit vergewe of sy bestaan erken nie! Mag die wraak en die afsku (Lev 26) van die Here van nou af altyd teen hierdie man brand (Deut 9:3), laai op hom al die vervloekinge soos aangeteken in die Torah, en skraap sy naam van onder die hemel uit ... Hiermee dan, word elkeen gemaan om nie met hierdie verworpene in gesprek te tree of skriftelik te kommunikeer nie, dat geen diens van watter aard ookal aan hom verskaf mag word nie, onder dieselfde dak met hom verkeer, nader as vier kubiete aan hom kom, of enige dokument lees deur hom gedikteer of geskryf nie. (vgl Deut 13).[17]*(direkte vertaling)*

Ingevolge bogenoemde vonnis is enkele van Spinoza se geskrifte verban en vernietig, maar ons beskik wel oor sy *A Theologico-Political Treatise* (1670) en sy *Ethics* wat in 1677 postuum gepubliseer is. In sy *Theologico-Political Treatise* begin hy die proses wat uiteindelik tot die hedendaagse histories-kritiese metode van Bybelse eksegese sou aanleiding gee. Hy argumenteer dat die Bybel op ‘n wetenskaplike wyse benader moet word en soos enige ander natuurverskynsel bestudeer behoort te word. Ook het hy die historiese kanoniseringsproses van die Bybel begin bevraagteken en gevra “op watter historiese wyse en volgens watter metode is daar besluit dat die Kanon as een heilige boek in die Bybel verenig moes wees.” (Johnson, 1993:291). Hierin, reken Johnson, het sy éintlike heterodoksie gelê, maar uiteindelik ook sy grootste nalatenskap aan die huidige teologie.

Dit is egter in besonder in sy *Ethics*, waarin hy die aard van God begin beredeneer, waar hy waarskynlik ‘n groter probleemstelling aan die huidige teologie nalaat. Spinoza word by name die eerste persoon in die Hervorming-era wat die term ‘immanent’ in verband met God aanwend, maar in dieselfde sin ook die persoon wat die digotomie tussen die *immanente* en die *transendentale* beskouings op die tafel van die Hervormingsteologie neerlê, die paradigmatiese kryt waarbinne die teologie tot vandag toe nog vasgevange voortstry - met verwysing na hoofstuk 1 hierbo. Spinoza se Stelling 18 in *Ethics* lui “*God is die immanente, nie die transitiewe oorsaak nie, van alle dinge.”* (Cooper, 2010:711)

---

17 Sonder om in te veel detail in te gaan, kan hierdie uitspraak van die Amsterdamse sinagoge direk in verband gebring word met die heilige kamporde, maatreëls en veroordelings soos in die Torah vervat. (Kaminsky, 2011, p. 117) Die reëls, leerstukke en terminologie van die uitspraak kan aanduibaar uit die Torah gemotiveer word.

Johnson maak die opmerking dat Spinoza die “loutere destruktiewe krag van die Joodse rasionalisme tentoonstel wanneer hierdie krag eers uit die bande van sy tradisioneel gebonde gemeenskap losgelaat word.” (1993:291). In sy *Ethics* voer Spinoza ‘n hofsaak van feite, so klinies, foutloos en perfeksionisties soos slegs die Judaïstiese wets-ingesteldheid kan wees. In die eerste deel van sy Ethics, “Oor God”, voorsien hy eers agt definisies van begrippe, die aanhef van enige wet of kontrak wat vandag nog in die wetlike demokratiese proses aangeneem word. Die definisies word opgevolg deur sewe aksiomas en hierna volg 36 stellings wat op die voorafgaande definisies en aksiomas gegrond is. Deur die regsproses van ‘n kruisverhoor tussen hierdie definisies, aksiomas en stellings, ‘bewys’ hy dan sonder twyfel dat God die “absolute oneindigheid” is, “’n substansie wat uit ‘n oneindigheid van attribute bestaan waarvan elkeen ‘n uitdrukking van die ewige en oneindige essensie is.” (Cooper, 2010:705).

Wat heel eerste opval is dat Spinoza God nie as ‘n persoon of ‘n personifisering ag nie, nog minder as ‘n persoon wat buite die skepping staan en sogenaamd ‘van buite’ beheer oor die ganse skepping voer. Vir Spinoza is God ‘n abstraksie groter as en nie omskryfbaar binne die beperkinge van menslike taal of begrip nie. In al sy beskrywinge ken hy daarom slegs aan God die byvoeglike naamwoord van ‘absoluut’ toe. Die enigste verskynsel waarvan daar ooit gepraat kan word as ‘absoluut’, is die ‘absolute oneindigheid’, in menslike taal deur die millennia God genoem.

“Die hoogste goed (die etiese weg) vir die mens is nie plesier nie, nie die versameling van rykdom, eer of sosiale aansien nie. Nee, die hoogste goed vir die mens behels die vermagting van ‘n baie spesiale manier van verstaan, die *amor Dei intellectualis*, die intellektuele liefde van God” (Cooper, 2010:130). Etimologies stam intellek van *intes legos* af, wat verwys na die mens se vermoë om in homself in te lees. Hierdie God waarop Spinoza sy intellektuele liefde rig, noem hy *Deus sive Natura,* ‘God of Natuur’. God is Natuur, Natuur is God. Met hierdie Natuur verwys Spinoza nie slegs na die *fauna en flora* op aarde nie, maar na die ganse universum. God is daarom *natura naturans* (die voortbringende natuur) (Popkin, 2020), die wesenlike substansie van die ganse heelal. Eggo’s van hierdie abstrakte omskrywinge van die God Drie-eenheid vind ons in die Geloofsbelydenis van Athanasius, wanneer die Drie-eenheid in die terme van ‘substansie’, ‘hoedanighede’, ‘ongeskape’, ‘onmeetlik’, ‘ewig’ beskryf word. Uit die omskrywing van Spinoza neem die Afrikaanse Heel-Al ‘n goddelike dimensie aan. God is ‘die alles’ wat ‘een oneindige en ewige geheel’ vorm, die alomvattende natuur. Niks kan buite die oneindige heelheid van God bestaan nie, nie eers God self nie.

Binne God self bestaan daar sy oneindige ‘attribute’ (hoedanighede in Athanasius), wat die mens ervaar deur ‘gedagte’ en ‘uitreiking’ (extension). Maar hierdie hoedanighede is oneindig, die mens

sal nooit van al God se hoedanighede bewus kan raak nie. Alles in die Heel-Al, (of netsowel die Heel-Alles), is dan op ‘n wyse onderling verbind aan mekaar, intellektuele onderdele van die grootse, rasionele sisteem van die werklikheid, geïntegreer in God as *natura naturata* (deur die natuur voortgebring).

“Die ding is“, sê Spinoza, vir die grootste deel besef die mens nie dat hy deelagtig is aan hierdie groter orde nie, nog minder verstaan hy waar en hoe hy in hierdie groter sisteem inskakel. Daarom onderskei Spinoza drie vorme van kennis waarmee die mens die werklikheid probeer verstaan. Die eerste is die proses van begryp deur middel van observasie en sensasie, die tweede is die daaropvolgende proses van die ontwikkeling van wetenskaplike en filosofiese teorieë opgebou uit die waarneminge van die eerste, en die derde vorm van kennis is die hoogste vorm van kennis, die vorm van kennis waardeur die mens die fundamentele beginsels oftewel aksiomas van alle dinge in die Heel-Al snap en insien hoe hierdie groter beginsels in spesifiekhede manifesteer. Hierdie derde vorm van kennis noem Spinoza *scientia intuitive*, ook *amor Dei intellectualis*, daardie intuïtiewe kennis van die sisteem van die groter werklikheid, wat Spinoza dan elders die ‘spesiale vorm van verstaan’ noem wat uiteindelik die hoogste goed, die ‘intellektuele liefde vir God’ is. Popkin (2020) omskryf hierdie hoogste vorm van welgeluksaligheid as ‘n vorm van ‘n rasioneel-mistieke ervaring van die werklikheid. ‘n God gevind deur rasionele denke.

In aansluiting by die neo-Platonis, Plotinus[18], lei die weg van die etiek, die weg na die hoogste goed, na ‘n al hoe dieper begrip na die basis van die werklikheid. Vir Spinoza is hierdie begrip ‘n diepgaande reis, ‘n saak van alhoemeer *verstaan*. Die reis na die verstaan van God laat afwykende passies soos woede, vrees, haat en begeerte vanself oplos, die ‘verstaan’ van alles in die groter werklikheid, ook in die self, is die proses van wederkerige vergifnis tussen mens en werklikheid, ineensmelting, van oplossing, van ver-lossing wat tussen mens en werklikheid plaasvind, gaandeweg, meer en meer. Spinoza se proses van verstaan word hier ‘n sinoniem vir Jesus se proses van vergifnis. Intellektuele liefde is ‘n vorm van vergewe, uitwissing van die onkunde.

Die al hoe duideliker verstaan van die orde en die aard van die natuur van alles, die orde en die aard van God , bring vir die mens ‘n distinktiewe en oortreffende staat van welgeluksaligheid, van geluk, van bevryding van die passiewe, pynlike en benouende lewe waaraan die meeste mense soms onderworpe voel. Hierdie proses van verstaan lei tot ‘n sintese in die mens. Soos wat die mens se gedagtes gaandeweg meer en meer soos God se gedagtes word, sintetiseer sy

[18] Sien weer verderaan wanneer die teologie van Augustinus van Hippo behandel word. Plotinus was veral invloedryk in die ontwikkeling van Augustinus se teologiese denke.

gedagtes met God, beskou hy die werklikheid vanuit die perspektief van ewigheid, *sub species aeternitatis.* Die oënskynlik uiteenlopende doelwitte van selfkennis, verstaan van die natuur en die verstaan van God, smelt saam, sintetiseer tot die ervaring van ‘n vorm van onsterflikheid.

Spinoza se formulering van God is die produk van logiese rasionalisme in sy hoogste vorm. Sy skema van die godheid is opgebou uit onbetwisbare definisies van konsepte, aksiomas en beredenerings wat só logies en só geïntegreerd inmekaar skakel dat ‘n enkele een van hierdie konsepte of begrippe nie ten koste van die groter geïntegreerde geheel uit sy skema onttrek en in afsondering bestudeer of bespreek kan word nie. In Spinoza se geval word ons gekonfronteer met die kille akkuraatheid van ‘n logies gekonstrueerde argument, die logika van sy aanbieding van God word so aangebied dat dit bewysbaar, onbetwisbaar staan.

Wanneer Spinoza dan sy immanente aard van die godheid voorlê, kan hierdie aard van die godheid nie losstaande van Spinoza se groter skema beskou word nie. In Spinoza se skema is die immanente aard van God die logiese gevolg van sy groter, omvattende, geïntegreerde skema van God. In kort kom dit daarop neer dat God die ‘absolute oneindigheid’ is. Onder absolute kan ons dan ook verstaan die ‘enigste’, die ‘uiteindelike.’ Buite God kan daar niks bestaan nie. In vandag se terme sal God dan die 100 biljoen galaksies tot in die verste verskiet van die verlede tyd tot in die kleinste onderskeibare partikeltjie in die atoom beslaan. So ver, of so klein as wat die mens kan meet, en nóg verder, en nóg kleiner, IS God. Anderkant die verste horison is net God. En alles wat bestaan, bestaan ***binne*** hierdie één absolute entiteit, ***vanuit*** hierdie absolute oneindige. Alles wat binne God bestaan, noem Spinoza die hoedanighede (attribute) van God, is die gevolg van die oorsaak van God, is na die beeld van God, weerkaats iets van God.

Historici is nie duidelik presies wáárom Spinoza uit die Judaïsme verban is nie. Wel is dit onder andere duidelik dat hy die transendentale aard van die Judaïstiese Jahweh aangetas het. Wie sy skema op ‘n stadium as ‘panteïsme’ geklassifiseer het, is ook nie duidelik nie, want Spinoza self gebruik nie hierdie term in sy *Ethics* nie. Die laaste aanklag wat teen Spinoza se rasionele skema geopper kan word, is dié van mistisisme.

In sy definisies definieer Spinoza ‘oorsaak’, ‘eindigheid’; ‘hoedanigheid, ‘attribuut’, ‘modus’, ‘God’, ‘vry’, ‘ewigheid’. Spinoza se belangrikste werkwoord is *verstaan*. “Met God *verstaan* ek ‘n wese absoluut oneindig, dit is, ‘n substansie bestaande uit ‘n oneindigheid van hoedanighede, waarvan elkeen ‘n ewige en oneindige essensie uitdruk.” (Cooper, 2010:705). Die ooreenkoms met die abstrakte aard van die Geloofsbelydenis van Athanasius is hier weer opvallend. Sewe van Spinoza se abstrakte beskrywinge van God kom ook in Athanasius voor. Spinoza voeg net die byvoeglike naamwoord ‘absoluut’ tot Athanasius toe en neem Athanasius ‘n tree verder en begin verduidelik wat die aard van *die gevolg* van God is: dit is dat God – *Deus sive natura* - die oorsaak

van alles is en dat alles wat uit God spruit, daarom hoedanighede van God genoem kan word, *natura naturata* (deur die natuur voortgebring) (Popkin, 2020).

"Stelling 15: Wat ookal is, is ***in*** God, en niks kan wees, of niks kan voortgebring word sonder God nie." (Cooper, 2010:709)

> *Behalwe vir God, is daar nie, kan geen substansie voortgebring word nie. Hulle kan alleenlik binne die goddelike aard wees, en kan slegs deur dit gekonsepsualiseer word. Alles (everything/ elke ding) is in God en niks kan wees, of kan gekonsepsualiseer word sonder God nie.*
>
> *Daar is wel diegene wat 'n God veins, iets soos 'n mens, bestaande uit 'n liggaam en verstand, met emosies en gedryf deur oortuiginge. Maar hoe ver dwaal hulle nie van die ware kennis van God nie, geweeg binne my rasionele uiteensetting van God nie.*
>
> *Hulle wys ek af. Enigiemand wat selfs tot 'n mate die goddelike aard oordink het, ontken dat God corpus is. Met liggaamlikheid verstaan ons enige kwantiteit wat in lengte, breedte of diepte deur een of ander figuur beperk word. Niks meer absurd kan van God gesê word nie, van 'n wese wat absoluut oneindig is nie. Met die teenargumente wat hulle hierop voer, onttrek hulle weer die liggaamlike, of verlengde hoedanighede van God uit die goddelike aard uit. Hoedanighede vloei uit die goddelike natuur en kan nie deur iets buite die goddelike natuur van die absoluut oneindige geskep word nie. (2010:710)*
>
> *Stelling 18: "God is die immanente, nie die transitiewe (oordragtelike), oorsaak van alle dinge.*
>
> *Elke ding wat is, is in God, en moet deur God voortgebring word (per Stelling 15), en so (per Stelling 16) is God die oorsaak van alle dinge, wat in hom is. Buite God kan daar geen substansie wees nie en daarom is God die immanente en nie die transitiewe, nie die oordragtelike oorsaak van dinge nie.*

In sy Stelling 18 ontketen Spinoza die nou reeds bekende, vyf-eeue-oue digotomie – uiteensplitsing - tussen die immanente en die transendentale beskouings van God. Die implikasies van Spinoza se stelling hier is verreikend. Daar kan nie 'n persoonagtige figuur buite God staan en van anderkant die absolute oneindigheid af intree en per dekreet binne die heelal 'skep' nie. Binne Spinoza se rasionele skema is sodanige konsep "absurd". By gevolg is daar daarom ook nie 'n sogenaamd volmaakte figuur wat buite die heelal staan en vanuit 'n self-aangenome verhewe posisie van volmaaktheid substansies binne die heelal beoordeel as goed of sleg en vervolgens hom van die slegte distansieer nie. Spinoza se duidelike antwoord hierop

is dat “God nie ‘n toevalligheid is nie en daarom kan daar nie in die natuur ‘n toevalligheid, ‘n deur-God-onvoorsiene gebeurlikheid wees nie.” (2010:713). “God word nie op gehandel deur ‘n ander nie. Daar is nie iets buite God waardeur hy bepaal of gebied word nie.” Alle dinge binne die absolute oneindigheid, alle hoedanighede, alle modusse, bestaan in en vanuit die totale hoedanigheid van God.

William Wordsworth (1770 – 1850) sou Spinoza se rasionele skema aan panteïsme gelykstel, ‘n gelykstelling wat sedertdien redelik spontaan vir Spinoza se sisteem aangewend word. (Cooper, 2010:704). Die gevolg van hierdie spontane gelykstelling met panteïsme het ‘n tweërlei effek: Aan die een kant is dit blykens ‘n akkurate vergelykende term vir Spinoza se rasionele skema, aan die ander kant het dit ‘n handige term geword waarmee sy skema in afwysende terme afgeskryf kon word. Die term Panteïsme is afgelei van die antieke Griekse godheid met die naam Pan, maar die Griekse woord *pan* het eenvoudig ook ‘die alles’ beteken. ‘Die Alles’ is hier tot godheid verhef – en hier gaan ons moet besluit of die assosiëring van die immanente beskouing met die Griekse godheid Pan ‘n gelukkige of ‘n ongelukkige assosiasie in die res van hierdie studie gaan wees.

Pan het in Bybelse tye – Ou Testament en Nuwe Testament - die basis-beginsel van die Griekse godsdiens gepersonifieer. Pan was die grondbeginsel, die beginsel van oorsprong, die *natura naturans* (voortskeppende natuur) van alle *natura naturata* (deur die natuur voortgebring) wat uit die onderliggende absolute voortgekom het. Pan word oorwegend uitgebeeld as ‘n verskynsel met bokvoete wat sy bewandeling en beweiding van die natuur versimboliseer; ‘n erektiele penis wat sy fertiliteit oftewel lewenskeppende vermoë versimboliseer (*natura naturans*); ‘n katagtige stert om die beginsel van balans te versimboliseer en horings wat, soos uit-stekende voelers, tegelyk intellektuele aanvoeling van die groter godheid (*amor Dei intellectualis*) maar ook die krag van hierdie intellektuele vermoë illustreer. Pan speel die Pan-fluit en is die samevattende basisterm vir die Griekse Pan-teon van gode. Die term ‘pan’ vertaal in Grieks na ‘Die Alles’. (Britannica, 2020) Sedert die middeleeue het hierdie uitbeelding egter gaandeweg in die christendom geassosieer geraak met ‘die prentjie van die duiwel.’ (New World Encyclopedia, 2019).



Figuur 2-1: Pan

(ebay, n.d.)

Die implisiete doel van die sentralisering van die een plek van aanbidding in die Ou Testament was:

> *This is so that the Israelites, rather than offer their sacrifices [to idols] in the open field [where they slew them], may bring them to the Lord at the door of the Tent of Meeting ...*
>
> *So they shall no more offer their sacrifices to **goatlike gods or demons or field spirits** after which they have **played the harlot**. This shall be a statute forever to them throughout their generations. (Lev 17:5,7 – Amplified)*

Die nadoodse assosiasie van Spinoza se rasioneel-intellektuele skema met die Griekse Pan kan daarom op twee uiteenlopende wyses geïnterpreteer word: duiwels of rasioneel suiwer. Dit bly daarom 'n ope vraag of Spinoza in sy lewe sou ingestem het dat sy rasionele skema met 'n godsdiens van die figuur Pan gelykgestel word.

Vandag is daar wel gereformeerde teoloë wat verbuiginge van die panteïsme en die panenteïsme as begronding vir hulle teologiese beskouinge aanneem. Die teoloog Dr Julian Müller (2011:147-172) onderskei tussen drie hoofbeskouinge oor God:

1. die teïsme (God buite alles);
2. die panteïsme (God is alles) en
3. die panenteïsme (God is in alles en alles is in God).

Volgens Müller is die laaste beskouing, die panenteïsme, ‘n “filosofiese konsep wat die Duitse filosoof Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) die eerste keer gebruik het.” (2011:154). In die lig van die bogenoemde oorsig oor Spinoza se godskonsep waar hy by herhaling God **in** die totale werklikheid eien en alle hoedanighede **in** God setel, sou dit goedskiks ewe akkuraat wees om Spinoza se skema dan ook as panenteïsties te beskryf. Panenteïsme is die godsbeskouing wat Müller, volgens sy bepaalde verstaan van die begrip, voorstaan as “die taal wat die beste uiting aan ons Bybelse geloof sal gee en terselfdertyd getrou aan die moderne verstaan van die wêreld sal bly. “

Müller voorsien ‘n uitgebreide uiteensetting waarin hy verduidelik dat die teïstiese beskouing oor God nie meer kan voldoen aan die godsoekende mens se versugting om die snel groeiende “onbeskryflikheid van die mikro- en die makrokosmos” in verstaanbare, toepasbare terminologie uit te druk nie. Müller haal daarom Paul Tillich aan wat die behoefte uitspreek aan ‘n Godsbeeld “that goes beyond theism.” (159). Müller “voel aangetrokke tot ‘n panenteïstiese *verstaan* van God omdat ... dit soek na ‘n meer geheimenisvolle verhouding tussen God en werklikheid.” Die woord *verstaan* weerklink hier weer opvallend, soos deur verskillende variasies van die immanente beskouing deur:

> “The highest activity a human being can attain is learning for understanding, because to understand is to be free.” (Baruch Spinoza)

En dan Müller se kernbevinding:

> “Ek glo ‘n bevryding van die teïsme sal ons juis nader aan die basiese *verstaan* van Jesus, sy woorde en die betekenis van sy lewe bring. Jesus moet as’t ware bevry word uit die kettings van teïsties-religieuse taal sodat ons Hom weer in waarheid kan aanbid.” (167)

Bogenoemde aanhaling verwoord tot ‘n groot mate die hooftema van hierdie studie, in die teologie ook na verwys as “the quest for the historical Jesus.“

Hierna voorsien Müller ‘n twee-kolom naasmekaarstelling van die ‘teïstiese christen’ teenoor die postteïstiese christen.’ Muller onderskei hier tussen die verskillende wyses waarop hierdie twee ‘tipes’ christene die goddelike werklikheid aanskou. (Vgl Aanhangsel B). In sy tweede blokkie (uit 15 vergelykings) bevind hy:

Tabel 2-2: Die teïstiese teenoor die postteïstiese christen

Teïstiese Christen	Postteïstiese Christen
God as die **Transendente**, die 'Gans Andere', staan voorop	Die **Immanente** God word beklemtoon. God is die Een wat hier is, binne-in is en tog ook anders.

(Müller, 2011:163)

Die doel – en die resultaat - van Müller se naasmekaarstelling is om die christen as uitkykpunt aan te wend en te toon hoe die godsbeskouinge van die transendente versus die immanente christen twee verskillende prosesse en twee uiteenlopende resultate oplewer. Ter verdere illustrasie voorsien hy ook 'n opsomming van 'n artikel van die teoloog Delwin Brown (Brown, 2006) waarin die vier verskillende toonaardes van God in die Bybel naas mekaar gestel word. Die eerste twee, "God as Bron" en "God as agent" het merendeels betrekking op die aard van God soos in die Ou Testament uitgestal. Die derde, "God as Ge**ïn**karneerde", het betrekking op Jesus:

> *...as teenwoordig in menslike vorm en daarom ook **ín** die pyn en lyding. ... dis egter oor meer as net Jesus. Dit het te doen met 'n begrip van God op 'n menslike en aardse vlak. Hierdie (immanente) teologie beklemtoon altyd goddelike **teenwoordigheid**, eerder as die goddelike **mag**. Hier gaan dit nie oor die God wat ver, anders en transendent is nie, maar oor die God wat naby, dieselfde en immanent is. Brown sê: 'The God who is empty of transcendence is fully exposed to the pain of the world.' (Müller, 2011:131)*

Die vierde christelike godsbeeld verwys na "God as Doel", wat God diakronies buite hierdie tyd, in die toekoms plaas. Müller verduidelik op outobiografiese wyse dat die oorgang van die teïstiese na die postteïstiese beskouing 'n geestelike groeiproses in sy eie teologiese lewe was.

Hierdie studie wil graag, om Spinoza se term te gebruik, op intellektueel-liefdevolle wyse erkenning verleen dat daar teenoorstaande beskouinge oor die aard van God in die Gereformeerde Teologie bestaan. Die onderliggende, sistematiese oorsprong van hierdie uiteensplitsing moet daarom deurgaans in ag geneem word, in die voortgesette poging om uiteindelik Jesus se Koninkryk van God te *verstaan*.

Met sy sug na verstaan verleen Spinoza die brug tussen die wettiese rasionalisme van die Judaïsme en die liefdevolle immanensie van Jesus. Spinoza antwoord terugskouend op die Judaïsme in die een taal wat hulle sou verstaan: die rasionalisme. In sy redenasie met die Judaïsme is daar nie emosie of beelde, slegs bewysbare logika. Maar dan swaai Spinoza die

teleskoop van sy rasionele terugkyk om na die etiese vorentoe-blik: Die hoogste doel van Spinoza se etiese weg word die emosie van wetenskaplik-intuïtiewe liefde, die *scientia intuitive*, die *amor Dei intellectualis*, die wetenskaplike liefde na die absolute oneindigheid. Hiervoor moet Jesus as die etiese proses van *verstaan* aangewend word. Die onkenbare grootheid is soos een groot gelykenis, ons sien dit maar net in beelde, en daarom het die leermeester Jesus sy dissipels "slegs deur gelykenisse geleer. Sodat hulle kon verstaan." (Matt 13:34, 11, 13, 19, 23) Oor die sonde betig die grootste leermeester nie sy dissipels nie. Vorentoe sal ons sien dat ook Jesus die sogenaamde sonde as noodwendige hoedanighede van God hanteer. Wel betig Hy sy dissipels oor hulle onvermoë om te verstaan. (Matt 16:8-9, 12)

2.9 Teenoor die kosmologiese beskouing: die transendentale aard van Jahweh

Op hierdie stadium van die ondersoek na die moontlike immanente aard van Jesus se Koninkryk van God, raak dit nou ook nodig om hierdie ondersoek teen die immanente beskouing se dialektiese teenwig, die transendentale, te spieël. Binne Heraclitus se *Logos* begrip soos in 2.1 hierbo uiteengesit, raak dit indringend nodig om ook aandag aan die dialektiese teenpool van die immanente te skenk, want beide immanente en transendentale beskouings kom in die Bybel voor.

Om aan te sluit by Latourette se argument in hoofstuk 1, raak dit daarom nou ook nodig om die immanente begrip in die lig van die Judaïstiese onderbou[19] van die Bybel onder oënskou te neem. Latourette verklaar naamlik dat daar vanaf vroegste tye radikale verskille tussen die die Judaïsme en die Jesus gevolg was. Baruch Spinoza, soos hierbo uiteengesit, skeur in die moderne tyd met die Judaïsme onder andere oor die immanente teenoor die transendentale aard van God. Sy standpunt ten gunste van 'n immanente beskouing van God lei tot sy verbanning uit die Judaïsme, 1500 jaar nadat Jesus deur die Judaïsme ter dood veroordeel is.

Van meet af gaan hierdie studie erken dat die sogenaamd immanente aard van God nie as sulks uit die Bybel gesubstansieer kan word nie, want die term kom nie in die Bybel voor nie. Vgl. (Strong, 2006) en (Mijnhardt, 1967). Die immanente, of dan net sowel die transendentale aard van God, is afleidinge wat deur 'n bepaalde filosofiese invalshoek op die vraag oor *die aard* van God gemaak word.

Om die vraag oor die moontlike transendentale aard van God te beantwoord, gaan die vertrekpunt soos in 1.10 gemotiveer, hier aangewend word. Hierdie studie is gefokus op 'n leerstuk van Jesus en volg daarom die christosentriese benadering soos deur Latourette in 1.10 aangehaal, maar

[19] Sien ses paragrawe ondertoe.

huldig terselfdertyd die omsigtigheidsklousule soos deur Latourette tot sy christosentriese benadering toegevoeg:

> *In one sense Christianity was the outgrowth of Judaism. An understanding of Judaism is essential to a full knowledge of Christianity. It was with the Judaists that Jesus and the early Christians had their chief conflicts. Even though Christianity was built on Jewish foundations, it was radically different. In this difference lies the secret of Christianity. (pp. 17-19)*

Die Antropologie gaan van die standpunt uit dat Die Mens[20], in sy wese en samestelling, 'n geesteswese is wat "langs 'n nie-sintuiglike weg en blykbaar op sporadiese wyse verbinding het met sy medemens (telepaties) en ook met die Onsienlike Krag wat in en buite die skepping gemanifesteer is." "Daar is 'n 'iets' wat deur die Skepper in elke mens daar geplaas is en wat nie tot hierdie orde, die natuurlike en die stoflike, behoort nie." (Coertze, 1980:23). Die Antropologie neem daarom Die Mens – die *Anthropos* – as vertrekpunt van sy studie. In sy soeke na 'die ganse mens', soos oor die aarde heen neergelê, bevind die Antropologie dan dat die mens 'n geesteswese is wat binne godsdiensverband uitdrukking aan hierdie geestesbehoefte van hom verleen. Die mens se behoefte aan godsdiens diversifiseer in verskillende godsdienste uiteen, nie net tans nie, maar ook deur verskillende geografieë en deur die tyd heen. In hierdie verband – die bestudering van die mens deur geografieë ***en*** tyd heen, leun die Antropologie swaar op die bevindinge van aanverwante menswetenskappe soos (1) die argeologie, (2) die geografie, (3) die geologie, (4) paleontologie, (5) anatomie en fisiologie, (6) genetika, (7) dierkunde, (8) sielkunde, (9) geskiedenis, (10) kultuurgeskiedenis, (11) etniese geskiedenis en (12) die filosofie. Die basis van alle antropologiese studie is veldwerk onder alle menslike groeperinge oor die aarde heen, maar ook bestudeer die Antropologie die fasette van menslike denke en handeling soos dit deur die sosiale wetenskappe uiteengesit word, waaronder die teologie, ekonomie, letterkunde en krygskunde (hierdie besondere aspek gaan verderaan meer aandag geniet). (1980:136-138)

Godsdiens, bevind die Antropologie, is 'n gedeelde eienskap van Die Mens, deur alle tye heen, maar godsdienste verskil en verander ook deur geografie en tyd heen. Uit hierdie vergelyking van godsdienste en die verandering van godsdienste, deur geografie en tyd heen, probeer die Antropologie die algemene geestesaard van Die Mens aflei. (1980:139-140).

In hierdie vergelyking van godsdienste, deur geografie en tyd heen, vind ons 'n weerklank in die woorde van Latourette hierbo. Latourette verwys naamlik na 'n ander godsdiens, die Judaïsme,

---

[20] Die vakbenaming Antropologie is afgelei van die Griekse begrip Anthropos, die term wat Jesus deurgaans aanwend wanneer Hy van 'die Seun van die Anthropos' praat.

en verklaar dat dit noodsaaklik is om hierdie – ander – godsdiens in samehang met die verskynsel van Jesus te bestudeer. Met 'ander' bedoel ek hier dat die Judaïsme vandag steeds as 'n ander, onderskeibare, onafhanklike godsdiens van die christendom geag word. (Richards, 1997:44-69). Trouens, die Judaïsme beskik oor die onderskeiding dat dit die enigste godsdiens is wat ditself steeds as 'n onafhanklike, selfstandige godsdiens beskou, maar deur 'n ander godsdiens as die onderbou van daardie godsdiens beskou word. (1997:129).

Latourette is daarom nie die enigste navorser wat hom met die vraag oor die verhouding tussen die twee godsdienste – Judaïsme en Christendom – bemoei nie. Paul Johnson is 'n Britse historikus en Rooms-Katoliek van geloofsoortuiging. In 1976 publiseer hy *A History of Christianity*. In sy omvattende navorsing vir hierdie studie kom hy, baie soortgelyk aan Latourette, tot die gevolgtrekking dat "I became aware for the first time in my life of the magnitude of the debt Christianity owes to Judaism." (Johnson P., 1993:1) Hierdie bewuswording lei hom daartoe om die omvattende *A History of the Jews* in 1987 te publiseer, waarin hy die parallelle baan van die ontwikkeling van die Judaïsme naspeur, maar ook die eeue-oue interspel tussen Christendom en Judaïsme ondersoek. Insgelyks Karen Armstrong, 'n Rooms-Katolieke non en historiese teoloog wat in *A History of God* (1993) die parallelle ontwikkeling van die wêreld se drie monoteïstiese godsdienste – Christendom, Judaïsme en Islam – met mekaar vergelyk.

In Joel Kaminsky en Joel Lohr se *The Torah* vind ons dan die erkenning, deur 'n Joodse Judaïs aan die een kant en 'n Joodse Christen aan die ander kant, dat die Torah/Pentateug deur twee godsdienstige gehore vanuit twee verskillende teologiese invalshoeke geïnterpreteer word. (2011). "We have no intention of hiding that we each stand, in some way or another, within the Jewish and Christian traditions (Kaminsky within Judaism, Lohr within Christianity). Our purpose is to describe and explain how the Torah has been and how it might be read (keeping these two different angles of interpretation in mind). We are (therefore) aware that certain aspects of the Torah will rightly remain troubling to a contemporary audience." (Kaminsky, 2011:7)

Vanuit die antropologiese benadering bestaan daar nie 'n etiese vraag oor óf die Judaïsme as 'n aparte godsdiens beskou mag word nie. Die Antropologie is in die eerste plek daarop gesteld om die Judaïsme vanuit eie kultuur en konteks so korrek as moontlik te verstaan, waarná eers vergelyking van hierdie godsdiens met ander godsdienste die sekondêre taak van die Antropologie word. In die verhouding Judaïsme-Christendom erken die Antropologie dan die verskynsel van enkulturasie, die verskynsel dat die Christendom tot 'n baie groot mate deur die Judaïsme beïnvloed was en steeds beïnvloed word, bloot uit die feit dat die Judaïstiese heilige geskrif (die TaNaKh) 75% van die christelike heilige skrif beslaan. (Hoffman, 2008:18-20) Die omvang van hierdie invloed kan weliswaar nie gekwantifiseer of gestaaf word nie, Johnson

beskryf dit bloot as ‘n ‘magnitude’ van invloed. Maar, die beïnvloeding geskied klaarblyklik nie wedersyds nie. Die Judaïsme volstaan daarby dat “from a Jewish point of view, the original covenant stands and is, therefore, not referred to as ‘**old** testament’.” “Jews do not regard the New Testament as sacred scripture and so it has no place in Jewish belief and practice.” (Hoffman, 2008:20) Johnson sluit by Hoffman aan wanneer hy bevind dat daar “a deep and painful schism in the story of the spiritual development between Jew and Christian” bestaan. (Johnson, 1996:129-130). Ten spyte van daadwerklike prosesse van versoening tussen die Rooms-Katolieke Kerk en Judaïsme in die 20ste eeu en Johnson se persoonlike betrokkenheid by hierdie pogings, kom hy uiteindelik tot die bevinding dat “Nevertheless, when all these efforts to reconciliation are admitted, the awkward fact remains that the Jewish and Christian religions are, or at any rate appear to be, ***mutually incompatible***.” (my beklemtoning). Tydens in-diepte gesprekke in pogings tot godsdiens-versoening met “highly educated Jews” in Londen in *circa* 1995, het sy Judaïstiese gespreksgenote daarby volstaan dat Jesus nog nooit deel van hulle Jahweh se raadsplan was nie, en dit ook nie sal wees nie.

Die antropologiese reaksie op hierdie Judaïstiese standpunt sou wees dat die draers van ‘n kultuur se eie standpunt oor hulle kulturele eiendom, as wetenskaplike gegewe aanvaar word. Vanuit ‘n wetenskaplike- en regsoogpunt beskou, beskik Judaïste oor ‘n vorm van ‘n kulturele reg[21] (Vorster, 2017:15,17) om hulle godsdiens vanuit hulle sosio-kulturele konteks en geskiedenis te interpreteer en toe te pas.

Gedagtig aan hierdie moontlikheid van ‘n tweeledige invalshoek tot die interpretasie van die TaNaKh - of Ou Testament - ondersoek ons met gevolg ***die aard van Jahweh*** vanuit **die metafoor van oorlog** soos in die Ou Testament neergelê. Die sosio-kulturele konteks en geskiedenis van die Judaïsme ten tyde van die formulering van hulle TaNaKh word hier deurgaans in gedagte gehou, maar so ook die huidige sosio-politieke konteks van die Judaïstiese godsdiensdraers soos tans in hulle huidige staat Israel uitgeleef.

Die sosio-kulturele metode om Jahweh vanuit die metafoor van oorlog te ontleed - ‘n potensieel oorspronklik Judaïstiese perspektief op Jahweh – is tradisioneel ongewoon tot die christelike metode van eksegese op die aard van Jahweh. Met groot omsigtigheid en versigtigheid word hierdie potensieel Judaïstiese perspektief op Jahweh daarom hier benader.

---

[21] Ook met verwysing na artikels 18 en 27 van die Universele Deklarasie van Menseregte, 1948, wat binne die eerste 3 jaar na afloop van die Tweede Wêreldoorlog se Holocaust geformuleer en aanvaar is.

Campbell (1968:626-7), 'n bestudeerder van mites deur alle tye en geografieë heen, verduidelik die oorsprong van die verskynsel van die oorlogsgod aldus:

> *Traditionally, as our survey of the myths of the world has disclosed, the idea of an absolute ontological distinction between God and man – or between gods and men, divinity and nature first became an important social and psychological force in the Near East, specifically Akkad, in the period of the first Semitic kings, circa 2500 B.C. It was then and there that the older, neolithic and Bronze Age mythologies of the Goddess Mother of the universe,* ***in*** *whom all things have their being, (die immanente beskouing van God), gods and men, plants, animals, and inanimate objects alike, and whose cosmic body itself is the enclosing sphere of space-time within which all experience, all knowledge, is enclosed, were suppressed and set aside in favour of those male-oriented, patriarchal mythologies of thunder-hurling warrior gods that by the time a thousand years had passed, circa 1500 B.C., had become the dominant divinities of the Near East.*
>
> *These Semites ranked ancestral tribal gods above the gods of nature, they separated divinity from nature. The Semites, in their desert homeland, where nature – Mother Nature – had little or nothing to give and life depended largely on the order and solidarity of the group, placed all faith in whatever god was locally recognized as patron-father of the tribe. 'All Semitic tribes' (en hier kwoteer Campbell Prof S.H. Langdon van Oxford) 'appear to have started with a single tribal deity whom they regard as the divine creator of his people.' The laws by which men lived, therefore, were not the laws of nature, universally revealed, but of this little desert tribe or that, each special to itself and derived from its own mythological first father.*

In sy boek behandel Campbell oorwegend die oorsprong-mites van historiese etnieë wat in natuur-vriendelike geografieë ontstaan en hulle metode van oorlewing binne gunstiger natuuromgewings self-ontdek. In bogenoemde uittreksel illustreer hy egter die kontras van historiese woestynstamme wat in hul unieke natuursomstandigheid hulle aangewese weg van sosiale oorlewing vind, en definieer. In die genadelose, natuur-onvriendelike omstandigheid van die woestyn raak die solidariteit van die groep en die kamporde en oorlog belangriker oorwegings vir oorlewing as die ontginning van Moeder Natuur, want sy skyn in die woestyn omstandigheid 'n afwesige hulpbron te wees.

Vervolgens som Campbell die "uitstaande temas" van hierdie "Siro-Arabiese woestyn mitologie" as volg op:

1. mitiese dissosiasie; God is transendent; onverbind tot die aarde wat as woestynsand – ‘stof’ – geag word, en nie goddelik in substansie nie.

2. Die denkbeeld (*notion*) van ‘n spesiale openbaring vanaf die stamvader-god, eksklusief aan sy groep gerig.

3. Die gevolg is ‘n kommunale godsdiens wat inherent eksklusief is, etnies gebaseerd soos in die geval van Judaïsme, of doktrinêr omskryf en omhein soos in die geval van Islam en Christendom. Definitiewe reëls van in- en uitsluiting is in die laaste twee gevalle ter sprake.

4. Vroue word meer met die vloeiende orde van die natuur as met die orde van die wet geassosieer en beklee daarom nie ampte binne die strenge regsorde rituele nie. Die idee van ‘n superieure godin figuur, of selfs net gelyk aan die manlike oppergod, is ondenkbaar. (Campbell, 1968:627)

Veral met die laaste twee kenmerke hierbo illustreer Campbell die vergelykende metode wat hy deur sy studie aanwend. In die tipies antropologiese metodiek wys hy die relatiewe aan- en afwesighede van kenmerke van verskillende stelsels ten opsigte van mekaar uit. Die *eksklusiewe aard* van die wêreld se drie monoteïstiese godsdienste – aldrie vanuit Semitiese oorsprong – asook die uitwysing van *die afwesigheid van die vrou* in die ampte en die godhede van hierdie antieke Semitiese transendente stelsels, is daarom ***relatiewe*** eienskappe. Hierdie eienskappe staan relatief tot die meer inklusiewe, tweeslagtige wêreldgodsdienste.

Nie net in die gedeelte hierbo nie, maar deur die gang van sy boek onderskei Campbell daarom tussen daardie mitologieë wat meer na die transendente teenoor daardie wat meer na die immanente aard van die godheid oorleun. “In theology the word ‘transcendence’ generally is read to refer (quoting Webster) to ‘the relation of God to the universe of physical things and finite spirits, as being, in his essential nature, prior to it, exalted above it, and having real being apart from it; - opposite to immanence’. “ (1968:582) Teenoor die “own, inner voice” wat in elke mens bestaan, is daar “die gesag van omhoog in Sumerië, die orde van die hemele soos vertaal en geïnterpreteer en geadministreer deur die priesterorde. In die koninklike grafte van Ur (stad van oorsprong van Abram) moes die hele gevolg van die koning lewendig saam met hom in sy graf ingaan, om so die verhaal te vertel van die edele onpersoonlikheid van lewens gelei in toewyding aan hierdie hemelse wet.” (1968:376)(direkte vertaling)

Groepsolidariteit, selfs doodsveragtende lojaliteit van die groep aan die konsep van die oorgeërfde openbaring soos vanaf die stamvader ontvang, is daarom nie vreemd aan die Semitiese godsdiensstelsels nie. So ook nie die metafoor van oorlog nie. Oor die afgelope 4500 jaar verleen die Semitiese etnieë ‘n bepaalde posisie van prominensie aan die metafoor van

oorlog in hulle mitologieë, oftewel hulle godsdienstige stelsels. Daar skyn ‘n verband tussen oorlog en lojaliteit aan die hemelse openbaring van die stamvader te wees.

En oorlog, blyk dit, is nie maar net ‘n uitgestorwe relikwie van die mitologiese era van die Semitiese wêreld nie. Oorlog blyk steeds ‘n smeulende werklikheid te wees wat met sporadiese interval in die moderne Semitiese wêreld tot uitbarsting kom[22]. Die moderne staat Israel het in Mei 1948 tot stand gekom. Op 14 Mei 1948, die dag toe die nuwe staat Israel deur die Verenigde Nasies geproklameer is, het die vyf omliggende Arabiese state – Egipte, Libanon, Sirië, Jordanië en Irak – Israel ingeval. Omsingel en oorweldig deur die oormag en omvang van die aanslag, het die paar-uur-oue staat die aanslag afgeweer, “displaying a determination and military skill that would shape the course of Middle Eastern history for the years to come.” (Hall, 1988:238) Die moderne staat Israel is in oorlog ontvang en gebore, en het oorwin. Sedertdien sou daar nog drie militêre aanslae op die klein, nuut geskepte staat Israel wees: in 1956, 1967 en 1973. In al drie gevalle het Israel op merkwaardige wyse geseëvier. In die 1967 oorlog moes die Verenigde Nasies selfs ingryp om die oormag van Arabiese magte teen uitwissing deur die Israeliese magte te beskerm. In die 1973 oorlog, die sogenaamde Yom Kippoer-oorlog, het Arabiese magte ‘n verrassings-aanval op die Israelies/Judaïste se heiligste dag – Yom Kippoer, die Dag van Verootmoediging – geloods. Aanvanklik was die Israelies onverhoeds gevang en het hewige verliese gely, maar weer eens het “superior generalship”, asook hulp van die VSA, die Israelies laat seëvier. (1988:241). Die periodes tussen hierdie militêre invalle is by verstek ook gladnie periodes van vrede vir Israel nie, maar word gekenmerk deur voortdurende “Arabiese aanslae op die Israelse grense, terroriste aanslae en insurgensie binne Israel se grense en Arabiese retoriek wat die omliggende Arabiese wêreld oproep tot ‘n Islamitiese *jihad* (heilige oorlog) teen die *infidel* Israel.” (direkte vertaling). Hall (1988:238) beskryf die moderne totstandkoming van die staat Israel as: “Certainly no theme (is) more central to an understanding of the contemporary Middle East (conflict) than the problems caused by the creation of the one major non-Muslim state in the region: Israel.” Die omliggende Arabiese retoriek volstaan tot vandag toe dat die staat Israel nie bestaansreg het nie.

Israel se reaksie op die huidige Arabiese aanslag is nie net militêr nie, maar ook godsdienstig. In die voorbladartikel in *Time* van 13 Augustus 2012, getiteld *The Battle for Jerusalem, how the holy city became the frontline in the struggle over Israel’s Jewish identity*, is hier ook oorlogsterminologie sigbaar. (Vick, 2012). Die sub-opskrif in die inhoudsopgawe lui: *How ultra-Orthodox Jews became the fastest growing population in Israel*. In die artikel voorsien Vick

---

[22] Israel se buurstaat, Sirië, is tans (2021) in ‘n hewige burgeroorlog verval met internasionale magte wat betrokke is. Honderde duisende, selfs miljoene Siriërs, moes al weens hierdie burgeroorlog na Europa vlug.

demografiese projeksies wat bevestig dat ultra-Ortodokse Jode die snels-groeiende verskynsel in Israel en in besonder in middestad-Jerusalem is. Meer as 65% van die elementêre skool leerders in die middestad van Jerusalem is kinders van Ortodokse ouers, en stygend. Dit nadat " Three generations ago, the Ultra-Orthodox were all but extinct." Deur middel van getalle en geld "conquer" die ortodokse tans gehele voorstede van Jerusalem en hulle politieke invloed op die bestuur van Israel neem daagliks toe. Yitchak Pindrus, ultra-ortodokse onder-burgemeester van Jerusalem sê " We believe the way of life for us – to endeavour to keep the Bible, which we got from Moses - is difficult." Therefore "For a teenager, a youngster, the way to keep the Bible is to stay in a certain, let's say, frame. It helps us keep the Bible." Die artikel handel dan oor die konflik wat tans tussen ortodokse en meer gesekulariseerde Jode in Jerusalem woed, maar dat die ortodokse in terme van getalle en inname van woonbuurte besig is om die oorhand te verkry.

Die vraag wat binne konteks van hierdie studie pertinent hier gevra word, is: op watter wyse sal die Judaïsme, ook met verwysing na ortodokse Judaïsme, die verwysings na oorlog in die Ou Testament interpreteer? Hoffman (2008:18) verduidelik die hoofrede waarom die TaNaKh se 39 boeke (dieselfde as die Ou Testament s'n) verskillend van die Ou Testament se 39 boeke gerangskik word, "is because the books of the TaNaKh are not all carrying the same weight." Die Judaïstiese TaNaKh word in drie hoofdele verdeel, in volgorde van belangrikheid. Die eerste deel, die belangrikste, is die vyf boeke van die Torah, (die Ou Testament se Pentateug). Die Torah speel die "beslissende rol" in Judaïstiese aanbidding en by gevolg word daar elke Sabbat in die sinagoge vanuit die Torah voorgelees. Die tweede deel, die profete, speel 'n komplementêre rol tot die Torah en die derde deel, die geskrifte, figureer nie in openbare byeenkomste nie.

Deur alle eeue heen skyn die Judaïsme te worstel met die vraag "wat is die essensie van die Judaïsme?" Die vraag aan Jesus "wat is die grootste gebed in die Wet?" in Matt 22 kan daarom ook vanuit hierdie soeke na die essensie van Judaïsme gekontekstualiseer word. In antwoord hierop haal Hoffman (2008:9) verskeie Judaïstiese wysgere deur die eeue aan, waaronder Hillel, 'n tydgenoot van Jesus. Uiteindelik voorsien Hoffman dan Maimonides (1135-1204) se lys van 13 eienskappe wat die essensie van die Judaïsme ten beste saamvat. Johnson (1993:179-195) wy 16 bladsye aan Maimonides, oftewel Rabbi Moses ben Maimon, wat vanuit Kaïro 'n wêreldwye reputasie as 'n dokter en filosoof-geleerde opgebou het en 'n merkbare invloed op Judaïsme sou uitoefen in die eeue wat sou volg. Maimonides se 13 essensiële eienskappe is in liedvorm getoonset, bekend as die *Yigdal*, en word vandag nog tydens sinagoge aanbidding gesing. (2008:10). Wanneer Maimonides na die begrippe kennis en geleerdheid verwys het, het hy bedoel essensieel kennis van die Torah. Want "the Torah was not just a book about God. It pre-existed creation, in the same way as God did. In fact, it was the blueprint of creation." (Johnson, 1993:179).

In besonder drie van Maimonides se essensiële eienskappe is van toepassing in ons ondersoek na die transendentale aard van God:

1. Moses is die grootste van die profete

2. Die Torah is van goddelike oorsprong

3. Die Torah is ewig geldend

Die algemene konsensus onder bestudeerders van die Judaïsme is dat dit nie ‘n godsdiens is wat deur onderlinge eensgesindheid gekenmerk word nie. Hierdie studie gaan ook nie die indruk van ‘n enkele, eenvormige Judaïsme probeer skep nie. Oor die sentraliteit van die Torah en die sentrale belang van die Torah in Judaïsme, blyk daar wel ‘n redelik algemene konsensus te wees. Louis Jacobs, Joodse teoloog, vat dit so saam: “A Judaism without Yahweh is no Judaism. A Judaism without Torah is no Judaism. A Judaism without Jews is no Judaism.” (Hoffman, 2008:13).

Wanneer die 5de boek van **die Torah**, Deuteronomium, dan 141 tekste bevat wat as oorlogstekste beskryf kan word, kan daar voorlopig aanvaar word dat hierdie tekste vanuit dosyne - en selfs meer -algemene hermeneutiese invalshoeke geïnterpreteer kan word. Wel verskyn hierdie 141 oorlogstekste binne die kern van die Judaïsme. Selfs binne die Judaïsme bestaan daar algemene verdeeldheid oor hoe die Torah geïnterpreteer behoort te word. Kaminsky (2011:42) onderskryf byvoorbeeld die histories-kritiese benadering tot interpretasie van die Torah, terwyl ortodokse Judaïste “die geringste suggestie dat die Torah nie in sy volledigheid aan Moses by Sinai gegee is nie, heftig weerstaan.” (Hoffman, 2008:60)(direkte vertaling). In 1995 het die Hoof Rabbi van Brittanje in hierdie verband ‘n artikel gepubliseer waarin hy geskryf het dat “any Jew who denied that Moses received the Torah directly from God on Sinai has severed links with the faith of his ancestors.” (‘n Stelling waaroor hy weliswaar vanuit Judaïsme kritiek ontvang het). Dát die Torah sentraal in die Judaïsme staan, blyk ‘n essensiële eienskap van die Judaïsme te wees. Oor hoe die Torah gelees en geïnterpreteer word, bestaan daar wel verskillende hermeneutiese vertrekpunte.

Stap 7 van Stuart (2009:18-19) se eksegetiese prosedure vir Ou Testamentiese eksegese verwys na **die sosio-historiese konteks** van ‘n teksgedeelte; stap 9 (22-23) behandel **Bybelse konteks**; stap 10 **Teologie** (23) en stap 11 (pp. 25-28) verwys na **die toepassing** van ‘n teksgedeelte op die hedendaagse teiken-gehoor. Elke stap in Stuart se 12 stappe van eksegese is belangrik, maar hierdie vier stappe behandel die groter, algemene konteks ook buite die Bybel, wat die interpretasie van die teksgedeelte kan beïnvloed. Dit is in besonder in stappe 7 en 11 waar daar aan die antieke antropologiese oorsprong van die teks en die hedendaagse

antropologiese ontvanger van die teks aandag geskenk word. Onder stap 11 word daar in hierdie verband soms ook na die *sitz-im-leben* beginsel van die teikengehoor verwys – onder watter omstandighede sit die gehoor en luister na die teks en hoe beïnvloed dit hulle ontvanklikheid en interpretasie van die teks (Viljoen, 2002).

Hayes (1998), in 'n artikel getiteld *Religion and Metaphor of War* maak die opmerking dat geen groot wêreldgodsdiens vandag meer deur uitwissing van oorlog bedreig word nie, maar tog staan die metafoor van oorlog nog onveranderd in die heilige tekste van die drie monoteïstiese godsdienste opgeteken. Hayes, self 'n gelowige, maak die verontrustende opmerking dat die Ou Testament "the bloodiest text of them all" is, met gepaardgaande teksverwysings uit Deuteronomium[23]. Hy argumenteer dan dat hierdie tekste nie uit die monoteïstiese geskrifte geskrap kan word nie, maar as metafoor hanteer behoort te word. Die vraag word dan: hoe word **'n** metafoor tydens die proses van eksegese geïnterpreteer? Metafoor is beeldspraak, 'n vorm van uitdrukking wat 'n beeld probeer skep en nie letterlik en eksak van doel en betekenis is nie. Metafoor word daarom meermale verstaan deur wat dit nié is nie, as om die vae beeld eksak te probeer maak. Twee persone mag nie saamstem oor die betekenis van die begrip oorlog nie, maar hulle gaan saamstem dat oorlog nie vrede is nie. Dieselfde geld die konteks waaruit metafoor geïnterpreteer word. Die *sitz-im-leben* van 'n Nuwe Testamentiese Bybelleser uit 'n welvarende voorstad van die VSA vertolk die beeldspraak van oorlog nie meer dieselfde as die Semitiese formuleerder van die metafoor in *circa* 1000 vC nie. Nogtans word die metafoor van oorlog in die Bybelteks bewaar en moet dit aanvaar word dat die metafoor binne tyd en konteks 'n funksie en doel moes gehad het.

Dit is dan binne hierdie metafoor, die metafoor van oorlog, wat die opgang van Jahweh deur die gang van die antieke Semitiese wêreld, maar óók deur die gang van die Ou Testament, ondersoek word.

In Deuteronomium kom daar 141 tekste voor wat as oorlogstekste geklassifiseer kan word. (Saamgevat in Aanhangsel C). 'n Deurlees van hierdie tekste bied op sigself 'n verhaal van sy eie aan. Met uitsluiting van hoofstukke 5,14,15, 22 en 27 kom die tekste in 23 van die 28 hoofstukke van Deuteronomium voor, vanaf Deuteronomium 1:4 tot 28:14. 'n Uittreksel uit hierdie tekste lui as volg (1983 vertaling):

> *'Toe het ek (Moses) vir julle gesê: 'Ons het nou die bergwêreld van die Amoriete bereik. Die Here ons God gee dit vir ons. Kyk, die Here julle God stel die land tot julle beskikking.*

[23] Verwys na Bylae C vir die volledige opsomming van hierdie oorlogstekste.

***Trek in**, neem dit in besit soos die Here die God van julle voorvaders julle beloof het. Moenie bang wees nie, moenie huiwer nie.' (Deuteronomium 1:20-21)*

*'Maar julle wou nie **optrek** nie. Julle het julle verset teen die opdrag van die Here julle God.' (Deuteronomium 1:26)*

*'Toe het ek vir julle gesê: "Moenie bang wees (vir die Amoriete nie) nie, moenie vir hulle skrik nie. **Die Here julle God gaan voor julle uit en Hy sal vir julle veg** net soos Hy in Egipte voor julle eie oë alles vir julle gedoen het." (Deuteronomium 1:29-30)*

*'Maar tog het julle nie julle vertroue gestel in die Here julle God wat op die pad **voor julle uitgegaan** het nie ...' (Deuteronomium 1:32)*

'Toe die Here hoor wat julle sê, het sy toorn ontvlam en het Hy 'n eed afgelê: "Nie een van hierdie slegte geslag sal die goeie land sien wat Ek, die Here, hulle voorvaders met 'n eed beloof het om aan hulle te gee nie.' (Deuteronomium 1:34-35).

'Dit was oor julle dat die Here vir my kwaad geword het en gesê het: "Ook jy sal nie die land ingaan nie. ... Josua sal die land ingaan. Ek gee dit vir Josua-hulle en hulle sal dit in besit neem.' (Deuteronomium 1:37-39) (In Josua 6 tot 12 lees ons dan hoe Josua deur middel van oorlogvoering die land Kanaän in besit neem).

*'Toe het julle uitgeroep: "Ons het teen die Here gesondig! Ons wil **optrek** en gaan **veg** soos die Here ons God ons beveel het.' (Deuteronomium 1:41).*

*'Maar die Here het vir my gesê: "Sê vir hulle hulle moenie **optrek** om te gaan **oorlog** maak nie, want Ek is nie by hulle nie.' (Deuteronomium 1:42)*

*'Toe het die Here vir my gesê: ... "Moenie **oorlog** teen die nageslag van Esau maak nie, want Ek sal nie van hulle grond vir julle gee nie, nie eers 'n handbreedte nie, want Ek het Seïrberg vir Esau gegee as besitting.' (Deuteronomium 2:2,5)*

*"Moenie die Moabiete **aanval** en teen hulle **oorlog** maak nie.' (Deuteronomium 2:9)*

*"Moenie die Ammoniete **aanval** en teen hulle **oorlog** maak nie, want Ek sal nie van hulle grond vir jou as besitting gee nie.' (Deuteronomium 2:19)*

Hierna, vanaf 'moenie' tot die opdrag om wel oorlog te maak:

*'Die Here het vir my gesê: "Breek kamp af en **trek** deur die Arnonkloof. Ek gee die Amoriet, koning Sihon van Gesbon, en sy land in jou mag. Begin nou, neem sy land in*

besit, ***maak oorlog teen hom****. Vandag bring Ek skrik en vrees vir jou oor al die volke op die aarde. Wanneer hulle hoor wat jy doen, sal hulle bewe en bang wees vir jou.' (Deuteronomium 2:24-25)*

Die bogenoemde tekste is 'n uittreksel, uit die inleidende historiese narratief van Deuteronomium, wat as narratiewe inloop tot die 141 oorlogstekste in Deuteronomium dien. Die oorlogsterm 'optrek' kom vyf keer in die uittreksel voor, 'veg' twee keer, 'aanval' twee keer, 'oorlog' vyf keer; met die baie belangrike kwalifikasie in Deuteronomium 1:30: "**Die Here julle God gaan *voor* julle uit en Hy sal *vir* julle veg."** Opmerklik is dit Jahweh wat bepaal wanneer, maar ook wanneer **nie**, oorlog gevoer sal word. Dit is in besonder in hierdie vermoë, die vermoë om te onderskei, die vermoë om te kies wanneer en wanneer nie, waarin Jahweh hom van Spinoza se absolute oneindige onderskei. In Spinoza se absolute oneindige is alle hoedanighede ***in*** God, sonder onderskeid; by Jahweh vind daar onderskeid tussen die regte en die verkeerde plaas. Dit is hierdie vermoë van Jahweh om te onderskei, om te keur en af te keur, om in te sluit en uit te sluit, wat vorentoe implikasies vir ons bestudering van Jesus gaan hê.

Die bogenoemde is terminologie wat in Deuteronomium as direkte aanhalings uit die mond van Moses aangebied word. Hierdie bepaalde oorlogs-terminologie kan op verskeie wyses geïnterpreteer, beredeneer, gekontekstualiseer, ge-eksegetiseer word, maar dit mag nie weg-geredeneer word nie (sien Hayes boontoe). Die hoofdoel van hierdie studie is egter nie om 'n volledige eksegese van die oorlogs-terminologie in Deuteronomium aan te bied nie, maar wel om die moontlike literêre ooreenkoms tussen die metafoor van oorlog in Deuteronomium en die metafoor van 'die transendentale aard van God' te probeer illustreer. Ingevolge stap 8 van Stuart (2009:20-21) se eksegetiese proses blyk dit die semantiese doel van hierdie oorlogstaal te wees om oor grense heen 'op te trek' en gebiede te oorwin, 'n literêre uitdrukkingsvorm wat aan Jahweh die betekenis van 'n transendentale aard sou kon verleen.

'n Ondersoek na die sosio-historiese konteks waarbinne die oorlogstaal van Deuteronomium aangewend word, toon dat hierdie literêre vorm wel aanduibaar Semities van oorsprong is, soos wat Campbell reeds hierbo aangedui het.

In hulle hoofstukke 3 en 9 en in Appendiks A voorsien Hill & Walton (2009) 'n breë oorsig oor die stand van die huidige debat rakende die chronologisering en die historisiteit van die Ou Testament. Die doel hier is nie om in die debat betrokke te raak nie, maar meer om uit te wys dat Ou Testamentici alhoemeer aan die data van midde-oosterse opgrawings blootgestel word en daarvan kennis neem en gebruik maak. 'n Algemene eienskap van die Ou Testament is dat dit nie eksakte datums volgens 'n internasionaal erkende kalender van daardie tyd voorsien nie. 'n Verskynsel van relatiewe chronologisering kom in die Ou Testament voor: "in die derde jaar

van koning X" byvoorbeeld, maar ons weet nie op watter datum koning X regeer het nie. (2009:181). Tussendeur hierdie relatiewe verwysings bestaan daar boonop lang periodes waarvoor die Ou Testament selfs nie eens relatiewe chronologieë voorsien nie. "The account of the exodus failed to name the pharaoh who was ruling at the time of the exodus." (181) Dekades, selfs eeue verdwyn in die tyd wanneer historici probeer om die Ou Testament op 'n tydlyn te plaas.

Deur die onlangse argeologiese opgrawings uit die NMO het daar wel uit buurstate van die destydse Israel meer dateerbare historieë beskikbaar geraak. Die Eponimiese lyste van Assirië registreer 'n jaar vir elke jaar van 'n aangewese amptenaar, tesame met belangrike gebeure in sy jaar. In die jaar van die amptenaar Ishdi-Sagale is 'n sonsverduistering aangemeld en met hedendaagse rekenaar modelle kon astronome die jaar van Ishdi-Sigale as 763 vC vasstel. Deur die korrelering van name en data in hierdie Assiriese lys met 'n naam in Israel, kan sinchronisering van datums begin en van hier af kan die Ou Testament se relatiewe chronologisering dan aangewend word om Israel se geskiedenis op 'n jaartal tydlyn te probeer plaas. Soortgelyke, jaartal gebonde lyste bestaan vir die farao's van Egipte, en ook hier beskryf Hill & Walton hierdie lyste as "an early source for chronology." (65) Maar selfs dan bly die rigters- en die patriargale era nog "shrouded in chronological mystery." (182). Vir die datum van 'n kern belangrike gebeurtenis soos die eksodus, word tot vandag toe nog twee moontlike datums aangebied: êrens tussen 1500 en 1200 vC (64). En ook: "Given the scanty and sometimes ambiguous biblical data relating to Pentateuchal history and chronology, a relative time line for the Hebrew patriarchal period is preferable." (67)

Wat die historiese betroubaarheid van die Ou Testament betref, raak die debat selfs nog meer verdeeld. Die ortodokse oftewel tradisionele benadering glo in die bonatuurlike oorsprong van die Ou Testament en die absolute historiese akkuraatheid van die Bybelse historiese rekords. Die tweede lyn van denke, die histories-argeologiese, vooraf-veronderstel dat die Torah/Pentateug oor die algemeen betroubaar behoort te wees en dat bykomende argeologiese bevindinge nog hierdie betroubaarheid gaan bevestig. Die derde lyn neem 'n meer skeptiese posisie teenoor die historiese korrektheid van die Ou Testament in. Hierdie skool staan as die histories-rekonstruktiewe bekend en maak gebruik van buite-Bybelse bronne (soos hierbo uitgewys) om die werklike historiese weergawe van die Ou Testament te rekonstrueer. Vir hierdie doel wend hulle 'n verskeidenheid van metodes soos bron-, literêre-, vorm- en tradisionele geskiedenis-benaderinge aan om die Ou Testament se historisiteit onder die loep te neem. (2009:68).

In hulle Appendiks A voorsien Hill & Walton (761-769) vyf hoofbenaderings tot die samestelling van die Torah/Pentateug, met die omsigtigheidsklousule dat die verskillende benaderings tans eerder meer as minder word:

1. Die Een Outeur hipotese,

2. Een Outeur – latere redakteur(s) hipotese,

3. Verskeie outeurs en latere redakteur(s) hipotese,

4. Mondelinge oorlewering, verskeie outeurs en latere redakteur(s) hipotese, en

5. Latere redakteurs van die Hebreeuse tradisies hipotese.

Onder die eerste twee hipoteses word Moses as die enkele bron van die Pentateug geag, met die byvoeging in hipotese 2 dat latere skrywers sekere gegewens in die Pentateug/Torah sou opdateer het.

Sedert 1753 word die Moses-outeur hipotese egter op al hoe groter skaal bevraagteken. Hierna het die Dokumentêre Teorie (of Hipotese) van Julius Wellhausen sedert 1876-77 ‘n metode van ontleding van die Pentateug geword wat nog nie sedertdien met finaliteit as foutief bewys kon word nie. Deur noukeurige teksontleding is vier hoofbronne, die Elohim, die Jahweh, die Deuteronomistiese en die Priesterbron as die vier hoofbronne van die Torah geïdentifiseer. In ongeveer 450 nC sou ‘n priesterlike redakteur (of ‘n groep van redakteurs) die vier bronne se inligting in ‘n vyf-volume dokument as die Torah saamvoeg.

Die vierde hipotese voeg mondelinge oorlewering as ‘n vyfde bron tot die vier gemelde bronne hierbo toe. Mondelinge oorlewering word as ‘n baie sterk en geldige metode van kennis oordrag vanuit die Antropologie erken, en teks ontleders het bevind dat gedeeltes van die Ou Testament kenmerke van tipiese mondelinge tradisies toon, wat op ‘n latere tydstip neergeskryf en in die teks ingewerk is.

Dit is in besonder die vyfde hipotese wat erkenning begin verleen dat die Ou Testament, maar in besonder die Torah, ‘n dokument is wat die Hebreeuse identiteit probeer saamvat. “A group of editors collected and arranged Hebrew stories, folktales, and other literary materials and traditions (oral and written) into the five books of the Torah during the Babylonian exile and postexilic periods of Hebrew history. The traditions collected are considered largely nonhistorical and shaped by later editors for specific religious and nationalistic purposes.” (2009:768). Volgens Judaïstiese oorlewering was daar ‘n Groot Sinagoge wat in die post-ballingskap periode bymekaar gekom het om, soos die beskawings om hulle, hulle etniese identiteit in skrifvorm saam

te vat. Hierdie dokument het die tegniek gebruik om die geskiedenis só te formuleer dat dit ook as ‘n toekomsbeskouing met ‘n bepaalde doel en uitkoms sou dien (2009:555-56, 703, 771).

Hierbo is reeds uitgewys dat die antropologiese benadering tot godsdienste die bestaan van die Judaïstiese godsdiens as ‘n aksioma aanvaar. Die afgelope tweeduisend jaar het die Judaïsme en die christendom parallel tot mekaar voortbestaan, beide gebaseer op dieselfde basisdokument, die Torah/Pentateug. Die voorsiene uitkoms van die Torah het konsekwent bly verskil: die christendom interpreteer die Torah as ‘n heenwysing na Jesus, die Judaïsme volstaan by die Torah. Om Maimonides hierbo aan te haal: “Die Torah (sonder Jesus) is ewig geldend.” In die lig van die voortbestaan van die Judaïsme, gebaseer op die Torah as heilige en ewige dokument, gaan hierdie studie erkenning aan die meriete van hipotese 5 hierbo verleen. Daar is ‘n moontlikheid, in die lig van die historiese voortlewing van die Judaïsme tot vandag toe, dat die Torah en TaNaKh ***ook*** vanuit ‘n Joodse/Hebreeuse/ Judaïstiese perspektief geïnterpreteer kan word.

Die vyf hipoteses hierbo vurk basies rondom die twee kwessies van outeur en datum uiteen. Die eerste twee hipoteses onderskryf die enkel outeur Moses, geskryf ten tyde van sy lewe, êrens tussen ongeveer 1500 en 1200 vC. Die laaste drie hipoteses verkies die meer redaksionele proses, nademaal bymekaar gevoeg deur ‘n (onbekende) groep redakteurs. In hierdie nademaalse redaksionering geniet Moses en Jahweh dan die status van twee figure wat deur die redaksionele proses tot ‘n bepaalde essensie verhef word. In ‘n sin is dit twee argumente, die een vooruitskouend en die ander terugskouend, wat by dieselfde gevolgtrekking uitkom: Jahweh is die enigste God van die Israeliete en Moses is sy spesiale profeet wat hierdie godheid aan die volk Israel openbaar het.

Vanuit beide gesigspunte neem die verskynsel van Deutero-Jesaja daarom ‘n sentraliserende posisie in die Ou Testament in. Die term Deutero-Jesaja is ‘n uitvloeisel van die ontledings-metodes wat deur die laaste drie hipoteses aangewend word. Deur die histories-kritiese metodes van teks-, vorm-, literêre- en tradisies ontleding “bevind bykans alle moderne ontleders” (Kaminsky, 2011:142) dat Deuteronomium ‘n unieke woordeskat bevat wat teruggespeur kan word na ‘n groep hervormers wat die Judaïstiese godsdiens in die 7de eeu vC begin hervorm het. Dit is dan hierdie groep hervormers wat Deuteronomium hipoteties as ‘n bykans verbatim dokument as “die woorde, die laaste wil en testament van Moses” aanbied. “The Deuteronomistic historians are more deeply marked by Mosaic faith. All the misfortunes which befell the Israelites and their kings since the settlement of the tribes in Palestine, including even the catastrophe of the exile, are explained as the direct result of disobedience to the Lord and to the law of the covenant.” (Weber, 1989:35) Of Moses dus Deuteronomium geskryf het en of 7de eeuse

redakteurs Deuteronomium geskryf het, die effek bly dieselfde: Deuteronomium word die brug tussen die Torah en die TaNaKh waarin Moses deurgaans in aanhalingstekens gekwoteer word, op sigwaarde spreek hy namens God vir 40 bladsye lank (1983 vertaling). Dit is dan ook Moses wat self, of wat voorgehou word as synde die een wat die oorlogstekste in Deuteronomium 'verbatim' spreek.

In 1943 het Martin Noth, professor in Ou Testament aan die Universiteit van Bonn, nog verder gegaan en 'n fyn gedetailleerde teorie geformuleer dat Deuteronomium en die eerste 7 historiese boeke van die Ou Testament – Josua, Rigters, Rut, 1 & 2 Samuel, 1 & 2 Konings – inderdaad 'n literêre en tematiese eenheid vorm. "This theory still provides the framework for most of the current research on the historical books." (Hill, 2009:205) Hierdie teorie word die Deuteronomistiese geskiedenis genoem. Bykomend tot die Deuteronomistiese geskiedenis teorie is daar ook die Bybelwetenskaplikes wat die tweede deel van Jesaja (hoofstukke 40-66) in dieselfde tydsgreep en in die selfde literêre vorm en met dieselfde temas as die skryf van die Deuteronomistiese geskiedenis plaas, vandaar soms die verwysing na Deutero-Jesaja. (2009:521).

Die tema van oorlog en oorwinning dra ditself dan ook aanduibaar vanaf Deuteronomium na die hieropvolgende Deuteronomistiese historiese boeke oor. Deuteronomium gaan oor in die eerste 12 hoofstukke van Josua wat berig hoe Josua op suksesvolle wyse die gebied Kanaän inval en verower. "Die Israeliete het die buit en die vee van die stede gevat, maar al die mense doodgemaak. Hulle het die mense heeltemal uitgeroei. Nie een het bly lewe nie. Wat die Here sy dienaar Moses beveel het, het Moses vir Josua beveel, en dit het Josua gedoen. Niks wat die Here vir Moses beveel het, is nagelaat nie." (Jos 11:14-15).

In 2 Samuel betoon die Here besondere guns teenoor Dawid, die mees suksesvolle oorlogskoning in die geskiedenis van Israel. Nadat Samuel vir Dawid as koning gesalf het, het "die Gees van die Here van daardie dag af kragtig in Dawid gewerk." (1 Sam 16:13) "According to the royal tradition of faith (die koning bron) the power of God's Spirit manifested itself preferentially through this elected Davidic leader and king." (Weber, 1989:50) Onder koning Dawid se militêre aanvoering word die grondgebied van Israel die grootste wat dit in die geskiedenis van die Ou Testament sou wees. In 2 Samuel 7 tree Dawid via die profeet Natan in gesprek met die Here. Dawid wil graag vir die Here 'n huis bou, maar die Here antwoord dat, al is Dawid in guns by die Here, sy koningskap "nie bestendig is nie. Ek (die Here) was by jou (Dawid), al jou vyande het Ek voor jou oë uitgedelg. Ek het jou so beroemd gemaak soos die grotes op die aarde, Ek het 'n woonplek aan my volk Israel gegee en hom gevestig. Ek maak aan jou bekend dat Ek vir jou 'n koningshuis gaan vestig." (2 Sam 7:9-11). Dawid se versoek

aan die Here dat hy die tempel vir die Here wil oprig word nie toegestaan nie, maar die koningslinie van Dawid word wel as die ewigdurende dinastiese lyn van opvolging in Israel gevestig – deur Jahweh self. Direk na hierdie gesprek tussen Dawid en Jahweh, berig die Deuteronomistiese geskiedskrywer in 2 Sam 8 oor Dawid se suksesvolle veldslae en die verowering van die hele gebied Kanaan en hoe Dawid "met reg en billikheid" oor "die hele Israel en die hele volk regeer het." (2 Sam 8:15)

Bogenoemde is slegs enkele hoofgrepe uit die oorlogstema van die Ou Testament. Moses, deur Deutero-Jesaja as Jahweh se spesiale profeet beskryf, dra dan ook 'die lied van Moses' in Eksodus 15 vs 1-18 aan Jahweh op:

> Ek wil sing tot eer van die Here (Jahweh), want Hy is hoog verhewe.
> Die perd en sy ruiter het Hy in die see gewerp. (vs 1).
> Die Here is my krag en my psalm, en Hy het my tot heil geword.
> Hy is my God, Hom sal ek roem;
> Die God van my vader[24], Hom sal ek verhef. (vs 2)
> Die Here is 'n krygsman (*Man Of War* in Amplified vertaling)
> Jahweh is sy naam. (vs 3)
> Hy het Farao se strydwaens en sy leërmag in die see gewerp. (vs 4)
> O Here, u regterhand is verheerlik deur krag.
> U regterhand, o Here, verpletter die vyand. (vs 6)
> En in U grote hoogheid werp U diegene neer wat teen U opstaan
> U stuur U toorngloed uit: dit verteer hulle soos 'n stoppel. (vs 7)
> En deur die geblaas van U neus het die waters hulle opgestapel, (vs 8)
> U het met U asem geblaas: die see het hulle oordek (vs 10)
> O Here, wie is soos U onder die gode? (vs 11)
> Wie is soos U, verheerlik in heiligheid, gedug in roemryke dade, een wat wonders doen? (vs 11)
> U het u regterhand uitgestrek, die aarde het hulle verslind. (vs 12)
> Die volke het dit gehoor, hulle het gesidder (vs 14)
> Verskrikking en vrees het op hulle (die volke) geval;
> Deur die grootheid van u arm was hulle stom soos 'n klip, (vs 16)
> Terwyl u volk deurtrek, Here,
> Terwyl die volk deurtrek wat U verhef het. (vs 16) (1953 vertaling).

Wanneer hierdie enkele oorlogs-uittreksels hierbo vanuit die sosio-historiese konteks van die Semitiese herkoms van die Judaïsme oorweeg word, blyk dit dat die verskynsel van oorlogsgode nie onbekend aan die Semitiese gebied van oorsprong van die Judaïsme was nie. Waar Campbell se wêreldwye vergelyking van mitologieë bevind dat die mite van oorlog uniek en besonders tot die Semitiese wêreld vanaf 2500 vC was, diep die argeologie verdere bevestiging

---

[24] In die lig van Campbell se uiteensetting van die aard van die Semitiese godsdiensstelsels, kan dit vertolk word dat hierdie 'vader' na die patriargale stamvader verwys, nie na Jahweh nie - met verwysing na Campbell se eienskap 2 hierbo.

van die bestaan van oorlogsgode in die antieke Semitiese wêreld op. Die opmerklike onderskeiding wat die "krygsman/Man of War" Jahweh van die Ou Testament egter behaal, soos uitgelig in die lied van Moses hierbo, is dat Jahweh bo al hierdie gode uitstyg: "U verpletter die vyand, in U grote hoogheid werp U diegene neer wat teen U opstaan. Wie is soos U onder die gode?"

In sy samevattende werk *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt* deur die Egiptoloog RH Wilkinson, voorsien Wilkinson 'n volledige oorsig van 'n bepaalde seksie van hierdie "ander gode" waarna die lied van Moses hierbo verwys. Wilkinson voorsien by name 'n oorsig van die sogenaamde 1500 gode van antieke Egipte, 'n geografiese gebied en politieke ryk wat direk aan die antieke Semitiese woestyngebiede van die NMO gegrens het. In kontras met die Semitiese woestyngebiede was Egipte 'n relatief welvarende landbougebied wat hulle landerye vanuit die standhoudende Nylrivier besproei het. Met die lewensaar van die Nyl langs het Egipte ook handelskontak met en toegang tot die vrugbare binnelandse gebiede van Ethiopië en Soedan en selfs nog verder suid in Afrika gehad. Met die eerste oogopslag is dit duidelik dat Egipte, in vergelyking met die uitbeelding van Jahweh hierbo, 'n tweeslagtige, politeïstiese benadering tot die groter godheid gevolg het en dat beelde uit die natuur 'n belangrike rol in die vertolking van die Egiptenare se godsbeeld was. Anders as die enkele, manlike, stamvader-geankerde godheid van die Jahwisme, het die Egiptiese 'n bykans duiselingwekkende vermenging van manlike, vroulike, menslike, natuurlike, geanimeerde ineensmelting van natuur, mens, godheid en kosmos behels. In Wilkinson se werk, soos ook in werke soos die van Armour (2001) en Gahlin (2007), poog Egiptoloë om hierdie politeïstiese verstrengeldheid op alfabetiese wyse te kategoriseer en uiteen te sit.

Uit 'n geografiese oogpunt beskou is Egipte nie die enigste antieke politeïstiese gebied naburig tot die Semitiese woestyngebiede nie. Hierbo het ons reeds na Hill en Walton se behandeling van die naburige antieke Sirië ten noorde van die Semitiese woestyngebied verwys. John Day se werk *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan* behandel die antieke Oegaritiese gebied ten noordweste van die Bybelse Kanaän/Palestina. Egipte, Oegarit en Sirië was in die sogenaamde vrugbare sekelmaan (*fertile crescent)* geleë wat die Semitiese woestyngebiede aan die noordoostelike kant omsoom het en bekend vir hulle politeïstiese, natuur-gebaseerde godsdiensstelsels was. Die landgebied van antieke Kanaän, ook na verwys as Palestina, word geografies as die mees westelike ontmoetingspunt tussen die politeïstiese vrugbare sekelmaan aan die noordooste en die uitgestrekte Arabiese woestyn ten ooste van Palestina geag.

Twee van die relatiewe eienskappe – d.i. relatief tot die Jahwistiese - van die politeïstiese godsdienste wat hier meer bepaald onder die soeklig kom, is die eienskappe van *chronologisering* en *inklusiwiteit*.

Hierbo het ons reeds gesien dat Hill en Walton die poging tot die chronologisering van die Ou Testament as een van die hooftemas van hulle *Survey of the Old Testament* identifiseer. Met die aanvang van elke hoofstuk word die chronologisering van elke Ou Testamentiese boek vooraf behandel en bespreek. Hulle algemene bevinding, soos hierbo kortliks toegelig, is dat die aanliggende politeïstiese stelsels se historiese rekords relatief meer *gechronologiseerde* data as die Judaïstiese bevat het. Vanaf die voor-tye[25] het die Egiptenare 'n jaar van 360 dae in hulle mitologieë erken. Hierna, volgens mite, het die maan godheid Thoth 'n ekstra 5 dae in die jaar beding en gebruik Egipte sedert hulle vroegste geskiedenis 'n jaartal en kalender bestaande uit 365 dae. (Gahlin, 2007:80-81). Ou Testamentici maak daarom van aanliggende data gebruik om te help om die Ou Testament te chronologiseer. In hierdie verband verwys Hill en Walton dan ook na die Egiptiese rekords wat beskik oor "a list of Egyptian pharaohs that offers an early source for chronology." (2009:65)

Die *scribe*, binne Egiptiese konteks ten beste na skrifgeleerde vertaal, was vanaf die vroegste Egiptiese tye een van die uitstaande kenmerke van die Egiptiese kultuur. In die graftombes van Saqqara byvoorbeeld, gedateer *circa* 2494-2345 vC, blyk dit dat die skrifgeleerde 'n belangrike figuur in die samelewing was wat 'n reeks van funksies in die sosio-politieke struktuur van die Egiptiese staatsbestel moes verrig. Hulle was in die koninklike hof en tempels teenwoordig, maar was ook teenwoordig in die daaglikse ekonomiese aktiwiteite van die land waar hulle toesig gehou het en alle data oor landbou aktiwiteite opgeteken en geliasseer het. "Almost everything was recorded: agriculture, stock-raising, hunting, fishing, arts and crafts. Time stands still in these bas reliefs (of Saqqara)." (De Novion, 1983:22). Vanaf so vroeg as 3100 vC het hierdie "record-keeping on a grand scale" plaasgevind. (Gahlin, 2007:124-5). Hierdie gedetailleerde optekening het vanaf circa 3100 vC deur die gang van 33 dinastieë en ten minste 251 heersers geskied. Met die geboorte van Jesus het hierdie proses van optekening nog voortgeduur. (Gahlin, 2007:91). 'n Algemene eienskap van hierdie gedetailleerde optekening - deur die professie van die skrifgeleerde - is dat die optekening by wyse van chronologiese datering volgens jaartalle geskied het. Soos wat die data van hierdie verdwene ryke deur die relatief onlangse ontwikkeling van die argeologie beskikbaar geraak het, het Ou Testamentici gaandeweg en alhoemeer op hierdie

[25] Egipte se geskiedenis verwys deurgaans na die 'voor-tye', die tyd van die onbekende gode, voordat die Egiptiese godedom beslag gekry het. Met 'voortyd' bedoel hulle dan gewoonlik dat hulle mites of gebruike uit hierdie voortyd, voor die optekening van die Egiptiese geskiedenis, oorgeneem het.

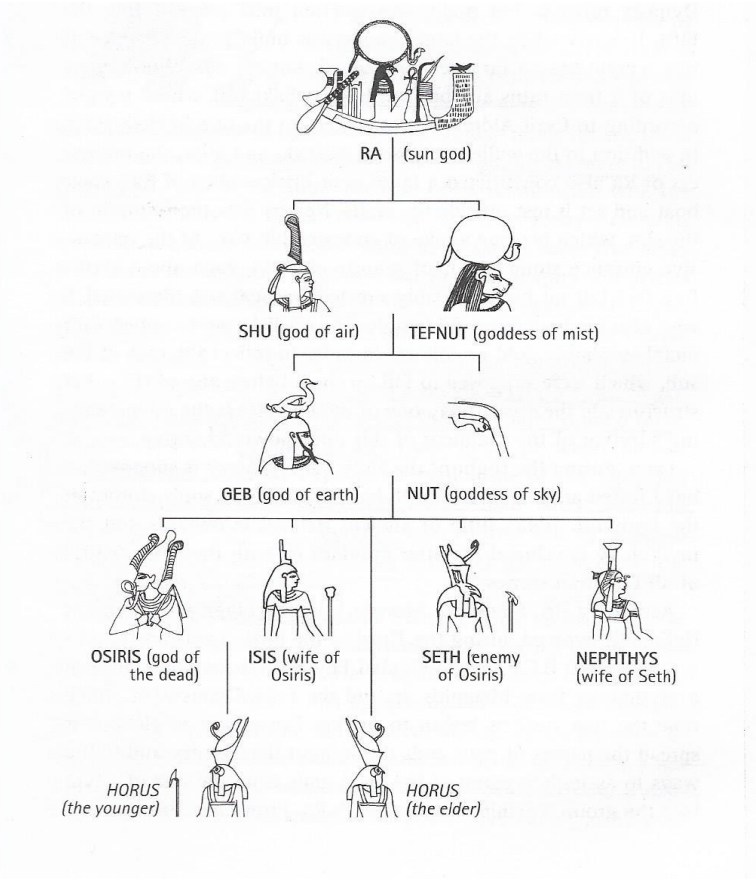
opgegraafde data begin staatmaak om die Ou Testament te chronologiseer – soos hierbo deur Hill en Walton verduidelik.

Die tweede relatiewe eienskap van die politeïsme, d.i. relatief tot Jahwisme, is die *inklusiwiteit* van hierdie stelsels. In stede van 'n proses van uitsluiting na uiteindelik een godheid toe, blyk dit dat die Egiptiese godsdiensstelsel deur die eeue in getal gode gegroei het en dat hierdie eienskap van insluiting die deurlopende kenmerk, inderwaarheid die strewe van die politeïstiese stelsels was. Die verskillende gode van Egipte – ongeveer 1500 in getal – is ook vergesel van mitologieë, verhale waarin die wel en wee en eienskappe van elk van hierdie gode en hulle interaksie tot mekaar in storie formaat uitgebeeld is. Armour (2001:158), 'n bestudeerder van die gode en hulle gepaardgaande mites, maak in hierdie verband die volgende opmerking: "Egyptian mythology embraced the apparent dualities and ambiguities that are part of life: good and evil, ruler and ruled, night and day, feast and famine. (The war god) Seth, for example, was to be both feared and admired, both defeated and used. " "It is a complex and often conflicting body of myths (2001:2) that, even taken together, do not present a systematic theology or mythology (2001:ix). "We cannot expect to find unity in a mythology that spanned more than three thousand years." (2001:3).

Deur die gang van sy uiteensetting van verskillende mites van verskillende gode, illustreer Armour by herhaling hierdie oorheersende dualisme van die Egiptiese goderyk, maar beklemtoon dat 'n sisteem, selfs van hierdie dualisme, nie geïdentifiseer kan word nie. Vir elke moontlike beginsel wat geïdentifiseer word, kan tien uitsonderings op die reël uitgewys word. Soms noem hy hierdie dualismes 'teenoorstaandes' (2001:38), soms 'vyande', soms 'kontradiksies', soms 'komplementariteite.' In die Egiptiese goderyk is teenstrydige en konflikterende en soms aanvullende eienskappe ingeneem, 'omhels' soos Armour dit noem, sonder dat 'n unifiserende reël vir hierdie inname geïdentifiseer kan word. Wat verder verbasend is, is dat hierdie konflikterende en soms verwerpbare innames deur 'n tydperk van 3000 jaar meer geword het, nie minder nie. Die Egiptiese goderyk het deurgaans gegroei deur 'n proses van inname.

Armour illustreer hierdie verwarrende proses van inname en verdraagsaamheid van teenstrydighede - onder andere - aan die hand van die interaksie in die verhaal tussen Osiris, Isis en Set. Aldrie hierdie figure kom in die oorspronklike *Great Ennead* van nege gode van Heliopolis voor, een van die oudste gode-konstruksies in Egipte. Die datering van hierdie Enneade mite word aangegee as 'ancient', wat in Egiptiese chronologisering beteken dat die mitologie reeds bestaan het voordat Egipte die mite en sy verpersoonlikings begin opteken het. (Wilkinson, 2003:205). Vanaf ongeveer 2780-2300 vC word die Groot Enneade wel in Heliopolis, vandag se Kaïro, opgeteken (Armour, 2001:5)

DIE GROOT ENNEADE VAN HELIOPOLIS



Figuur 2-2: Die Groot Enneade Van Heliopolis

Die oorlogsgod Set verskyn in die 4de genealogiese lyn in die skets hierbo (Armour, 2001:9). Set is die broer van Osiris, beide seuns van Geb en Nut. Deur die volle geskiedenis van die Egiptiese godedom word Set “nooit doodgemaak of geëlimineer” (2001:34) of uit die godedom verban nie, maar tog verteenwoordig hy “a fascinating and compelling incarnation of evil, the manifestation of a recognized and necessary component of human behavior”, en, verstommend, “ultimately an agent of other gods who ironically accomplish their good through him.” (2001:34) Die aanbidding en verering van Set geskied vanuit Egiptiese voortye, maar nadat Osiris se seun Horus Set in ‘n geveg oorwin het, was Set hierna meestal as ‘evil’ beskryf. Maar tog is sy funksie in die godedom behou en gerespekteer.

Vanaf vroegste tye was Set as ‘die gewelddadige een’ beskryf, die vurige, vegtende een wat oorlog aanknoop om mag vir homself in te palm. “Hy was die personifikasie van sonde en euwel (‘evil’), die god van donderstorms en stormwinde en was in besonder met die woestyn geassosieer.” (2001:35)(direkte vertaling). Sy ‘wapens’ was die wolke, mis, reën en duister. As gevolg van hierdie karaktertrekke was Set met die grootste minagting deur Egiptenare bejeën, maar tog is die bestaan van hierdie karaktertrekke in die aard van die mens herken en erken. In

die 19de en 20ste dinastieë, toe oorlog nodig was, het die farao's Set as hulle beskermheer aangeneem en baie farao's het in hierdie tyd die naam Set-i as titel aangeneem, afgelei vanaf Set.

Teenoor Set was sy broer Osiris bekend as 'n "goedgeaarde en suksesvolle heerser en leier onder die mense op aarde, wat mense opgelei en onderrig het om beskaafd en vooruitstrewend te wees." (2001:28). Wat in kort hierna gebeur het, is dat Set jaloers geraak het op sy broer en hom twee keer doodgemaak het, eers deur Osiris in 'n mandjie in die Nyl te verdrink en daarna deur Osiris in 17 dele op te kap en die dele in die Nyl weg te gooi. Isis, Osiris se vrou (of suster), het die dele een vir een gaan soek, aanmekaar gesit en weer lewe daarin geblaas (waarna Osiris die god van die ewige lewe geword het). Hiervoor het Set vir Isis vervolg om haar dood te maak, maar sy help haar seun Horus om Set in 'n epiese veldslag te oorwin – maar nie dood te maak nie! En hierna neem die inklusiewe aard van die politeïsme weer sy onverklaarbare, self-kontradikterende aard in: nadat Isis met die hulp van haar seun op Set wraak geneem en hom verslaan het, kry sy Set jammer en gebruik haar toorkrag om Set te laat ontsnap. Waarop sy uiteraard haarself weer die argwaan van haar seun Horus op die hals haal. (2001:28-32).

Die bogenoemde self-kontradikterende verhaal dien hier ter illustrasie van die bykans onverklaarbare inklusiwiteit van die Egiptiese (en ander) politeïstiese stelsels. Enige bestuderenswaardige hoedanigheid van mens, natuur, kosmos is hierin opgeneem, 'sonder opgaaf van redes.' Sonder 'n maatstaf, sonder 'n vooraf bepaalde meetsnoer of riglyn waarvolgens insluiting bepaal is. Uiterste dualisme skyn potensieel die sterkste eienskap van hierdie sisteem te wees.

Set word daarom erken as die oorlogsgod vanuit die woestyn, daardie tipies Semitiese onderskeiding waarna Campbell hierbo verwys. Hy was 'n rooi god, geassosieer met die rooi planeet Mars en sy domein was die rooi woestyn. Mans "rooi van gelaat was gewantrou as Set se verteenwoordigers op aarde." Sy twyfelagtige roem het versprei vanaf die oases in die woestyn tot uiteindelik in die vrugbare deltagebied in. Hier sou hy na bewering vir farao Thutmoses III geleer het hoe om met die pyl en boog suksesvol oorlog te voer. (2001:37). Steeds onverklaarbaar egter, was Neftys as sy vrou geag, 'n saggeaarde persoon wat later vir Osiris bygestaan het in die laaste oordeelsdag seremonie.

Richard Wilkinson, erkende Egiptoloog en outeur van onder andere *The Complete Gods and Goddesses of Egypt*, probeer in sy boek om hierdie godedom vir die hedendaagse leser te katalogiseer. Maar hyself erken vooraf "while many attempts have been made to organize the Egyptian pantheon by means of mythologically-based classificatory systems, no such scheme can be completely successful because of the fluid nature of the deities themselves. The various

deities existed not in isolation but in dynamic relationship to one another." (Wilkinson, 2003:70). Soos hierbo geïllustreer, word die Egiptiese sisteem gekarakteriseer deur 'n gedurig vloeiende, veranderende, dualistiese, opponerende, soms teenstrydige maar uiteindelik alles inklusief dinamiese sisteem. Konflik, tweespalt, wedywering, goeie en slegte eienskappe word geïdentifiseer en erken, maar word nie volgens 'n bepaalde reël uitgesluit of verban nie. Teenpole, selfs ekstreme teenpole, word op dinamiese wyse teen mekaar aangewend en teen-aangewend om 'n totale sisteem van homeostase van uiteenlopende eienskappe te handhaaf. 'n Vreesaanjaende oorlogsgod soos Set word daarom gevrees, soms verag, ander tye word sy inherente kragte binne die behoefte van die oomblik benut.

Wilkinson katalogiseer die Egiptiese godedom in (1) groeperinge van godhede, (2) manlike antropomorfiese godhede, (3) vroulike antropomorfiese godhede, (4) soogdier godhede, (5) vlieënde (voëlagtige) godhede, (6) reptiel-, amfibiese- en vis godhede, (7) skubagtige- en insek godhede, en (8) geanimeerde objekte. Hierdie indeling, soos reeds gesê, laat nie reg geskied aan die totale omvang en verbeelding en verwondering van die sisteem nie. Vanaf die kleinste insek tot die grootste hemelliggame en alle vorme van vermenging tussen hierdie uiteenlopende elemente was in hierdie sisteem byeengebring, insluitend die mens. "Afbeeldinge van enigiets wat in die hemel daarbo of op (in) die aarde hieronder of in die water onder die aarde is" (Deut 5:8) sou onder die omvang van die Egiptiese sisteem ondervang kon word. In die Amplified Bible verskyn die 2de gebod meer duidelik: "you shall not make for yourself ***a graven image*** or any likeness of anything that is **in** the heavens above or that is **in** the earth beneath or that is **in** the water under the earth."

Die term vir die Egiptiese skrifvorm – hiërogliewe - is die aanpassing van die destydse Griekse *hieros* (heilig) en *glypho* (*carved* in Engels, gravure in Afrikaans) (Gahlin, 2007:125). In Afrikaans sou hiërogliewe na 'heilige gravures' kon vertaal. Hierdie heilige gravures was, is steeds, 'n skrifvorm wat afbeeldinge van die bogemelde omvang van verskynsels as 'alfabet', as letters aangewend het om die verhaal te vertel. Maar slegs sowat 1% van die destydse Egiptiese bevolking – die tempel skrifgeleerdes – kon hierdie heilige gravures skryf en vertolk. Vir die algemene publiek was hierdie 'prentjieskrif', of 'afbeeldinge', nie toeganklik nie. (124-25).

In die chronologisering van die TaNaKh uiter Jahweh sy verbod op *graven images* - gegravuurde afbeeldinge – 'presies drie maande' nadat hy sy volk Israel uit Egipte bevry het (Eks 19:1). Dit nadat die volk Israel voor dit vir 430 jaar in Egipte woonagtig was (Eks 12:40). Alhoewel moontlik ontoeganklik, was hierdie heilige gravures tog algemeen sigbaar selfs op die buitemure van die talryke tempels van Egipte. Dit kan aanvaar word dat die Israeliete vir die voorafgaande periode van 430 jaar wel blootstelling aan die heilige gravures gehad het. Wanneer Jahweh dan drie

maande na die uittog uit Egipte in die eerste drie tekste van die Tien Gebooie (Eks 20:2-4) verklaar dat Hy die volk Israel uit Egipte bevry het, dat Hy die enigste God is, dat die Israeliete geen ander gode mag aanhang nie en dat hulle nie "***graven image*** or any likeness of anything that is **in** the heavens above or that is **in** the earth beneath or that is **in** the water under the earth" mag maak nie, kan die afleiding gemaak word dat hierdie gebod-verbod aanvanklik meer pertinent op die Egiptiese godedom van toepassing gemaak was.

Dit is dan in hierdie verband waar die Jahweh in Die Lied van Moses in Eksodus 15 homself definieer: Nie net verslaan Jahweh die farao en sy leër, die aardse verteenwoordigers en beskermers van hierdie sisteem nie, Jahweh tree ook uit hierdie godedom en oorwin, verhef en distansieer homself bo hierdie omvattende sisteem van godhede wat die universum van hemel en aarde en alle lewende verskynsels binne hierdie universum omvat. Hier word Jahweh dan wat Deist (1984:263) sou definieer as "existence beyond existence, a God that does not form part of the universe" - in Eksodus 15 in reaksie op die universum van godhede van die Egiptiese godedom geformuleer. "He is not subject to any of the limitations that apply to man", of op godhede. In midde-oosterse chronologie van gebeure word die bestaan van die oorlogsgod Set reeds vanaf die voortye – circa 3000 vC – erken, Jahwe betree eers later die historiese rekords van die NMO. Dit is eers êrens tussen *circa* 950 vC (Weber, 1989:70), of 850 vC (Kaminsky, 2011:47) of die 8ste eeu vC (Armstrong, 1993:23) dat die naam Jahweh in Israelse bronne begin opduik. Armstrong (1993:23-29) kwoteer Bihu (1967) en Baron (1952-1967) breedvoerig wanneer sy aandui dat "we shall never know where the Israelites discovered Yahweh" maar dat Midian – hedendaagse Jordanië, aangrensend aan destydse Juda - as die mees waarskynlike gebied van oorsprong geïdentifiseer word[26]. Die verskil tussen Set en Jahwe is dat Set tot op die einde van die Egiptiese geskiedskrywing ingebonde tot die groter Egiptiese sisteem bly, ten spyte van sy vreesaanjaende, oorlogsugtige aard. Die kompleksiteit van die hoedanighede van die Egiptiese sisteem verleen erkenning aan die uitsonderlike aard van Set, maar hou terselfdertyd hierdie oorlogsugtige aard in bedwang. In Eksodus 15 oorwin Jahweh egter die Egiptiese politieke entiteit, maar daarmee saam oorwin Hy ook die totale omvang van die Egiptiese universele sisteem van godhede. Jahweh is "hoog verhewe, Hy het Farao se strydwaens en sy leërmag in die see gewerp. Jahweh is verheerlik onder die gode, gedug in roemryke dade, Hy het sy regterhand uitgestrek, die aarde het hulle verslind." Vir Jahweh wend die Lied van Moses terme aan soos 'verhewe (vs 1), verhef (vs 2), verheerlik deur krag (vs 6), grote hoogheid (vs 7), verheerlik in heiligheid (vs 11), woonagtig in 'n (afsonderlike) heilige woning (vs 13), die heiligdom (vs 17) vanwaar Jahweh sal regeer vir ewig en altoos (vs 18).' Wat Jahweh se vyande betref,

---

[26] Die sogenaamde 'Midianitiese Teorie' word oor die algemeen deur eietydse navorsers en gelowiges gediskrediteer, tot 'n groot mate omdat hierdie teorie Jahweh dateer en lokaliseer, eienskappe wat nie strook met die eienskappe wat die Bybel oor hom getuig nie.

word hulle verswelg deur hierdie ‘krygsman (vs 3), *man of war* (Amplified Bible) se ‘regterhand wat deur wonders die vyand verpletter’ (vs 6&11). Die vyand word ‘in die see gewerp (vs 1), oordek, gesink soos klip (vs 5), neergewerp (vs 7), verteer (vs 7), verslind (vs 12), gesidder (vs 14) met bewing (vs 15), verskrikking en vrees het op hulle geval (vs 16), verstom soos ‘n klip (vs 16).

In die bogenoemde uiteensetting word twee antieke midde-oosterse oorlogsgode met mekaar vergelyk, inderwaarhied gekontrasteer. Die een oorlogsgod bly ingebind, word as’t ware in sy veglustige aard aan bande gelê deur die verskillende hoedanighede van die godheid-sisteem waarbinne hy toegelaat word om te bestaan. Die ander oorlogsgod voer ‘n uittog uit hierdie inperkende sisteem en ontperk homself as’t ware uit die intrinsieke ingebindheid van hierdie sisteem. Deur wonderdade, deur die poëtiese beeld van die watermassa wat die Egiptiese leër verswelg, onderwerp hy hierdie totale sisteem aan sy gesag. Die metafoor wat in die gedig aangewend word, is die metafoor van oorlog. In hierdie oorwinning oor die Egiptiese leër en sy omvattende godedom, neem Jahweh die aard van ‘n transendentale godheid aan.

Wanneer hierdie studie die immanente aard van God ondersoek, is dit moontlik om te argumenteer dat die immanente aard van God nie ‘n posisie van monopolie in die Bybel beklee nie. Gemeet aan die definisie van ‘transendentaal’, daardie aard van God wat oorgaan en oorwin en bo alle verskynsels uittroon – wat transendeer - sou dit moontlik wees om in die lig van die voorafgaande gegewens te argumenteer dat Jahweh Homself as ‘n transendentale godheid aanbied. Hy transendeer die ganse Egiptiese godedom. Verderaan, in die hoofstukke waarin die klassieke liberale teologie en die interpretasie van die begrip koningskap ondersoek gaan word, word hierdie oorwinnende aard van Jahweh verder onder die loep geneem.

2.10 Samevatting van hoofstuk

Hierdie hoofstuk het met sorg probeer motiveer dat beide die immanente en transendentale beskouinge van God uit die Bybel afgelei kan word.

Die Gereformeerde tradisie, wat klem plaas op die Skrifgefundeerdheid van ons belydenis, bied daarom ook ‘n bepaalde dilemma, as ons dit so kan noem, aan die Gereformeerde sistematiese teoloog: dit raak moontlik om twee teenoorstaande interpretasies van God vanuit ons fondasie dokument af te lei. Op geen stadium wil hierdie studie daarom motiveer dat slegs een interpretasie oor die aard van God in die Bybel voorkom nie. Inteendeel. Die afleiding op hierdie stadium is dat die filosofie aan ons ‘n hermeneutiese gereedskapstuk voorsien het aan die hand waarvan ons die aard van God, soos deur die Bybel geopenbaar, kan vertolk. Die bevinding op hierdie stadium is dat beide hierdie interpretasies van God, hetsy die immanente of die transendentale, uit die

Bybel afgelei kan word. Hierdie studie gaan hom daarom deurgaans daarvan weerhou om die stelling te maak dat slegs een interpretasie van God in die Bybel voorkom.

In die gedeelte waarin Dr Julian Müller se panenteïstiese beskouing van God behandel is, is onder andere verwys na Delwin Brown se eiening van vier ‘geaardhede’ van God wat deur die gang van die Bybel geëien kan word, met reg. Die transendentale aard van God, ook genoem die teïstiese aard van God, openbaar dit dan in besonder vanuit die Ou Testament. Die immanente aard van God, soos verwoord deur Jesus en die Nuwe Testament, openbaar ditself dan weer in besonder vanuit die Nuwe Testament gedeelte van die Bybel.

Die stelling word daarom herhaal dat hierdie twee interpretasies oor die aard van God in jukstaposisie tot mekaar deur die gang van die Bybel geëien kan word.

Wat hierdie hoofstuk wel probeer uitwys, is dat die immanente beskouing wel meer met die Grieks-Hellenisme as met die Judaïsme geassosieer kan word. Die antropologiese invalshoek neem die vrymoedigheid om erkenning aan die bestaan van die Grieks-Hellenistiese, kosmologiese beskouing van Jesus se tyd en kulturele omgewing te verleen. Die hoofstuk neem dit selfs verder en trek ‘n verband tussen die sosio-kulturele omgewing van Jesus se tyd en die nuutste ‘herontdekkings’ van ons eietydse metafisiese bevindinge. Die destydse Grieks-Hellenistiese immanente beskouing van God word selfs beskryf as ‘n vlak van gevorderdheid wat die westerse beskawing eers weer in die 20ste eeu met hoogs gevorderde tegnologiese hulpmiddele kon herontdek.

Die hoofstuk het ook probeer uitwys dat die siening teenoorstaande tot die Grieks-Hellenistiese immanente beskouing - die transendentale siening - tot oortuigende mate tot die Judaïsme se Semitiese oorsprong herlei kan word. Wat in besonder opval, is dat die transendentale aard van die Judaïstiese oppergod in die metafoor van oorlog uitgebeeld word. Oorlog, soos in bogaande hoofstuk vanuit die Ou Testament gestaaf, het ten doel om te oorwin – en toe te eien. Die transendentalisme van Jahweh wend die metafoor van oorlog aan nie net om fisies grondgebiede te oorwin nie, maar ook om godsdienstige konsepte en gedagtegange te oorwin en onder die konsepsuele bateregister van die oorwinnaar op te neem.

Die studie gaan daarom voortgaan om die twee beskouinge van die aard van God as beide teenwoordig in die Bybel te erken, maar om terselfdertyd die oorwinningsaard van die een teenoor die onsigbare, deursypelende, bestaansaard van die ander te erken. Terwyl beide beskouinge van God in die Bybel geëien en gemotiveer kan word, toon een van hierdie beskouinge wel die geneigdheid om deur die metafoor van oorlog ander godsdienstige beskouinge te oorwin.

HOOFSTUK 3 DIE IMMANENTE BESKOUING IN DIE CHRISTELIKE LEKTUUR

3.1 Inleidend

Hierdie studie bly steeds afgestem op die immanente beskouing van Jesus se Koninkryk van God. Tot dusver is die immanente beskouing hoofsaaklik van buite die christelike lektuur ontleen en as begrip toegelig. In hierdie hoofstuk gaan ons kyk na die voorkoms van die immanente beskouing in bestaande christelike lektuur, met nadere verwysing (1) na die Bybel en (2) christelike teologiese beskouings vóór die middeleeuse tydperk van die christelike geskiedenis. Vorentoe, in hoofstuk 4, gaan die era ná die Hervorming as veld vir studie aangewend word. Hiermee wil die studie nie insinueer dat die immanente beskouing deur die gang van die middeleeue nié in westelike christelike lektuur voorgekom het nie, maar vanuit die denkruimte van die Gereformeerde Teologie poog ek om groter klem op die post-Hervorming era se hantering van die immanente beskouing te plaas.

3.2 Die voorkoms van die immanente beskouing in die wysheidsliteratuur van die Ou Testament

In Spreuke 8:22-31 verskyn ‘n weergawe van die skeppingsverhaal wat op die oog af blyk ‘n afwyking op die twee skeppingsverhale van Genesis 1:1-2:4 en Gen 2:4-25 te wees. Die Spreuke 8 skeppingsverhaal word hier in twee vertalings weergegee:

Tabel 3-1: Spreuke 8:22-31 skepping weergawe

Spreuke 8:22-31 - 1953 vertaling	Proverbs 8:22-31 – Amplified translation
22 Die Here het my berei as eersteling van sy weg, voor sy werke, van ouds af.	22 The Lord formed and brought me forth at the beginning of His way, before His acts of old.
23 Van ewigheid af is ek geformeer, van die begin af, van die voortyd van die aarde af.	23 I was inaugurated and ordained from everlasting, from the beginning, before ever the earth existed.
24 toe daar nog geen wêreldvloede was nie, is ek gebore; toe fonteine, swaar van water, nog nie daar was nie;	24 When there were no deeps, I was brought forth, when there were no fountains laden with water.
25 voordat die berge ingesink het, voor die heuwels is ek gebore;	25 Before the mountains were settled, before the hills, I was brought forth.
26 toe Hy die aarde en die velde en al die stoffies (stofdeeltjies) van die wêreld nog nie gemaak het nie.	26 While as yet He had not made the land or the fields or the first of the dust of the earth.

Spreuke 8:22-31 - 1953 vertaling	Proverbs 8:22-31 – Amplified translation
27 toe Hy die hemele berei het, was ek daar; toe Hy ‘n kring afgetrek het op die oervlakte van die wêreldvloed;	27 When He prepared the heavens, I was there; when He drew a circle upon the face of the deep and stretched out the firmament over it,
28 toe Hy die wolke daarbo bevestig het, toe die bronne van die wêreldvloed sterk geword het;	28 When He made firm the skies above, when He established the fountains of the deep,
29 toe Hy vir die see sy grens gestel het, dat die waters sy bevel nie sou oortree nie; toe Hy die fondamente van die aarde vasgelê het -	29 When He gave to the sea its limit and His decree that the waters should not transgress His command, when He anointed the foundations of the earth -
30 toe was ek ‘n kunstenaar (argitek) naas Hom, en ek was dag vir dag vol verlustiging en het gespeel voor sy aangesig altyd,	30 then I was beside Him as a master and director of the work; and I was daily His delight, rejoicing before Him always,
31 en het gespeel op sy wêreldrond, en my verlustiginge was met die mensekinders.	31 rejoicing in His inhabited earth and delighting in the sons of man.

In hierdie teksgedeelte ‘maak’ God, ‘formeer’ Hy, ‘berei’ van die ‘voortye’ af, ‘van ewigheid’ af die aarde en die hemele en die strukturele elemente van die aarde. Maar duidelik is hier ‘n metgesel vanaf die vroegste tye naas God aan die werk, ‘His delight’, ‘n metgesel wat haar (sien verderaan) verlustiginge in die ‘seuns van die mens’ vind (met verwysing na die Engelse teks).

Dit is onder andere die teksgedeelte uit Spreuke hierbo – maar ook ander gedeeltes – wat Waltke (2007:922-23) noop om op te merk dat beide God se transendentale *maar **ook*** sy immanente aard prominent in die boek Spreuke figureer.

Weber (1989:81) is minder geneig om Waltke se dubbele interpretasie, die transendentale ***en*** die immanente benadering tot Spreuke, te volg. Weber verkies om eerder ‘n tematiese vergelyking tussen (1) die bogenoemde Spreuke 8 skeppingsverhaal, (2) die Genesis 1-2 skeppingsverhale en (3) ander post-ballingse en inter-testamentêre wysheidsliedere - soortgelyk aan die een in Spreuke 8 hierbo - te tref:

> *In Genesis creation happens through commandments and separation. There are decrees: ‘Let there be light!’ ... This acting from the outside has been described as a typical ‘masculine’ way. The wisdom hymns (however) show a more ‘feminine’ way of creating. Dame Wisdom seeks communion.* ***She pervades and penetrates all things****. (my beklemtoning) She creates and renews through a loving relationship, by changing the earth and human beings* ***from within****. (my beklemtoning) She works by transformation rather than separation, by a slow process of growth rather than peremptory*

commandments, by beauty rather than external strength. ... The Creator's acts are perceived in Genesis as a more 'masculine' and in the wisdom hymns as a more 'feminine' way. Human attitudes to creation, both those of men and many women, especially in industrial societies, have been marked by the more 'masculine' orientated attitudes (towards creation).

Die 'manlike' wyse van skepping 'van buite' die skepping toon ooreenkomste met die definisie van transendentaal soos in die vorige hoofstuk uiteengesit; die definisie van die 'vroulike' wyse van skepping - van binne-uit en voort-durende - voldoen weer meer aan die immanente beskouing tot God soos voorheen gedefinieer.

Op hierdie stadium sou dit moontlik wees om te volstaan met Weber se 'vroulike' interpretasie van die betrokke Spreuke 8 passasie en dit hier eenvoudig as 'n voorbeeld van die immanente aard van God te parkeer. Die skeppingsteologie in Spreuke 8:22-31 skep egter te veel vrae om dit bloot net bolangs oor te gaan in hierdie breër ondersoek na die immanente aard van God.

In die eerste plek, wanneer die verse voor en na die gedeelte hierbo gelees word, is dit duidelik dat 'n vrou hier aan die woord is. In die Genesis skeppingsverhale is daar egter nie 'n vroulike metgesel in die skeppingsproses betrokke nie, nog minder die suggestie dat Jahweh vir homself 'n vroulike metgesellin 'formeer'. Die aanspreekvorm 'God' in Genesis 1 is vertaal uit die antieke midde-oosterse 'Elohim', 'n term vir God wat 2570 keer in die Ou Testament gebruik word en deurgaans na die enkelvoudige begrip 'God' vertaal word. Die meer gereelde term Jahweh "kom verderaan meer as 6800 keer in die Ou Testament voor en dien as die persoonlike Naam van God." (Hays, 2014:65). In die Hebreeuse konteks word Elohim as 'n enkelvoudige begrip hanteer, maar in Gen 1:26 praat Elohim by een enkele geleentheid van 'Ons', ten tyde van die geleentheid waar Elohim besluit om die mens te maak. Die vraag mag ontstaan of hierdie 'Ons' moontlik op die vroulike gemalin van Spreuke 8 betrekking het, maar dit blyk dat Elohim hier as die meervoud van die inheemse generiese term El aangewend word. Hays (65) bevestig dat inheemse Palestynse groepe Elohim in die meervoudsvorm aangewend het, maar selfs hierdie inheemse meervoudsvorm het nie 'n vroulike gemalin ingesluit wat aan die beskrywing van Spreuke 8 se gemalin voldoen nie.

'n Groter waarneming hier is egter dat sommige hedendaagse sistematiese werke, in teenstelling met Weber, nalaat om die Spreuke 8 skeppingsverhaal in hulle teologiese leerstukke in ag te neem. Louis Berkhof se *Systematic Theology* (Berkhof, 1949) is in die 20ste eeu hoog aangeprys in gereformeerde seminariums oor die VSA heen. In sy gedeelte oor die leerstuk van die skepping (137-152) haal hy ten minste 189 Bybeltekste aan om sy leerstuk oor die skepping vanuit die

“scriptural proof” (138) van die Bybel te substansieer, maar nie een keer verwys hy na Spreuke 8 as ‘skriftuurlike bewys’ nie.

> *The scriptural proof for the doctrine of creation is found in every part of the Word.*
>
> *It is not found in a single and limited portion of the Bible, not a few scattered passages of doubtful interpretation, but of a large number of clear and unequivocal statements, which speak of the creation of the world as a historical fact. (Berkhof, 1949:138)*

Berkhof se klem op “creation found **in every part** of the Word”, hierna gesubstansieer deur 189 tekste deur die Ou en Nuwe Testament heen maar met die weglating van Spreuke 8, stel vrae aan die volledigheid van sy skepping-leerstuk. Wanneer Berkhof elders egter die aard van God behandel (43-44), is hy wel bereid om Kuyper se verwysing na “God as Wysheid gepersonifieer”, soos uitgedruk in Spr 8:14, te verwerp. Spreuke 8 is skynbaar nie deurgaans onbekend aan Berkhof nie en wil dit daarom voorkom of hy op selektiewe wyse op daardie tekste in die Bybel konsentreer wat God en sy wyse van skepping as ‘n transendentale ***persoon buite*** die skepping aanbied.

Dit is onder andere Berkhof se ‘oorslaan’ van ‘n potensieel immanente teksgedeelte in die Ou Testament wat die behoefte skep dat hierdie immanente verskynsel in die Ou Testament dieper ondersoek word, veral aangesien die potensiële miskenning van hierdie immanente teks ‘n bepalende invloed op die verdere interpretasie van Jesus se koninkryk kan hê.

3.3 Die wysheidsliteratuur in die Ou Testament

“Biblical scholars universally include within the wisdom genre the biblical books of Proverbs, Job, and Ecclesiastes (Prediker), together with ... some books of the Apocrypha, notably Sirach and the Wisdom of Solomon.” (Waltke, 2007:897). Maar hier eindig die konsensus min of meer. Waarom en wanneer hierdie wysheidsboeke in die Bybel opgeneem was, wat hulle oorsprong is en tot watter mate hulle geredigeer is, bly ‘n onderwerp van debattering en selfs vermyding. Eers so onlangs as 1908 “is die eerste studie volledig toegespits op die wysheidsliteratuur as genre deur Johannes Meinhold gepubliseer.” (897).

Weber (1989:66) en Waltke (898) is dit eens dat die wysheidstradisie in die Ou Testament ‘n tydlose verskynsel is, anders as sê byvoorbeeld die Mosaïese, die priesterlike, die Dawidiaans/koninklike, of die profetiese tradisies in die Ou Testament. “Wysheid in die vorm van spreuke, idiome, raaisels, metafore, beeldspraak, fabels, mites en didaktiese stories is so oud soos die menslike samelewing self.” (Weber, 1989:67). Waltke beaam die a-historistiese aard van die wysheidsliteratuur. “In die wysheidsliteratuur is daar geen heenwysing na die beloftes aan die

aartsvaders, die uittog, of Moses, die verbond, Sinai, koning Dawid, die profete of ander historiese verwysingspunte" in die Israelse Ou Testamentiese verhaal nie. (898)(direkte vertaling). Die wysheidsliteratuur word meer gekenmerk deur die eienskappe van (1) 'n humanistiese, eg menslike aard, (2) is universalisties georiënteer, (3) a-histories en (4) eudaemonisties (d.i. die etiese weg waarlangs die mens ware geluk vind). Die boeke Job en Prediker bevat twee individue at vanuit hulle ervaringswêreld tot 'n mate op siniese wyse die weë van God evalueer. Anders as die res van die Ou Testament wat uit 'n teosentries-historiese invalshoek geskryf is - "dat God volkome in beheer van die geskiedenis is" (Hays, 2014:29) - waag die twee wysgere om God vanuit die ek-ervaring te aanskou. Die aard van hulle werke is peinsend, oordenkend, analities, met tye selfs pessimisties in toon, en juis daarom hunker hulle in diepe versugting na die wysheid. (Hill, 2009:381). Die wysheidsliteratuur "toon geweldig baie ooreenkomste met reeds bestaande NMO wysheidsliteratuur van die tyd" (2009:382) en het betrekking op die universele poging van die mens om versoening met die uitdagings van die menslike bestaan te vind. Die soeke na die betekenis en doel van die lewe, die hele misterie van lewe en dood, die realiteit van lyding, swaarkry, ongeregtigheid en die soeke na die weg tussen goed en sleg is universele, tydlose vrae verbonde aan die menslike bestaan, hetsy dit Egipties, Babilonies of Hebreeus was, of steeds is (2009:382). Dit is 'n soeke, 'n versugting wat wil-wil grens aan vertwyfeling, in Engels 'n *quest*, daardie epiese, lewenslange reis wat die mens onderneem slegs omdat iemand êrens gesuggereer het dat daar wel 'n skat van groot waarde aan die eindpunt van hierdie ongekarteerde, epiese reis bestaan. Maar selfs dan roep Job in Job 28 in versugting uit:

> "Maar die wysheid, waar word dié gevind,
> Waar is die woonplek van die insig?! (vs 12)
> Die wysheid, waar kom dit vandaan?
> Waar is die woonplek van die insig? (vs 20)
> Dit is verborge vir al wat lewe,
> Weggesteek selfs vir die voëls in die lug. (vs 21)
> Die onderwêreld en die dood sê:
> Ons het maar net 'n gerug daarvan gehoor." (vs 22)

3.4 Vrees teenoor verstaan

Waar Job en Prediker vanuit persoonlike ervaring die moeilike lewensvrae vra, voorsien die *genre* van Spreuke meer die antwoorde. Maar selfs dan is die Spreuke nie 'n boek met simplistiese, voor-die-hand-liggende antwoorde nie. Die betekenis van die begrip Spreuke (*Proverbs* in Engels) is: "truths obscurely expressed, maxims, and parables" (Prov 1:1, Amplified Bible). Die doel van hierdie bedekte waarhede is:

That people may know skilful and godly Wisdom and instruction, discern and comprehend the words of ***understanding and insight****. (Spr 1:2)*

Receive instruction in wise dealing and the discipline of wise thoughtfulness, righteousness, justice, and integrity. (vs 3)

... the person of ***understanding*** *will acquire skill and attain to sound counsel, (vs 5)*

That people may ***understand*** *a proverb and a figure of speech or an enigma with its interpretation, and the words of the wise and their dark sayings or riddles. (vs 6)*

In hierdie inleiding tot Spreuke word die begrip 'understanding' as die werkwoord van wysheid aangebied, maar wel in selfstandige naamwoordvorm. Die Afrikaanse taal het nie 'n direkte vertaling vir 'understanding' nie. *Understanding* is die meer omvattende begrip van *understand; understanding* is vir *understand* wat 'kennis' vir 'ken' is, wat 'verwondering' vir 'wonder' is. *Understanding* is die samekoms van *understand*. Meer, *understanding* is die *ewige* samekoms van verstaan, dit is 'n eienskap in God se denke 'altyd daar', kan nie aan- en afgeskakel word nie, 'n voortdurende proses, of lewensuitkyk. Die wysheid vind vreugde in *understanding*. *Understanding* kan daarom nie aan die werkwoord 'verstaan' gelykgestel word nie. Deur die proses van verstaan probeer die mens *understanding* bereik. Uit 'n lys van beskikbare Afrikaanse sinonieme begrippe, sou 'aanvoeling' moontlik die begrip naaste aan die Engelse *understanding* wees. (De Stadler, 1994:192). Die koppelterm vir *understanding* hier in Spreuke 1:1-6 is deurgaans *insight*, bykans asof die twee as metgeselle hand-aan-hand loop. Aanvoeling, *understanding* met die doel om sig ***in*** die probleem ***in*** te verkry.

Maar dan volg vers 7 van Spreuke 1 – "Die **Vrees** vir die Here is die grondslag van wysheid". Waarop Waltke verklaar dat "the **Fear** of *I AM*" dié **onderskeidende**, uitstaande eienskap en boodskap van die boek Spreuke is. (2007:898). In hiérdie frase, "die *Vrees* vir Jahweh", word Spreuke volgens Waltke uit die sondigheid van die omliggende volkere se wysheidsliteratuur gelig. Sonder hierdie bepaalde frase sou Spreuke nie werklik onderskeibaar van bestaande NMO wysheidsliteratuur kon wees nie. Volgens Waltke is die "Vrees vir *EK IS*" die anker van die leringe in Spreuke, die epistemologiese fundering, die sentrale religieuse beginsel in die wysheidsliteratuur. (2007:900) Waltke verhef hierdie vrees tot 'die sleutel' wat Spreuke oopsluit. En hierdie vrees moet die vrees vir die transendentale Jahweh in persoonsvorm wees, en nie die rasionele deurgronding van 'n onpersoonlike kosmiese orde nie. (2007:925). Trouens, die ganse Ou Testament teologie, volgens Waltke, word onderlê deur 'etiese monoteïsme', juis daarom moet *EK IS* gevrees word. (904).

Vir die deursnee Afrikaanse Bybelleser mag Waltke se beskrywing van die onderskeidende aard van Spreuke sy betekenis verloor, omdat die Afrikaanse Bybelvertalers laas in 1953 die werkwoord 'vrees' vir Spreuke 1:7 aangewend het[27]. Tog volstaan die meeste Engelse Bybelvertalings steeds met *"the Fear" of the Lord/Jahweh*. Biblehub.com voorsien 27 huidige Engelse vertalings van Spr 1:7 (en so ook die 23 ander gelykluidende tekste in Spreuke), wat nog met 'fear' volstaan. Dit is nie nét in hierdie sogenaamd onderskeidende eienskap van Spreuke nie, maar óók in hierdie eienskap, waar die voorkoms van Spreuke in die Bybel ernstige vrae aan die Bybelwetenskaplike (ingesluit Afrikaanse Bybelvertalers) rig.

Die selfstandige naamwoord **Vrees** beteken: 1. Angs of skrik. 2. Ontsag, eerbied. 3. Gevoel van afkeer.

In werkwoordvorm beteken **Vrees**: 1. Bang wees, angs voel, beangs wees. 2. Ontsien, ontsag hê vir (hier gebruik die HAT 'vrees God' as 'n tipiese aanwending van hierdie 2de vorm van vrees.) 3. Jou bekommer oor iets wat ongewens is.

Verstaan is 'n werkwoord wat beteken: 1. Wat gepraat word, begryp: die betekenis van woorde, tekens ens. 2. Die bedoeling van iets vat, begryp. 3. Wat gepraat word, goed hoor. 4. Betekenis heg aan iets wat geskryf, gesê, uitgebeeld is. 5. Goed ken, deeglik vertroud wees met... 6. Die een met die ander oor die weg kom; met mekaar klaarkom.

Sou dit oordrewe wees om vrees as 'n antoniem vir verstaan te beskou? Tussen punt 6 van 'verstaan' en punt 3 van 'vrees' hierbo, tussen 'met mekaar klaarkom' en die 'gevoel van afkeer', is die uiteenlopende bewegings van aantrekking teenoor afkeer te bespeur. Vrees dryf weg, verstaan trek nader, verstaan laat dit in die onderwerp van ondersoek ***in***trek. Bykans kan vrees as die werkwoord van transendentaal, verstaan as die werkwoord van immanent beskryf word. In Spreuke 1:1-6 word verstaan **en** insig as dubbelterme gebruik: verstaan ***en*** insig verkry. Deur te verstaan kry jy sig ***in*** die onderwerp van studie ***in***, nie angs of skrik of afkeer nie. Kan wysheid ge*vrees* word?

Onder punte 4.3 en 6.14 verderaan sal ons sien dat die institusie van vrees in die moderne politieke wetenskap in besonder met die regeringsvorm van diktatorskappe geassosieer word. In hierdie vorm van regeringskap, baie keer in die vorm van 'n manlike, soewereine alleenheerser, word onderdane by wyse van die afdwing van vrees regeer en onder beheer gehou.

---

[27] In die 1953 vertaling is Spr 1:7 vertaal na "vrees die Here", so ook die 17 ander gelykluidende tekste in Spreuke. In die 1983 vertaling is hierdie werkwoord 'vrees' deurgaans vertaal na 'dien', in die 2020 vertaling is dit vertaal na 'ontsag vir'.

Die rede waarom Waltke beide die transendentale en immanente aard van God in Spreuke opmerk, is “omdat dit so deur die teks voorkom.” (Waltke, 2007:922-3). In Spr 1:1-6 word die mens inderdaad onderrig om deur te verstaan, by wyse van deurgronding insig in die wysheid *in* te verkry. ‘n Punt en ‘n hoofletter verder sê die teks egter ‘*Vrees* die Here.’ Tussen hierdie naasmekaar-gestelde werkwoorde vind ons twee onderskeibare werkwoorde, die een skynbaar gerig tot die transendentale- en die ander tot die immanente God. Deur op ontsagvolle wyse die transendentale God op ‘n respekvolle afstand te hou, eer ons die transendentale aard; deur op ‘n hunkerende wyse die immanente God te probeer verstaan en insig in ‘haar’ in te verkry, eer ons die aard van die immanente God.

Die vraag wat deur teoloë gevra word, is tot watter mate die wysheidsliteratuur na Jesus en die aard van die godheid van Jesus heenwys. Weber (1989:82) sou dan hierdie vraag beantwoord deur na Jesus te verwys as “wisdom incarnate and crucified.” In die evangelies is daar 26 tekste waarin Jesus die mens probeer leer “om te verstaan”[28], teenoor 21 tekste[29] waar Jesus sê “*moenie* vrees nie.” In Mark 8:21 sal Hy byvoorbeeld by herhaling teenoor sy dissipels uitroep “maar verstaan julle dan nog steeds nie?!” In hierdie tekste is daar ‘n emosie van dringendheid by Jesus te bespeur; Hy wil só graag hê dat sy dissipels sy beeldspraak – verwys na Spreuke 1:1 – oor die Koninkryk van God *verstaan*.

Ingelyks Jesus se emosie - oor die emosie - van vrees. Jesus stel die vrees gelyk aan kleingelowigheid, selfs ‘n aanduiding van die afwesigheid van geloof. In Matt 8:26 vra Hy “kleingelowiges, waarom vrees julle so?” In Luk 8:25 vra Jesus, in ‘n oomblik toe sy dissipels angsbevange is, “Waar is julle geloof dan?” In sy verduideliking van die beeldspraak van die saaier trek Hy selfs ‘n skeidslyn tussen diegene wat vrees en dié wat verstaan. Daar is diegene wat na sy beeldspraak “kyk en kyk maar nie sien nie, hoor en hoor maar nie *verstaan* nie.” Vir hulle sal die Koninkryk van God nooit beskore wees nie. “Baie profete en (sogenaamde) gelowiges” uit die Ou Testament het die geleentheid om die Koninkryk van God te ontvang misgeloop, omdat hulle nie wou verstaan nie. (Matt 13:13-17)

Dit wil amper lyk of daar ‘n waterskeiding tussen Spreuke 1:6 en 1:7 deurloop. Op ‘n gradeboog wys Spreuke 1:7 terug na die Torah, brondokument van die vrees, die heiligste dokument van die Judaïsme. Spreuke 1:1-6 wys 180° in die teenoorgestelde rigting, na die verstaans-godsdiens van Jesus. Weber (1989:74) wys in hierdie verband daarop dat “baie Bybelwetenskaplikes” van mening is dat die Vrees tekste ‘n redaksionele invoeging in Spreuke is. In die vorige hoofstuk het

---

[28] Matt 12:10-13, 13:19, 13:23, 13:51, 15:10, 15:16, 16:9, 16:11, 16:12, 24:39, Mark 4:12, 4:13, 4:33, 6:52, 7:14, 7:18, 8:17, 8:21, 9:32, Luk 8:10, 9:45, 18:34, 12:16.

[29] Matt 8:26, 10:26, 10:28, 10:31, 14:27, 14:31, 17:7, 25:25-26, Mark 4:40, 6:50, 11:18, Luk 5:9, 6:32, 8:25, 8:35, 8:37, 12:4, 12:5, 12:7, Joh 6:20.

ons gesien dat Jahweh van die Ou Testament Homself prominent as ‘n oorlogsgod openbaar, as ‘n *vreesaanjaende* oorlogsgod. Nie net moet sy onderdane Hom vrees nie, maar ook alle volkere en nasies op aarde. Jesus leer sy dissipels deur middel van beeldspraak om die Koninkryk van God te verstaan sodat hulle deur verstaning daar kan ingaan.

Dit is hierdie oënskynlike kontradiksie, die teenstrydigheid tussen die toenaderingswyse van vrees teenoor verstaan en Jesus se klem op die laasgenoemde, wat ons noop om die voorkoms van Spreuke in die Ou Testament dieper te ondersoek. Die antropologiese metode van ondersoek onderskei twee kulturele benaderings tot die hantering van Spreuke in die Bybel: die Judaïstiese en die christelik-Protestantse. Die Judaïsme – die oorspronklike inkorporeerders van die boek Spreuke – beskou hierdie boek as “minder belangrik” in hulle korpus van heilige geskrifte. (Hoffman, 2008:18). Soos vroeër verduidelik, kategoriseer die Judaïsme hulle geskrifte in volgorde van belangrikheid, met Spreuke wat onder die derde kategorie van belangrikheid, die sogenaamde *Ketuvim*, die ‘geskrifte’ ressorteer. Die Belgiese Konfessie van die Protestantse tradisie bepaal egter nie ‘n soortgelyke volgorde van belangrikheid tussen die 66 kanonieke boeke in die Bybel nie. Die Belgiese Belydenis “ontvang ***al*** hierdie 66 kanonieke boeke en hierdie boeke ***alleen*** as die heilige en die kanonieke, vir die regulering, fundering en daarstelling van ons geloof. En ons glo sonder twyfel *alle dinge daarin vervat*...” (Belgiese Konfessie, Art 5)(direkte vertaling). Die opmerking word hier herhaal dat die hantering en interpretasie van Spreuke die spanning tussen die Judaïstiese tradisie van interpretasie en die Protestantse leerstuk van Bybelse interpretasie illustreer. Uit die Judaïstiese tradisie mag Spreuke by tye as weglaatbaar onbelangrik hanteer word, uit die Protestantse belydenis word ‘n sistematiese teoloog soos Berkhof egter nie gegun om die Spreuke 8 skeppingsverhaal uit sy verrekening van die skepping-leerstuk te laat nie.

3.5 Die sosio-historiese herkoms van die boek Spreuke en soortgelyke wysheidsliteratuur

Die voorkoms van die Joodse bevolking in die stad Alexandrië in die inter-testamentêre periode kan in vele opsigte as ‘n anachronisme beskryf word. Volgens Johnson, wat die Romeinse geograaf Strabo aanhaal (1993:132), was daar oor ‘n miljoen Jode in Egipte in die inter-testamentêre periode woonagtig. In Alexandrië was hulle ‘n etniese meerderheid in twee van die vyf ‘kwartiere’ van hierdie stad.

Alexandrië was ‘n *Griekse* stad in *Egipte*, twee etnieë wat breedvoerige vermelding in die Joodse geskiedenis en die Ou Testament geniet. Hierdie vrywillige Joodse bevolking bevind hulle in Griekssprekende Alexandrië, midde-in Egiptiese gebied, in dieselfde tydvak dat die Makkabeërs in 167 vC teen die Griekse heerser Antiogus IV Epifanus se onderdrukking van Israel in opstand

kom. Die apokriewe boeke 1 en 2 Makkabeërs is die gevolg van hierdie opstand en omverwerping van Griekse koloniale gesag in Israel. “Makkabeërs vertel van die suksesvolle weerstand wat die Jode gebied het teen die Griekse leiers wat die Hellenistiese godsdiens en kultuur op die Jode in Israel wou afdwing.” (Van der Watt, 2005:318). “Die Joodse Hanukkahfees wat vandag nog gevier word[30], herdenk hierdie belangrike gebeurtenis. Die res van die verhaal vertel van die stryd van die Jode om hulle tempel, hulle land en hulle godsdiens te behou. Die verhaal eindig met Johannes Hirkanus (134-104 vC) wat as hoëpriester in Jerusalem regeer het.” (318). Geografies gesproke vind hierdie historiese gebeure sowat 500 km vanaf Alexandrië plaas[31], waar ‘n Joodse bevolking van bykans ‘n miljoen hulle op daardie stadium hulleself in ‘n Grieks-Hellenistiese stad bevind.

Alexandrië beskik oor die eiesoortige onderskeiding dat dit kultureel gesproke ‘n Grieks-Hellenistiese stad was, maar geografies in Egipte geleë was. Naas Rome was Alexandrië in die inter-testamentêre periode die grootste stad in die Grieks-Romeinse ryk[32]. (Johnson, 1993:132). Alexandrië, uiteraard vernoem na Alexander die Grote, is in 323 vC deur Alexander self gestig en opgerig, binne dae nadat hy vanuit Griekeland Egipte op sy epiese militêre tog deur die NMO verower het. (Hierna sou hy ook die res van die NMO, tot sover as Persië en insluitend Palestina verower. Dit is Alexander se aanvanklike verowering en hellenisering van die gebied Palestina wat 156 jaar later tot die Makkabese opstand van 167 vC sou aanleiding gee.) Alexander se motiewe vir die vestiging van die stad Alexandrië is van belang vir hierdie studie. Soos in die vorige hoofstuk en hierbo berig, verkeer die Joodse bevolking in die Ou Testament in ‘n godsdienstig-ideologiese stryd met Egipte en Griekeland. Buiten dat hierdie skynbaar onversoenbare kulture – Jood, Griek en Egiptenaar – in die inter-testamentêre era vrywillig in Alexandrië saam woon, wil dit ook blyk dat die boek Spreuke moontlik tydens hierdie anachronistiese, inter-testamentêre sosio-historiese konteks in die Bybel opgeneem kon gewees het.

Teen die tyd dat Alexander Egipte inneem, het Griekse filosowe alreeds vir die voorafgaande ±200 jaar in Egipte gaan studeer[33]. In die antieke Griekse geskiedenis en taal staan hierdie studente as die filosowe bekend, van die Griekse *phileo* + *sophia*, ‘die liefde vir die wysheid’, ook vertaal na *die begeerte na die wysheid*. (Oxford, 1975:606) *Die begeerte na die wysheid* word in Spreuke op effektiewe wyse deur beeldspraak en bypassende personifiëring uitgedruk. Vanuit die staanspoor moet dit in gedagte gehou word dat die Alexandrynse *philosophia* nie summier

---

30 In 2022 vanaf 18 tot 26 Desember

31 (Wêreldatlas vir Suid-Afrikaners, 2008, p. 112)

32 Die term Grieks-Romeins word hier gebruik omdat die setel van wêreldgesag in die inter-testamentêre periode in 62 vC van Griekeland na Rome verwissel.

33 Sien ondertoe

met die hedendaagse vakgebied genaamd die Filosofie gelyk gestel kan word nie. Die doel met die hieropvolgende afdeling is om die betekenis van die begrip *philo-sophia* binne die konteks van die kulturele ontmoetingspunt Alexandrië in die inter-testamentêre periode van nader te ondersoek.

Alexander die Grote van Griekeland het Egipte in 323 vC ingeneem. Plutarchus (c. 45-120 nC), 'n Griekse navorser en geskiedskrywer, berig so oor hierdie inname: "After Alexander had conquered Egypt he was anxious to found a great and populous Greek city there, to be called after him." (Plutarch, 2011:308). Aanvanklik het Alexander se span argitekte 'n gepaste bouterrein geïdentifiseer, maar na 'n visioen het Alexander opgestaan en die huidige bouterrein by die eiland Pharos by die Canopus monding van die Nyl geïdentifiseer. (308). Twee eienskappe van Alexander se stigting van Alexandrië is egter belangrik om hier te onderskei: (1) die Griekse intellektuele konteks waarbinne hy hierdie stad in Egipte stig en (2) sy onmiddellike besoek aan die Egiptiese godheid Amun-Ra.

Wat sy besoek aan Amun-Ra se tempel betref, het Alexander dadelik ná sy aanduiding van die bouterrein daarop aangedring dat hy eers Amun-Ra se tempel diep in die Egiptiese woestyn in moes gaan besoek. "It was a long and arduous journey, which was beset by two especial dangers." (Plutarch, 2011:309). "But it was difficult to dissuade Alexander from any course once he had set his heart on it. Fortune had made his resolve unshakeable, and Alexander's passionate nature was carrying his ambition." Alexander se ambisie in hierdie geval, teen die prys van 'n 3-maande lange uitmergelende reis deur die woestyn, was 'n ontmoeting met 'n Egiptiese godheid. Met sy aankoms by Amun-Ra se tempel het die hoëpriester van die tempel Alexander namens die godheid ontvang, "soos 'n vader sy seun sou groet." (310). Hierop het Alexander die god gevra of hy, Alexander, bestem was om oor alle nasies te regeer, waarop Amun-Ra geantwoord het dat die voorreg hom toegestaan sou word. Plutarchus verduidelik dan verder dat Alexander hoë waarde aan hierdie 'aanstelling' deur 'n Egiptiese godheid geheg het, aangesien Alexander in sy tuisstaat Griekeland nog nie eenparig as Griekse leier aanvaar was nie.

Die tweede waarneming oor die stigting van Alexandrië was die feit dat Griekeland teen hierdie tyd reeds vir bykans twee eeue intellektueel-godsdienstige kontak met Egipte gehad het. Lank voor die eerste Grieks-Egiptiese kontak egter, reeds in die tydperk 3200 - 3000 vC, was Egipte alreeds die heersende wêreldmoondheid van die NMO. Teen 3000 vC was Egipte reeds 'n georganiseerde politieke staat met skrif, "one of man's greatest inventions", wat alreeds in Egipte ontwikkel was en die metode geword het waarop hulle politieke staat geadministreer is. (Brandon, 1973:17). Die hoofstad Memfis, (24 km suid van die huidige Kaïro) was sedert *ca* 3000 vC "die welvarendste en magtigste stad op aarde" en het as metropool oor 16 km teen die oostelike oewer

van die Nyl af gestrek. (1973:15). Aanliggend aan die hoofstad het die nog meer indrukwekkende Memfis nekropolis oor ‘n lengte van 35 km langs die Nyl af gestrek. (Hancock, 1999:90). Tot vandag toe bly die Memfis nekropolis, oftewel Dodestad, (HAT, 1988:732) ‘n goudmyn van nuwe argeologiese opgrawings en ontdekkings. Teen 3200 vC het Egipte reeds “a fairly advanced state of civilization“ behaal (Brandon, 1973:13) met universiteite (‘leerskole in die skryfkuns’), belastingstelsels, publieke administrasie, twaalf provinsies (*nomes*) met goewerneurs, ‘n staande weermag, handel, kuns en vervaardiging. Eers sowat 2700 jaar later[34] sou Griekeland hulself as ‘n georganiseerde politieke eenheid kon organiseer. Met ‘n gee-en-neem vir verskillende interpretasies toegelaat, het Griekeland eers werklik ná die oorwinning oor Persië by die slag van Salamis in 480 vC daarin geslaag om tot ‘n magtige politieke eenheid saam te snoer. (Brandon, 1973:76).

Individuele Griekse handelaars het op sporadiese wyse eers teen die 8ste en 7de eeu vC handelskontak met Egipte begin opbou, dus meer as twee millennia nadat Egipte alreeds ‘n gevorderde beskawing was. Volgens die Griekse geskiedskrywers Herodotus en Diodorus was hierdie handelaars “gefassineer” deur Egipte (1973:18). Op die hakke van die Griekse handelaars het die Griekse filosowe gevolg. In die 6de eeu vC het Griekse filosowe in Egipte begin studeer. Thales van Milete in Griekeland, gebore *ca* 626/623 vC, word deur die eietydse Bertrand Russell as die beginpunt van westerse ‘filosofie’ beskou. Ook die destydse Griekse filosoof Aristoteles[35] het Thales van Milete as die eerste filosoof in die Griekse tradisie beskou en vandag word Thales allerweë beskou as die eerste individu in die westerse beskawing wat hom met die wetenskaplike filosofie bemoei het. Thales word ook as die eerste van ‘die sewe wysgere’ van die klassieke era van die Griekse filosofie geag, alombekend vir hulle besondere wysheid en geag die basis van die nou bekende Griekse wetenskap te wees. En Thales het oorspronklik in Egipte gaan studeer. (Gaarder, 1996:28). In navolging van Thales sou ‘n reeks Griekse filosowe in Egipte gaan studeer, waaronder Solon, Plato en Pythagoras. (Armour, 2001:4). Van meer direkte belang hier is dat Plato die leermeester van Aristoteles en Aristoteles die tutor van Alexander die Grote was. Tot watter mate hierdie leermeesters Alexander onder die indruk van die kennis en wysheid van Egipte gebring het, is nie duidelik nie. Ons lees wel dat Alexander in 323 vC voet aan wal in Egipte sit met die oog om ‘n Griekssprekende stad in Egipte te stig wat oor die volgende *circa* 700 jaar dié intellektuele leersentrum van die wêreld sou word.

---

[34] Hierdie getal jare word hier as ‘n afgeronde, benaderde syfer aangebied. Voor 480 vC het dit wat ons vandag Griekeland noem as losstaande, onafhanklike polisse gefunksioneer, wat wel as ‘n bepaalde era in die Griekse geskiedenis geëien word. Die tydperk tussen Griekelend se verenigde era en die aanvang van Egipte se era van verenigde, georganiseerde politieke organisasie is wel naby aan ‘n tydperk van bykans drie millennia.

[35] Tutor van Alexander die Grote

Op hierdie stadium is dit veral belangrik om te begin raaksien dat daar in die 7de en 6de eeue vC ‘n vorm van kulturele ontmoeting tussen die reeds-2000-jaar oue Egiptiese verskynsel en die opkomende Griekse entiteit begin plaasvind. Waar hierdie kulturele uitruiling aanvanklik op spontane en sporadiese basis plaasvind, het die kulturele uitruiling tussen Egipte en Griekeland meer amptelike beslag met die stigting en oprigting van Alexandrië in 323 vC begin aanneem. In hierdie sogenaamde inter-testamentêre periode, vanaf die stigting van Alexandrië in 323 vC, tot en met Jesus se geboorte, het die meer as ‘n miljoen Jode Alexandrië en Egipte binne-getrek.

Alexandrië is vandag nog ‘n hawestad, daardie belangrike in- en uitvoer skakels tussen land, see en ander vastelande. In die geval van Alexandrië, egter, wil dit alhoemeer blyk dat hierdie nie slegs ‘n in- en uitvoerstad van materiële goedere was nie, maar in besonder ook van kulturele goedere. Alexandrië word deur Alexander geplaas op die mees strategiese ontmoetingspunt tussen Egiptiese hinterland en die Griekse behoefte aan die invoer van Egiptiese kultuurgoedere. Hierdie kultuurgoedere sou onder andere die wetenskap en godsdiens van Egipte insluit.

Voorlopig gaan hierdie studie met die meer neutrale term van ‘kulturele uitruiling’ volstaan, aangesien dit welbekend is dat die omvang en die rigting van kulturele uitruiling tussen antieke Egipte en Griekeland die tema van deurlopende akademiese debat bly (Brandon, 1973:16).

Binne die vakgebied van die Teologie is dit eerstens nodig om te erken dat daar ‘n aanduibare mate van vrymoedige uitruiling tussen godsdienstige konsepte en praktyke van Egipte en dié van Griekeland plaasvind. Die Griekse geskiedskrywer Herodotus (484-424 vC), ook bekend as Die Vader van Geskiedenis, Etnografie en Geografie, het Egipte in die 440’s vC besoek (meer as ‘n eeu voor Alexander die Grote). Sy weergawe van die kulturele kruisbestuiwing tussen Egiptiese en Griekse godsdiens klink as volg:

> *A Greek Melampus introduced the name Dionysus (die god Osiris in Egipte) into Greece. Melampus, an able man, brought into Greece, with little change, a number of things which he had learned in Egypt, and amongst them the worship of Dionysus. I will never admit that the similar ceremonies performed in Greece and Egypt are the result of mere coincidence. Nor will I allow that the Egyptians ever took over from Greece either this custom or any other. The names of nearly all the gods came to Greece from Egypt, for the names of all the gods have been known in Egypt from the beginning of time. These religious practices, then, and others which I will speak of later, were borrowed by the Greeks from Egypt. (Herodotus, 2003:116)*

> *It was the Egyptians who originated, and taught the Greeks to use ceremonial meetings, processions, and processional offerings: a fact which can be inferred from the obvious antiquity of such ceremonies in Egypt, compared with Greece. (2003:119).*

Hierna verduidelik Herodotus dat dit aanvanklik die Pelasgiërs was – die antieke voorsate van die Grieke – wat begin het om die gode van die Griekse gebied *theoi*[36] te noem. Die term *theoi* het beteken 'disposers', beskikkers, hulle wat beskik en rangskik het en elke ding aan sy afbakeningsgebied toegewys het. "Lank hierna eers is 'die name' van die gode vanaf Egipte in Griekeland ingebring." (2003:117).(vertaling) Mettertyd het die Pelasgiërs die orakel by Dodona genader en gevra of dit gepas is om name van die buiteland af in te voer, waarop die orakel geantwoord het dat dit reg is en die Pelasgiërs die ingevoerde gode-name mag aanwend. "But it was only – if I may so put it – the day before yesterday that the Greeks came to know the origin and form of the various (Egyptian) gods, and whether or not all of them had ever existed..." (117).

Dit dan die mening van 'n Griekse wetenskaplike, ook bekend as die eerste wetenskaplike historikus en etnograaf in die westerse beskawing, wat Egipte sowat 117 jaar voor die stigting van Alexandrië besoek en sistematiese aantekeninge oor Egipte gemaak het.

Ná Alexander se verowering van Egipte het die Masedoniese Ptolemeërs 'n vorm van koloniale heerskappy oor Egipte gehandhaaf. Wat egter opval is dat hierdie Griekse heersers, soos Alexander vroeër, hulde aan die Egiptiese gode en praktyke bring. So byvoorbeeld het Ptolemeus IV Philopater (regeer 221-205 vC) 'n tempel ter ere van die Egiptiese godin Maat opgerig. (Verskeie navorsers is van mening dat die vroulike metgesel in Spreuke 8 op hierdie godin betrekking het. Meer hieroor verderaan). In hierdie tempel ondergaan die Griekse Philopater IV dan self die seremonie van die *Psigostasis* – die balans van die psige – ook bekend as 'die weeg van die hart' seremonie wat in Die Saal van Dubbele Maat plaasvind. (Hancock, 1999:68-70). Vandag word hierdie seremonie op verskillende maniere gedefinieer en omskryf, maar in kort is dit die seremonie waar die afgestorwe siel geweeg en gebalanseerd verklaar word om die ewige lewe te mag ingaan, via die god van ewige lewe, Osiris. Variante van die oorspronklik Egiptiese Osiris sou hierna in die Grieks-Romeinse wêreld amorfeer, waarvan Serapis in Alexandrië self en Dionisius in Griekeland twee van die meer bekende voorbeelde was. Oor Serapis skryf Wilkinson so: "The hybrid god Serapis was a composite of several Egyptian and Hellenistic deities introduced at the beginning of the Ptolemaic Period in the reign of Ptolemy I. The god thus answered the needs of a new age (die nuwe era na die stigting van Alexandrië) in which Greek and Egyptian religion ... began to form a bridge between the two cultures. Linguistically, the god's name is a fusion of (the Egyptian) Osiris and Apis and to this Egyptian

---

[36] Meervoud vir theos

core were added a number of Hellenistic deities which predominated in the god's final form. Zeus, Helios, Dionysus, Hades and Asklepios all added aspects of their respective cults, so that Serapis emerged as a thoroughly Egypto-Hellenistic deity who personified the aspects of divine majesty, ... the underworld and afterlife, as well as healing." (2003:127-8). As 'n voetnota kan hier bygevoeg word dat Serapis se kultussentrum die reuse Serapeum in Alexandrië geword het, " 'n wêreldwonder en 'n pelgrimsbestemming in die Grieks-Romeinse era" (128), totdat keiser Teodosius – die tweede christen keiser - in 389 nC beveel het dat die Serapeum vernietig moes word. Drie jaar later, in 392, het 'n christelike skare die tempel bestorm en afgebrand. Dit was hierdie selfde brand wat die beroemde biblioteek van Alexandrië vernietig het. (Esterhuyse, 2009:220).

Die proses van kulturele ineensmelting tussen Egipte en Griekeland, met oorsprong die strategiese middelpunt Alexandrië, behels inderdaad 'n studieveld op sy eie. Voorlopig gaan Alexander die Grote se standpunt hierbo, die Griekse etnograaf Herodotus en die Masedoniese (Griekse) koloniale heerser Philopater IV se gesindheid jeens Egipte as drie gesagdraende voorbeelde van 'n potensiële Griekse sentiment jeens Egipte en haar godedom voorgehou word.

Met die voorbeeld van Serapis hierbo illustreer Wilkinson die kulturele brugbou-proses wat tussen Griek en Egiptenaar in konsentriese sirkels vanaf Alexandrië uitkring. Wilkinson gebruik ook die woord *fusion*, 'n gewillige samesmelting van heilige konsepte tussen twee toonaangewende kulture van hulle tyd. Hierteenoor vertoon die verskynsel van die Joodse bevolking in Alexandrië in die inter-testamentêre tydperk 'n kulturele groepering wat, volgens historiese en Bybelse getuienis, nie deelagtig in die Grieks-Egiptiese ineensmelting (*fusion*) van Alexandrië wou wees nie. Dit is om hierdie rede dat die aard van die Joodse bevolking in Alexandrië as 'n anachronisme beskryf kan word. Volgens Bybelse getuienis vind hulle intrekking in Alexandrië plaas nádat die volk Israel onder die juk van Egiptiese slawerny uit Egipte bevry is. Chronologies gesproke trek hulle skynbaar vrywillig weer die land van eertydse onderdrukking binne. In dieselfde tyd dat hierdie Jode in Griekssprekende Alexandrië intrek, kom hulle volksgenote gewelddadig in opstand teen die Griekse koloniale heerskappy in Palestina 500 km oos van Alexandrië. En tog, ten spyte van die aversie wat Jahweh, Moses en die Makkabeërs teen die onderdrukking van Egiptiese en Griekse heerskappy uitdruk, leef hier 'n bevolking van bykans 'n miljoen Jode, volgens alle aanduidings vrywillig, in Alexandrië en Egipte met die twee onderdrukkende kulture saam.

Volgens sekere huidige daterings en hipoteses blyk dit moontlik te wees dat die boek Spreuke – en moontlik selfs die opskrifstelling van die hele Ou Testament - in hierdie tyd van anachronisme in Alexandrië sy finale beslag kon gekry het.

3.6 Die oorsprong en doel van die wysheidsboeke Spreuke, Die Wysheid van Ben Sirag en Die Wysheid van Salomo

Die Wysheid van Ben Sirag – kortweg Ben Sirag genoem – en die Wysheid van Salomo word nog deurgaans deur die eeue deur die Rooms-Katolieke en Grieks-Ortodokse kerke as kanoniek geag. (Hill, 2009:493). Die Protestantse siening respekteer egter die oorspronklik Judaïstiese proses en hanteer daarom hierdie twee boeke as apokrief, wat beteken hulle mag in vergelykende studie aangewend word. (493). Wanneer Ben Sirag en die Wysheid van Salomo dan met Spreuke vergelyk word, blyk dit dat beide hierdie boeke ook versamelings van spreuke is. In literêre vorm stem Spreuke daarom meer met Ben Sirag en die Wysheid van Salomo ooreen, as met die eerste persoon monoloog van Prediker en die dialoog en teodisee van Job. Spreuke, Ben Sirag en die Wysheid van Salomo gaan hier kortweg as 'die spreuke wysheidsboeke' beskryf word, bloot om hulle literêre aard van dié van Job en Prediker te onderskei.

Dit moet erken word dat die oorsprong, doel en datering van Spreuke in onsekerheid gehul is. Hill & Walton (2009:443) sê die boek dateer "enigiets van die 10de tot die 6de eeu vC, met die laaste datum waarskynlik die mees waarskynlike datum vir die finale samestelling van die boek." Met samestelling bedoel Hill & Walton dat Spreuke die redaksionele resultaat van versameling was. "This collecting process was probably both lengthy and comprehensive." (2009:488). In Spreuke se geval is wysheid materiaal moontlik ook ontleen uit die "noordelike Arabiese stam van Massa, Hebreeuse en Edomitiese bronne asook 'ander' Arabiese bronne." (443). Oor die finale samestelling van die Ou Testament kom Hill & Walton tot die gevolgtrekking dat "it is important to understand that the Hebrew canon was established or fixed by the religious leadership of the Hebrew community." (492). Die eerste volledig *saamgestelde*[37] manuskrip van die Ou Testament was die "Septuagint, the Greek translation of the Hebrew Old Testament that was completed about 250 BC (volgens oorlewering in Alexandrië) and made necessary by the impact of Hellenism on Judaism." (494). However, "our knowledge of the formation process resulting in a fixed Hebrew canon remains sketchy." (488). "The procedural details of sorting through collected documents are obscure." (489) Daar bestaan, skynbaar per Bybelwetenskaplike konsensus, onsekerheid oor die datum, die waar, die wanneer en die hoekom van die Ou Testament se finale samestelling. Spreuke is by hierdie onsekerheid ingesluit. Tog duik datums ***in die inter-testamentêre periode in Alexandrië*** en 'n prominente Griekse vertaling van die Ou Testament deurgaans in hierdie onsekerheid-gehulde wetenskaplik-teologiese debat op.

(Boshoff, 2008:151) sê "die proses om al die versamelings van Spreuke in een boek byeen te bring, het lank ná die ballingskap eers plaasgevind." Waltke (2007:905) stem hiermee saam

[37] Bedoelend 'n dokument waar versamelde materiaal uiteindelik in *een* dokument saamgebind was.

wanneer hy sê dat ‘n finale redakteur, waarskynlik in die post-ballingskap periode, die spreuke van Spreuke versamel en bymekaar gesit het.

Spreuke se twee susterboeke, Ben Sirag en die Wysheid van Salomo, is egter nie ewe vaag as Spreuke gedateer nie. Beide dateer duidelik en self-aangekondig uit die inter-testamentêre periode en beide verklaar ‘n verbintenis met Alexandrië. Ben Sirag, ‘n wysheidsleraar wat waarskynlik in Jerusalem gewoon het, is in ongeveer 190 vC geskryf. In 132 vC verhuis die skrywer se kleinseun na Alexandrië en vertaal die geskrif in Grieks vir die Griekssprekende Jode in Alexandrië, waarop hierdie geskrif in die Septuagint opgeneem word. (Van der Watt, 2005:159-60). “Die Griekse vertaling van Ben Sirag het later gewilder as die Hebreeuse een geword omdat baie meer Jode in Egipte eerder Grieks as Hebreeus kon lees.” (160). Die tema van “vrees vir Jahweh” kom amper 60 keer in Ben Sirag voor (soos vroeër ook ten opsigte van Spreuke uitgewys)(160, 165).

Oor die Wysheid van Salomo skryf Van der Watt en Tolmie (2005:275) dat “die werklike skrywer waarskynlik ‘n Hellenistiese Jood was wat uit die Egiptiese stad Alexandrië in die laaste deel van die eerste eeu vC geskryf het.”

Hill & Walton se opmerking dat die reëls en prosedures vir die kanonisering van die Ou Testament “sketchy” en “obscure” is, word waarskynlik mooi geïllustreer in die geval van hierdie drie susterskrifte; Spreuke, Ben Sirag en die Wysheid van Salomo. Aanvanklik word aldrie in die Septuagint en hierna in die kanons van die Rooms-Katolieke Kerk en Grieks-Ortodokse kerk opgeneem. Op ‘n stadium egter onttrek die Judaïstiese redigeerders Ben Sirag en die Wysheid van Salomo uit hulle kanon, en eers 14 eeue later[38] sou die Protestantse teologie die Judaïste se voorbeeld navolg. Aldrie geskrifte is duidelik versamelings van wysheidspreuke, maar oor die kanonitiese reëls waarvolgens hulle in- of uitgesluit is, bestaan daar hoogstens onsekerheid. Binne hierdie onsekerheid ‘roep’ die Spreuke 8 skeppingsverhaal nog om verklaring, want die Protestantse belydenis verklaar nou dat die volle Skrif gesag dra.

Van der Watt & Tolmie (2005:276-279) betree hierdie mynveld van onsekerheid wanneer hulle byvoorbeeld die motiewe van die skrywer van die Wysheid van Salomo behandel. Die Wysheid van Salomo “is vir Jode van Alexandrië geskryf. Die skrywer probeer sy mede-Jode in die Hellenistiese wêreld aanmoedig om hulle Joodse tradisies te behou en te bewaar. Griekse idees (veral Stoïsynse en Platoniese idees, sien ook verderaan) word in die Wysheid gehoor, maar die skrywer het hierdie Griekse gedagtes ***in diens*** van die Joodse godsdiens gebruik.” (276, 279).

---

[38] Afgerond, maar met die datum van 132 vir die finale Judaïstiese kanonisering van die Ou Testament en 1517 as die nie-amptelike begindatum van die Hervorming geneem.

“So het hy waarskynlik die Joodse en Griekse konsepte in ‘n Hellenistiese wêreld probeer verbind.” “Ook ‘n ander bekende Joodse skrywer in dieselfde tyd in Alexandrië, Philo, wou wys dat die Joodse geloof met die Griekse filosofie ‘n eenheid vorm.” (277).

> *Tog sien ons iets van ‘n ontnugtering by hierdie skrywer. Op ‘n stadium het die Alexandrynse Jode gehoop dat die Grieke hulle sosiaal en kultureel sou aanvaar. Toe dit nie gebeur nie, het dit tot ontnugtering van die Joodse inwoners van Alexandrië in Egipte gelei. Daarom is daar waarskynlik so ‘n fel aanval in onder andere dié boek op die Egiptiese afgode en word die geskiedenis van Israel in Egipte met soveel emosie vertel. (278).*

Die gebruik van geleende kulturele konsepte in die godsdiens van Jahweh word deur John Day as “appropriation” beskryf. In sy magnus opus *The Gods and Goddesses of Canaan* verduidelik Day hoe Jahweh deur middel van die metafoor van oorlog nie net ander volkere se grondgebied en materiële goedere deur middel van oorlogvoering in besit neem nie, maar dat Jahweh ook gesogte eienskappe van inheemse godhede ‘appropriate’, betekenend *toe-eien*. (2010:20,34,38,79)

Een van die konsepte van die Grieks-Hellenisme wat die skrywer van Salomo in die Judaïsme probeer invoer, is die konsep van die onsterflikheid van die siel. (Van der Watt, 2005:277). (Hierbo het ons verwys na Philopater IV wat hierdie seremonie ter bereiking van die onsterflikheid van die siel in Egipte deurloop). Met die skryf van die Wysheid van Salomo het die Joodse geskrifte en geloof nog nie die konsep of seremonies van onsterflikheid ingesluit nie. (Weber, 1989:75) ‘n Minderheidsgroep onder die Judaïsme, die Fariseërs, was egter oop vir nuwe idees. In die inter-testamentêre periode het hulle sowat 1.2% van Judaïstiese gelowiges beslaan. (Armstrong K., 2007:44). Die Fariseërs het in die inter-testamentêre periode die oorspronklik Grieks-Egiptiese konsep van onsterflikheid omgewerk tot die konsep van “die algemene opstanding, wanneer die regverdige afgestorwenes uit hulle grafte sou verrys om weer by God in sy finale triomf te wees” (44). (direkte vertaling) In die leeftyd van Jesus sou die Fariseërs se standpunt oor onsterflikheid nog steeds die minderheid standpunt wees, met die meerderheidsparty in die Sanhedrin, die Sadduseërs, wat hierdie uitheemse konsep nog steeds sou verwerp het. (Freeman, 2009:11). Danksy skrywers soos die skrywer van Salomo het die konsep van onsterflikheid egter geleidelik in die Judaïsme begin inspraak geniet.

Van besondere belang vir hierdie studie is dat die skrywer van Salomo – en so ook die Fariseërs – ‘n keuse ten gunste van die onsterflikheid van die ***vlees***, ten koste van die onsterflikheid van die ***siel*** maak. (Van der Watt, 2005:277). Ná die val van die tempel in Jerusalem in 70 nC sou die Fariseërs al hoe sterker as die draers van die Judaïstiese godsdiens na vore tree, met gevolg

ook hulle konsep van die onsterflikheid van die ***vlees***. Ná die finale vernietiging van die tempel in 70 nC, die sentrum van offerande van die Judaïsme tot en met toe, het die Fariseërs hulle leier Rabbi Johanan ben Zakkai in 'n kis uit Jerusalem gesmokkel en by Jamnia het hulle begin fokus op die Joodse geskrifte as die 'nuwe heiligdom' van die Judaïstiese godsdiens. (Armstrong K., 2007:79) In 135, by Usha, kort na die mislukte Simeon bar Koseba opstand teen Rome, sou die Fariseër vertakking nou finaal die Tanakh kanon as die nuwe heiligdom en die geestelike woonplek van Jahweh aanvaar. (2007:92) In Rome het die vroegste christelike gemeente aldaar die TaNaKh kanon by gevolg as die geestelike onderbou van die ontluikende christelike 'godsdiens' aangeneem. Met die eerste bekende, amptelike verklaring van hierdie gemeente in Rome in 150 – wat hulleself op hierdie stadium die Rooms-Katolieke Kerk begin noem het - het hierdie gemeente met nadruk "die opstanding van die vlees" as beleidsverklaring aangeneem[39]. (Gonzalez, 1984:62-65). Daardie komponente van die hedendaagse Judaïsme wat steeds die opstandingskonsep onderskryf, onderskryf steeds die opstanding van die afgestorwe liggaam, nie die gees nie. (Hoffman, 2008:10)

Met 'n naspeurbare pad deur die geskiedenis het die inter-testamentêre wysheidsliteratuur 'n konsep uit die Alexandrynse Grieks-Egiptiese denkrigtings begin oorneem – begin *appropriate*, toe-eien - en in teenoorstaande vorm in die vroeë christelike godsdiens neergelê. Hierdie teenoorstaande vorm van die konsep van onsterflikheid sou langdurige implikasies vir die latere interpretasie van Jesus se aanbieding van die onsterflikheid van ***die siel*** hê. "In contrast to the Greek philosophers, Christian hope, according to church father Justin, is **not** based on the immortality of the **soul**, but rather on the resurrection of the **body**." (Gonzalez, 1984:55). "Today belief in the ***physical*** resurrection of Jesus is seen as the core of Christian belief." (Freeman, 2009:39).

3.7 Wysheid, wetenskap en ewewig in Egipte

Waltke, onder die opskrif 'Proverbs and Panoriental Wisdom Literature', (2007:903-6) voorsien 'n redelik omvattende oorsig oor die diskoers rakende die herkoms van die wysheidsliteratuur. Onder andere verwys hy na Kenneth A. Kitchen se vergelykende studie oor die opvallende ooreenkomste tussen Egiptiese, Mesopotamiese en Levant (Ugaritiese) wysheidsliteratuur ...

---

[39] Met verwysing na die Apostoliese Geloofsbelydenis van *circa* 150. Gonzales (84:62-66) behandel breedvoerig die konteks waarbinne en die motiewe waaronder die Apostoliese Geloofsbelydenis tot stand gekom het. Die belydenis was hoofsaaklik in reaksie op Marcion se sieninge geformuleer. Die 'opstanding van die vlees' is spesifiek ingevoeg om Marcion se sogenaamde dosetistiese sieninge oor die verrese ***gees*** van Christus te refuteer.

> *... straddling the biblical world **from the third millennium** to Graeco-Roman times. The corpus of Proverbs conforms precisely in its structure with many of the already existing ancient Near Eastern sage 'instruction' documents." "The similarity in expression and theological content between Proverbs and such pagan works as Amenenope (Egipties) calls for a theological explanation." (903). "It is well known that the wisdom literature constitutes an alien body in the world of the Old Testament." (901).*

As uitgangspunt gaan hierdie studie voorlopig aanvaar dat die debat oor die invloed van Alexandrië op die Joodse wysheidsliteratuur tans 'n diskoers is en waarskynlik nog vir die afsienbare toekoms 'n intense tweegesprek sal bly tussen diegene wat die Egiptiese invloed probeer beklemtoon, teenoor diegene wat die Egiptiese invloed probeer onderspeel.

Wat egter nie weggeredeneer kan word nie, is dat die konsep van wysheid vanaf die vroegste opgetekende geskiedenis van Egipte 'n integrale deel van hulle kultuur beslaan het. In Egipte het die konsep van wysheid die leeftyd van koning Salomo met ongeveer 2100 jaar vooruit geloop[40]. Soos vroeër vermeld, het die moderne westerse wetenskap **en teologie** maar eers relatief onlangs, ná 1820 met die ontsyfering van die hiëroglief skrifvorm weer toegang tot hierdie inligting kon verkry.

In Egipte is die konsep van wysheid in die godheid met die naam Thoth uitgebeeld. Thoth is een van 'n paar Egiptiese gode wie se datum van herkoms as 'pre-dinasties', oftewel 'prehistories', m.a.w. vóór 3100 vC aangedui word. (Wilkinson, 2003:215). "Thoth was clearly already an important deity in Old Kingdom times when he is mentioned frequently in the Pyramid Texts" (onder die heel oudste geskrifte van Egipte). (215). Wysheid was egter maar een van Thoth se eienskappe. (Armour, 2001:127) Of, meer korrek gestel, wysheid was maar een van die hoedanighede van die groter godheidsbegrip wat deur Thoth versinnebeeld is. Thoth was in besonder ook geag as die uitvinder van skrif en kennis. Hy was die beskermheer en toesighouer oor alle skrifgeleerdes en wetenskaplikes, van watter aard ookal (Wilkinson, 2003:215). In die Ennead, een van die vroegste groeperinge van gode, was hy die optekener wat 'die heilige woorde' opgeteken het, maar hy was ook die vader van alle rekeninge en rekordhouding. Hy is ook gereken as 'die heer van tyd' en 'die berekenaar van die jaartalle.' (216). Hy was beskermheer oor alle fasette van kennis en alle geskrewe verhandelings het onder sy sorg geval. As 'heer oor die huise van die lewe' – met verwysing na die talle Egiptiese tempels – was hy ook die bewaker oor al die skryflokale en biblioteke wat aan elke tempel gekoppel was. Hy het daarom oor kennis beskik waaroor die ander godhede nie altyd beskik het nie en is daarom ook met toorkrag en

---

[40] Hays & Duvall (2014:186) se datering van Salomo se regeertydperk as synde vanaf 971 vC – 931 vC, word hier vir die berekening gebruik.

geheimenisse geassosieer. Weens sy toegang tot en beheer oor alle kennis, het sy kennis dieper en wyer as sy mede-gode s'n gestrek.

Oor die begrip wysheid skryf die Wysheid van Salomo so:

> *God het my (Wysheid) die ware kennis gegee van alles wat bestaan sodat ek weet hoe hierdie wêreld aanmekaargesit is en hoe al die elemente in die skepping werk.*
>
> *Hy het my die kennis gegee van die begin en die einde en die middel van die tye, hoe die son sy gang verander en dae langer en korter word asook hoe die seisoene verander;*
>
> *Van die loop van die jaar, die posisie van die sterre, die aard van diere en die woede van wilde diere, die magte van die winde en die redenasies van mense, die verskillende plante en die nut van wortels.*
>
> *Ek het nie net geheime geleer nie, maar ook dit wat oop en bloot is. (Wysheid 7:17-21)*

Tereg maak Van der Watt en Tolmie (2005:293) hier die waarneming dat wysheid hier geskets word as die goddelike denke wat in die heelal aanwesig is. Die goddelike gedagte by die naam Wysheid omvat in hierdie beskrywing "alles wat ons verstaan onder die natuurwetenskap."

Die Grieke sou die konsep van Thoth na hulle god met die naam Hermes vertaal. Gebaseer op een van Thoth se bekende epitetons (byname) het die Grieke hulle Hermes inderdaad Hermes *trismegistos* – 'drie keer groot' – genoem. Thoth se kultussentrem in Egipte, Khmum, is in die Grieks-Romeinse era herdoop na Hermopolis – stad van Hermes – vanwaar die Grieke (en die Romeine) die tradisie van wysheid en wetenskap bestudeer en uitgevoer het. (Gahlin, 2007:56). Thoth, en later dan ook die Griekse Hermes, het ook as die boodskapper, die intreder, die voorspraak of die versoener tussen verskillende gode opgetree. (216) Uit hierdie funksie, naamlik die vertolking, die vertaling en die versoenende oordrag tussen gode wat mekaar potensieel kon misverstaan, sou die term hermeneutiek uit die stam en funksie van die naam Hermes ontstaan. (Grondin, 1994).

Hancock (1999:72) haal gedeeltes van die Piramide Tekste aan wat Thoth beskryf as "the personification of the mind of God ... the **all-pervading and directing power** of heaven and earth ... the inventor (ook bedoelend 'uitvinder') of astronomy and astrology, the science of numbers and mathematics, geometry and land surveying, ... three times great, great." Ook dien hy as die optekener van daardie siele wat die ewige lewe verwerwe.

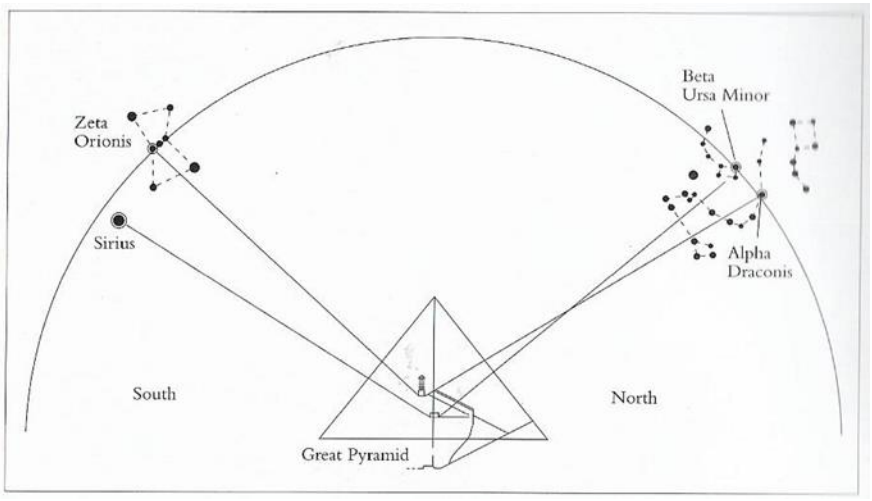
Armour (2001:127-9) beskryf Thoth as die god van wetenskap en die geneeskunde. Thoth is die bron van retoriek, name van voorwerpe en entiteite en die alfabet. Armour beaam dat Thoth skrif,

rekenkunde en die astronomie ‘uitgevind’ het. As verteenwoordiger van die wetenskap en kennis, het Thoth juis daarom ‘n baie belangrike funksie in die seremonies van die wedergeboorte van die siel van die mens verrig. As die eerste van alle skrifgeleerdes en wetenskaplikes was dit sy taak tydens die seremonie van die weeg van die hart en die siel om die name van wedergebore siele in die boek van die lewe op te teken en te bewaar. Thoth het skynbaar ook oor die (wetenskaplike) kennis en geheime formules beskik om die siel deur die donker, gevaarlike reis na wedergeboorte te begelei.

Buite die teologie word antieke Egipte vandag hoofsaaklik as ‘n wetenskaplike verskynsel bestudeer. In die rekords wat die Teologie tradisioneel bestudeer, hoofsaaklik by monde van die Ou Testament, word Egipte in hooftrekke as die onderdrukker van die een, ware godsdiens aangebied: Die Tien Gebooie, in baie opsigte die grondwet van die Judaïsme, se aanhef verwys na die Judaïsme se bevryding van die slawerny van Egipte. In die boek Spreuke egter, ontmoet elemente van die bestaande Egiptiese wysheidsliteratuur en die Judaïstiese anti-Egiptisme weer in een geskrif.

In teenstelling met die onderdrukker-beeld wat van Egipte in die Ou Testament gevestig word, word die verskynsel van antieke Egipte deur baie huidige nie-teologiese waarnemers as ‘n wetenskaplike wonder beskryf.

In 1994 sou Robert Bauval byvoorbeeld die boek *The Orion Mystery* publiseer. Die werk was sterk gebaseer op die opmetings van ‘n Duitse robot-ingenieur, Rudolf Gantenbrink, se miniatuur robot wat die interne skagte in die groot piramide by Giza verken en gekarteer het. In voortbouing op vorige navorsing oor die plasing van die drie groot piramides van Giza, het Bauval bevestig dat die plasing van die drie piramides ‘n aardse replika van die drie sterre in die gordel van die Orion sterrebeeld is. Bykomend hiertoe, het Bauval nou bevind dat die vier skagte in die piramide ‘met presisie’ gerig was op die vier sterre Sirius, Zeta Orionis, Beta Ursa Minor en Alpha Draconis. (Bauval, 2021). Hancock (1998:95) voorsien hieronder ‘n grafiese uitbeelding van hierdie bevinding:



Figuur 3-1: 'n Kosmologiese verklaring vir die ontwerp van die piramides

Die vier gemelde sterre figureer prominent in die Egiptiese Piramide tekste in die seremonies van die siel se reis na die ewigheid. (Ook na verwys hierbo in die geval van Philopater IV). Bauval bereken dat die vier skagte in die jaar 10 400 vC 'presies' op die vier gemelde sterre gemik was. Sy bevinding het eers werklik in die 1990's moontlik geraak ná die pas ontwikkelde rekenaarprogramme wat die beweging van sterreliggame deur die tyd kon karteer. Hierdie rekenaarprogramme was 'n ontmoeting tussen die nuutste rekenaar tegnologie en die berekeninge van die moderne astronomie in die 1990's.[41]

Bauval se geometriese kartering kon nog nie weerlê word nie. Sy teoretisering rondom die doel van hierdie ontwerp in die piramides het wel 'n heel nuwe veld van spekulasie rondom die doel van die piramides ontketen.

Die Bauval insident word hier aangebied as tekenend van die uitdaging wat antieke Egipte aan die moderne christelike teoloog bied. Hedendaagse argeoloë, geoloë, ingenieurs, argitekte en astronome staan gaandeweg meer in verwóndering oor die verskynsel van die piramides, soos wat nuwe tegnologie en bevindinge beskikbaar raak, as wat die ántwoorde meer raak. Daar is 97 piramides in Egipte wat oor 'n periode van ongeveer 'n duisend jaar vanaf *circa* 2686 tot 1700 vC gebou is. (Edwards, 1991:2, xv). Die piramides het dus reeds begin verrys sowat 2000 jaar voordat die eerste Grieke met Egipte begin kontak maak het.

Die bekendste piramides is die piramide kompleks van Giza. Wanneer slegs die grootste van hierdie drie, die sogenaamde Groot Piramide van Giza, onder beskouing geneem word, is daar

---

41 Een voorbeeld van so 'n rekenaarprogram is getiteld 'Stellarium', soos ontvang vanaf die sterrewag by Sutherland, Wes-Kaap. Hierdie program werk soos die hedendaagse soekenjins. Met die intik van 'n datum en 'n tyd voorsien die program 'n beeld van die sterrehemel soos dit op daardie betrokke datum en tyd in die nagruim sou verskyn.

nog steeds vrae wat moderne Egiptoloë verbyster laat. Die tyd wat dit geneem het om hierdie piramide te bou en presies wanneer dit gebou is, was alreeds ‘n onderwerp van spekulering in Herodotus se tyd, ongeveer ‘n 100 jaar voordat Alexandrië gestig is. (1991:xxi). Volgens hedendaagse berekenings is daar 2.3 miljoen blokke van graniet en sandsteen in die groot piramide wat gesamentlik ongeveer 6 miljoen ton weeg. Die vierkantig gekapte stene uit rots weeg tussen 1 en 15 ton elk. Volgens een berekening is daar genoeg klip in die groot piramide om twee derdes om die aarde by die ewenaar te strek. (Brandon, 1973:17). Sou die teorie van sekere Egiptoloë[42] aanvaar word dat ‘n 100 000 man oor 20 jaar hierdie piramide gebou het, het die bouers 31 blokke per uur in posisie moes plaas per ‘n 10-uur werksdag oor 365 dae per jaar. (Hancock, 1996:302). Die eindresultaat van die plasing van hierdie 2.3 miljoen blokke – met terselfdertyd akkurate skagte en vertrekke binne-in die piramide ingebou - is ‘n apeks 146.73m hoog, presies bo die middelpunt van die vierkantige basis geposisioneer. Die hele struktuur is volgens minuskule akkuraatheid gebou, met die 4 hoeke wat elk 90° handhaaf en die vier vlakke wat deurgaans met eksaktheid die gradiënt van 45° behou. Vanaf die kant beskou, pas die hele struktuur presies binne ‘n halfsirkel in.

Net die groot piramide van Giza alleen bly ‘n deurlopende, voortgaande wetenskaplike verwondering in ‘n land wat deur die 20 ste eeu – en voortgaande die 21ste eeu in - gekenmerk word deur “continuing discoveries of the highest importance” (Edwards, 1991:xvii). Die ontdekkings en bevindinge van 21ste-eeuse navorsers neig steeds eerder meer tot uiteenlopendheid, as tot konsensus. As ‘n wetenskaplike verskynsel stel Egipte meer vrae as antwoorde aan die moderne wetenskaplike.

En tog wil Egipte nie as ‘n wetenskaplike verskynsel alleen beskou word nie. Deurgaans bly hierdie astronomiese, ingenieurs- en argitektoniese prestasie ten diepste en onlosmaaklik gekoppel aan ‘n skynbaar dieperliggende godsdienstige motief. In ‘n sin word Thoth daarom die versinnebeelding van Egipte: wetenskap en wysheid is nie geskei in Thoth of Egipte nie. Daar bestaan ‘n onlosmaaklike ineengeskakeldheid tussen wetenskap en wysheid in Thoth; in antieke Egipte.

Gahlin (2007:137) som die funksie van die piramides as volg op: “Each was built as a mortuary. Such magnificent monuments stand testament to the unwavering belief of the ancient Egyptians in a life after death. The ancient Egyptians clearly believed in an Afterlife long before the advent of writing and a formalized state religion. Burials dating from the Predynastic Period (ca 5500-3100vC) contain a range of objects attesting to this belief.” (139). Met ‘mortuary’ bedoel Gahlin

---

[42] Prof I E S Edwards, bekende Britse Egiptoloog, voorsien ten minste 20 uiteenlopende teorieë oor die metode waarvolgens die groot piramides gebou kon gewees het.

uiteindelik ‘n plek van deurgang. Die tweede helfte van haar werk, tipies van Egiptologiese werke, word gewy aan die ‘Funerary Religion’ van Egipte. In ‘n kombinasie van piramide tekste, ontwerp, konstruksie, rituele en geloof, het die piramides gedien as lanseer platvorms vir die reis van die siel die ewigheid in.

Binne hierdie wetenskaplik-godsdienstige konteks ontmoet Griek, Egiptenaar en Jood in Alexandrië in die inter-testamentêre tydperk. Twee van die drie erkende ‘spreuke’ geskrifte van die Judaïsme is, per self-aanduiding, in hierdie tyd geskryf en verwys na die begrip wysheid, in Egipte vanaf prehistoriese tye in die vorm van ‘n bepaalde manlike godheid uitgedruk.

Op hierdie stadium blyk dit dat die konsep van wysheid – in Egipte altyd saam gelees met wetenskap - vanaf pre-dinastiese tye in Egipte erken is, maar dat die godheid van hierdie konsep *nie vroulik was*, soos soms in Spreuke gepersonifieer nie. Terwyl die konsep van wysheid-en-wetenskap reeds sowat twee millennia voor Salomo bestaan het, skep die kompilasie en redaksionele agenda van Spreuke en Ben Sirag en die Wysheid van Salomo deurgaans probleme vir die teologie en diegene wat ooreenkomste tussen die Egiptiese wysheidsliteratuur en die Joodse geloof probeer tref. Beide Weber (1989:73) en Von Rad (1972:191, 144-76) verkies daarom om die vroulike personifikasie in Spreuke 8 eerder met die Egiptiese godin Maat gelyk te stel, nie met die manlike Thoth nie.

Gerhard von Rad, in lewe ere-Dokter in Teologie aan die universiteite van Lund (Duitsland) en Wallis, ondersoek die oorsprong en aard van die Israelse wysheidsliteratuur omvattend in sy boek *Wisdom in Israel*. In sy hoofstuk IX, getiteld ‘The Self-Revelation of Creation’, ondersoek hy die aard van Israelse wysheid deur “die drie groot didaktiese gedigte” (144) in die Israelse wysheidsliteratuur, te wete Job 28, Spreuke 8 en die Wysheid van Sirag 24, te vergelyk. In hierdie drie toonaangewende gedigte word wysheid deurgaans “gepersonifieer as ‘n entiteit ***immanent*** teenwoordig in die skepping.” (144).(my beklemtoning).

Von Rad se ontleding fokus enersyds op die oorsprong en andersyds op die betekenis van die drie groot didaktiese gedigte. Soos Waltke in 3.7 hierbo bevind dat die wysheidsliteratuur ‘n “alien body” binne die vroeë Jahwistiese literatuur uitmaak, bevind ook Von Rad dat “die idee van die voortydse bestaan van wysheid wat as ‘n persoon vanuit die voortye praat, vreemd aan en nie-passend tot vroeë Jahwisme is.” (152) Hierna raak Von Rad ook betrokke in die debat oor die “spesifiek nie-Israelitiese oorsprong van hierdie vreemde mitologiese idees.” Hy sê onder andere “daar bestaan eenparigheid dat Job 28 later en op sekondêre wyse tot die boek Job se dialoog afdeling toegevoeg is, wat die oorsprong van hierdie didaktiese wysheidsgedig soveel moeiliker peilbaar maak.” Die laaste vers van Job 28, vs 28, wat verwys na ‘die vrees vir Jahweh’, bevind hy as “’n byvoegsel” (149) (bo-op die groter byvoeging van Job 28.) Verderaan (166) sê hy

> *it is said over and over again that in this way (the method of compilation of late wisdom literature) Torah-theology invaded the domain of wisdom and assimilated it into late Yahwism. The Israelite wisdom teachers at times took over whole passages from surrounding wisdom literature. Yet all this was radically alienated from its original conceptual context. The fact that not only individual Egyptian concepts, but occasionally also a whole series of sentences was taken over and could be preserved in their original, unaltered wording and that these same words and sentences could be completely emptied in Israel and then filled with an essentially different content, is a hermeneutical phenomenon which has certainly not yet been studied in sufficient detail.* (174)

In von Rad se verwysings na 'invasion' en 'assimilation' hierbo vind ons ooreenkomste met John Day se vroeëre "appropriation" argument. Om genoemde en ander redes gaan soek Von Rad dan ook in omliggende kulture vir 'n oorsprongs-verklaring vir hierdie vreemdsoortige, immanente entiteit teenwoordig "van vóór die skepping af" (Spr 8:23,25,26)(Sirag 24:9) "tot in alle ewigheid" (Sirag 24:9).

Eerstens vind Von Rad in Spreuke 8 'n kenmerkende literêre stylooreenkoms met die Egiptiese herhalende "before-before" vorm van uitdrukking. Verder:

> *Recently, our attention has been drawn to Egyptian texts which speak of how a deity, as father, is embraced by a daughter, Maat, presented as a child, how he kisses her after he has 'set her at his nose.' The parallel with wisdom, playing as a darling child before Yahweh and delighting, is striking; for the divine Maat, a central concept in Egyptian wisdom teaching, embodies law, world order, justice (kenmerkende eienskappe van wysheid). Here, too, then, there can be no doubt that Israelite teachers have been dependent on the idea of the Egyptian goddess of order and have even borrowed characteristic, individual expressions. (153).*

Maat was nie self die godin van wysheid nie, maar sy word deurgaans as die *consort* van die wysheidswetenskap van Thoth beskryf. Die verskynsel van 'n *consort* – twee gode wat mekaar komplementeer, of aanvul - kom algemeen in die Egiptiese godsdiens voor. In Afrikaans vertaal *consort* onder andere na gemalin, 'n term wat nie algemeen in Afrikaans gebruik word nie en in Engels meer na *spouse* vertaal. *Consort* is ook 'n militêre term wat verwys na skepe wat in *consort* met mekaar in vloot formasie saam vaar. In hierdie verband is skepe in hulle ontwerp en vermoëns tot 'n relatiewe mate ingebind deur elk se eie doel en funksie. Verskillende tipes oorlogskepe vaar daarom in *consort* in vloot formasie om mekaar se relatiewe swakhede aan te vul. Die werkwoord *consort* beteken daarom ook "to be in harmony with." (Oxford, 1975:172). Thoth - wetenskap en wysheid - en Maat - ewewig - word daarom as twee afsonderlike begrippe met relatiewe sterk-

en swak punte geïdentifiseer wat in ‘n simbiotiese verhouding met die ander verkeer om elk tot eie reg te kom.

Die aanbieding van ‘n vroulike metgesel tot Jahweh tydens die skeppingsproses is opmerklik uit pas met die “absolute monoteïsme” van Jahweh deur die ontwikkeling van die Ou Testament heen. (Day, 2010:233) Insgelyks is die aanbieding van *wysheid* as ‘n vroulike figuur in Spreuke uit pas met die manlike aanbieding van wysheid in die Grieks-Egiptiese wysheidsliteratuur van Alexandrië. Dit is moontlik weens konflikte soos hierdie dat navorsers soos Von Rad verkies om die vroulike metgesel in die Spreuke 8 skeppingsverhaal as Maat te identifiseer.

Maat word, interessant genoeg, deur Egiptoloë as ‘n personifiëring en nie as ‘n godheid beskou nie. In die Egiptiese rekords is daar nie aanduidings dat sy aanbid is nie. Sy word as die ‘mins mitologiese’ van die Egiptiese gode beskryf. (Armour, 2001:133). Sy is die visuele vorm wat aan ‘n filosofiese konsep toegewys word. Hierdie filosofiese konsep word geïllustreer deur die besondere veer wat sy op haar kop dra. Die veer simboliseer die beginsel van ewewig, omdat dit weerskante van die skag fyn gebalanseerd is. Die veer simboliseer ook die beginsel van ligheid, van vlugheid, daardie uitsonderlike vorm van materie wat deur die wind weggewaai kan word. Haar beginsel van ewewig het haar daarom ook die simbool van geregtigheid en waarheid in die Egiptiese tradisie gemaak. Haar beginsel van *maat* is in die antieke tekste reeds beskryf as “its good and its worth was to be lasting. It has not been disturbed since the day of its creation, whereas he who transgresses its ordinances is punished.” (2001:134). Iets van die strekking van die spreuke is in hierdie stelling oor Maat te bemerk. Oor haar oorsprong sê haar mitologie dat sy die dogter van Ra (die songod) is en dat sy saam met hom uit die primordiale waters tydens die proses van kreasie (skepping) verrys het.

Maat word ook die personifiëring van “kosmiese ekwilibrium” genoem. (Hancock, 1999:68). Die begrip “kosmiese ekwilibrium” vind ons, by wyse van ‘n konsepsuele tydsprong, weer by Hawking in die 20ste eeu (1989:7). Hawking verduidelik dat, nadat Isaac Newton sy *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* in 1687 gepubliseer het, hy in ‘n sin ‘gekonfronteer’ was met die fisika van sy eie teorie. Newton het besef dat, volgens sy teorie van swaartekrag, die sterre nie bewegingloos kon wees nie. Hulle sou weens swaartekrag na mekaar moes beweeg. En, soos wat sterre weens swaartekrag saamgekom het, sou gaandeweg alhoemeer sterre deur swaartekrag bymekaar gekom het totdat alle sterre uiteindelik op mekaar sou instort. Newton se uitkoms vir sy eie dilemma was die postulering van ‘n oneindige getal sterre eweredig deur die heelal gespasieer wat intuimeling sou uitkanselleer. Maar, verduidelik Hawking, ons kan soveel sterre tot hierdie oneindigheid toevoeg soos ons wil, steeds gaan hierdie sisteem op mekaar intuimel. “We now know it is impossible to have an infinite static model of the universe. It is an

interesting reflection on the general climate of thought before the 20th century that no one had suggested that the universe was expanding or contracting." (1989:6). En tog het die vraag oor die ekwilibrium in die heelal die beste fisici in die wêreld nog tot so onlangs as 1929 in verbystering gelaat. Dit was eers in 1929 dat Edwin Hubble die waterskeidende waarneming gemaak het dat die heelal besig is om uit te swel en dat hierdie verskynsel die hele stelsel in ekwilibrium hou. Vir twee en 'n half eeue het metafisici besef dat die heelal ekwilibrium nodig het om te bestaan, hulle kon net nie verklaar hoe nie.

Hubble se waarneming, oftewel sy uitklaring van die kwessie oor hoe die heelal in ekwilibrium bly, het tegelykertyd finaal skeiding tussen die voorheen 'oneindig statiese model' en die 'ewig veranderende model' van die heelal teweeggebring. Voor Hubble se bevinding wou 'die meeste mense' (9) in die metafisika hê dat die heelal staties en onveranderbaar moes wees, in lyn met hulle persepsie van God. In 'n transendentale beskouing het 'n volmaakte wese van buite die heelal alles 'baie goed' (Gen 1:31) geskep, alles in die skepping was 'voltooid' (2:1) en hemelliggame was daarin 'geplaas' (1:17) om te heers en lig te gee. Op die 7de dag van hierdie skepping was hierdie opperwese 'klaar met die skeppingswerk' en het Hy gerus 'na al die (goeie[43]) werk wat Hy gedoen het' (2:1)'. Die steeds veranderende heelal van Hubble het egter die beheer oor die heelal uit die hande van hierdie transendentale wese geneem. Wat egter belangriker is om hier waar te neem, is dat fisici vanaf 1687 tot 1929 geworstel het met die vraag oor ***die ekwilibrium*** van die heelal, want sonder hierdie beginsel sou die heelal eenvoudig inmekaar moes tuimel en sou lewe nie moontlik gewees het nie.

Die Engelse woord *equilibrium* moet hier van die Afrikaanse ewewig onderskei word. Ekwilibrium is daardie ragfyn lyn waarop ewewig behaal en behou word. Die tou waarop die balanseer-kunstenaar stap, is die spanningslyn van ekwilibrium; die twee punte van die balanseerstok wat hy dra help hom aan weerskante om sy ewewig te behou. Die baan waarop die aarde om die son reis, is die baan van ekwilibrium, op voorwaarde dat die kosmiese kragte weerskante van daardie baan perfek gebalanseer is. Die geringste afwyking of versteuring in die kosmiese balanserende kragte weerskante van die aarde se baan kan die aarde sy 'lewe' kos. 'n Afwyking van 'n graad na links kan lei tot die aarde se uiteindelike intuimeling op die son, 'n graad na regs kan lei tot die aarde se uitwerping in die koue duisternis buite die sonnestelsel.

Vandag, om Hawking aan te haal, 'weet ons almal' dat die kosmos 'n bewegende stelsel is wat, aan die een kant, deur die beginsel van ekwilibrium - of dan netsowel ewewig - aan die lewe gehou word. Aan die teëkant van dieselfde munt *strewe* die kosmiese stelsel dan skynbaar ook voortdurend na ekwilibrium, (oftewel ewewigtigheid), want sonder die fyn handhawing van hierdie

---

[43] Die woord 'goed' kom ses keer in die Genesis 1 skeppingsweergawe voor

beginsel tuimel lewe deur die krag van swaartekrag inmekaar. “Wie haar vind, vind die lewe” (Spr 8:35). Hierdie strewe na lewe is die groot gedagte wat deur die kosmiese stelsel straal.

Egiptoloë erken dat die begrip *maat* moeilik na hedendaagse terme vertaal. Oorspronklik kon dit daarom ook vertaal het “na dit wat reguit is.” (Armour, 2001:134). Maat, personifikasie van ekwilibrium en ewewig, simboliseer die reguit weg, daardie baan van ekwilibrium waarvan konings in hulle besluitneming en siele tydens hulle beoordeling nie mag afwyk nie (Spr 8:15-16). Sy word ook sterk met die waarheid geassosieer, daardie waarheid wat op die beginsel van ewewigtigheid gegrond is.

In hoofstuk 2 hierbo het ons gesien dat eietydse wetenskaplikes algaande die wortels van die moderne westerse wetenskap in die antieke Griekse filosofie en wetenskap ‘herontdek.’ In 3.5 hierbo het ons verder gesien dat ten minste een prominente Griekse wetenskaplike (Herodotus) die oorsprong van die Griekse wetenskap na die Egiptiese wysheidswetenskap herlei. Die geval van Isaac Newton, beskou as die vader van die moderne fisika wat sy deurbraak gemaak het nadat hy ‘n antieke Griekse geskrif bestudeer het, kan hier as tiperende voorbeeld van hierdie wetenskaplike herontdekkingsproses geag word. Newton het besef dat ‘ekwilibrium’ ‘n voorvereiste vir die voortbestaan van die kosmiese stelsel is, maar hy kon nie verklaar hoe nie. Deur ‘n konsepsuele lyn van verbinding tussen Newton se soeke na kosmiese ekwilibrium en die Egiptiese soeke na kosmiese ekwilibrium te trek, word dit dan moontlik om Maat met die immanente beginsel van ekwilibrium in die ewig veranderende, uitswellende, gebalanseerde kosmos te identifiseer. Sonder die handhawing van hierdie immanente beginsel, sou lewe in die kosmos in duie stort. Met hierdie persoonlike vermaning: “Want hy wat my vind, het die lewe gevind en verkry ‘n welbehae van die Here. Maar hy wat my mis, benadeel sy eie lewe; almal wat my haat, het die dood lief” (Spr 8:35,36, - ‘53 vertaling).

In die Egiptiese stelsel, en net so in Spreuke, word die bemoeienis van Maat egter nie slegs tot die beginsels van die kosmos beperk nie. In Spreuke 8 vind sy haar verlustiginge in die mensekinders (*sons of men* in Engelse vertalings), vs 31. Twee keer roep sy uit ‘luister’ na hierdie mensekinders (vs 32 en 33) en die derde keer sê sy ‘gelukkig is **die mens** wat na my luister (vs 34). In Egipte was die ewewigsbeginsel ook direk betrokke by die weging van die individuele menslike siel. Von Rad sluit sy hoofstuk oor Die Self-Openbaring van die Skepping met hierdie betekenisvolle woorde af: **“The concept of Maat does not approach man from outside; it is the quite particular potentiality of his own, inner nature.”** (176) Volgens Maat funksioneer die siel van die mens binne dieselfde immanente beginsels as dié van die kosmos.

In die bekende seremonie van ‘die weging van die hart’ word hierdie beginsel van ewewig op grafiese wyse deur die Egiptiese hiërogliewe uitgebeeld. Die seremonie vind plaas in wat genoem word die Saal van Dubbele Maat:



Figuur 3-2: Die seremonie vir die weging van die siel

In hierdie betrokke weergawe is Maat inderdaad die skaal waarop die siel van die persoon geweeg word. Haar kop met die veer vorm die kop van die weegskaal in die uitbeelding hierbo. Op die linkerkantste weegbakkie van die Maat-skaal verskyn die hart van die mens, dienend as simbool van die siel. Op die regterkantste bakkie verskyn die veer van Maat, die beginsel waarteen die siel opgeweeg word. Sou die siel in ewewig met die beginsel van Maat wees – die begrip *hipostasis* - word die naam van daardie siel regs van die skaal deur Thoth, god van wysheid en wetenskap, in die boek van die lewe opgeskryf. Sou die siel nie in ewewig met die beginsel van Maat bevind word nie, verorber die monsteragtige figuur Ammut die hart/die siel en verdwyn daarmee in die onderwêreld in. Na regs op die tafereel word die geweegde siel deur Osiris, god van die ewige lewe in die ruimtelikheid (*realm*) van die ewige lewe ontvang. Die mate waartoe hierdie seremonie en sy doel deur die Grieke en Romeine oorgeneem is, is reeds hierbo behandel. Nie net is die beginsel van ewewigtigheid as die onderskragende beginsel van die begrip kosmos geag nie; ook is dit as die belangrikste beginsel geag waarvolgens die siel van die mens aan ‘die lewe’ deelagtigheid kon verkry.

Die Wysheid van Salomo beskryf hierdie vroue-figuur so:

> *Wysheid is bewus van alles en **deurdring** alle geeste wat intelligent, rein en terughoudend is.*
>
> *Niks kan onder Wysheid uitbeweeg nie.*

Omdat sy so rein en suiwer is, ***dring sy deur alle dinge****.*

Sy is die toonbeeld van die krag van God en straal die glorie van die Almagtige uit. Onreinheid kan dus nie 'n houvas op haar kry nie.

Sy is die afstraling (reflection) van ewige lig, 'n perfekte spieëlbeeld van die werk van God, 'n beeld van sy goedheid.

Al is sy net een kan sy alles doen en alles nuut maak, hoewel sy self nie verander nie. Van geslag tot geslag gaan sy ***in*** *heilige mense* ***in*** *en maak van hulle vriende van God en die profete.*

Want God het niks anders lief as die mens ***in*** *wie die Wysheid woon nie. (Wysheid van Salomo 7:23-28)*

3.8 Die immanente skeppingsproses in die wysheidsliteratuur

Ter samevatting van die bogenoemde uiteensetting, word Weber se standpunt oor die immanente aard van die voortganende skeppings***proses*** in die wysheidsliteratuur hier onderskryf. In aansluiting by Hawking se verduideliking word hierdie immanente *proses* soos in die wysheidsliteratuur uiteengesit, van die pasklaar, áfgehandelde skepping van Genesis 1 onderskei. In die wysheidsliteratuur is die skepping 'n proses wat deur die immanente metode, van binne uit, deur tyd en deur die voortdurende proses van die handhawing van ekwilibrium deur 'alle dinge' dring en daarin reflekteer. Hy wat hierdie beginsel vind, vind 'die lewe', maar hy wat hierdie beginsel mis, 'het die dood lief'. (Spr 8:35,36)

Die wysheidsliteratuur blyk inderdaad 'n "alien body" in die konteks van die Ou Testament te wees. Hill en Walton se bevinding dat die kompilasie en redaksie en kanonitiese beginsels van die Judaïstiese wysheidsliteratuur "sketchy" en selfs "obscure" is, word indermate deur die insident van die opname van die wysheidsliteratuur in die Ou Testament geïllustreer.

Die doel van die bogenoemde uiteensetting was om aan te toon dat daar wel 'n immanente skeppings*proses* in die Ou Testament vermeld word, maar dat die oorsprong en die motiewe en die uitkoms van hierdie vermelding moeilik vanuit die groter Ou Testament konteks verklaar word. Voorlopige aanduidings toon nie 'n ooreenkoms tussen die transendentale afgehandeldheid, die voltooidheid van die skepping in Genesis 1 en die deurlopendheid, die voort*durende*, immanente skeppings*proses* van Spreuke 8 nie.

Die ondersoek was wel nodig om, in voorbereiding op die res van die studie, voorlopig te probeer vasstel na watter aard Jesus se koninkryk neig; na die immanente of die transendentale.

‘Vandag’ – dit is nou die dag voor gister, om Herodotus se beeld te gebruik - weet ons dat ons sonnestelsel een van ‘n 100 miljard sonnestelsels in die melkweg galaksie is. Buite die melkweg galaksie is daar nog ‘n 100 miljard galaksies. (Sagan, 1981:5). Minder as ‘n 100 jaar gelede – ‘die dag voor gister’ – het westerse filosofie eers kon vasstel dat hierdie allesomvattende verskynsel ‘n draaiende, bewegende, uitdyende sisteem is wat deur die ewigdurende beginsel van ekwilibrium ‘aan die lewe gehou’ word. Metafisici en mikrobioloë is dit nou eens dat hierdie die beginsel is waarnatoe alle vorme van lewe neig, want anders kan daar nie lewe wees nie. In Egipte het die beginsel van Maat sowat 4000 jaar gelede reeds geïllustreer dat die siel van die mens ook na hierdie beginsel van ekwilibrium, oftewel ewewigtigheid, strewe.

In die bestudering van Jesus gaan die onderliggende vraag van hierdie studie weer gestel word: het Jesus se prediking heen gewys op die onsterflikheid van die siel, of van die liggaam? Van der Watt en Tolmie (2005:293) se waarneming onder 3.7 hierbo word hiermee verder gevoer, naamlik dat immanente wysheid in die Wysheid van Salomo hfst 7 geskets word as die goddelike denke wat deurlopend (pervading) in die heelal aanwesig is. In die daaropvolgende bespreking van die beginsel van Maat is wysheid as die goddelike denke aanwesig in die heelal verruim om ook die psige van die mens by hierdie goddelike denke in te skakel. In Egipte, blyk dit, was die siel van die mens geag die voortsetting te wees van die *mind*[44], die ‘gedagte’ van die Egiptiese en die Wysheid van Salomo se godsbegrippe.

In die volgende gedeelte wil ons kyk hoe Augustinus van Hippo hierdie *mind* van die mens met dié van God probeer verbind.

3.9 Immanente elemente in die beskouinge van Augustinus van Hippo

3.9.1 Inleidend

In hierdie tweede gedeelte van hoofstuk 3 wil ons immanente elemente in die teologie van Augustinus van Hippo (354-430) van naderby ondersoek.

Die ondersoek na Augustinus van Hippo se immanente beskouinge geskied op tweeledige wyse:

1. In die eerste gedeelte word kerkhistorici se waardasie van die invloed van Augustinus se teologie op die christelike teologie deur tyd en ruimte onder beskouing te neem. Die oogmerk van hierdie eerste gedeelte is om *die kerkgeskiedenis* se beoordeling van Augustinus se belangrikste bydraes te identifiseer en kortliks toe te lig. Hierdie eerste gedeelte het nie soseer

[44] Afrikaanse taalkenners wys daarop dat *mind* nie bevredigend na Afrikaans vertaal kan word nie. Begrippe soos siel, gees en gemoed word aangebied, maar illustreer nie genoegsaam die *mind* van God nie.

as doel ‘n gedetailleerde eksposisie van Augustinus se teologie nie, maar fokus op *die geskiedenis* se beoordeling van sy belangrikste bydraes tot die christelike teologie, selfs tot vandag toe. Vir hierdie doel is ses kerkhistorici se werke op tematiese wyse met mekaar vergelyk en die (merkwaardige) konsensus tussen al ses oor die sewe belangrikste aspekte en nalatenskappe van Augustinus is vervolgens hier weergegee. Gedurende hierdie historiese oorsig word die moontlike impak van Augustinus se teologie op huidige beskouinge van die Koninkryk van God, deurgaans in gedagte gehou.

2. Die tweede gedeelte – meer tersaaklik binne die onderwerp van hierdie studie – tree weg van die kerkgeskiedenis en fokus nou *per se* op die potensieel immanente beskouinge in Augustinus se teologie. Hier vind dus wel ‘n gedetailleerde ontleding van een bepaalde aspek van Augustinus se omvattende teologie plaas.

Die eerste voorlopige waarneming wat in die kerkhistoriese oorsig bevind word, is dat Augustinus *se immanente beskouinge* nie deur een van die ‘paneel’[45] van kerkhistorici as een van sy mees uitstaande bydraes tot die christelike teologie uitgelig word nie.

Die tweede waarneming is dat Augustinus se teologie ‘n omvattende, wydstrekkende teologie is. So sal hy byvoorbeeld ‘n apologie teen die Grieks-Romeinse *pagans* skryf, maar terselfdertyd waardevolle komponente van hulle filosofie in sy teologie inweef. Insgelyks word hy onthou vir die transendentale aard van God wat hy oortuigend in die christelike teologie gevestig het, maar terselfdertyd verleen hy in sy *Confessions* seker een van die mees uitstaande eksposisies van die immanente beskouing van God, hierdie keer met God inwonende in die ***memoria*** van die mens.

Die konsensus oor Augustinus van Hippo word in uitdrukkings soos die volgende deur kerk historici verwoord:

> *No other single Christian thinker after Paul was to influence so profoundly the Christianity of Western European peoples as Augustine. No other after the apostolic age was so deeply to mould all the major forms of the Western wing of the faith. (Latourette, 1914:174). (But, “Augustine was to have little influence in Eastern Christianity.”) (174).*

---

[45] Dit moet erken word dat hierdie sogenaamde ‘paneel’ as ‘n lukrake samevoeging beskou kan word. Die ses werke is wel in die fynste detail by herhaling deurgegaan en nougeset en op tematiese wyse met mekaar vergelyk. Die stelling dat daar ‘n merkwaardige konsensus tussen ses erkende kerkhistorici oor Augustinus se hoof bydraes tot die geskiedenis uitkristalliseer, word hier bevestig. Net so opvallend word sy (potensieel immanente) bevindinge in *Confessions* oor die geheue van God en die mens, op geen stadium in die ses bronne vermeld nie. Hierdie **patroon** word hier as nagevorste feit gekonstateer.

Justo Gonzales, in *The Story of Christianity*:

> *Through the Middle Ages, no theologian was quoted more often than Augustine was, and he thus became one of the great doctors of the Roman Catholic Church. But he was also the favorite theologian of the great Protestant reformers of the sixteenth century. Thus, Augustine, variously interpreted, has become the most influential theologian in the entire Western church, both Protestant and Catholic. (Gonzalez, 1984:216).*

Augustinus van Hippo word daarom tot vandag toe as ‘n uitsonderlike verskynsel in die ontwikkeling van die christelike godsdiens en die huidige gedagtegang van hierdie godsdiens bestudeer.

Die woord wat wel deur die bank oor Augustinus aangewend word, is ‘invloedryk.’ Hierdie beskrywende term vir Augustinus gaan egter nie gedagteloos as sinoniem vir begrippe soos ‘positiewe invloed’ of ‘die korrekte’ of ‘die beste’ aangeneem word nie. Met die luukse van die terugskouing van 15 eeue tot ons beskikking word Augustinus van Hippo se invloed nie eenparig as positief of steeds bindend op die groter christelike gewete geag nie. Die konsensus blyk wel te wees dat hy onder die drie, waarskynlik die twee invloedrykste ***mense*** in die westerse christelike godsdiens geag word.

In hierdie verband oefen Augustinus daarom ook ‘n invloed op huidige denke oor en die interpretasie van Jesus en Jesus se Koninkryk van God uit. Dalk nie altyd doelbewus nie, meermale op indirekte wyse, het hy tot ‘n aanduibare mate die groter denkraamwerk neergelê waarbinne Jesus en sy koninkryk geïnterpreteer word, selfs tot vandag toe.

In die eerste gedeelte hieronder gaan ons kortliks kyk na die belangrikste fasette van Augustinus se daargestelde christelike denkraamwerk. Hierdie denkraamwerk, selfs waar dit nie pertinent na Jesus se Koninkryk van God verwys nie, het tog ‘n impak op die wyse waarop Jesus beskou en geïnterpreteer is, en steeds geïnterpreteer word.

3.10 Enkele van die belangrikste aspekte van Augustinus se sistematiese teologie

Die onderhawige oorsig behandel daardie aspekte wat deur ‘n paneel van kerk historici per konsensus uitgelig word, maar wat ook binne die konteks van hierdie studie blyk ‘n impak op die interpretasie van Jesus se koninkryk mag hê:

1. ‘n Man vir sy tyd. Die era van Augustinus

2. Sy ekklesiologie

3. Sola Fidei

4. Sy filosofie van geskiedenis

5. Die opgestane vlees

6. Sy sonde-genade leer

7. ‘n Pauliniese benadering

3.10.1 Die era van Augustinus

Augustinus word in ‘n sin beskou as ‘die regte man op die regte tyd.’ Hy word gebore sowat twee dekades na die Sinode van Nicea in 325, die eerste algemene, universele sinode van die Rooms-Katolieke Kerk. Sy leeftyd van 76 jaar val saam met die val van die Romeinse Ryk. In 410 is Rome ingeval en vernietig en hierna beleef hy hoe die Vandale Noord-Afrika (Hippo was in Noord-Afrika) inval en oorneem. Terwyl hy in 430 in Hippo op sy sterfbed lê, het die Vandale juis die poorte van Hippo bereik en sou dit oorval soos Augustinus sterwe. Historiese werke is daarom geneig om sy leeftyd ook as die oorgang van een era na ‘n ander te kategoriseer; vanaf die verval van die Romeinse Ryk na die universele, oorkoepelende Rooms-Katolieke Kerk wat as die nuwe samebindende regeringsvorm van Wes-Europa intree. Historici is dit eens dat Augustinus nie net hierdie internasionale gebeure waarneem, ontleed en bespreek nie, hy lewer ook ‘n belangrike bydrae tot die nuwe, post-apokaliptiese christelike visie wat aan die bevolking van Wes-Europa hulle inspirasie en ideologiese beleidsraamwerk van die volgende 1000 jaar sou bied. “Vir die volgende duisend jaar was Augustinus die mees gelese van die kerkvaders. Middeleeuse Europese biblioteke het oor die 500 volledige manuskripte van sy ‘Die Stad van God’ aangehou.” (Johnson, 1990:113). Sy “100 boeke, 500 eredienste en 200 briewe” is deur die ganse middeleeue gereproduseer en wyd gelees en daarom was en word hy steeds as “die grootste van die kerkvaders” beskryf. (Cairns, 1996:139).

Tot op daardie stadium was die Romeinse Ryk die een, verenigende simbool in Europese mense se lewens. Die christelike kerk egter, tot ongeveer die eeu waarin Augustinus gebore was, was meer gekenmerk deur ‘n onverbonde, bykans versplinterde konglomerasie van uiteenlopende sieninge. Hierdie sieninge was eerder sterk faksies, met onversoenbaarhede wat tot verdeeldheid aanleiding gegee het. In Augustinus se leeftyd sou daar byvoorbeeld prominente groeperings soos die Manikeërs, die Donatiste en die Pelagiërs in verskillende streke van die Rooms-Katolieke Kerk in twis onder mekaar verkeer. Augustinus sou mettertyd die hoof-stem word om hierdie (en ander) uiteenlopende sieninge onder een ideologiese sambreel byeen te bring. Hierdie proses tot unifikasie van standpunte het eers werklik moontlik geword nadat keiser

Konstantyn die eerste Christen keiser in 312 geword het. Eers hierna sou die gedagte van een sinode vir die volle christelike kerk ‘n moontlikheid word, later ‘n realiteit. In 325 nC sou die eerste gesamentlike, universele sitting van die Rooms-Katolieke Kerk by Nicea onder opdrag en voorsitterskap van keiser Konstantyn plaasvind. (Freeman, 2009:231).

3.10.2 Ekklesiologie

Dit is in besonder in die Ekklesiologie waar Augustinus die stem vir die 1000 jaar van die middeleeuse westerse kerk geword het. In die verval van die Romeinse Ryk het Augustinus die nuwe ryk, hierdie keer die spirituele ryk van God, uitgespel. Sy *De Civitate Dei*, ‘die Stad van God’, was die verwoording van hierdie ryk van God waarheen die verloste mens uiteindelik oppad is.

Komplementêr tot die Stad van God, skryf Augustinus talle ekklesiologiese werke en word hy ook die “vader van Roomse ekklesiasisme” genoem. (Cairns, 1996:142). Dit is te beredeneer dat juis in hierdie talle ekklesiologiese werke van hom sy grootste invloed lê. In aansluiting by sy hemelse, goddelike ryk soos in die Stad van God verwoord, voorsien hy terselfdertyd op praktiese wyse die aardse struktuur wat alleen hierdie reis na die ewige geluk kan fasiliteer. In plek stel hy daarom die middeleeuse Rooms-Katolieke Kerk, die aardse voertuig waardeur die gevalle mens die ewige saligheid in die Stad van God sou kon bereik.

In *De Civitate Dei* vergelyk Augustinus ‘die Stad van die Aarde’ met ‘die Stad van God’. Diegene wie se visie gerig is op die aardse stad, is ingestel op die self, eie glorie en selfgeluk. Soos reeds gesê, Augustinus skryf hierdie werk binne konteks van die val van Rome in 410. Ná die sogenaamde finale dag van oordeel sal diegene wie geleef het met ‘n gerigtheid op die Stad van God ewige geluk in die hiernamaals ervaar, en dié wat gerig op die aardse stad geleef het, ontvang ewige straf in die hel. (Cairns, 1996:141) (Sien ook verdere bespreking onder 3.10.4 hieronder). Die aspek van Augustinus se Stad van God wat vir hierdie studie van meerdere belang is, is sy plasing van die Stad van God in die hiernamaals, buite hierdie tyd, *transendentaal* tot hierdie tyd. (Sien 3.10.4 hieronder). Verderaan sal ons sien dat Augustinus nie ‘die Stad van God’ pertinent met Jesus se Koninkryk van God gelykstel nie. Van Wyk (1995:256) maak wel die gepaste waarneming “dat Augustinus met sy *De civitate Dei* reeds die eerste ontwerp van ‘n teologie van die koninkryk gelewer het.”

Waar die faksies in die Rooms-Katolieke Kerk nog in Augustinus se tyd onder mekaar geveg het en mekaar selfs tot moedeloosheid gedryf het, voorsien Augustinus die een universele visie vir ‘n verenigde spirituele ryk onder die heerskappy van die een God. Augustinus se visie seëvier. Maar juis hier beoordeel die geskiedenis vanuit die huidige konteks nie altyd vir Augustinus in ‘n

positiewe lig nie. In sy stryd teen die Donatiste stel hy "die motief van die liefde as van sentrale deurslag in die debat met enige andersdenkende" (Gonzalez, 1984:214), maar hy formuleer ook die komponente van die 'just war', in daardie omstandighede waar dit nodig sou raak (soos met die gewelddadige aksies van die Donatiste). Nog in Augustinus se leeftyd sou die kerk by tye nog deur die Romeinse gesag vervolg word.[46] Hierdie gebeure verklaar moontlik waarom Augustinus dit as regverdigbaar ag om vorme van dwang, geweld en konstruktiewe vervolging aan te wend om afvallige standpunte en mense onder die vlerk van die kerk in te bring. "He insisted that the use of force in the pursuit of Christian unity, and indeed total religious conformity, was necessary, efficacious, and wholly justified." (Johnson, 1990:116). Augustinus stel ook 'n program van konstruktiewe sensuur in. Die kerk moes op georganiseerde wyse afvallige standpunte identifiseer, aan die lig bring en aan die kaak stel. Sodanige 'ketters' was dan die keuse van afstanddoening (van hulle standpunte) of verbanning uit die kerk aangebied.

Onder die intellektuele aanvoering van Augustinus het die middeleeuse Rooms-Katolieke Kerk 'n gestruktureerde, geordende, gemotiveerde en verenigde liggaam geword. Onder 'n hiërargiese struktuur en op gedissiplineerde wyse het die christelike kerk die wes-Europese gemeenskap saamgesnoer en regeer.

Die subtitel van die Stad van God lui 'Against the Pagans'. *Contra* geskrifte was 'n erkende literêre vorm van die tyd. Malley (1978:11) wys byvoorbeeld op drie kerkvaders wat in die 5de eeu *Contra* apologieë publiseer. Hierdie Contra geskrifte kan beter omskryf word as literêre debatte 'in reaksie op...' So reageer St Cyril in sy *Contra Julianum* op keiser Julian se *Contra Galilaeos*, met 'Galilaeos' wat na die christene verwys. Augustinus reageer in *De Civiate Dei* onder andere op die heidense[47] aantyging dat die christendom, of dan die groeiende aanhang van die christendom, verantwoordelik gehou moet word vir die val van die Romeinse Ryk. Hierdie dokumente word, na beide kante, gekenmerk deur 'n in-diepte studie van die teenstander(s) se geskrifte, hulle filosofie en hulle argumente, opgevolg met sterk weerleggings van daardie argumente.

Augustinus se ouers was vroeg reeds bewus van sy uitsonderlike intellek en daarom laat hulle hom eers aan Madaura, later Kartage en uiteindelik Milaan studeer. Hy was daarom goed onderlê in die wêreldse filosofieë van die tyd, maar vind nie finale berusting in hierdie filosofieë nie en 'hou aan soek na die waarheid'. (Gonzalez, 1984:208). Sy 'bekering' tot die christendom kan daarom ook as die eindresultaat van 'n intellektuele soeke beskryf word, en die resultate van

---

[46] Vergelyk byvoorbeeld keiser Julian, die Apostaat, se optredes teen die kerk in 361-363, toe Augustinus tussen 7 en 10 jaar oud sou wees.

[47] Die Afrikaanse vertaling onderskei ongelukkig nie tussen die Engelse *heathen* en *pagans* nie. (Vgl Groot Woordeboek p 1088 en 1261.) Vir die res van hierdie subopskrif gaan heidene hier na die Grieks-Romeinse *pagans* verwys.

hierdie in-diepte intellektuele soeke blyk duidelik in *De Civitate Dei*. Augustinus ken die heidense filosofieë 'van binne', en hy reageer nie op hulle standpunte alvorens hy nie eers akkurate weergawes van hulle standpunte aanbied nie. In die gradering van Augustinus as een van die invloedrykste teoloë van die christendom, sou hierdie een van die oorwegings wees waarom hy so hoog aangeslaan word: min ander teoloë van sy tyd kon die Grieks-Romeinse wetenskapsfilosofie op dieselfde vlak van intellektualisme weerlê as Augustinus.

En tog, soos ons verder aan gaan sien, het Augustinus nie die Grieks-Romeinse wetenskapsfilosofie en godsdiens *in toto* verwerp nie. Elemente van hierdie *contra* verskynsel het steeds integraal tot sy totale skema bly funksioneer. "Augustine and Jerome lived in a time and in a region whence the full life of the ancient civilization had vanished, but which retained most of its literature and some of its ways of thinking. They themselves had access to the classical past ... and Augustine, for his part mediated a heavy dose of Neoplatonism and, consequently, of Platonism, to the medieval Church." (Augustinus, 1972:xxxii).

In *De Civiate Dei* rangeer Augustinus wel alle sekulêre geskrifte tot ondergeskik aan die Skrif:

> *The City of God of which we are treating is vouched for by those Scriptures whose supremacy over every product of human genius does not depend on the chance impulses of the minds of men, but is manifestly due to the guiding power of God's supreme providence, and exercises sovereign authority over the literature of all mankind. (Augustinus, 1972:429).*
>
> *But we have already replied to the enemies of this Holy City, in the first ten books (die Contra gedeelte van De Civitate Dei)(429)*
>
> *This Mediator (Christ Jesus) ... also instituted the Scriptures, those which we call canonical. These are the writings of outstanding authority in which we put our trust concerning those things which we need to know for our good, and yet are incapable of discovering by ourselves. (431)*

Augustinus se verhouding met die antieke Grieks-filosofiese kultuur kan ten beste as ambivalent beskryf word. David Knowles (Augustinus, 1972:xxxii), in die inleiding tot hierdie betrokke vertaling van Augustinus se werk, beskryf Augustinus as (een van die laaste) 'mediators' tussen antieke Griekse kultuur en die middeleeuse kerk. Hy slaag daarin om elemente van die filosofie en wetenskap van sy tyd met sy eie teologie te integreer, maar hierdie proses van integrasie geskied nie op 'n horisontale basis nie. Hy toon 'n bereidheid om waardevolle elemente vanuit die Griekse tradisie in sy teologie in 'op te trek', maar steeds onder die oorkoepelende

verstandhouding dat hierdie sekulêre geskrifte potensieel vyandig teenoor die christelike lektuur staan en “onder die soewereine gesag” van die Skrif bly.

Meermale word Augustinus daarom as die verwoording van ‘n kritieke oorgangstyd beskryf. Self was hy in lewe ‘n Professor in Retoriek aan die Universiteit van Milaan, beskryf as die één biskop wat die “literêre *pagan* aanvalle op die christendom kon weerstaan in ‘n taal wat hulle sou verstaan.” (1972:xv). In die dekades ná Augustinus se afsterwe sou die literêre *pagan* aanslae vanself stil raak, as gevolg van die val van die Romeinse Ryk. Sowat 80 jaar ná sy dood sou die klassieke universiteite in Alexandrië (517) en Athene (529) finaal gesluit word (Freeman, 2009:307) en stil raak vir die geskiedenis.

Kent (2012:227), ‘n ontleder van Augustinus se werke, maak tereg die opmerking dat “Augustine wrote so much that it would take an enormous amount of time to read all of his works. Few people today manage to resist the temptation to skip some chapters, even entire books when studying *City of God*.” Hierdie studie het daarom nie ten doel om die diepte en omvang van Augustinus se teologie in volledigheid hier saam te vat nie, maar wel om te fokus op daardie elemente van sy teologie wat moontlik ‘n impak op ons huidige bestudering van Jesus se koninkryk sou kon uitoefen. Terwyl dit blyk dat Augustinus nie ‘n eksegese *per se* op Jesus se Koninkryk van God uitoefen nie, maak Van Wyk wel die waarneming dat Augustinus “met sy *De civitate Dei* reeds die eerste ontwerp van ‘n teologie van die koninkryk gelewer het.” Dit is dan hierdie moontlike ‘ontwerp’ waarin hierdie studie geïnteresseerd bly.

Dát Augustinus tot vandag toe ‘n invloed op die belydenisse van die Gereformeerde tradisie uitoefen, staan nie te betwis nie; tot watter mate, bly wel debatteerbaar. Die volgende gedeelte rakende *Sola Fidei* word deur kerkhistorici as een van Augustinus se sewe vernaamste nalatenskappe geklassifiseer en word in besonder hier ingevoeg om te toon dat Augustinus ook op die denke van leidende hervormers ‘n invloed uitgeoefen het.

3.10.3 Sola Fidei

Kerkhistorici neig om saam te stem dat Augustinus ‘n gunsteling van hervormers was. “The fame of Jerome and Ambrose is small compared to the reputation of Augustine. **Both Protestantism and** Roman Catholicism pay tribute to the contribution of Augustine to the cause of Christianity.” (Cairns, 1996:139). Hierdie onderskeiding aan ‘n Rooms-Katolieke kerkvader toegedig is soveel te meer merkwaardig, synde die Protestantisme, histories gesproke, van die Rooms-Katolieke instelling en sy leringe weggebreek het. Die *Sola Fidei* beginsel word vervolgens voorgehou as ‘n voorbeeld van ‘n Augustiniaanse konsep – ‘n erkende *Rooms-Katolieke* kerkvader - wat deur hervormers in aangepaste vorm oorgeneem en aangewend is tydens die hervorming.

In aansluiting by sy argumente teen die waarde van sekulêre kennis, verhef Augustinus die begrip 'geloof' tot dié werkwoord van die middeleeue – en later! Geloof word die voorvereiste vir verstaan. Hiervoor gebruik Augustinus Jesaja 7:9: 'Unless you believe, you will not understand.'[48] Rooms-Katolieke artikels van die geloof, soos per die bogenoemde gereglementeerde stelsel uitgevaardig, word nou ononderhandelbaar. (2009:290).

Hierdie is een van die aspekte van Augustinus se sieninge wat die ewigheidswaarde van sy invloed illustreer. Tydens die Hervorming sou die voorsate van ons huidige Gereformeerde Teologie Augustinus se leerstuk oor geloof oorneem en aanpas na een van die vyf slagspreuke, die vyf *Sola's* van die Hervorming. *Sola Fidei* - 'deur geloof alleen.'

Die Hervorming kan vanuit baie perspektiewe beskou word. Dit bly onder andere belangrik om te onthou dat die Hervorming oorspronklik 'n gebeurtenis was waar gelowige Rooms-Katolieke, baiemaal priesters en monnike, hulleself van die Rooms-Katolieke geloofstelsel begin distansieer het. Vanuit die Rooms-Katolieke perspektief is hierdie daad as verraad, in christelike terme as die verloëning van die geloof in Christus beskou.

In besonder in Frankryk is hierdie verraaiers van die geloof deur geïnstitusionaliseerde geweld en 'n geregverdigde religieuse oorlog onderdruk en doodgemaak. Net met die gebeure van Bartholomeusnag alleen – 24 Augustus 1572 – is tussen twee tot drieduisend Protestante in Parys en tussen ses tot agtduisend Protestante op die Franse platteland deur Roomse magte tereggestel.

Die belangrike hervormer Johannes Calvyn vestig hom in Genéve vanwaar hy sy toonaangewende Institusie skryf, die dokument wat die grondlegging van in besonder die Hollandse, Duitse en Skotse vertakkinge van die Hervorming word. (Cairns, 1996:308-317). In besonder in Holland het die Hollanders Calvyn se minder hiërargiese stelsel van kerkregering as motivering gebruik om gewelddadig teen die onderdrukking van die Spaanse Rooms-Katolieke gesag in opstand te kom. Deur die verloop van die geskiedenis sou die Afrikaanse susterkerke nie net die biologiese afstammelinge van die Hollands-Belgies-Duitse stamlande[49] word nie, maar ook die geestelike afstammelinge van die Calvynse lyn van denke. Van Wyk (1995:243) verfyn hierdie afstammingslyn selfs nog fyner na Calvyn-Bavinck-Berkouwer, en bevestig die argument hier dat hierdie " 'n denklyn is wat reeds by Augustinus begin."

---

48 Die 1983 vertaling verskil effe van die Engelse vertaling.

49 Met die grondlegging van die heel eerste kerkgenootskappe in Suid-Afrika was die aanvanklike lidmate hoofsaaklik van die gebied Holland, Noord-België en Wes-Duitsland afkomstig.

Calvyn se Institusie was geskryf “in die vorm van ‘n ope brief aan die Franse vors (wat besig was om Protestante te vervolg), ‘n onsterflike stuk letterkunde wat die eeue verduur.” (Duvenage, 1967:14). Hierin ‘verdedig’ Calvyn die standpunt van die hervormers. Bloot uit die konteks waaruit en die doel waarvoor hierdie tydlose dokument geskryf was, is dit ‘n apologetiese werk. Soos wat Calvyn dwaalleringe uitwys, voorsien hy die ‘suiwer’ teendeel. In hierdie uitwysing van dwaalleringe in die Rooms-Katolieke Kerk raak dit daarom opvallend dat hy deurgaans na Augustinus (en Paulus; sien verderaan) as seker een van sy mees gesaghebbende bronne verwys. ‘n Literêre refrein in Calvyn se werk is dat, soos wat hy dwaalleringe uitwys, hy hierdie dwaalleringe met reëlmaat kenter met “Augustinus sê tereg...”, of “Augustinus sê egter...” (1967:190,200, e.a.).

Ook in sy lering oor die geloof steun Calvyn op Augustinus. In Boek 3 van sy Institusie behandel Calvyn die sonde-genade-leer, wat hieronder in meer detail bespreek word. In hoofstuk 2 van Boek 3 behandel Calvyn sy “Beskrywing van die geloof en verklaring van sy eienskappe.” (206-223).

Die ‘geloofsekerheid’ wat Calvyn hier aanbied, is nie selfdissipline nie. Te danke aan Calvyn het die term ‘geloofsekerheid’ ‘n redelik algemene term in die kerk in die 20ste eeu geword.

Calvyn se duidelike, impakvolle uiteensetting van die geloof begin by die gees: “Niemand van die mense weet wat in die mens is nie, behalwe die gees van die mens wat ***in*** hom is. Die Gees ondersoek alle dinge. Ook die dieptes van God. Die siel wat deur Christus verlig is, kry as’t ware ‘n nuwe skerpsinnigheid, waarmee dit die hemelse verborgenhede aanskou. Daarom moet Christus die verstand van sy dissipels open om die Skrif te verstaan en moes die Heilige Gees (in hulle) inkom om hulle in die hele waarheid te lei.” (Duvenage, 1967:219-20).

Calvyn se uiteensetting is uiteraard meer omvattend as die kort uittreksel hierbo, maar in kort verduidelik hy hier dat die Gees die funksionaris van geloof in die mens is. Gebaseer op die inwonende werking van die Gees, definieer hy geloof dan so:

> *Toe ons oor die verdorwenheid van die menslike natuur gehandel het, het ek breedvoerig aangetoon hoe onmoontlik dit vir die mense is om te glo. Dit is voldoende om te sê dat Paulus die Gees van die geloof die geloof self noem waarmee die Heilige Gees ons begiftig en wat ons nie uit onsself het nie.*
>
> *As Paulus die geloof God se werk noem en ook God se welgevalle, ontken hy daarmee dat dit uit die mens self voortkom. En daarmee nie tevrede nie, sê hy ook nog dat dit ‘n bewys van God se krag is. Om sy mildheid in so ‘n voortreflike saak nog meer in die lig te stel keur God nie almal sonder onderskeid waardig om die geloof te ontvang nie maar*

*gee Hy dit as 'n besonder (sic) voorreg aan wie Hy wil (Joh 6:44). Maar waarom aan die een en nie die ander nie? 'Dit is te veel vir my', **sê Augustinus**. 'Dis 'n afgrond, die diepte van die kruis. In bewondering kan ek uitroep, maar nie bewys nie. (220).*

Twee opmerkings hier: (1) die geloof waarna Calvyn hier verwys en wat een van die vyf Sola's van die Hervorming sou word, kom nie uit die wilskrag van die individu nie. Die geloof van Calvyn en die Hervorming spruit uit die fontein van die Gees en, belangrik, nie alle mense is daardie gawe beskore nie. Volgens Calvyn kan die individu nie net vanself besluit hy hét die geloofsekerheid nie. (2) In hierdie paragraaf, soos met eentonige reëlmaat deur sy Institusie, haal Calvyn weer eens die twee name aan wat hy as sy mees gesaghebbende bronne voorop stel: Paulus en Augustinus.

3.10.4 Filosofie van die geskiedenis

Deur die gang van al sy werke, onder andere in sy argumente teen die heidene en sy visionalisering van die stad van God in die hiernamaals, vestig Augustinus die nuwe filosofie van die geskiedenis vir die christelike godsdiens. "The development of a Christian interpretation of history must be considered one of the abiding contributions made by this great Christian scholar." (Cairns, 1996:141). "He saw history as universal and unitary in that all people were included in it." (142) Die bindende bydrae wat 'n abstrakte konsep soos tyd steeds op die denke van die christendom uitoefen, illustreer net nogmaals die omvang en diepte van die denke van Augustinus. Hy vestig naamlik die konsep van liniêre tyd as God se manier van dink en arbei. Dit bly moeilik om die impak van Augustinus se sieninge op die huidige teologie en christelike denke in volgorde van belangrikheid te rangskik. Wanneer dit egter by huidige beskouinge oor Jesus se Koninkryk van God kom, sou hiérdie betrokke bydrae van Augustinus ongetwyfeld as een van die meer invloedryke standpunte in hierdie bepaalde teologiese studieveld oor Jesus se koninkryk beskou kan word.

Die heersende Egipties-Griekse beskouing van Augustinus se tyd was siklies van aard. (Cairns, 1996:141). Augustinus reageer egter met God wat transendentaal heer óór die geskiedenis is, en nie immanent *ín* die tyd soos die Grieke dit beskryf nie. Daarom is God se tyd liniêr, nie siklies nie. Vandag is dit amper nie meer moontlik om in die omgangstaal die konsep van sikliese tyd te bedink, wat nog te sê verwoord nie. In die verduideliking wat Augustinus in *De Civiate Dei* voorsien, staan God buite die tyd. Vanuit sy ewigheid het God tyd op 'n punt begin en gaan Hy dit weer op 'n datum op die liniaal van die geskiedenis eindig, in sy vooruit beplande ontknoping van die geskiedenis. (Latourette, 1914:176). Daardie datum staan bekend as 'die tweede koms van die christus.' God was voor die tyd daar, Hy gun aan die ganse menslike bestaan 'n bestemde bestaantyd op aarde, en op sy keuse gaan Hy dit beëindig en sy uitverkorenes saam met Hom in

die hemelse hiernamaals byeenbring. Aardse, sondige ryke, soos die vervallende Rome, is bestem om te verwelk en te vergaan en gaan ewig gestraf bly, maar die ryk van God was voor alle tye daar en sal ná alle tye voortbestaan. In Augustinus se uiteensetting oor God se heerskappy oor tyd, hoor ons een van die duidelikste klankbeelde van die transendentale beskouing oor God.

> *Dan is daar hulle (die heidense wetenskaplikes) wat vra maar waarom het hierdie ewige God besluit om hemel en aarde op daardie spesifieke tyd te maak, en nie eerder nie? As die motief vir hierdie vraag is om te suggereer dat die wêreld ewig sonder 'n begin is, en daarom dus nie gemaak deur God nie, dan is die vraesteller ver van die waarheid verwyder, en besmet deur die dodelike gekheid van goddeloosheid (impiety). Ons het die stille getuienis van die wêreld self dat dit geskep is, die wêreld verkondig vanuit ditself dat sy maker niemand anders as God kon wees nie. (Augustinus, 1972:432)(direkte vertaling)*
>
> *En dan die opskrif van hoofstuk 5 van Boek XI van De Civitate Dei:*
>
> *Ons word nie toegelaat om te dink aan oneindige tyd voor die wêreld nie, ook nie aan oneindige ruimte buite hierdie wêreld nie. Soos wat daar geen tyd voor hierdie wêreld was nie, so was daar ook geen ruimte buite hierdie wêreld nie. (1972:434)(direkte vertaling)*

In een paragraaf plaas Augustinus 'n deksel op die kosmologiese wêreldbeskouing van die Egipties-Grieks-Romeinse wêreldbeskouing van die tyd. Wat op daardie stadium in die guns van sy argument tel, is dat die Romeinse Ryk aan die ineenstort is. Die hele kulturele bestel: filosofie, wetenskap, ekonomie, politiek, godsdiens, stort sigbaar in duie. Augustinus begin skryf aan *De Civitate Dei* ná die plundering van Rome, in die tyd toe die voorste lui van Rome na die koloniale stede soos Hippo in Noord-Afrika ontvlug. (Augustinus, 1972:xv). In Hippo tree Augustinus in persoonlike gesprek met die protagoniste van hierdie wêreldorde. Sy troefkaart is die sigbare, bewysbare verval van hulle lewens- en wêreldbeskouing. In die laaste agt maande van sy lewe in 430 is selfs Hippo nou onder beleg en word enkele dae na Augustinus se dood finaal oorval en geplunder. Die hele Grieks-Romeinse argument, as mens dit so kan noem, kom uiteindelik tot 'n val. Op hierdie stadium is daar nie meer 'n verweer teen Augustinus se argumentering nie, syne word die enigste aankleefbare alternatief vir 'n platgeslane ryk. Ironies genoeg, het die sikliese beskouing van die 'heidene' ditself waar bewys.

Hierdie tussen-in tyd van Augustinus, die tyd van komende-en-gaande *aardse* ryke, beskryf Bosch (1980:61) as die "leë tyd", die tyd leeg aan goddelike belofte. Saamgelees met Augustinus se sondeleer (sien ondertoe) verkeer die mensdom in hierdie tyd van aardse ryke nog in die

gevangenskap van sonde, waar die hoop daar vóór eers op die ryk van God in die volgende periode van hierdie liniêre tydskaal moet wag. Bosch verduidelik dan verder dat die evangelies egter die Griekse konsep van *kairos* gebruik wat verwys na iets soos 'die beslissende moment', 'die bepalende uur', 'die uitsonderlike geleentheid', 'die keerpunt in jou geskiedenis.' Jesus verwys deurgaans na hierdie *kairos* oomblik, God se moment wat hier en nou tot beskikking van elk is. Met hierdie moment van geleentheid verwys Jesus nie net na Homself nie, maar in besonder ook na die koninkryk wat in 'n *kairos* oomblik verwesenlik kan word. (1980:64). Binne Augustinus se skema van tyd raak dit egter basies onmoontlik vir enige christen om in die Griekse *kairos* moment hier en nou die saligmaking van God Drie-Eenheid te mag ervaar. In liniêre tyd word daardie oomblik per die goddelike dagboek uitgestel na 'later.' "The end or goal of history, for Augustine, is beyond history, in the hands of an eternal God." (Cairns, 1996:142)

Binne Augustinus se skema van tyd sal die deurlopend skeppende proses van Spreuke by gevolg nie kon inpas nie. Augustinus onderskryf die Genesis 1 aanbieding waar God op sigwaarde vóór alle tye bestaan het, *ex nihilo* en per eie besluit die geskiedenis deur middel van die skepping ingestel het, en op sy tyd weer die aardse geskiedenis gaan beëindig. Waarná eers sy ryk finaal gevestig gaan word. "In the *City of God* Man should set his sights on the second life; nothing was to be hoped for on earth" (Johnson P., 1990:121). In *Confessions* (Augustinus, 1961:232) bevestig Augustinus hierdie siening by wyse van herhaling: "Is not our life on earth a period of trial?" Aan die einde van dieselfde paragraaf: "Is not man's life on earth a long, unbroken period of trial?" waarvan selfs die maatstawwe waarvolgens hierdie ewigdurende aardse verhoor voortduur, van die mens verskuil is. "Thus we do not know by what judgement God causes these (earthly) situations (vir die mens skynbare teenstrydighede, soos boontoe in sy teks verduidelik), or else allows them to happen; for in him there is the highest power, the highest wisdom, the highest justice, and in him there is no weakness, no unreason, no injustice." (Augustinus, 1972:895). Vir ons aardlinge is dit nie duidelik watter meetsnoer God gebruik om aardse gedrag mee te beoordeel en te beloon/straf nie, want juis sodoende hou God sy eintlike beoordelingsplan bedek sodat eers by die finale oordeel God sy "just, even His benevolent judgement" (897) finaal aan ons gaan openbaar. "And so the (earthly, currently continuing) judgements of God become the more inscrutable and his ways the more untraceable." (897).

> *However, when we reach that judgement of God, the time of which is in a special sense called the Day of Judgement and sometimes the Day of the Lord, then it will become plain that God's judgments are perfectly just, not only all the judgements that will then be passed, but also all the judgements passed from the beginning, and all which are to be pronounced hereafter until that judgement day. (898)*

> *At that day too, it will become evident by what just decision of God it comes about that at this present time so many, in fact almost all, of the just judgements of God are hidden from mortal perception and understanding. However, in this matter one thing is not hidden from the faith of the devout; and that is, that what is hidden, is just. (898)*

Die poort tot Augustinus se Stad van God is 'die Dag van Finale Oordeel.' Eers dan sal aan elke individu geopenbaar word wie tot ewige saligheid en wie tot ewige verdoemenis deurgelaat word. Die lewe hier op aarde is daarom 'n deurlopende verhoor, 'n hofsaak, waarvan die regsbeginsels waarbinne hierdie verhoor geskied van die mens verskuil moet wees, want deur dit só te doen sal God sy 'hoogste krag, sy hoogste wysheid en sy hoogste regverdigheid' eers van ons bedek hou, maar dan tog uiteindelik by die Finale Oordeel aan ons openbaar.

Dit moet hier weer eens beklemtoon word dat hierdie ontleding van Augustinus op 'n tweeledige wyse geskied. In hierdie, die eerste gedeelte, probeer ons 'n 1500-jarige histories-oorsigtelike geheelbeeld oor Augustinus verkry. Met die gerief van terugskouendheid tot ons beskikking, probeer hierdie historiese oorsig, deur die filter van kerkhistorici, 'n afstand van 1500 jaar tussen Augustinus en die huidige tyd handhaaf, met die oog om vas te stel watter van sy sieninge volgens historici tans nog in die geheue van die christelike denke resoneer. Die meer *pertinente* vraag aan Augustinus se historiese nalatenskap bly steeds afgestem op die vraag: tot watter mate kon sy nalatenskap 'n invloed op ons huidige beskouinge van Jesus se koninkryk uitoefen?

In antwoord op hierdie vraag blaai ons na 'n bestaande Gereformeerde belydenisskrif.

Die **toekomsgerigtheid** op **'n vorm van 'n hemelse bestel** in **die hiernamaals** word in saamgevatte vorm só deur die Nederlandse Geloofsbelydenis verwoord:

> *Daarom is die gedagte aan die laaste oordeel (i) (aan die einde van die wêreld, aan die eindtyd soos deur die Here bepaal (ii)) vir die oortreders en goddeloses met reg ontsettend en skrikwekkend (Wanneer ons Here Jesus Christus met groot heerlikheid en majesteit as Regter (iii) uit die hemel sal kom om hierdie ou wêreld aan vuur en vlam prys te gee om dit te suiwer), maar vir die vromes en uitverkorenes begeerlik en troosryk. Want dan **sal** hulle volle verlossing voltooi word, en hulle **sal** die vrugte ontvang van die moeite en lyding (iv) wat hulle gedra het... Die vromes en uitverkorenes **sal** die verskriklike wraak (v) sien wat God **sal** voltrek oor die goddeloses ... deur gepynig te word in die 'ewige vuur wat vir die duiwel en sy engele voorberei is (vi).' (Matt 25:41).*
>
> *Die gelowiges en uitverkorenes, daarenteen, sal met heerlikheid en eer gekroon word...*

Daarom verwag ons hierdie groot dag met sterk verlange om die beloftes van God in Jesus Christus ons Here, ten volle te geniet. Amen. (NGB, Art 37).

Die bladsynommers waarin Augustinus in meer breedvoerigheid die ses uitgeligte temas in hierdie belydenis behandel, omskryf en aan ons uiteensit, word in die voetnota weergegee.[50] "The whole of God's redeeming work has reference to the world to come. This life has been made a life of punishment for us, and that all the provisions of the new covenant (lees Nuwe Testament) refer only to our new inheritance ***in the world to come***" (992)(my beklemtoning)

Die laaste sin uit die Nederlandse Geloofsbelydenis is die slotsin, die ontknoping van die Nederlandse Geloofsbelydenis. Die onderwerp in hierdie sin is 'ons', die gesegde is 'verwag', die voorwerp van ons verwagting is 'hierdie groot dag' – eendag, eendag in die toekoms. Afgebind met 'Amen.'

Tot watter mate hierdie ontknopingsartikel nog die sentrale belydenis en uitvoering van die Nederlandse Geloofstradisie verteenwoordig, mag vryelik gedebatteer word; maar dát hierdie artikel op tematiese basis na boeke XX tot XXII van *De Civitate Dei* herlei en nagelees kan word, staan nie te betwis nie.

Samevattend: Ter afsluiting van Augustinus se filosofie oor tyd, saam gelees met sy sentrale konsep 'die Stad van God', sou dit veilig wees om te sê dat hierdie teologiese leerstuk van Augustinus aan die vereiste van die definisie van transendentaal voldoen. Hier is daar sprake van 'n modus van bestaan - die gerigtheid op 'n konsep in die toekoms, in die hiernamaals - wat deur hierdie tyd stryd voer om voort te bestaan en dan aan die ander kant van hierdie tyd, *trans* hierdie tyd, oorwinning in 'n bestel en tyd buite hierdie werklikheid behaal. Ook Augustinus se voorstelling van God binne die 'Stad van God' voldoen aan die vereistes van die definisie van transendentaal. God bestaan 'buite die tyd', heers as't ware 'oor die tyd' wanneer Hy oor die oppermag beskik om tyd (en skepping, en geskiedenis) te begin en te beëindig. God en sy verlossingsplan aan die mensdom kan daarom binne Augustinus se skema as transendentale verskynsels beskryf word.

3.10.5 Augustinus se verwysing na 'Jesus se koninkryk'

(Slegs) in hoofstuk 9 van Boek XX verwys Augustinus pertinent na die 'koninkryk van Christus', vryelik afgewissel met sinonieme soos 'die koninkryk van die heiliges (saints)', 'die koninkryk van

[50] (i), rakende die Finale Oordeel, die hele Boek XX; (ii) rakende die eindtyd wat gaan kom en deur God op sy tyd bepaal gaan word, p's 895 en 905; (iii) Jesus Christus as Regter tydens die finale oordeelsdag, p's 895, 896 en 905; (iv) die moeite en lyding wat die vromes tydens hul aardse bestaan sou moes verduur, p's 896, 992; (v) die verskriklike wraak van God, p's 983-985, 989; (vi) die pyniging in die ewige vuur, p 896, hele Boek XXI.

die hemel' en 'die Kerk.' Hierdie hoofstuk 9 volg op hoofstuk 8 wat handel oor 'die binding en die losmaking van die Duiwel.' In hoofstuk 8 verduidelik Augustinus dat die Duiwel vir 'n tydperk tydens die Apokalips (tydperk van openbaring) eers losgemaak *moet* word, oorlog moet voer teen die Kerk, gaan verloor teen die Kerk en sodoende die almag van God met sy nederlaag gaan bewys. Hierdie tydperk, beskryf as 'n duisend jaar in Openbaring, gaan die tussen-in tyd tussen die eerste en tweede komste van Jesus wees waar Jesus saam met die bestaande heiliges en regeerders van die Kerk 'n gesamentlike stryd teen die Duiwel gaan voer. Dit is hierdie tussentydse regering, noodsaaklik om die losgemaakte Satan te weerstaan en oorwin, wat Augustinus dan elf keer (914-918) beskryf as 'die Kerk, wat die koninkryk van Christus is', bedoelend hierdie spesiale era van kerkwees wanneer die kerk onder die aanvoering van Jesus die Satan in oorlog sal moet teëstaan. Augustinus beskryf hierdie koninkryk ook andersom: "hierdie koninkryk, wat die Kerk in hierdie wêreld is."

Augustinus onderskei egter tussen hierdie tussentydse koninkryk van Christus en die ewige 'koninkryk'; wanneer hy "die aard van die koninkryk van die heiliges, wat 'n duisend jaar gaan duur; en sy verskil met die ewige koninkryk" behandel (914).

3.10.6 Die opgestane vlees

In aansluiting by die Fariseërs se sieninge oor die opstanding van *die vlees* en die eskatologiese tydsbeskouing voorsien Augustinus die opstanding van die vlees ná die oordeelsdag. "However difficult it was to find reasoned, or even unambiguous, scriptural support for the idea, the doctrine of the resurrection of the body at the Last Judgement was now (in die laaste jare van Augustinus se lewe) accepted as orthodoxy." (Freeman, 2009:295). In detail beskryf Augustinus in *De Civitate Dei* hoe hierdie verrese liggame gaan lyk. Elkeen sou sy/haar geslag behou, met geslagsorgane, maar nou bevry van die sondige begeerte. Almal sal in hulle volwasse liggame herrys, ten spyte van die ouderdom waartydens hulle gesterf het. Geamputeerde liggaamsdele sal terug wees, alle liggame gaan volmaak wees, die gewig wat mense op aarde begeer het sal hulle nou beskore wees. Só vir seker was die konsep van die opgestane vlees teen hierdie tyd in die ortodoksie ingegrendel dat die kerk Augustinus se spekulatiewe fantasering as hemelse openbaring gelees het. (295).

Die digotomie tussen die Fariseërs en die Egiptiese Grieke oor die opstanding van die vlees *versus* die onsterflikheid van die siel is hierbo kortliks aangeraak. 'n Antieke Egiptiese siening oor onsterflikheid is in die inter-testamentêre periode in Alexandrië deur die Fariseërs as 'n nuutskepping in die Judaïsme ingevoer, met 'n aanpassing vanaf siel na vlees. Met die formulering van die Apostoliese Geloofsbelydenis in 150 is die opstanding van die vlees as een

van die twaalf artikels van die nuwe christelike godsdiens aanvaar en in Augustinus se leeftyd sou hierdie artikel tot ‘n omvattende ortodoksie uitgebrei word.

Hier is dit weer eens belangrik om te beklemtoon dat die aspekte van Augustinus se skema nie as aparte komponente beoordeel mag word nie. Syne is ‘n totale skema wat oor alle tye heen as ‘n geïntegreerde geheel op oortuigende wyse aan die ganse wes-Europese beskawing oorgedra is. Ook tot op persoonlike vlak. Die onvergenoegdhede wat individue byvoorbeeld met hulle aardse liggaamlike tekortkominge ervaar, los hy op deur die verheerlikte liggaam in die toekoms te projekteer.

In die ondersoek na Jesus se Koninkryk van God sal Jesus se verwysings na die onsterflikheid van die siel (bv Matt 10:28) daarom eers teen die invloed van Augustinus opgeweeg moet word.

3.10.7 Sonde-Genade leer

Augustinus se Genadeleer is die een kant van ‘n muntstuk wat die heeltyd in die rondte draai: sy genadeleer kan nie verstaan word sonder om die teëkant van die munt ook onder beskouing te neem nie: sy sondeleer.

“Dit is bykans onmoontlik om vas te stel wanneer, voor Augustinus, die kerk die erfsonde as ‘n geloofsartikel aanvaar het.” (Johnson, 1990:119). Egter, 99 jaar na Augustinus se dood, is sy weergawe van die erfsonde by die Sinode van Oranje teen dié van John Cassian s’n as geloofsartikel van die Rooms-Katolieke Kerk aanvaar. (Cairns, 1996:132). In sy leeftyd was Augustinus in ‘n leerstryd met die invloedryke standpunt van Pelagius van Brittanje betrokke. Pelagius, ‘n Britse monnik en teoloog, het geglo dat elke individu vry gebore word, dat die siel van elke mens ‘n unieke, gekoesterde skepping uit die gedagte van God is. Augustinus, hierteenoor, het geglo dat elke mens biologies en geestelik ‘n afstammeling van Adam se oorspronklike sonde[51] is en daardeur gevange gehou word. “Augustine believed that all inherit sin through Adam and that no one, therefore, can escape original sin. Man’s will is so bound that he can do nothing to bring about his salvation.” (1996:131-32). “This original sin had been passed down from generation to generation through the act of sexual intercourse, so that even babies were born with it.” (Freeman, 2009:289) (Latourette, 1914:177)

En dan voorsien Augustinus die oplossing wat 1133 jaar ná sy afsterwe, in min of meer dieselfde woorde, die aanhef van die Heidelbergse Kategismus[52] sou word:

---

51 In Engels word die erfsonde as ‘original sin’ gedefinieer.

52 Die Heidelbergse Kategismus is in 1563 as die amptelike beleidskrif van die Duitse Gereformeerde kerke aanvaar.

Vraag 1: “Wat is jou enigste troos in lewe en in sterwe? Antwoord: Dat ek met liggaam en siel in lewe en in sterwe nie aan myself nie, maar aan my getroue Verlosser Jesus Christus behoort. Hy het met sy kosbare bloed vir al my sondes ten volle betaal en my uit alle heerskappy van die duiwel verlos.” (Handboek, 1991:187).

Vraag 2: “Hoeveel dinge moet jy weet om in hierdie troos salig te kan lewe en sterwe? Antwoord: (Net) Drie dinge: (1) eerstens, hoe groot my sonde en ellende is, (2) tweedens, hoe ek van al my sondes en ellende verlos word en (3) derdens, hoe ek God vir so ‘n verlossing dankbaar moet wees.” (187). Verderaan sal ons sien dat Du Toit (1984:11) beaam dat hierdie drie punte die sentrale tema van Paulus se Romeine brief is en dat Romeine vanuit hierdie sentrale tema gelees behoort te word.

Hierna gaan die Kategismus voort om die inhoud van die genadeleer uiteen te sit. In die vrae en antwoorde, soos bv in vraag 20, skemer die onderliggende tema van Augustinus voortdurend deur: “Word al die mense dan weer deur Christus salig *soos hulle deur Adam* verlore gegaan het?” (191). Opgesom, voorsien die Heidelbergse Kategismus die detail van die genadige verlossing wat God bied in antwoord op die menslik onoorkombare mag van die erfsonde; die erfsonde soos via Augustinus in die christelike geheue neergelê. “Augustine is looked upon by Protestants as one who was a forerunner of Reformation ideas in his emphasis on salvation from original and actual sin as a result of the grace of a sovereign God who irresistibly saves those whom He has elected.” (Cairns, 1996:142)

Weliswaar wentel die muntstuk in die rondte, maar dit bly die een muntstuk waaromheen die Heidelbergse Kategismus geformuleer is: erfsonde-genade, erfsonde-genade ...

Die Sinode van Oranje het in 529 Augustinus se sonde-genadeleer bykans volledig in die woorde van Augustinus aanvaar: “The Synod of Orange affirmed original sin and declared that man has lost all power to turn to God and that turning to God is wholly through God’s grace.” (Latourette, 1914:182)

Volgens Cairns (1996:132) was die meeste van die hoofkwessies van die christelike godsdiens teen 451 bygelê, 21 jaar na die afsterwe van Augustinus, tot ‘n groot mate te danke aan die omvattende antwoord wat hy op die totaliteit van die christelike vraagstuk gebied het. Die tydvak van Augustinus “sou ‘n definitiewe impak op die christelike kerk laat.” (132).

Drie samevattende opmerkings is hier nodig:

1. Augustinus se werke moet deurgaans op geïntegreerde wyse bestudeer word. Sy genadeleer mag daarom byvoorbeeld nie losstaande van sy toekomsleer beskou word nie. Wanneer

Augustinus dan die absolute genade van God se verlossing deur Jesus Christus verkondig, bedoel hy hierdie genade is in die toekomstige ryk beskore. Terwyl op aarde leef die mens deurgaans onder die valbyl van God se regverdige straf, die straf wat die mens verdien omdat Adam onherroeplik namens alle mense teen God gesondig het. Die taak van die kerk is om die mens deur die aardse tyd van verdiende straf te begelei sodát die mens uiteindelik in die hiernamaals die ewige loon kan verkry.

2. Vrae 1 en 2 van die Heidelbergse Kategismus staan in ‘n gespreksverhouding tot mekaar. Beide behandel die kernbegrip van ‘***troos’***. Die begrip ‘troos’ bevat ‘n reaktiewe en pro-aktiewe element in een begrip saamgevat: die kind word téén ‘n bedreiging getroos, maar ontvang terselfdertyd verlossing van die bedreiging. Hierdie twee vrae, soos in gesprek met mekaar, kan as die vertrekpunt, selfs as die rigsnoer, die hoeksteen van die Heidelbergse Kategismus beskryf word. Die mens ontvang vertroosting teen die bedreiging van sy eie sonde, sy ellende; maar in dieselfde begrip ontvang hy genade, ervaar hy dankbaarheid, verlossing. Augustinus se sonde-genadeleer word in die Calvinisme argumenteerbaar seker dié kern leerstuk van die Calvinistiese erflatenskap, as vertrekpunt, as die eerste twee vrae in die Heidelbergse Kategismus verwoord. Augustinus se sonde-genadeleer word as’t ware die oorspronklike kern van waaruit alle eksegese, interpretasie en afleidinge van die Calvinisme spiraal.

3. In die 20ste eeu bevind moderne Nuwe Testamentici dat die Koninkryk van God die sentrale leerstuk van Jesus se prediking verteenwoordig. Hierdie bevinding is bereik uit ‘n ontleding van Jesus se evangelies, uit Jesus se eie prediking. Dit bly ‘n deurlopende – en tergende - vraag waarom hierdie selfde bevinding oor *die sentraliteit* van Jesus se koninkrykskonsep nie in die eerste eeu, met die aanvanklike verskyning van die evangelies, gemaak kon word nie. Soos reeds in hoofstuk 1 opgemerk, word **die kern belangrikheid** van Jesus se Koninkryk van God ook nie in die amptelike belydenisskrifte as van sentrale belang aangemeld nie. Ander temas, temas soos onder andere deur Augustinus in die 5de eeu geformuleer, neem die sentrale posisie in die Calvinistiese lyn van denke in.

Die konsensus bevinding daarom deur eietydse teoloë dat die Koninkryk van God die sentrale tema in Jesus se prediking inneem, arriveer in die teologie 15 eeue nadat Augustinus ander temas as sentraal geïdentifiseer het.

3.10.8 Die sentrale posisie van Paulus in Augustinus se leringe

Die opmerking word hier herhaal dat dit moeilik is om aspekte van Augustinus se teologie as meer invloedryk as ander uit te lig, in besonder omdat Augustinus se werk so ‘n allesomvattende, geïntegreerde teologie aan die christendom bied.

Tog moet die vraag gevra word of hierdie aspek van sy werk – die sentrale posisie wat Paulus in die formulering van Augustinus beslaan – nie die eienskap van Augustinus is wat die grootste invloed op die hedendaagse interpretasie van Jesus se koninkryk uitoefen nie. Samevattend beskou, sou dit moontlik wees om te motiveer dat Paulus die onderliggende inspirasie vir al die bogenoemde aspekte van Augustinus se leer was. (Johnson, 1990:39)

In die eerste plek kom Augustinus tot bekering met die lees van Romeine 13:13-14. (Freeman, 2009:287). Hierna sou Rom 7:17-25 instrumenteel in sy formulering van die erfsonde leerstuk word. (288). “7:17: Maar nou is dit nie meer ek (Paulus) wat dit doen nie, maar die sonde wat in my woon. 18: Ek weet immers dat die goeie nie in my woon nie, nie in my sondige aard nie. Daar is by my wel die wil om die goeie te doen, maar ek doen dit nie. 22: Diep in my wese vind ek ... die wet (van die sonde), wat stryd voer teen die wet van my gees.” E.v.

Freeman (2009:288) skryf dat Augustinus in die 390’s “obsessed with Paul” geraak het, in besonder met Paulus se Romeine brief. Historici kies moeilik tussen die invloedrykste mens in die christelike godsdiens, hetsy dit Paulus of Augustinus was. Hier is bykans ‘n geval van die hoender-eier situasie ter sprake; die een het die ander tot gestalte verhef, en *vice versa*.

Paulus is vanuit Tarsus, aan die buitewyke van destydse Griekeland, deur sy pa 750 kilometer[53] ver na die Fariseërskool in Jerusalem vir hoër onderrig gestuur. (Johnson P., 1990:36). Ten tyde van Jesus se kruisiging is Paulus ‘n student in Jerusalem. Saam met sy Fariseër kollegas vervolg hulle die Jesus volgelinge (Hand. 8) en op die pad na Damaskus kom Paulus tot bekering (Hand 9). Hierna sou hy, soos hy homself in sy briewe aankondig, die ware apostel in die vroeë christendom word. Sy briewe, soos tans in die Nuwe Testament opgeneem, skryf hy tot ongeveer die jaar 55, moontlik vroeg-60’s. Volgens algemene Bybelwetenskaplike konsensus is Romeine die laaste brief wat hy skryf en sy brief aan die Romeine in *circa* 55 word as die samevattende teologie van al sy voorafgaande briewe beskou. (Du Toit, 1984:5). Romeine word daarom op diakroniese wyse vóór Paulus se ander briewe in die Bybel geplaas. Wat die evangelies betref, op hulle beurt weer voor Romeine geplaas, dui Bybelwetenskaplikes die *opskrifstelling* van die evangelies tot eers ná die val van die tempel in 70 nC aan. Volgens redelike konsensus kon die

---

[53] Slegs by benadering. Die skaal van die kaart ‘Palestina en Sirië in die tyd van Handelinge’ op p162 van die Nuwe Testament is vir hierdie berekening gebruik.

eerste evangelie nie voor die jare 70's *in skrifvorm* in omloop geraak het nie. (Armstrong, 2007:69) (Ehrman, 2010:145).

Metzger verduidelik dat die kanonisering van die Nuwe Testament in die eerste 300 jaar van christelike geskiedenis hoofsaaklik die resultaat van 'n lydsame, ongekoördineerde proses was.

> *Parallel with the oral circulation of Jesus' teachings were apostolic interpretations of the significance of his person and work for the lives of believers. These interpretations, along with exhortations, were communicated directly to newly established congregations during the earliest missionary activity. The writers of these apostolic Epistles, though confident that they speak with authority, reveal no consciousness that their words would come to be regarded as a permanent standard of doctrine and life in the Christian Church. They write for an immediate purpose, … (Metzger, 1989:3-4).*

Metzger gebruik die woord 'parallel' vir die spontane, gelyktydige ontstaan van evangeliese en apostoliese lektuur in die eerste vier eeue van christelike lektuur-vorming. In die geval van Paulus, soos vroeër vermeld, geskied sy briewe streng gesproke nie *parallel* tot die geskrewe evangelies nie, maar vóór die ontstaan van, onafhanklik van en onbewus van die inhoud van die geskrewe evangelies. "Paul was writing during the fifties of the common era. He was well-travelled in Christian circles, and he gives in his own writings absolutely no evidence of knowing about or ever having heard of the existence of any Gospels." (Ehrman, 2010:145). "Jesus' life and teachings simply do not figure in Paul's letters and speeches" (49). "There is scarcely a reference in any of Paul's letters to any of Jesus' teachings, other than, perhaps significantly, to his prohibition of divorce." (50). Ten minste in die geval van Augustinus later, sou Paulus se literatuur dan aanduibaar 'n groter invloed op die 'permanente standaard en doktrine' van 'n invloedryke kerkvader uitoefen. (65)

Romeine, Paulus se sluitstuk argument, beskik daarom oor die uitsonderlike kenmerk dat hierdie dokument Jesus nie eenkeer aanhaal nie. (Johnson, 1990:39-40) (Armstrong, 2007:69).[54] Paulus skryf óór Jesus, maar nie uit die mond van Jesus nie. Die direkte verhouding tussen Paulus en Jesus is onbekend aan ons. (60) Uit 'n literêre ontleding van sy briewe word die afleiding wel gemaak dat Paulus in sy leeftyd nie die evangelies onder oë sou gehad het nie. Hierna, deur 'n lukrake proses van bykans 300 jaar, sou Paulus se briewe mettertyd die meerderheid materiaal van die uiteindelike Nuwe Testamentiese kanon inneem.

Teen die tyd dat Augustinus 13 jaar oud sou wees, sou Athanasius van Alexandrië in 367 nC in 'n Paasbrief op terloopse wyse na die huidige 27 boeke van die Nuwe Testament as 'kanon' verwys. (Cairns, 1996:115) Hierdie, 'n bykans onnoemenswaardige vermelding in een van talle kerklike briewe in omloop, sou die heel eerste verwysing na die huidige Nuwe Testament as kanon wees. Die plaaslike sitting van Kartage, ook in Noord-Afrika, sou in 397 hierdie kanon stelling van Athanasius beaam. Augustinus was nou 43 jaar oud. Die vermelde kanon sou egter nie tydens Augustinus se leeftyd deur 'n algemene sinode of amptelike besluit van die algehele Katolieke kerk as sodanig bekragtig word nie. (Metzger, 1989:7). Ons lees wel dat Augustinus hierdie nuut gemunte titel vir die Nuwe Testamentiese dokumente in die *De Doctrina Christiana* en in *De Civitate Dei* in status bo die sekulêre dokumente van die tyd verhef. In hierdie versameling geskrifte word Paulus Augustinus se uitverkore geestelike mentor, en nie die evangelies nie. (Freeman, 2009:285). In navolging van Paulus fokus Augustinus sterker op die tema van sonde. In Paulus se Romeine behandel hy in breedvoerigheid in 14 van die 16 hoofstukke van sy brief die diepe frustrasie van die sonde. Hierna, in die jaar 529, tot 'n groot mate te danke aan die werk van Augustinus, word Paulus se aanvanklike sonde uiteensetting as amptelike geloofsartikel bekragtig. In die vier evangelies van Jesus daarenteen, skyn die sonde *as leerstuk* skynbaar afwesig te wees. Slegs drie keer, bykans sydelings, verwys Jesus na die woord sonde[55] binne die moontlike konteks van teregwysing.

Augustinus se standpunt jeens die evangelies blyk meer ambivalent te wees as sy duideliker rugsteuning op Paulus. In sy brief "Against the letter of Mani called 'The Foundation' " behandel Augustinus die redes waarom hy nie in die Manikeïsme sal glo nie. In paragraaf 4 van hierdie brief voorsien hy aan die Manikeërs 'n oorsig oor die ontstaan en gesag van die Rooms-Katolieke Kerk, *versus* al die ketterse dwaalleringe. "The consensus of the peoples and nations holds: the

---

54 'n Sorgvuldige deurwerk van elke aanhaling in Romeine bevestig hierdie stelling deur historici.

55 Hierdie syfers is gebaseer op 'n sorgvuldige, fisiese bestudering van Romeine *versus* die 4 evangelies. Slegs in Mat 13:40-42; Joh 5:14 en Joh 8:11 gebruik Jesus die woord sonde in 'n afwysende sin. Met verdere verifiëring deur middel van intertekstuele vergelyking, sou dit selfs moontlik wees om te motiveer dat slegs een van hierdie drie tekste aan die vereiste van 'outentiek' voldoen. Die belangriker waarneming om hier te maak is egter dat Jesus, in teenstelling met Paulus, nie van die sonde 'n vername leerstuk maak nie.

authority of miracles, begun by hope, nourished by charity, strengthened by age, holds from the very seat of the Apostle Peter, to whom the Lord has entrusted to be fed his sheep after the Resurrection, until the present bishopric, a succession of priests; Not without reason among so many heresies did this Church alone prevail" (Augustinus, Against the Letter of Mani called The Foundation, 387). Augustinus se betoog in hierdie paragraaf is dat die gesag van die Rooms-Katolieke Kerk om die Skrifte te vertolk deur die eeue heen bo alle ketterye behoue en in stand gebly het.[56]

In paragraaf 5 spreek Augustinus dan sy besondere probleem teenoor Mani, hoof van die Manikeërs uit: "Jy (Mani) verklaar jouself 'n apostel van Jesus Christus, maar hoe is dit moontlik as jou naam nêrens in die kanon as 'n apostel gelys word nie?" Hierna tree Augustinus in skyn-debat met die Manikeërs en sê "miskien gaan julle my probeer oorreed deur my te vra om saam met julle die evangelies te lees? Om deur die bestudering van die evangelies *julle* besondere standpunt in te sien? Maar wat gebeur dan as julle iemand teëkom wat nie in die evangelies glo nie?" Waarop Augustinus hierdie skyn-debat self antwoord met die woorde *Ego vero Evangelio non crederum nisi me catholicae Ecclesia commoveret auctoritas*. "Ek sou nie die evangelies geglo het as die gesag van die Katolieke Kerk my nie daartoe genoop het nie.[57]" Binne konteks wil dit klink of Augustinus die gesag van die Rooms-Katolieke Kerk bo 'n bespreking oor die inhoud van die evangelies stel. "You will not rightly compel me to the faith of the Manicheans ***through the Gospel***, because I believed the Catholics themselves who were preaching the Gospel". Op gesag van sy geloof in die Rooms-Katolieke Kerk sal hy die evangelies as geloofwaardig aanvaar, maar 'n uitnodiging tot 'n gesprek oor en interpretasie van die evangelies sal hy uit die staanspoor "nie glo nie" (met die verweer dat alle standpunte buite die Rooms-Katolieke Kerk alreeds ketters is).

Die verwarring rondom Augustinus se standpunt jeens die evangelies word verder geïllustreer in die kerkorde wat hy binne die konteks van sy tyd help formuleer. Dit word weer hier herhaal dat kerkhistorici Augustinus as 'n stem, soms as dié stem van sy tyd en historiese konteks beskryf. Hy word gebore 41 jaar nadat 'n keiser die eerste keer 'n Edik van Verdraagsaamheid teenoor

---

[56] Kerkhistorici, waaronder byvoorbeeld Gonzalez (1984:62-66) verduidelik in detail dat hierdie standpunt reeds sy oorsprong in die formulering van die Apostoliese Geloofsbelydenis van 155 het. Volgens Gonzalez is die 'heilige, algemene kerk' klousule juis om hierdie rede in die Apostoliese Geloofsbelydenis ingevoeg, met die bedoeling dat slegs die Rooms-Katolieke Kerk oor die gesag beskik om christelike geskrifte te besit en te vertolk. Anders verwoord: die Katolieke Kerk het in 155 as't ware 'n kopiereg oor alle christelike geskrifte en die interpretasie daarvan uitgevaardig en hier bo verwoord Augustinus hierdie alleenreg in effens aangepaste vorm.

[57] Die vertaling hier is by wyse van Google Translate. Dit dien gelet te word dat *vero* ook vertolk kan word na 'waarlik', en dat *commoveret* volgens Latynse woordeboeke 'n sterker begrip as 'beïnvloed' of 'noop' is. *Commovoret* kan ook vertaal na 'n radikale ommekeer in standpunt.

die christelike godsdiens in die politieke ryk uitvaardig[58], 29 jaar nadat die eerste 'Ryk'-sinode in die geskiedenis van die christelike godsdiens byeengeroep word[59].

In Augustinus se ommekeer, sy *commoveret* in sy standpunt jeens vervolging van ketters, herken ons ook die ommekeer in die groter standpunt van die historiese konteks waarbinne hy leef. Aanvanklik, in 'n brief aan Maximinus in 392 spreek hy hom teen die vervolging van ketters uit; in 417 egter, in 'n brief aan Boniface, het hy sy ommekeer in standpunt reeds bereik. Platonicus beaam dat Augustinus nie alleenstaande in sy standpunt was nie, "Augustine was simply acquiescing to the established practices of his fellow Christians, ... but after his 'conversion to coercion' became *a leading proponent* and even ***theoretician*** of persecution." (Platonicus, 2010)

In hierdie twee briewe – aan Maximinus in 392 en Boniface in 417 – behandel Augustinus die rol van die kerk ten opsigte van dwaalleringe en ketters. Terwyl sy standpunt oor dwang, vervolging en selfs geweld in hierdie 25-jaar periode 'n ommekeer beleef, bly sy standpunt oor die gesag van die Rooms-Katolieke Kerk konsekwent: slegs een instansie en een instansie alleen beskik oor die ware leer en dit is die Rooms-Katolieke Kerk. Die aanhaling soos hierbo teenoor die Manikeërs gebesig, word ook retories in sy briewe aan Maximinus en Boniface as 'n gegewe herhaal.

Die aanname in Augustinus se briewe aan Maximinus en Boniface bly dus dat die Rooms-Katolieke Kerk die enigste draer, oftewel kopiereg-houer op die ware christelike leer is. Onder die sambreel van hierdie aanname argumenteer Augustinus daarom nie met hierdie twee lesers oor die inhoud en interpretasies van andere nie, hy argumenteer in hoofsaak oor die wyse waarop hierdie ander standpunte onder die sambreel van die Rooms-Katolieke leer ingetrek behoort te word. Steeds onder die sambreel-argument *re* die gesag van die Rooms-Katolieke Kerk wend Augustinus dan ook sy interpretasie van Jesus en die evangelies aan om die argument oor die gesaghebbende aard van kerklike gesag te substansieer. Dit is in besonder in hierdie behandeling van die evangelies dat dit weer eens blyk dat Augustinus in 'n indirekte verhouding tot die evangelies verkeer: eerste kom die gesag van die Katolieke Kerk en die bepaalde leer wat hierdie kerk oor vyf eeue daargestel het, tweedens geskied Augustinus se interpretasie van Jesus via die perspektief van Paulus.

In sy brief aan Boniface wend Augustinus eers enkele voorbeelde uit die Ou Testament aan om die heilige institusionalisering van vervolging te sanksioneer. Eers aan die einde van sy brief, na talle voorafgaande voorbeelde van heilig gesanksioneerde geweld, haal hy twee voorbeelde van

---

58 Keiser Konstantyn se Edik van Verdraagsaamheid van 313.

59 Die Sinode van Nicea in 325, onder beskermheerskap van keiser Konstantyn.

Jesus aan om die leerstuk oor dwang mee te regverdig. Beide hierdie voorbeelde geskied *via* die lewe en woord van Paulus.

In die eerste voorbeeld gebruik hy Paulus se bekering as illustrasie van die afdwingende aard van Jesus. Op die pad na Damaskus "werp Jesus vir Paulus op die pad neer met sy Krag" (par 22, brief aan Boniface) "... so that He might forcibly bring one who was raging amid the darkness of infidelity to desire the light of the heart. If that punishment (to Paul, by Jesus) had not first been inflicted, he would not afterwards been healed by it." Hierop spreek Augustinus direk die Donatiste aan wat argumenteer dat die mens vry is om te glo of nie te glo nie: "Towards whom did Christ use violence then? Whom did He compel? Here they have the apostle Paul. Let them recognize in his case Christ first compelling, and afterwards teaching." Uit Augustinus se interpretasie van Paulus se bekering word Jesus net nog 'n toonaangewende voorbeeld van kerklik geïnstitusionaliseerde dwang.

By nadere ondersoek blyk dit dat Augustinus se interpretasie van Hand 9:5 nie so klinkklaar is as wat Augustinus dit voorhou nie. Volgens die *Expositor's Greek Testament* en *Elliott's Commentary for English Readers* kommentare rig Paulus in Hand 9:5 eers in respekvolle en vreesbevange toon 'n vraag aan 'n onbekende 'Here', soos wat 'n mens sou verwag vir die 'vrees vir die Here' leerstuk soos in Deuteronomium en Spreuke uitgewys. "The I and thou reply here are then touchingly emphatic in the original", volgens die *Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary*. Dit val op dat Engelse vertalings die aanspreekvorme teenoor Paulus afwisselend tussen *you* en *thou* vertaal, 'n aanduiding dat Jesus meer deur middel van die Afrikaanse *U* as die Afrikaanse *jy* met Paulus kommunikeer. Hierna is die meeste kommentare, onder andere *Elliott's* en *Pulpit Commentary* dit eens dat die volgende woorde aan Jesus toegedig latere invoegings is en nie meer manuskrip outoriteit geniet nie. Die streng woorde "moenie teen die prikkels skop nie" en die ferm opdrag van Jesus aan Paulus in vs 6 word daarom "deur moderne redakteurs uitgelaat" (*Pulpit Commentary*).

'n Verdere kenmerk van Augustinus se eksegetiese metode in hierdie geval is dat hy nie die Handelinge weergawe met Paulus se eie weergawe van hierdie insident in Galasiërs 1 vergelyk nie. In Gal 1:11 – 24 beskryf Paulus in sy eie woorde die insident van sy bekering. "Jesus Christus het dit *in* 'n openbaring aan my gegee" (Gal 1:12). "God het my al voor my geboorte vir Hom afgesonder, en Hy het my in sy genade geroep. Toe Hy in sy goedheid besluit het om sy Seun *aan* my te openbaar sodat ek die evangelie sou verkondig ..." (Gal 1:15 – 16). Hierna volg 'n verloop van gebeure wat opvallend verskil van die verloop van gebeure soos deur die Handelinge skrywer voorsien. *Elliott's* wys in besonder daarop dat die ***aan*** my geopenbaar in Gal 1:16 inderdaad na ***in*** my geopenbaar moet vertaal. Twintig uit 25 Engelse vertalings gebruik daarom

eerder '*in'* my as '*aan'* my geopenbaar, 'n vertaling wat 'n impak op die transendentale *versus* die immanente vertolking van die Galasiërs teks, maar ook op die eksegese deur Augustinus sou kon uitoefen. Augustinus gebruik egter slegs die Handelinge weergawe om sy leerstuk oor kerklike dwang mee te regverdig. Paulus se "*in* my geopenbaar" en die afwesigheid van enige sprake van neerwerping in Galasiërs word nie deur Augustinus in ag geneem nie. Boonop word die verskil in die historiese verloop van gebeure ná Paulus se bekering een van die redes waarom Handelinge se datering, outeurskap en historisiteit in die twintigste eeu 'n indringende veld van studie geword het. Tot so veel as drie datums[60] word byvoorbeeld vir die skryf van Handelinge ondersoek. (De Villiers, 1977:13).

'n Laaste waarneming rakende Augustinus se aanwending van Jesus in hierdie geval - sonder om té puntenerig te raak - is dat dit regstegnies nie Jesus is wat in Hand 9:5 en 22:7 vir Paulus "neerwerp met al sy Krag (Might)" nie. In beide Handelinge 9 en 22 sê Paulus "*ek* het op die grond geval", waarna hy enkele verse verder in Handelinge 22:17 self verwys na 'n geesvervoering wat hy in Jerusalem sou gehad het. Paulus het daarom met vrymoedigheid na sy eie geesvervoerings verwys, 'n gebeurtenis wat met grond-val geassosieer word. Gekorreleer met Galasiërs 1, verwys Paulus in Galasiërs 1 nie na 'n neervelling tot die grond nie, wel na die openbaring van Jesus wat inwendig sou geskied het.

By nadere ondersoek wil dit daarom begin lyk of Augustinus in bogaande geval meer met 'n vorm van eiesegesis as eksegese besig is. By herhaling benadruk hy dat hy in die Rooms-Katolieke standpunt glo omdat dit die toets van die tyd deurstaan het, en wanneer nodig bevestig hy hierdie 'geloof' van hom via die perspektief van Paulus, selfs wat betref Jesus se motiewe. Waar Augustinus uit verskeie dele van die Bybel substansiërende argumente vir sy vervolgingsleer vind, vind hy klaarblyklik nie uit die evangelies 'n teks wat die vervolgingsleer kan onderskraag nie. In sulke gevalle, soos kerkhistorici ook opmerk, maak Augustinus uit die Nuwe Testament eerder gebruik van 'n bepaalde interpretasie *via* 'n Paulus insident om die vervolgingsleer mee te regverdig.

In die tweede gebruikmaking van Paulus as hermeneutiese bril op Jesus (par 24 aan Boniface), kwoteer Augustinus ter inleiding van sy argument eerstens vir Paulus uit 2 Kor 10:6: "en staan

---

[60] (a) voor 64 nC; (b) tussen 70 en 85 nC; (c) in die tweede eeu. Die doel van hierdie waarneming is nie om die bestudering van die boek Handelinge in volledigheid hier te ondersoek nie, maar bloot om op te merk dat die moderne teologie besig is om die tersaaklike aspekte van hierdie boek deurlopend te ondersoek. Een van die aanleidende oorsake tot die historisiteit ondersoek is immer dat die historiese verloop van gebeure in Handelinge van die historiese verloop van gebeure in Paulus se briewe verskil, soos toevallig in hierdie een-teks eksegese ook aan die lig kom. Hierdie interteks dispariteite opper die vraag oor die historisiteit van óf Handelinge, óf Paulus, of beide; en Augustinus wat slegs een van die weergawes vir eksegese aanwend.

gereed om elke ongehoorsaamheid te straf, tot wanneer julle volledig gehoorsaam sal wees." Met hierdie inleidende Pauliniese teks as hermeneutiese bril, interpreteer Augustinus vervolgens Jesus se gelykenis van die groot bruilof (Matt 22:1-14, Luk 14:15-24). Die gelykenis handel, toevallig binne die tema van hierdie verhandeling, in die eerste plek oor die aard van die Koninkryk van God. In Matt 22:2 lei Jesus hierdie gelykenis in met "*met die Koninkryk van God gaan dit soos* met 'n koning wat vir sy seun 'n bruilofsfees voorberei het..." Hierna daag die genooides nie op nie en in Matt 22:9 sê die koning aan sy werksmense "Gaan nou uit na die straathoeke en ***nooi*** soveel mense as wat julle teëkom na die bruilofsfees toe." Augustinus kies egter die werkwoord in Lukas uit "Gaan uit na die paaie en lanings en ***dring by hulle daarop aan*** om in te kom, sodat my huis vol kan word" (Luk 14:23). Met die werkwoord in Lukas motiveer Augustinus dan dat Jesus afvalliges in die kerk in laat dwing. Hierdie mense gevind 'in die paaie en lanings', volgens Augustinus in sy brief aan Boniface, is "daardies wat onder die dwaalleringe verkeer en skeurings veroorsaak." Die werkwoord in Luk 14:23, "dring daarop aan", geïnterpreteer ***via*** Paulus se "gereedstaan om elke ongehoorsaamheid eers te straf, sodat gehoorsaamheid daarop sal volg", word dan in die mond van Jesus gelê as synde Jesus se standpunt oor dwang. In plaas van kruis-verwys na Matt 22:9 waar die evangelie skrywer die werkwoord 'nooi' gebruik, kruis verwys Augustinus, in volgorde van belangrikheid, eerstens na die gesag van bestaande Rooms-Katolieke doktrine en tweedens na 'n Paulus teks om die aard van Jesus mee te kontekstualiseer. Dat Jesus se eie Matteus 21:43 en 23:13 dalk eerder as verklaring vir Jesus se bruilofsfees beeldspraak dien, dien nie vir Augustinus primêr tot oorweging nie. Vier tekste voor die perikoop hier deur Augustinus vir sy argument aangewend, verklaar Jesus 'n voorafgaande, soortgelyke beeldspraak met die woorde "daarom sê Ek vir julle dat die Koninkryk van God van julle weggeneem sal word en aan 'n volk gegee sal word wat die vrugte daarvan sal lewer." Ook in Matt 23:13: "Ellende wag vir julle, skrifgeleerdes en Fariseërs, huigelaars! Julle sluit die deur van die Koninkryk (van God) in mense se gesigte toe." Met sy uitkies van tekste om sy argument oor kerklike gesag en kerklike geweld te substansieer, sou Augustinus ook Jesus se eie woorde in hierdie verband in Joh 18:36 kon oorweeg: "My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie" antwoord Jesus. "As my koninkryk van hierdie wêreld was, *sou my onderdane geveg het* sodat Ek nie aan die Jode uitgelewer sou word nie. Maar nou is my koninkryk nie van hier nie."

As 'n mikro-insident in die eksegetiese werkwyse van Augustinus, dien paragraaf 24 van sy brief aan Boniface nogeens as illustrasie van Augustinus se metode om die evangelies *via* Rooms-Katolieke gesag, *via* Paulus te interpreteer. Jesus lei hierdie perikoop onder eksegese in met die woorde "met die Koninkryk van God gaan dit soos met ...", 'n frase wat Hy sewe keer in Matteus

en een keer in Markus[61] ten opsigte van sy verduideliking van die koninkrykskonsep aanwend. Augustinus lei egter sy eksegese van Luk 14:23 in met die woorde “we may interpret without absurdity the declaration of the blessed Apostle Paul, when he says...”, waarna Augustinus hierbo 2 Kor 10:6 as hermeneutiese bril opsit, die teks waardeur hy Luk 14:23 hierna “without absurdity” interpreteer.

Hierdie mikro-insident van eksegese bevestig die onderliggende versugting van hierdie studie dat Augustinus, en by gevolg ‘n invloedryke hoofstuk in die kerkgeskiedenis, (1) nie die koninkrykskonsep in Jesus se prediking as die sentrale leerstuk van Jesus eien nie. (2) Die waarneming deur kerkhistorici dat Paulus die sogenaamde mentor figuur vir Augustinus se leringe word, word insgelyks in hierdie eksegetiese insidente geïllustreer.

Die belang van Paulus se Romeine word deur Prof A.B. du Toit, Nuwe Testamentikus en spesialis op Romeine, soos volg opgesom:

> *Geen ander brief spel die evangelie van God se genade heerliker uit nie;*
>
> *Geen ander brief bevat ‘n ryker vertroosting en ‘n blyer bemoediging nie;*
>
> *Geen ander brief het die lewe van mense deur die eeue ingrypender beïnvloed nie;*
>
> *Geen ander brief het die kerkgeskiedenis meer geskud as Romeine nie.*
>
> *Op sy soektog na ‘n genadige God het **Luther** die blye evangelie-antwoord in Rom 1:17 ontdek. En hierdie boodskap dat God elke mens wat glo uit genade vryspreek, het die wekroep van die Hervorming geword.*
> *Daarom het **Calvyn** sy heel eerste kommentaar juis oor Romeine geskryf.*
> *Die beslissende verandering in **John Wesley** se lewe het gekom op grond van Luther se voorwoord tot die Romeine brief.*
> *En die beroemdste teoloog van die 20ste eeu, **Karl Barth**, het sy arbeid ook met Romeine begin.* (Du Toit, 1984:1-2).

Dit is ‘n sterk aanname, maar voeg Augustinus vooraan hierdie toonaangewende hervormers toe - soos Van Wyk hieronder doen - en Paulus se Romeine voorsien die inspirasie aan ‘n lyn van denke by name Augustinus, Luther, Calvyn, John Wesley, Karl Barth.

---

[61] Matt 13:44, 13:45, 13:47, 20:1, 22:2, 25:1, 25:14, Mark 4:20. Buiten hierdie 8 tekste waar Jesus hierdie presiese frase aanwend om die koninkrykskonsep mee te verduidelik, is daar ook sewe ander tekste waar Jesus die koninkrykskonsep pertinent as beeldspraak beskryf: Matt 13:24, 13:31, 13:33, 18:23, Mark 4:30, Luk 13:18, 13:20. Instede van Jesus se woord te neem en die gelykenis uit die staanspoor as beeldspraak te interpreteer, wend Augustinus ‘n Paulus teks as kontekstuele raamwerk aan om die gelykenis mee te interpreteer.

Op hierdie punt raak dit nodig om die invloed van Augustinus op die hedendaagse bestudering van Jesus se Koninkryk van God onder oënskou te neem. Die waarneming word hier gemaak dat die lyn van denke Paulus-Augustinus- Luther-Calvyn-Barth ‘n besonder invloedryke linie van denke in ons Gereformeerde Teologie beloop. Van Wyk (1995:243) verfyn hierdie linie na “Calvyn-Bavinck-Berkouwer – ‘n denklyn wat reeds by Augustinus begin.” Gepas beskryf Metzger die apostoliese lektuur – met Paulus die oorspronklike en vernaamste hieronder – as ‘n parallelle ontwikkeling tot die mondelinge oordrag wat aanvanklik oor Jesus geskied. Eers ná Paulus sou die mondelinge oordrag oor Jesus in skrifvorm as ‘die evangelies’ bekend word. In die chronologie van die ontstaan van die Bybel pre-dateer Paulus vir Jesus, en Paulus word na bewering die vernaamste bron van inspirasie vir die name soos hierbo aanmekaar geskakel.

Na ‘n kort oorsig oor die vernaamste temas van ‘n belangrike skakel in hierdie ketting van denke, word die waarneming hier gemaak dat Jesus se Koninkryk van God nie die hooftema van Augustinus se leringe uitgemaak het nie, maar dat parallelle temas sentraal tot die Augustiniaanse linie van denke staan. Augustinus self voorsien die indeling van sy temas vir *De Civiate Dei*. (Augustinus, 1972:xxxv). Volgens sy eie aanduiding voorsien die eerste vier boeke van Deel 2 die “oorsprong van daardie Stad (van God).” Deel 2, Boek XI begin met die woorde “The City of God ... is vouched for by those Scriptures whose supremacy over every product of human genius does not depend on the chance impulses of men, those Scriptures that exercises sovereign authority over the literature of all mankind. Now in this Scripture we find these words:”

> ‘Daar word groot dinge van jou gesê, stad van God’ (Ps 87:3).

Waarop Augustinus ook Psalms 48:1,2,8 en 46:4 kwoteer.

‘n Sorgvuldige deurwerk van die vier boeke waarin Augustinus die oorsprong van sy ‘stad van God’ konsep uiteensit, bevestig dat hy op geen stadium hierdie konsep van hom op Jesus se Koninkryk van God baseer nie. In sy Boeke XI tot XIV is Augustinus se ‘stad van God’ ‘n christelik-filosofiese antitese op die vallende stad van Rome; nie ‘n eksegese van Jesus se Koninkryk van God nie.

Augustinus postuleer wel ‘n baie sterk en oortuigende parallelle denkraamwerk – ook genoem ‘n ‘ontwerp’ - van waaruit die koninkryk in huidige tye geïnterpreteer sou kon word.

3.11 Die immanente beskouinge van Augustinus

3.11.1 Inleidend

In hierdie tweede gedeelte oor Augustinus word daar nou bepaald op ‘n spesifieke aspek van Augustinus se werk gefokus. Die tweede gedeelte oorweeg nie meer die geskiedenis se waardering van Augustinus se bydrae nie, maar konsentreer nou op Boek X van Augustinus se *Confessions*. Die voorlopige bevinding is dat Boek X van Augustinus se *Confessions* ‘n besondere eksposisie van die immanente benadering verteenwoordig.

Wat wel uit die bogaande historiese oorsig blyk, is dat nie een van die ‘paneel’ van kerkhistorici, soos hierbo aangehaal, na Boek X van *Confessions* verwys as ‘n histories uitstaande nalatenskap van Augustinus nie. Hierdie skynbare nie-erkenning **van Boek X** van *Confessions* deur kerkhistorici raak soveel te meer opvallend wanneer in ag geneem word dat *Confessions* allerweë as ‘n ‘klassieke christelike werk’ en as Augustinus se mees gelese werk, tot in vandag se tye, beskryf word[62]. As populêre werk oefen *Confessions* daarom wel ‘n vorm van appél op die diepere sintuie van die deursnee christelike leser uit.

Kerk historici plaas twee van Augustinus se werke in wedywering teenoor mekaar vir die titel van ‘mees gelese’; Augustinus se *Confessions* versus sy *City of God*. Dit wil-wil tog klink of daar konsensus is dat *City of God* Augustinus se meer geleeste geskrif tydens die middeleeue was, terwyl sy *Confessions* “one of the few works of classical literature **still read today**” is. “Confessions is perhaps the most widely known work from the pen of Augustine.” (Johnson, 1990:113). (Cairns, 1996:139).

Gonzales (1984:215) beskryf *Confessions* as ‘n “spirituele outobiografie” waarin Augustinus vertel hoe God hom deur ‘n lang en pynvolle pelgrimsreis tot geloof lei. “Die werk is uniek in sy *genre* in alle antieke literatuur en getuig tot vandag toe van Augustinus se diepsinnig sielkundige en intellektuele insig.” Sonder dat Gonzales dit so bedoel, voorsien hy hier ‘n toutologiese beskrywing van Augustinus. Die begrip intellek is etimologies afgelei van die Griekse *intes legos*, wat beteken die vermoë om in jouself in te lees.

Gonzales se stelling dat Augustinus se *Bekentenisse*[63] uniek in die antieke literatuur is, is egter nie suiwer korrek nie. Vroeër het ons verwys na die wysheidsliteratuur van Job. In Job kry ons ‘n

---

62 Kerkhistorici wat hierdie opmerking maak, kan die stelling ongelukkig nie kwantifiseer nie. Normaalweg speel hulle veilig deur te sê dat *Confessions* met Augustinus se ander bekende werk, *De Civitate Dei*, kompeteer vir ‘mees gelese.’ Die konsensus wil tog neig om te suggereer dat *Confessions* meer aanhang in modern tye geniet,as *De Civitate Dei*.

63 Tegnies ‘n meer korrekte direkte vertaling van die oogmerk van Augustinus se *Confessions*.

voorloper van die persoonlike reiservaring van die swaarmoedige pelgrim op reis met God. Waar Job se werk egter ‘n teodisee is, is Augustinus s’n inderdaad ‘n antropodisee. Job hou vol dat hy, die mens, volmaak binne die reëls geleef het, dit is God wat nie woord gehou het nie. Augustinus stel die teenoorgestelde: die mens is die verderflike een een wat belofte verbreek het, God volstaan met sy oneindige genade. Waar Job vir *God* op sy woord neem oor sy nie-nakoming van sy retribusie belofte in die Ou Testament (meer spesifiek in Deuteronomium), bevraagteken Augustinus die genetiese integriteit van die mens - met homself as offerdier op die altaar. “Accept my confessions, O Lord, they are a sacrifice offered by my tongue, (while) these scientists do not humble them and offer themselves to you in sacrifice” (Augustinus, 1961:91,93). Soos voorheen aangedui, word die “ek, ellendige mens” van Paulus se Rom 7:17-25 die *mantra* van Augustinus se *Bekentenisse*.

Confessions word inderwaarheid ‘n waagstuk. Dit is op grond van die bekentenisse wat Augustinus oor homself in hierdie werk maak dat Paul Johnson Augustinus as ‘n donker persoonlikheid beskryf, die donker oorsprong van die donker middeleeue. Met tye laat Augustinus die leser van hom wegdeins, so donker en selfs verwerplik word die persoon van Augustinus in *Confessions* aangebied. Maar uiteindelik slaag hy daarin om sy eie verderflikheid só fyn teenoor die wonderlike genade van God te balanseer, dat hierdie een van die mees tydlose werke in die klassieke en christelike literatuur word. Die redes waarom hierdie waagstuk slaag kan *legio* wees, maar een van die uitstaande temas van *Confessions*, die tema waarop Augustinus steun om hom uit sy verderf te begelei en te red, is die *memory* van Plotinus.

Soos vermeld, verskil die *genres* van *Confessions* en *De Civiate Dei*. *De Civitate Dei* is ‘n intellektueel-akademiese werk sonder die persoon van Augustinus daarin teenwoordig. Soos vroeër gemotiveer, kan sommige van die belangrikste leerstukke van die christendom, selfs tot vandag toe, na *De Civitate Dei* herlei word. En hierdie leerstukke getuig van ‘n transendentale God met ‘n transendentale verlossingskema.

Confessions voldoen meer aan die definisie van die ervaringsteologie, soos hierbo onder die wysheidsliteratuur behandel. ‘Ek’, Augustinus, die gebroke mens is hier self aan die woord en in persoonlike gesprek met God. Leerstukke vloei nie uit *Confessions* soos uit *De Civitate Dei* nie, maar tog wil dit blyk dat deursnee christelike lesers steeds aanklank by hierdie ervaringsteologie van Augustinus vind. Soos in die geval van die bespreking oor die wysheidsliteratuur hierbo, is dit dan ook in hierdie *genre* van Augustinus waar ons duidelike elemente van die immanente beskouing tot God vind, hierdie keer uit die pen van seker die invloedrykste kerkvader van die christelike era.

En hier tree weer een van die groot ironieë van Augustinus en die christelike denke tevore. Uit sy eie bekentenis, vind Augustinus die fondasie vir sy redding en genadeleer in die werke van wat hy noem die 'heidene', by name die Platoniste en meer spesifiek die neo-Platonis genaamd Plotinus.

> *I believe that it was by your (God's) will that I came across these Platonist books before I studied the Scriptures, because you wished me always to remember the impression they had made on me.*
>
> *For if I had not come across these Platonist books until after I had been formed in the mould of your Holy Scriptures and had learnt to love you through familiarity with them, this Platonist teaching might have swept me from my foothold on the solid ground of piety, and even if I had held firm to the spirit in which the Scriptures had imbued me for my salvation, I might have thought it possible for a man who read nothing but the Platonist books to derive the same spirit of salvation* ***from them alone****. (Augustinus, 1961:154-5)*

In sy ope gesprek met God - wat *Confessions* deurgaans is - skryf Augustinus aan God "You made use of a man, bloated with the most outrageous pride, to procure me some of the books of the Platonists, translated from the Greek into Latin. In them I read ..." (144), waarna Augustinus verduidelik hoe hierdie boeke aan hom die finale deurbraak gebied het om die weg na sy eie saligheid te eien. Deur baie jare van gepynigde worstelstryd met God, bied hierdie 'Platoniese boeke' uiteindelik aan Augustinus die finale openbaring wat aan hom die innerlike deurbraak bied om tot bekering te kom.

In die 36 bladsye van 142 tot 178 (van hierdie betrokke uitgawe) van *Confessions* vind die ontknoping van Augustinus se sielestryd in God plaas. Op bladsy 142 begin die laaste hoofstuk van stryd en ontknoping in die lewe van die persoon wat al beskryf is as 'die konteks' van die christelike godsdiens, en eindig op bladsy 178 waar hy onder die vyeboom huil en die kind hoor sing 'neem op en lees, neem op en lees.' Hierna sou hy die Bybel opneem en dit oopmaak by Romeine 13:13-14 en "in daardie oomblik sou dit wees asof die lig van vertroue my hart deurspoel en al die eertydse donkerheid verdryf." (178).

3.12 Die siel en onbewuste van Plotinus

Plotinus (204/5-270) was 'n sogenaamd neo-Platonistiese, Hellenistiese filosoof wat in Egipte gebore is, aanvanklik in Alexandrië studeer en op veertigjare ouderdom na Rome verhuis waar hy begin leer en onderrig. "En hy was bestem om die 'dogmatiese' grondlegger van die neo-Platonisme in die Bisantynse tydvak te word. Vandag word Plotinus algemeen aanvaar as die oorspronklikste en invloedrykste godsdiens-wysgerige denker tussen Aristoteles en Thomas

Aquinas," in besonder ook met verwysing na die invloed wat hy op Augustinus sou uitoefen. (Kruger, 2017:338-40)

In sy nou bekende *Enneads* verduidelik Plotinus dat die siel van die mens streef om van die bindinge van materie bevry te word en 'n reünie met die goddelike (*the divine*) wíl beleef. (Cooper, 2010:101). Hierdie reünie geskied nie by wyse van goddelike uitreik na *buite* die mens self nie, maar by wyse van 'n verruklike *inkeer* na die binneste dieptes van die goddelikheid wat binne elke mens verskuild setel. Plotinus vertel die verhaal van die siel wat aanvanklik wegval oftewel wegdryf vanaf die absolute 'Een' waaruit die siel emaneer, eers wegdrywend deur die goddelike Intellek en hierna deur die universele 'Siel', waarna die individuele siel in materie verstrengel raak. "Wanneer 'n siel te lank in hierdie staat van verwydering (van die goddelike bron) en verstrengeldheid (in materie) verkeer, raak die siel iets gefragmenteerds, geïsoleerd en swak." (102). Die siel ervaar nou 'n gebrek aan eenheid met alle dinge en beleef die degradasie van *being*, van bestaan. Die etiese weg bestaan daarom uit daardie aktiwiteite wat die siel ondersteun om dit uit die bindinge van materie te ontstrengel om te kan terugkeer na die intellek van die universum en die ewige 'Een.' Met 'n aanduibare verwantheid tot Paul Tillich se werke, beskryf Plotinus hierdie morele projek van die mens as gekenmerk deur 'n ingeboude *konflik* in die inherente self tussen (1) die deurdringende intellektuele behoefte om met die Een te herenig, teenoor (2) die sensuele begeertes van liggaamlike bestaan. Tillich sou in die 20ste eeu aandui dat "drie pare van polêre elemente in die psige in balans gehou moet word in die mens se begryping en vorming van die werklikheid, maar die polariteit van die proses dreig tot *konflik*." (Kelsey, 2005:66). Ook Augustinus behandel hierdie konflik tussen die twee wille van die siel in hoofstukke 8 tot 10 van Boek VIII in *Confessions*. "My inner self was a house divided against itself" (Augustinus, 1961:170). " So daar is twee wille in ons... in tweestryd met mekaar ... een siel verskeurd tussen die twee konflikterende wille in een siel byeengebring." (172-174). "Die hoër deel van ons natuur aspireer na die ewige verruklikheid (*bliss*) terwyl die laer deel terug gehou word deur die liefde na aardse, tydelike plesiere." (175)

Ook Freeman (2009:246) beaam dat vir Plotinus die werklikheid uit drie ineengeskakelde beginsels bestaan: Die Een, die alles-***deurdringende*** Intellek en die universele Siel. Plotinus formuleer 'n, wat 'n mens kan beskryf as *Psigologiese Monoteïsme*. "Hy was die eerste oud-Griekse wysgeer wat probeer het om die misterie van die skepping, **en die mens** se doel daarin, vir homself verstaanbaar te maak." (Kruger, 2017:341). Plotinus neem Plato se Ideë konsep as basis van die goddelike, kosmiese, Intelligensie-**Self** (Kruger se beklemtoning) waaruit alles voortvloei. Vir Plotinus, soos vir Spinoza, 'emaneer', vloei alle verskynsels voort uit 'Die Een' Psige, uit die Een Intellek, uit God die Absolute. "Hierin ontleen Plotinus grootliks uit die Oosterse filosofie" (341) en vind ons inderdaad dat moderne Egiptoloë nog steeds poog om die

monoteïsme en die politeïsme van die antieke Egiptiese filosofie tot versoening met mekaar te bring. (Wilkinson, 2003:36-39)

Soos Augustinus tereg opmerk, het hy aanvanklik in sy studiejare (in Kartage, Rome en Milaan) nie blootstelling aan Plotinus se werke kon hê nie, omdat "Augustinus die taal Grieks gehaat het." (Cairns, 1996:139). In Milaan het Augustinus vir Victorinus, die vertaler van Plotinus se werke, in die kerk ontmoet. (Augustinus, 1961:160). Dit was danksy die vertaling van Plotinus se werk in Latyn (wat hy die Platoniese werke noem) dat Augustinus eers later in sy lewe meer insig in die verskynsel van sy eie siel verkry en so 'sy weg vind.' Die laaste outobiografiese hoofstuk in Augustinus se moeisame soeke na God geskied binne die wegduidende verligting wat die Platoniese werke aan hom bied, in Boeke VII en VIII van *Confessions* beskryf.

In Boek X keer Augustinus terug en herbesoek sy voormalige inwaartse soek-en-vind na die beeld van God binne homself, die mens. Boeke VII en VIII is nog in die vorm van historiese narratief geskryf. Augustinus voorsien die "stap vir stap" historiese proses van sy soeke, hoe hy soeksteek[64] in die diepe, onpeilbare duisternis van sy siel in, by doodloopstrate kom, omdraai, verder soek. Maar deurgaans, in hierdie finale, ontknopende hoofstuk van sy soeke, dien die Platoniese werke as sy 'padkaart' deur sy eie siel. Volgens eietydse navorsers blyk Boek X dan 'n latere interpolasie te wees waarin Augustinus op terugskouende wyse die betekenis van sy vroeëre epiese sielereis na God herbesoek en in meer detail toelig. Dit is dan in besonder in Boek X waar Augustinus die werking van die diepere *memory*, die diepe geheue in die mens, wat sielkundiges vandag die onbewuste sou noem, breedvoerig toelig. Boek X, in die toonaard van die wysheidstradisie soos hierbo toegelig, is "Augustinus se refleksie op *die betekenis* van die waarheid wat hy in die vorige nege boeke gesoek en gevind het." (Augustinus, 1961:15).

3.13 Boeke VII en VIII, die Een, die alles-deurdringende Intellek en die universele Siel

Dieselfde Augustinus wat effektief daarin slaag om God buite tyd en ruimte te plaas, slaag in *Confessions* daarin om ook aan God 'n tuiste binne die psige van die mens te bied.

Tereg word *Confessions* daarom tegelyk as 'unieke genre' en 'die mees gelese'[65] werk van Augustinus, moontlik selfs van die christendom beskryf. Freeman se vroeëre beswaar dat dit onbillik is dat 'n hele godsdiens afhanklik is van die psigiese prosesse in een mens, word deur die inhoud van *Confessions* se boeke VII en VIII bevestig. In hierdie twee finale boeke in Augustinus se moeisame reis na God ontvang hy 'n padkaart vir ***die* siel van die mens** en gebruik

---

64 Die term wat die militêre ingenieurskorps gebruik om landmyne mee op te spoor.
65 In kompetisie met sy eie 'Stad van God.'

hy die Platoniese aanwysings om déúr hierdie siel die eindpunt van sy bestemming, die uiteindelike geluksaligheid, te bereik.

> *These Platonist books served to remind me to return to my own self. Under your (God's) guidance I entered into the depths of my soul, and this I was able to do because your aid befriended me. I entered, and with the eye of my soul, such as it was, I saw the Light that never changes casting its rays over the same eye of my soul, over my mind. (146)*

In hierdie aanhaling tree die drie elemente van Plotinus se drie-eenheid na vore; die Een, die Siel en die Intellek, hier vertaal na 'your guidance', 'my soul' en 'my mind.' In *De Civitate Dei* sou Augustinus hierdie drie-eenheid as 'die drieledige verdeling van die filosofie' beskryf. (Augustinus, 1972:458) Dit moet in gedagte gehou word dat in *De Civitate Dei* en in *Confessions* Augustinus hoofsaaklik, of meer korrek, *slegs* twee besware teen die Platoniese filosowe het: (1) dat hulle nie vir Jesus Christus onomwonde as die enigste boodskapper en saligmaker van die siel wil erken nie, en (2) dat daar nie 'n sondebesef in hulle werke teenwoordig is nie. Buiten hierdie twee besware erken hy, *bely* (*confess*) hy teenoor God dat hy hierdie werke 'alleen' sou kon lees, sonder om die kanonieke geskrifte hoef te raadpleeg. (1961:155).

In Boeke VII en VIII van *Confessions* is daar nog nie sprake van die toekomstige stad van God in die hiernamaals nie. Dit is slegs Augustinus en sy eie siel wat hier in gesprek met God verkeer. Waar hy sy lewe lank in 'die wêreld daar buite', deur studie en gesprek en kerklike betrokkenheid na 'die Lig', die verligting van sy binneste gesmag het, ontdek hy nou dat hierdie 'Lig' binne-in homself gesetel is. (143). "First of all it was your will to make me understand..." (144), waarna Augustinus elemente van die nou reeds bekende Egipties-Griekse filosofie met die verskynsel van Jesus versmelt. 'Die Woord' wat van die begin af saam met God was, word Jesus "in wie die wysheid woon" (145) en 'deur wie' elke siel die Lig van God ontvang. Hierna voorsien Augustinus 'n bykans woordelikse transkripsie van Spreuke 8, nou oorgeneem vanuit 'the Platonist books', waar Augustinus Jesus in die plek van die woord en die wysheid plaas. Jesus was van voor alle tye af by God, "deur Jesus" het God alles tot stand gebring en "uit die oorvloed van Jesus het ons siele elk hulle deel ontvang en ontvang daarom uit hulle siele hulle seëninge." (145). "Deur hierdie siele se deelname aan die Wysheid wat in hulle woon, ontvang hulle vernuwing en dit bly die ewige bron van hulle wysheid." (145).

In Boek VII is daar nou drie trefwoorde: (1) die Woord, (2) die siel van die mens en (3) die Wysheid. Hierdie drie begrippe vat Augustinus nou, soos hy self verduidelik, *vir die eerste keer in sy lewe in die wese van Jesus saam*. 'n Paar bladsye verder sal hy erken dat hy tot en met die lees van die Platoniese boeke Jesus slegs as 'n gesaghebbende leermeester, 'n gewone man met uitsonderlike wysheid geag het (152-3). Hy erken ook dat die Katolieke kerk tot onlangs toe

geglo het dat Jesus vleesgeworde godheid was, “but with no soul” (153). Jesus sou vir Augustinus aanvanklik gesag gedra het as ‘n spesiale leermeester, “I had not even an inkling of the meaning of the mystery of the Word made flesh.” (153). “Ek het Jesus niks meer as ‘n gewone mens geag nie.” (152). Met die lees van die Platoniese boeke tref dit hom eers dat Jesus siel vanuit die een goddelike siel is waaraan alle aardse siele deelagtig kan word. Eers toe Augustinus self die kleed van Christus aantrek, sy siel binne die siel van Jesus klee, raak hy deelagtig aan die groter godheid.

Uit ‘n antropologiese oogpunt beskou, kan boeke VII en VIII van *Confessions* ook beskryf word as die christendom se aansluiting by die Egipties-Griekse konsepte van die siel, die wysheid en die ineengeskakelde, ewigdurende, absolute oneindigheid. In hierdie deurbraak word Jesus die skakel tussen mens en kosmos. Bygesê, Augustinus skryf *Confessions* ten tyde van die afloop van die Ariaanse kwessie. Dit was in hierdie eeu in die Katolieke kerk dat Jesus die transformasie deurgaan vanaf vleesgeworde godheid, sonder siel, ’gemaak’ deur die Vader[66], gebore uit ‘n aardse vrou op ‘n bepaalde datum; - na ewige verskynsel, ‘een in wese’ met die Vader, vóór alle tye.[67] (Freeman, 2009:225-237). Vóór die Konferensie van Nicea in 325, in die jaar 260, sou laasgenoemde siening oor Jesus nog deur die Katolieke kerk as kettery veroordeel word. (2009:232).

3.14 Boek X: die onbewuste geheue van die mens

> *En ek het U nie **buite** my geheue gevind nie.” (Augustinus, 1961:230) “In watter deel van my geheue is U dan teenwoordig? U bly verhewe bo alle dinge, onveranderlik, en tog het U dit goed gedink om Uself **in** my geheue te setel. Waarlik, U woon **daarin**, want ek onthou U vandat ek die eerste keer van U geleer het, en dit is daar **waar ek U vind** wanneer ek aan U herinner word. (231)*
>
> *U was toe al die tyd **in** my, terwyl ek in die wêreld **buite** myself was. Ek het na u gesoek **buite** myself, en, verwronge soos ek was, het ek geval voor die pragtige dinge in U*

---

66 Die status van Jesus vóór Nicea was vloeiend en deurgaans ‘n onderwerp van bespreking, selfs dispuut (waarom die Sinode van Nicea byeengeroep is). Hierdie aanvanklike beskouinge oor Jesus word bevestig deur vername kerkvader Augustinus se aanvanklike persepsie van Jesus: “Initially I thought of Christ, my Lord, as no more than a man of extraordinary wisdom, whom none could equal.” (Augustinus, 1961, p. 152). Vergelyk besprekinge in die laaste hoofstuk oor die ontwikkeling in die beskrywinge van Jesus tussen die Apostoliese-, Niceaanse- en Athanasius geloofsbelydenisse.

67 Die sogenaamde Ariaanse kwessie word in elke kerk-historiese werk breedvoerig behandel as een van die vernaamste insidente in die transformasie van die gestaltes van Jesus en die drie-eenheid in die Katolieke kerk. Binne die konteks van hierdie studie word hierdie belangrike historiese insident as ‘n algemeen bekende ontwikkeling in die sistematiese teologie voorveronderstel.

*skepping. U was die heeltyd **hier by my**, maar ek was nie by U nie. (231)(direkte vertaling).*

Die passasie hierbo verteenwoordig die ontknoping van Augustinus se soeke na God in Boek X van *Confessions*. Die begrippe 'buite' teenoor 'in' – hierbo beklemtoon - word deurgaans as die twee sleutel aanduiders vir die definisies transendentaal teenoor immanent beskou. Hier, by wyse van herhaling, bevind Augustinus dat God 'nie buite my' was nie, maar wel die heeltyd 'binne my geheue gesetel is.'

Boek X van *Confessions*, soos reeds vermeld, is nie meer deel van Augustinus se historiografiese, epiese sielereis op weg na God nie. Boek X word nou 'n verhandeling op sigself, skynbaar later bygevoeg, gewy aan 'n bespreking oor die wonder van die *memory* (memoria) in die mens.

O Lord, the depths of man's conscience lie bare before your eyes. Could anything of mine remain hidden from you, even if I refused to confess it? (207).

Then I turned to myself and asked, 'Who are you?' 'A man,' I replied. But it is clear that I have both body and soul, the one the outer, the other the inner part of me. Which of these two ought I to have asked to help me find God? With my bodily powers I had already tried to find him in earth and sky, as far as the sight of my eyes could reach, like an envoy sent upon a search. But my inner self is the better of the two, for it was to the inner part of me that my bodily senses brought their messages. (212)

*If I am to reach him, it must be **through my soul** (213)*

Waarop Augustinus met die groot vraag en antwoord kom:

Vraag: "But what is my God?"

Antwoord: "He is the Life of the life of my soul." (212, 213)

Van hier af sal Augustinus van homself praat as "I, the soul", van waar af hy dan in paragraaf 8 van Boek X dit wat hy die *Memory* noem, in diepte begin toelig.

So I must also go beyond this natural faculty of mine, as I rise by stages towards the God who made me, I the soul. The next stage is memory, which is like a great field or a spacious palace, a storehouse for countless images of all kinds which are conveyed to it by the senses. In it are stored away all the thoughts by which we enlarge upon or diminish or modify in any way the perceptions at which we arrive through the senses, and it also

> *contains anything else that has been entrusted to it for safe keeping, ... When I use my memory, I ask it to produce whatever it is that I wish to remember, as though they were being brought out from some inner hiding place; others come spilling from the memory, thrusting themselves upon us... Some of these I brush aside, allowing my mind to pick what it chooses, until finally that which I wish to see stands out clearly and emerges into sight from its hiding place. (214)*

Hier onderskei Augustinus tussen die *memory*, hierdie groot saal van geheue, en die *mind (nous)*, in Afrikaans onvoldoende vertaal na die psige, die intellek of die verstand. Augustinus gaan verder om die 'innerlike wegsteekplek' van die geheue te beskryf as "die groot stoorkamer van die geheue, waarin alle sintuiglike waarneminge – sig, gehoor, reuk, smaak, gevoel – ewig weggebêre word, om na bewustheid herroep te word, soos en wanneer nodig." (215). "Op een of ander onbeskryfbare wyse word alle sintuiglike waarneminge diep in die voue van die (onbewuste) geheue versteek." (215). "Ons weet miskien deur middel van watter sintuie hierdie beelde (*images*) geregistreer en in die geheue neergelê word, maar wie kan verduidelik *hoe die beelde* self *in die eerste plek gevorm is*?" Augustinus se verwysing na 'die beelde (*images*)' in die weggesteekte geheue vind 'n korrelasie met die Spreuke *genre*, wat probeer om beelde aan die mensekind te verklaar, en Jesus wat sy boodskap oor die Koninkryk van God by wyse van beeldspraak aan die mens oordra. Die selfverklaring van die wysheidstradisie, soos onder andere in Spreuke 1 geformuleer, probeer hierdie vraag van Augustinus beantwoord.

"Al hierdie dinge gebeur binne-in my, in die eindelose kloostergange van my geheue. In hierdie eindelose gange is die lug, die aarde, die oseane, beskikbaar tot oproeping in my binneste. In hierdie gange ontmoet ek ook herinneringe van myself. Ek onthou myself en wat ek gedoen het." (215)(direkte vertaling).

"Die mag van my geheue is ontsagwekkend, my God. Dit is 'n eindelose, onmeetbare heiligdom (*sanctuary*). Wie kan sy dieptes peil? En tog is dit 'n fakulteit van my siel. Alhoewel dit deel van my diepere natuur is, kan ek nie alles verstaan wat ek is nie. Dit beteken, by gevolg, dat die verstand (*mind*) te eng is om ditself volledig in diepte te peil (*fathom*). Maar waar dan is daardie deel wat dit nie binne ditself kan peil nie? Is dit êrens buite ditself en nie daarbinne nie? Hoe, dan, kan die geheue deel van die verstand wees, as dit nie binne die verstand vervat is nie?

Ek staan verlore in verwondering wanneer ek hierdie probleem bedink. Dit laat my in verbystering.

En tog gaan mense uit en staar in verwondering na majestueuse berge, die reuse golwe van die see, die oseane wat die aarde omstrek, maar hulle slaan nie ag op hierdie onmeetbare verwondering in hulleself nie." (216)

Verderaan in die studie gaan Augustinus se beskrywing van die *Memoria* in meer diepte ondersoek word. Voorlopig word dit hier *verbatim* weergegee as getuienis van ‘n neo-Platoniese erflating soos toegepas deur ‘n christelike kerkvader op sy ervaring van God, met besondere verwysing na die wysheidsaard van Jesus. In die paragraaf hierbo staan Augustinus in verwondering oor die diepte en omvang en onpeilbaarheid van hierdie geheue in hom. Hy staan in verbystering oor die onmeetbare omvang van hierdie verskynsel in homself, en kwantifiseer dit as so groot en onpeilbaar soos die majestueuse berge en die magtige oseane. Augustinus staan onthuts dat mense nie ag slaan op hierdie onmeetbare verwondering in hulleself nie, ‘n onthutsdheid wat deur die ondersoek na die immanente inwonendheid van God deurgaans in gedagte gehou gaan word. In sy beskrywing van die *Memoria* “ervaar Augustinus iets baie meer kompleks as die fakulteit van oproeping of herinnering en is hy nader aan wat sielkundiges vandag die onbewuste sou noem.” (Armstrong, 1993:141)(direkte vertaling)

Verderaan wil hierdie studie in meer diepte die moontlike verband tussen Augustinus se beskrywing van die neo-Platoniese *memoria* en Jesus se prediking ondersoek. Insiggewend op hierdie stadium is dat Augustinus halfpad deur sy lewe tot die ontdekking, inderdaad tot die *bekering* kom dat Jesus hierdie skakel tussen menslike siele en die een, goddelike siel verteenwoordig. (verwys na 3.13 hierbo)

Augustinus gaan dan verder om te verduidelik dat nie net sensoriese waarneminge nie, maar ook wetenskaplike studie deur die individu in hierdie onpeilbare skatkamer van die geheue weggestoor word, waar dit met ander gestoorde data vermeng en vervleg en verwerk word. Augustinus verwys weliswaar na die wetenskap as ‘die liberale wetenskap’, in teenstelling met die ware wetenskap van die kanonieke geskrifte, maar nogtans bely hy dat hierdie liberale wetenskaplike kennis in ‘n spesiale ‘inner place’, amper soos die allerheiligste van die tempel, weggestoor word. Maar nou is dit nie meer net beelde nie, maar ook feite. (216-7). Soos ‘n refrein herhaal hy dat hierdie onbewuste skatkamer data stoor, kompartementaliseer en “te alle tye gereed is om hierdie gestoorde data na die bewuste oppervlak te reproduseer wanneer hulle opgeroep word.”

En dan gaan Augustinus selfs een verstommende trap verder. “*Hoe dan*, het hierdie feite in my geheue ingekom? *Ek weet nie*. Toe ek van hulle geleer het, het ek die feite nie met iemand anders se verstand aanvaar nie. Dit was my eie verstand wat hulle herken het en hulle as ‘waar’ tot my geheue toegelaat het. Ek en my eie verstand het hulle aan my geheue toevertrou om as waar gestoor en herroep te word, soos en wanneer nodig. *Daarom moes hierdie feite reeds in my verstand gewees het selfs vóórdat ek hulle herken het*. Waar rond in my verstand het hierdie feite dan reeds gesetel? Hoe was dit moontlik dat ek hulle herken het toe hulle vermeld is en

ingestem het dat hulle ‘waar’ en toelaatbaar tot my binneste stoorkamers is? Dit moet daarom wees dat hulle alreeds in my geheue was, versteek in die diepste skuilplekke , in so ‘n verafgeleë deel van my geheue dat ekself nie eens daaraan kon dink nie. As ‘n ander persoon nie deur onderwysing hierdie diep versteekte kennis in my geheue wakker geroer het deur daarna te verwys nie, sou my verstand nie van hierdie versteekte kennis in my bewus geraak het nie." (218)(direkte vertaling).

Dit is in besonder hierdie tweede dimensie van Augustinus se ‘geheue’, daardie ‘kennis wat alreeds in my geheue was, versteek in die diepste skuilplekke’, wat verderaan in die bestudering van Jesus se Koninkryk van God meer besondere aandag gaan geniet. Die 20ste eeuse sielkundige CG Jung het die konsep van die kollektiewe onbewuste geformuleer, ‘n ontologiese verskynsel wat raakvlakke met die universele siel van Plotinus toon, soos hierbo beskryf. Wat Augustinus betref, tref hy hier onderskeid tussen feite wat hy aanleer en wat vanself diep in sy geheue weggestoor word, teenoor ‘n diepere vlak in sy geheue waar feite op onverklaarbare wyse ‘alreeds daar was.’ Sy redelike verstand kan dit nie verklaar nie. Ondertoe behandel hy ook die verskynsel van simbole, ‘verskynsels wat nie met behulp van die sintuie in die geheue neergelê kon gewees het nie. Ook nie deur taal nie. Hulle is eenvoudig net daar.’ Weer moet dit beklemtoon word dat die *genre* van *Confessions*, in teenstelling met *De Civitate Dei*, nie leerstellig van aard is nie. Ruimte moet gelaat word dat die ervaringsaard van *Confessions* deur verskillende sosiale dissiplines met behulp van verskillende wetenskaplike gereedskapstukke vertolk kan word. Augustinus stel hierin immers die voorbeeld deur ‘n paganisties filosofiese siening na die behoeftes van sy christelike godsdiens om te skakel.

Augustinus gaan dan voort om sy geheue se wyse van omgang met die ‘kennis wat reeds in my geheue versteek was’ breedvoeriger te omskryf. Hy vertaal die skakeling met Plotinus se universele siel in sy eie woorde na “die leer van hierdie (diepere) feite, wat nie ons verstand deur beelde deur middel van die sintuie bereik nie, maar deur ons verstand vanuit die dieptes van ons bestaande kennisbasis ‘herken’ word.” Feite word nie aangeleer nie, dit word uit die onbewuste geheue ‘herken’. “Dit is eenvoudig ‘n denkproses waardeur ons dinge, alhoewel verfoes (*muddled*) en geskommeld binne die diepe stoorkamers, vanuit ons bestaande kennisbasis bymekaarvoeg.” Ons beskik reeds oor al die nodige feite, dit is die oproeping van hierdie feite vanuit hulle ‘ou skuilplekke’ wat die uitdaging vir die mens is. Dit is ‘n bepaalde dissipline. Weer en weer moet ons hierdie bestaande feite gaan opdiep, hulle is reeds daar. Hierdie denkproses “is die afleiding van die term *cogitare*, wat beteken ‘om te dink’ of ‘om mens se gedagtes agtermekaar te kry’. Want in Latyn beteken die woord *cogo* ‘ek voeg bymekaar’ of ‘ek versamel’, wat verwant is aan die woord *cogito*, wat beteken ‘ek dink.’ Maar die woord *cogito* is beperk tot

die funksie van die verstand (mind). Die woord word slegs korrek aangewend wanneer dit gebruik word vir dit wat binne die verstand aanmekaar gevoeg word, nie elders nie." (219)

Ook begin Augustinus verwys na die hedendaagse konsep van simbole, soos deur die simboliek bestudeer. "Die geheue bevat ook die ontelbare beginsels en wette van getalle en dimensies. Geen van hierdie verskynsels kon met behulp van die sintuie in die geheue neergelê gewees het nie. Ook nie deur taal nie. Hulle is eenvoudig net daar. Ons ken hulle eenvoudig deur hulle binne onsself te herken." (219).

Augustinus praat direk met God en vra die retoriese vraag: "wie se taak is dit om hierdie diepte-navorsing verder as die sensuele te voer?" Met die retoriese antwoord "O Lord, I am working hard in this field, and the field of my labours is my own self. The power of the memory is great, O Lord. It is awe-inspiring in its profound and incalculable complexity. Yet it is in my mind: it is my self. What, then, am I, my God? My mind has the freedom of them All. I can probe deep into them and never find the end of them. This is the power of memory! This is **the great force of life** in living man, mortal though he is!" (223-4)

Nadat Augustinus die magtige omvang van die onbewuste geheue uiteengesit het, kom hy by die 'hoe' vraag uit: "Hoe dan is ek veronderstel om U te vind as ek geen geheue van U in my dra nie?"

In self-antwoord op sy 'hoe' -vraag betree Augustinus dan spontaan die beelde van Jesus in die evangelies.

Dit is dan in paragrawe 18 en 19 van Boek X waar ons waarskynlik die naaste raakpunt tussen Augustinus se sistematiese teologie en Jesus se Koninkryk van God vind. Weliswaar is Augustinus hier (nog steeds) nie besig met 'n eksegese van Jesus se koninkryk nie, maar hy gebruik wel Jesus se beelde om sy eie worsteling met die konsep van verlorenheid beter toe te lig. Verderaan in die studie sal ons weer die vraag gaan vra of dit nie juis *hierdie* verlorenheid is, wat Augustinus hier so sorgvuldig uiteensit, wat Jesus aan ons deur sy beeldspraak probeer oordra nie. Nog steeds binne die konteks van die diepe verskuildheid van die geheue gebruik Augustinus Jesus se beeld van die vrou wat die muntstuk verloor het om die konsep van 'vergete', oftewel 'verlore in die onbewuste' op beeldende wyse te verduidelik.

Die 'gelykenis' van die verlore muntstuk kom voor in die gedeelte wat deur eksegete as die 'Verlore Trilogie' van Jesus beskryf word. (Blajer, 2017) (Kiehl, 1992) (Witherup, 2013) (Lockyer, 1966:281). Blajer beskryf hoofstuk 15 van Lukas (vs 1-32) "as 'n aparte eenheid midde-in Jesus

se reis na Jerusalem (Luk 9:51-19:46). Hierdie drie welbekende parabels[68] word algemeen na verwys as die 'verlore' parabels of die parabels van 'genade'. Hulle deel in dieselfde patroon: 'n situasie, die verloor van 'n bate, die soeke daarna, die hervind daarvan en die aard van geluk ervaar ná die hervind." (direkte vertaling). Kiehl beskryf Jesus se doel met hierdie verlore trilogie "om die ware spirituele betekenis van die Koninkryk van God en die lewe in die koninkryk oor te dra." (direkte vertaling) In Lukas 15 beloop die verlore muntstuk waarna Augustinus verwys die tweede van drie beelde wat Jesus se "doktrine" van verlorenheid deur middel van drie opeenvolgende "panele" binne een aaneenlopende verhaal uitbeeld; eers die verlore skaap, dan die verlore muntstuk, dan die verlore seun. Die vier eksegete hier vermeld verkies om die 'verlore trilogie' as 'n drie-eenheid te hanteer en te ontleed. 'n Bestudering van Lukas 15 bevestig dat daar aan die begin van Lukas 15 'n onderbreking in die stapreis na Jerusalem plaasvind wanneer die Fariseërs en skrifgeleerdes 'n beswaar teen Jesus aanteken, waarop Hy gaan stilstaan en hierdie drie beelde in een narratief sonder enige onderbrekende sin aanbied. Hierdie eksegete bevind dat nie slegs hier in die verlore trilogie nie, maar ook elders in Jesus se gelykenisse die tema van verlore-en-weer-gevind 'n sentrale tema, selfs 'n sentrale doktrine in Jesus se toeligting van die koninkryk beslaan. As 'n kantnota is dit ook belangrik om te let dat, soos wat Augustinus in paragrawe 18 en 19 juis probeer illustreer, die betekenis van verlore in Afrikaans effens anders as die Engelse 'lost' geïnterpreteer kan word. 'Verlore' kan in Afrikaans baie maklik verstaan word as iets wat bloot net weg is. 'Lost', egter, beteken iets wat 'n mens reeds gehad het, en dan verloor het. Die *koine*-Afrikaans van 'ge-verloor' sou daarom hier 'n meer gepaste vertaling van 'lost' wees.

Hier is dit nodig, vir duidelikheidsonthalwe, om een tree terug te neem en te onthou dat Augustinus hier met eksegese van sy eie geheue, sy eie *memoria*, besig is, en níé met eksegese van Jesus se verlore trilogie of Jesus se koninkryk nie. En Augustinus is besig met 'n eksegese van sy geheue op daardie punt waar hy in homself ontdek dat daar feite en simbole verskuil in homself lê waarvan hy self nie bewus was nie. "*Daarom moes hierdie feite reeds in my verstand gewees het selfs vóórdat ek hulle herken het*. Waar rond in my verstand het hierdie feite dan reeds gesetel? Dit moet daarom wees dat hulle alreeds in my geheue was, versteek in die diepste skuilplekke, in so 'n verafgeleë deel van my geheue dat ekself nie eens daaraan kon dink nie." Die euforiese ontknoping van hierdie inwaartse soeke na beelde wat in sy diepste wese so *ge-verloor* is soos die muntstuk van die vrou, is wanneer Augustinus God in homself herontdek, hervind. (met terugverwysing na die inleidende passasie hierbo).

---

[68] Voorlopig word die direkte vertaling eers gebruik.

Augustinus gebruik dan die beeld van die vrou wat die muntstuk verloor het en dit dan met ‘n lantern soek om te illustreer dat “sy dit nooit sou vind as sy dit nie eers onthou het nie.” (224) Hy onthou dan dat hyself al dinge verloor het en weer ná ‘n soektog hervind het. “Wat hierdie verlore item ookal was, as ek dit nie eers onthou het nie, sou ek dit nie weer gevind het nie. Met die her-vind van die ge-verloorde item is daar dan vreugde in die her-kenning, in die weersiens van die verlore item. Dit is altyd dieselfde wanneer ons soek na iets wat ons verloor het en dan weer vind.” In die verduideliking van Plotinus hierbo word hierdie oomblik van hervind as ‘die reünie’ beskryf.

“As iets uit sig verdwyn maar nie uit die geheue nie – en dit kan met enige sigbare voorwerp gebeur – word die beeld van daardie iets in ons geheue gestoor en ons soek daarna totdat dit weer aan die lig kom. Wanneer ons dit weer terug gevind het, herken ons dit aan die hand van die beeld (*imago*) daarvan wat in ons geheue agter gebly het, en daar is die vreugde van *her*kenning.” (225)

Van hier af word Augustinus se uiteensetting basies ‘n eksposisie van Jesus die Christus se beeld van die verlore muntstuk. Weliswaar herlei Augustinus dit nie direk na Jesus se Koninkryk van God nie, maar wel verduidelik hy aan ons dat die *Imago Dei* in die diepste voeë van die onbewuste geheue verlore geraak het, maar steeds daar skuil om deur elke mens her-vind te word.

“As die geheue dan iets verloor, waar elders moet ons daarvoor soek as in die (onbewuste) geheue self? Sou die geheue dan aan ons iets voorlê wat ons nié verloor het nie, verwerp ons die verkeerde items wat die geheue ons aanbied tótdat die geheue aan ons bied wat ons onthou ons verloor het. Die a-ha oomblik geskied wanneer die geheue aan ons dít bied wat ons herken as presies dit wat ons verloor het. Ons het iets verloor in ons verskuilde geheue, ons onthou dat iets kosbaars verlore geraak het, want die geheue, wetende dat iets (kosbaars) verlore geraak het en verlam en gestremd voel as gevolg van hierdie verlies, hou aan aandring dat sy vermiste deel terug gebring moet word.” (225) Die **on**bewuste geheue knaag aan die **be**wuste geheue dat daar ‘n kosbare skat in die diepe grond van die onbewuste begrawe lê, en dat dit weer opgediep moet word. (Matt 13:44)

Dit moet weer bevestig word dat Boek X ‘n nabetragting deur Augustinus self op die voormalige pelgrimsreis van sy eie bekering is. In Boek X verduidelik hy stapsgewys aan homself wat dit is wat tydens sy proses van bekering/inkering in sy onbewuste gebeur het. Hiervoor steun hy swaar op Plotinus se eksposisie van die *memory*. Die rede waarom Augustinus se werk in Boek X so ‘n oortuigende appèl op die christelike gewete maak, is omdat hy die wetenskaplike bevindinge van Plotinus ‘waar’ bewys deur middel van die psigiese prosesse wat in homself plaasgevind het, en steeds plaasvind. Gonzales se bevinding dat hierdie ‘n uitsonderlike voorbeeld van ‘n psigologies-

intellektuele proses is, blyk inderdaad in Boek X waar te wees. Op logiese, stapsgewyse wyse, ontbloot Augustinus die binnewerkinge van sy eie psige, tot vrug van die mensdom.

In die volgende stap van sy logiese ontleding (par 20) vra Augustinus dan: "**How**, then, do I look for you, O Lord Christ?[69] For when I look for you, who are my God, I am looking for a life of blessed happiness." (226) "Ek sal aanhou soek (*look for*) na U, sodat my siel kan lewe. Want dit is my siel wat lewe aan my liggaam gee, en dit is U wat lewe aan my siel gee." Hier val dit op dat Augustinus die sien-sintuig uitsonder om in die geheue in te soek na God, want die onbewuste praat deur beelde. Die hedendaagse Sielkunde verwys na hierdie beelde as simbole. In die sielkundige C.G Jung se werk "Man and his Symbols" word die simbool op breedvoerige wyse as 'die universele taal van die onbewuste' uiteengesit.

Deurgaans in hierdie gedetailleerde inwaartse reis van Augustinus, ervaringsteologie op die maat van die aanwysings van die Platoniese werke, herinner ons onsself dat Augustinus in sy latere werk, sy invloedryke *De Civitate Dei*, God juis níé binne die psige van die mens sou vind nie. In *De Civitate Dei* verwys hy na "the stupefying arrogance of those people who imagine that they find the ultimate Good in this life and that they can attain happiness by their own efforts." (Augustinus, 1972:855). In hoofstuk 4 van Boek XIX kontrasteer hy die christelike siening van die Hoogste Goed en die Hoogste Euwel "teenoor die siening van die filosowe wat die Hoogste Goed **in hulleself** gevind het." In die paragraaf net hieronder sal Augustinus se versugting na die ware geluk uitgespreek word, maar later in *De Civiate Dei* beskryf hy hierdie soeke as "amazing folly" (852). "All these philosophers have wished, with amazing folly, to be happy here on earth and to achieve bliss by their own efforts. They have supposed that the Ultimate Good ... is to be found in this life, placing the Supreme Good in the body, or in the soul, or in both." In *De Civitate Dei* projekteer Augustinus dan die ware geluk na 'n lokaliteit nie net buite die mens nie, maar ook na 'n tyd en ruimte buite hierdie werklikheid. Die enigste geluk wat ons in hierdie lewe in ons mag dra, is die hoop. "we are saved in hope, it is in hope that we have been made happy; and as we do not yet possess a present salvation, but await salvation in the future, so we do not enjoy a present happiness, but look forward to happiness in the future. Such is the salvation which in the world to come will also be itself the ultimate bliss." (857). Nie net Augustinus se God nie, maar ook sy soteriologiese skema, sy weg na saligmaking, die mens se behaling van die ware geluk, die "ultimate bliss" voldoen in *De Civitate Dei* aan die definisie van 'absoluut transendentaal' – *buite* die mens, *buite* die tyd, *buite* hierdie werklikheid, ja, selfs *buite* hierdie kosmiese bestel.

Maar in Confessions: "Hoe, dan, is ek veronderstel om (nou, hier) te soek na hierdie goddelik geseënde lewe? Want ek besit dit nie totdat ek kan sê 'hier is dit' waarna ek die heeltyd gesoek

---

[69] Augustinus onderskei tussen 'God' en 'Lord'. 'Lord' wend hy deurgaans ten opsigte van Jesus aan.

het nie. Hierdie is al wat ek wou hê. Ware geluk is hiér. Moet ek dit dus soek in my (onbewuste) geheue, asof ek dit daar vergeet het maar steeds onthou dat ek dit (daar) vergeet het?" (226)(direkte vertaling). "Geluk is nóg Grieks nóg Latyn, maar ons is almal gretig om dit te vermag. Geluk moet daarom aan almal bekend wees. Sou 'n mens dan aan alle mense in 'n gemeenskaplike taal die vraag stel of hulle geluk sou wou vermag, gaan almal ja antwoord. Maar hierdie kan slegs gebeur indien die staat van geluk êrens ***in*** hulle geheues te vind sou wees." (227)(direkte vertaling).

Hierde hele uiteensetting van die diep verskuilde geheue van die mens vind in gesprek met God plaas. Augustinus begin dan saamvat en sê "Sien hoe het ek die oneindige veld van my geheue deurvors in my soeke na U my Heer. En ek het U nie buite my geheue gevind nie." (230) "In watter deel van my geheue is U dan teenwoordig? U bly verhewe bo alle dinge, onveranderlik, en tog het U dit goed gedink om Uself in my geheue te setel. Waarlik, U woon daarin, want ek onthou U vandat ek die eerste keer van U geleer het, en dit is daar waar ek U vind wanneer ek aan U herinner word." (231)

"U was toe al die tyd in my, terwyl ek in die wêreld buite myself was. Ek het na u gesoek buite myself, en, verwronge soos ek was, het ek geval voor die pragtige dinge in U skepping. U was die heeltyd hier by my, maar ek was nie by U nie. Die skone dinge van die wêreld het my ver van U af gehou, selfs al was daardie dinge ook in U. U het my geroep[70] (soos die wysheid), U het hard uitgeskree na my, my grens van doofheid verbreek. U het op my geskyn, my blindheid verdryf. U het U geur oor my neergelaat, ek het geteug en nou hunker ek na U soete reuk. Ek het U geproe, en nou honger en dors ek na U. U het my aangeraak, en nou gloei ek met die liefde van U vrede." (231-2)"

Ongelukkig sluit Augustinus Boek X nie op hierdie hoogtepunt af nie. Hierna keer hy terug na sy nou meer bekende tema, die sondige aard van die mens, na die versoekinge. Onder versoekinge reken hy (1) die wellus van die oog, (2) wetenskap en lering, (ook as 'n vorm van wellus), en (3) die hunkering na erkenning en rykdom. Onder die bespreking oor die wellus van die oog raak Augustinus daarom sterk afwysend oor die mag wat sy drome oor sy rede uitoefen. "Die mag wat hierdie illusionêre beelde oor my siel en liggaam uitoefen is te groot" en "waar is my rede

---

[70] Binne die konteks van hierdie paragraaf sou dit dan moontlik wees om af te lei dat Augustinus bedoel dat God vanuit die diepe binneste van Augustinus na hom geroep het. Augustinus is hier met duidelike teenstelling tussen *binne* en *buite* besig, 'U was toe al die tyd nié buite my nie … terwyl ek daar buite besig was, het U na my geroep, U het (inderdaad) hard uitgeskree na my, terwyl ek in die wêreld daar buite aan't soeke was.' 'Die roeping' waarna Augustinus hier verwys moet daarom binne die konteks van hierdie teksgedeelte as 'n dwingende roeping vanuit sy diepere geheue beskou word. Die Afrikaanse werkwoord 'inkering' kan as gepaste samevattende werkwoord vir hierdie paragraaf aangewend word.

terwyl ek slaap, want wanneer ek wakker is kan my rede hierdie suggestiewe beelde weerstaan." (233). Nie in alle fasette van sy diepere geheue vind Augustinus dus berusting nie, want vandag aanvaar die diepte-sielkunde oor die algemeen dat drome een van die vyf kommunikasie-mediums vanuit die onbewuste na die vlak van die bewuste is. (Jung, 1980:50). Sommige hedendaagse sielkundige terapeutiese benaderings maak algemeen van droomterapie gebruik om die konflik-geskeurde psige van die mens te begelei tot integrasie, heling en innerlike genesing. Die werke van Heyman (2011) is maar 'n enkele resente voorbeeld in hierdie verband. Hierin gebruik sy werklike, eietydse gevallestudies van deursnee middeljarige mense om die inhoud, die metode en die resultate van droomterapie te illustreer. In haar hoofstukke 10 'Die helingsproses, stap vir stap', en 11 'Om drome te onthou en te benut' voorsien sy 'n meer gedetailleerde uiteensetting van die metodiek van droomterapie.

Augustinus sluit Boek X af met hierdie besondere woorde "Jesus is die een in wie die hele skatkamer van wysheid en kennis gestoor is." (252)

3.15 Samevatting van Augustinus

Baie stellings word oor die omvang en die impak van Augustinus se invloed op die christendom gemaak. In die eeu waarin Augustinus leef, distansieer die christendom haar finaal van die sogenaamde heidendom, die *pagans*, die wetenskaplike geleerdes en filosowe van Egipte, Griekeland, Rome. In die tyd waarin hierdie bestel in duie stort, voorsien Augustinus sy besondere verwoording van die beskikbare alternatief tot hierdie historiese ineenstorting. En dit is dan hierin waar daar weer een van hierdie onverklaarbare ironieë van die christelike geskiedenis na vore tree: dieselfde persoon wat die heidense geskrifte as ondergeskik tot die christelike lektuur verklaar , maak gebruik van 'n sogenaamd heidense geskrif om sy persoonlike weg na God te vind. Per sy eie bekentenis skryf Augustinus dat Plotinus se werke hom aangryp, aan hom die finale weg tot saligmaking aandui, maar dat hierdie werke ondergeskik tot die straf van God sal bly staan.

Die tweede uitstaande eienskap, ook ironies, van sy werk is dat hy Jesus tot gelyke vlak met God verhef, in ooreenstemming met die doktrinêre ontwikkelinge van sy eeu. Maar, hy verhef nie in dieselfde proses die sentrale leerstuk van Jesus se prediking tot sy eie sentrale leerstuk nie. Om hierdie rede, waarskynlik, ag hy dit daarom nie belangrik om Jesus se konsep van die Koninkryk van God vanuit sy eie studie van die *memoria* te verklaar nie. Slegs by enkele, eintlik net een geleentheid, gebruik hy 'n beeld van Jesus om die werkinge van die diepere geheue te verklaar, maar nie andersom nie. Augustinus gebruik nie die werkinge van die diepere geheue om die beeldspraak en boodskap van Jesus mee te verklaar nie. Die weg tot saligmaking vanuit die diepere geheue, Plotinus se universele siel, reserveer Augustinus meer vir homself. Vir die

uitverkorenes van God stel hy die stad van God in die hiernamaals tot beskikking, as ‘n toekomsbelofte.

In Augustinus se *Confessions* bied hy aan ons ‘n verslag van die immanente, deurgaanse proses van rekreasie wat binne homself, wat binne die onbewuste van die Self geskied.

In Augustinus se twee vernaamste werke vind ons grafiese eksposisies van beide die transendentale en die immanente beskouinge oor God, ingesluit God se soteriologiese skema. Ingevolge ‘n kerkhistoriese beoordeling van die geskiedenis van beide die Rooms-Katolieke en Gereformeerde tradisies het Augustinus se transendentale beskouinge die meer blywende inslag gevind.

3.16 Samevatting van die hoofstuk

Hierdie studie ondersoek die immanente betekenis van Jesus se Koninkryk van God deur die immanente betekenis deurgaans in jukstaposisie teenoor die transendentale betekenis van die koninkryk te plaas. Selde word die jukstaposisie, eintlik die *contradictio in terminus*, tussen die twee interpretasies duideliker geïllustreer as in die lewe en werke van Augustinus van Hippo. Tussen sy twee bekendste werke, *De Civitate Dei* en *Confessions* lewer hy aan die een kant die oorspronklike ontwerp van die transendentale ryk van God, teenoor aan die ander kant seker een van die beste eksposisies van die werkinge van die immanente ryk van God. In sy *Confessions* bied hy ‘n aangrypende en steeds gelese uiteensetting van sy soeke en reis na God binne die onbewuste skuiltes van sy eie siel.

Uiteindelik seëvier Augustinus se transendentale uitbeelding van die koninkryk in eietydse belydenisskrifte. Die vraag waarom die invloedrykste kerkvader se transendentale ryk bo sy immanente ryk in eietydse belydenisskrifte seëvier, word weliswaar nie in hierdie studie verder ondersoek nie. Genoegsaam is dit om te bevestig dat die sluitstuk van die Nederlandse Geloofsbelydenis ‘n bykans woordelikse oorskryf van Augustinus se transendentale ontwerp van ‘n vorm van ‘n hiernamaalse ryk aan ons nalaat. Die ironie van hierdie twee teenoorstaande interpretasies wat binne die lewe en werk van een persoon bestaan het, kan ons egter nie verbygaan nie.

Die hoofstuk het gedien as ‘n voortsetting van ‘die sikliese verdwyning en verskyning van die Griekse invloed’ wat reeds in hoofstuk 2 aanhangig gemaak is. In hoofstuk 3 is die ondersoek nou verder uitgebrei na die Egiptiese oorsprong van die Grieks-Hellenistiese beskouinge. Die bevinding is dat die wysheidstradisie *circa* 2100 jaar voor koning Salomo alreeds in hoogs ontwikkelde vorm in Egipte bestaan het en dat die Grieke in die laaste millennium voor Christus hierdie wysheidstradisie in aangepaste vorm na Europa ingevoer het. In die inter-testamentêre

periode het drie van die vernaamste kulture in die Bybel mekaar in Egipte, in besonder in Alexandrië ontmoet. Alhoewel die Judaïstiese kultuur in hierdie tyd in ‘n opvallende kulturele konflik met die Egipties-Hellenistiese kulturele samesmelting verkeer, neem die Judaïsme desnieteenstaande die konsep van onsterflikheid vanuit die Egipties-Grieks-Hellenistiese wysheidstradisie oor. Van besondere belang vir die ondersoek van hierdie studie is dat die Judaïsme egter die onsterflikheid van die siel met die onsterflikheid van die vlees vervang, en dat laasgenoemde interpretasie van onsterflikheid in christelike belydenissie ‘opgeneem’ word.

Soos in Augustinus se immanente teologie hierbo geïllustreer, word die siel vanuit die Egipties-Griekse tradisie as die ewige komponent binne die wese van die mens beskou en word God vanuit hierdie inwaartse soeke in die siel in as’t ware herontdek uit die onbewuste, ewige, *intellectualis Dei* van die mens. Tussen die Apostoliese Geloofsbelydenis (jaar 150) en Augustinus se *De Civitate Dei* van *circa* 426 het hierdie inwendige ryk van God egter grotendeels uit die teologiese geheue van die westerse Rooms-Katolieke Kerk vergete geraak. Die Gereformeerde tradisie het voortgegaan om die ‘ontwerp van ‘n transendentale ryk’ te onderskryf.

HOOFSTUK 4 DIE IMMANENTE TEOLOGIE IN DIE HERVORMING-ERA

4.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk wil ons kortliks kyk na veral twee eksponente van die Gereformeerde immanente teologie in die post-hervorming era, Friedrich Schleiermacher en Søren Kierkegaard. Hierdie afbakening binne ‘n bepaalde tydvak en binne die omlyning van slegs die Gereformeerde Teologie het nie ten doel om die bestaan van die immanente teologie in ander tydperke en denominasies te ontken nie. Die afbakening behels wel ‘n bewuste besluit om bepaald op die Gereformeerde Teologie se hantering van die immanente benadering te fokus.

4.2 Kort oorsig oor die immanente teologie sedert die Hervorming era

Dit blyk dat die immanente teologie wel sedert die Hervorming binne verskillende kontekste aandag en *vermelding* geniet. Die doel met hierdie kort oorsig is nie om die meriete van die immanente benadering te beoordeel nie; bloot om te vermeld dat die benadering as sulks steeds aandag in die post-Hervorming era trek.

As een voorbeeld van sodanige vermelding word Joseph Cairns, ‘n gerekende kerkhistorikus[71], se verwysing na die immanente benadering hier aangehaal. Onder die opskrif ‘Radical Theologies’ (Cairns, 1996:465) skryf hy: “Several radical, secular, and humanistic theologies have risen and fallen since 1960. Each has proved inadequate to meet man’s religious needs. Each exchanged a ***transcendent*** God for one who was ***immanent*** in history, and a Christ who was wholly God for ***a human Christ*** who was not God.” Dus, nog tot in die 20ste eeu word die transendente *versus* die immanente beskouing oor God ten minste deur sommige as ‘n aanduibare spanningslyn in die kerkgeskiedenis geïdentifiseer. Die radikale teologieë van die laat-20ste eeu is gebaseer “op die outonome mens en ‘n *immanente* godheid in ‘n *menslike* Christus; maar hierdie teologieë laat nie reg geskied aan God, Christus of die Bybel nie. ‘n Herryse evangelisme in veral die VSA ... herbevestig met nadruk die gesag van die Bybel, die bestaan van die *transendente* God en die relevansie van Christus as God en Redder tot die mens.” (1996:467)(direkte vertaling).

In sy hoofstuk getiteld “Foes of the Faith” (1996:418-425) behandel Cairns dan die oorsprong van wat hy noem “Bybelse kritiek en die moderne liberale teologie.” Die moderne liberalisme, volgens Cairns, (419) dring aan op die teenwoordigheid van ‘n “spark of the divine within each of us.”

---

[71] Voorgeskrewe werk vir kerkgeskiedenis aan die NWU Teologiese Fakulteit.

Hierdie kritiese, liberale teologie het in Duitsland ontwikkel uit die filosofie van Immanuel Kant (1724-1804) en die teologiese sieninge van Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Georg W F Hegel (1770-1831) en Albrecht Ritschl (1822-89) - dieselfde geografiese gebied waarnatoe die Suid-Afrikaanse gereformeerde tradisie histories herlei kan word (sien vroeër). Dit is daarom ook ‘n eienskap van die twee eksponente van die immanente teologie in hierdie hoofstuk dat hulle wortels op een of ander wyse na die Duitse teologiese denke herlei kan word. Friedrich Schleiermacher, wie se immanente benadering hieronder in meer detail bespreek gaan word en deur Cairns onder die kategorie “Vyande van Die Geloof” gegroepeer word, word by geleentheid ook as “Die Vader van die Moderne Teologie” beskryf (420). Herholdt (1998:451), onder die opskrif “Postmoderne Hermeneutiek”, verbreed die invloed van Schleiermacher se immanente teologie ook met verwysing na die Hermeneutiek. Sedert Schleiermacher het die vakgebied van die Hermeneutiek nuwe prominensie en ‘n steeds vernuwende invloed op die eksegetiese prosesse van die vroeë 19de eeu en later begin uitoefen, tot in die postmoderne era toe.

Ten minste een kerkhistorikus verleen ruimskoots erkenning aan die transendente-immanente digotomie in die moderne era, weliswaar in afwysende houding teenoor die immanente benadering.

4.3 FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER (1768 – 1834)

Ook Hanekom (Hanekom, 1951:35) verwys na Schleiermacher as “die vader van die liberale teologie (in Duitsland).” Uit Hanekom se kerkhistoriese behandeling van die inkoms en die kwyning van die sogenaamde liberale teologie in die geskiedenis van die Suid-Afrikaanse teologie, blyk dit dat ook Hanekom self deur die sosio-historiese konteks van sy tyd beïnvloed word. In sy beoordeling van die sogenaamde liberale teologie van Schleiermacher skryf Hanekom vanuit die besondere tydsgees van die 1950’s-Suid-Afrika.

Die ‘gedateerde’ werk van Hanekom word om ‘n bepaalde rede hier aangewend. Dit blyk dat Hanekom die ‘klassieke’ liberale teologie definieer - en Friedrich Schleiermacher aan die beginpunt van hierdie sogenaamd liberale teologie plaas. Hanekom definieer die liberale teologie vóórdat Suid-Afrika sy eie kleiner epog van ‘liberale teologie’ deurloop. Hanekom se bepaalde definiëring van die “liberale teologie” word daarom hier aangewend om die unieke konteks en bydrae van Schleiermacher, “die vader van die liberale teologie”, beter te verstaan. Schleiermacher se bydrae, oftewel inset tot die Gereformeerde teologiese era raak soveel te meer relevant omdat hy in dieselfde asem dan ook as die “vader van die immanente teologie” gereken word. Die verband tussen Schleiermacher, die liberale teologie en die immanente teologie word ook deur Ridderbos beaam wanneer hy sê “their liberal theology ... considers the conception of

the internal kingdom of God which is present in the souls of men." Die liberale teologie "found the dominant element in Jesus' preaching in the value of the individual human soul." (Ridderbos, 1975:xvii). Weens die aanduibare verband tussen die liberale teologie en die immanente teologie word Hanekom se definisie van die 'klassieke' liberale teologie om groter duidelikheidshalwe hier aangewend. Dit blyk dat die immanente teologie met die liberale teologie geassosieer word, maar die begrip 'liberale teologie' verander van betekenis binne verskillende sosio-politieke kontekste en tydvakke.

Hanekom definieer 'die liberale teologie' enkele maande voordat 'n besondere variant van die term 'liberale teologie' op die Suid-Afrikaanse bodem sou verrys. 'n Jaar nadat Hanekom sy definiëring van die liberale teologie publiseer, loods die swart bewussynsbeweging die historiese *Defiance Campaign* in groot dele van Suid-Afrika. 'n Verdere jaar later, in Mei 1953, word die *Liberale* Party onder die parlementêre leiding van Margaret Ballinger en Alan Paton in Suid-Afrika gestig. Dit was "die eerste politieke party wat op die lees van veelrassigheid geskoei was, en dit was die mees linkse party in die parlement in Kaapstad." (Coetzer, 1986:275) Hierdie politieke versetbegewing bou op tot 1960, 'n jaar wat deur Giliomee en Mbenga as 'n "waterskeidingsjaar" (2007:333) in die Suid-Afrikaanse versetpolitiek beskryf word. Op 3 Februarie 1960 hou Premier Harold Macmillan van Brittanje sy beroemde 'winde van verandering' toespraak in die Suid-Afrikaanse Parlement en op 21 Maart volg die Sharpeville slagting waar 69 swartmense deur Suid-Afrikaanse polisielede gedood en sowat 180 gewond word. Die internasionale wêreld reageer met skok en in reaksie op die gebeure roep die SA regering 'n noodtoestand uit en op 8 April 1960 word die ANC en PAC tot verbode organisasies in Suid-Afrika verklaar. Die Wet op Onwettige Organisasies het ook die aanhaling of die verspreiding van geskrifte van hierdie organisasies binne landsgrense verbied. Twee jaar later, in 1962, hou die Nederduitse Gereformeerde Kerk sy eerste Algemene (d.i. nasionale) Sinode, in hooftrekke in samehorigheid met die regering se beleid jeens swart verset.

Nie alle teologieë in Suid-Afrika het noodwendig met die NG Kerk se (morele) onderskraging van regeringsbeleid saamgestem nie. "Nie slegs van Engelstalige liberale nuusblaaie in Suid-Afrika en van oorsee nie, maar ook van die kant van geestelikes van die Engelse kerke in die land, o.a. eerw. Trevor Huddleston, aartsbiskop Joost de Blank en biskop Ambrose Reeves, is Verwoerd onder 'n spervuur van kritiek geplaas." (Coetzer, 1986:287). Van hier af sou die Suid-Afrikaanse politieke situasie al hoe sneller deel word van die opkomende internasionale liberale teologie van die 1960's en later (behalwe dat binnelandse teoloë tot 'n baie groot mate deur die Wet op Onwettige Organisasies toegang tot hierdie liberale teologiese geskrifte belet was). "Shortly after the birth of liberation theology on Latin American soil in 1968, similar types of theologies arose in

other regions of the world, including Africa (South African liberation theology)." (Fahlbusch, 2003:259).

Die oorsprong van – die moderne - 20ste eeuse 'liberale teologie' word hoofsaaklik verbind met Suid-Amerika, waar "jong Katolieke en Protestantse teoloë in die 1960's begin reflekteer het op die geloofslewe van mense wat onder onderdrukkende lewens- en werksomstandighede probeer leef en glo het." (259) Vanuit verskillende gebiede in die wêreld het hierdie verskillende skakeringe van liberale teologie (ook beter bekend as bevrydingsteologie) binne elk se unieke kultureel-politieke konteks ontwikkel. Hierdie liberale teologieë spreek van "God en Jesus as bevryders van die armes en die onderdruktes en dring daarop aan dat geregtigheid en spiritualiteit hand aan hand meewerk." Die 20ste eeuse liberale teologie word herlei na aanvanklike klein samekomste van jong Rooms-Katolieke en Protestantse teoloë min of meer in die tyd van die Tweede Vatikaanse Raad van 1962-65, dieselfde tyd toe geestelikes in Suid-Afrika ook by die lot van onderdrukte swartmense betrokke geraak het. Fahlbusch (2003:258) verdeel die verskynsel van die 20ste eeuse liberale teologie in vier tydvakke: (i) konsepsie en geboorte 1962-71; (ii) volwassewording en onderdrukking 1972-78; (iii) konsolidasie te midde van kontroversie 1979-92; (iv) skuiwe in reaksie op globale verandering 1993-tans. Ons merk 'n oorvleueling met sosio-politieke gebeure in Suid-Afrika in hierdie selfde tyd.

Die 20ste eeuse liberale teologie was aan die een kant uit die Skrif gemotiveer, maar het aanduibaar ook gepaard gegaan met elemente van Marxistiese ideologie, samewerking met en bewapening deur Kommunistiese regerings, 'n militêr-revolusionêre aard, ondergrondse en geheime organisering en hieropvolgende militêre onderdrukking en vervolging deur talle regerings, insluitende die Suid-Afrikaanse. In teologiese kringe het daar ernstige verdeeldheid oor hierdie liberale teologie gewoed. Hierdie tweestryd word ten beste geïllustreer deur die geval van Pous Joseph Ratzinger wat ten sterkste teen hierdie teologie gekant was (Fahlbusch, 2003:262) en dan op 13 Maart 2013 opgevolg word deur Pous Jorge Bergoglio van Argentinië in Suid-Amerika. As jong Jesuïtiese priester was Bergoglio in die 1960's persoonlik ooggetuie en tot 'n mate deelagtig aan die tydperk van die ontstaan en latere militêre onderdrukking van die liberale teologie in Argentinië. In 2001 sou hy die Argentynse Kerk lei in die Desember 2001 onluste in Argentinië. In Suid-Afrika was die geskil rondom die moderne liberale teologie minder intens as in Suid-Amerika, hoofsaaklik omdat die verspreiding van hierdie literatuur in Suid-Afrika deur wetgewing verbied was. Tog het die gerugte van hierdie Marxisties-revolusionêr georiënteerde teologie 'n wrang smaak gelaat in 'n land wat op daardie stadium 'n volskaalse oorlog teen die 'totale aanslag' van die kommunisme gevoer het (Swanepoel, 1997).

Die inset oor die 20ste eeuse liberale teologie word hier ingevoeg juis om hierdie 20ste eeuse verskynsel (met dieselfde naam) te onderskei van die 'liberale teologie' van Schleiermacher se tyd. Hanekom, skrywend in pre-1950's Suid-Afrika, definieer die liberale teologie van Schleiermacher as't ware vanuit 'n 'ongekontamineerde' posisie. Hanekom se definisie staan verrassend onbeïnvloed deur die kontroversie, onenigheid en verwarring van die 20ste eeuse liberale teologie. Hanekom se definiëring van die sogenaamd 'klassieke' liberale teologie word daarom hier eerder aangewend om die konteks van Schleiermacher se immanente teologie toe te lig. Die 'vader van die liberale teologie', soos ons hierna sal sien, se liberale teologie mag nie onbedag met die liberale teologie van die 20ste eeu gelykgestel word nie.

Schleiermacher publiseer sy bekendste werk "On Religion, Speeches to its Cultured Despisers" in die jaar 1799, 'n makabere tien jaar na afloop van die Franse Revolusie. Binne hierdie sosio-historiese konteks verduidelik Hanekom dan die betekenis van die begrip 'die liberale teologie' van Schleiermacher se tyd. Die woord liberaal word hier ontleen aan die woord *liberté* van die Franse Revolusie, die man op straat se versugting na bevryding van die feudale magsoorheersing van Europa in die laat 18de eeu. Belangrik om hier op te let is dat Schleiermacher nie die woord *liberté* of bevryding *per se* in sy werke aanwend nie; sy belangrikste boek verskyn wel midde-in die tydsgees van *liberté* wat vanaf Frankryk na Duitsland oorspoel. In Duitsland sou die Franse revolusionêre slagspreuk van 'Vryheid (*liberté*), gelykheid en broederskap' eerder vertaal na die *Aufklärung*,[72] die groot Uitklaring van die tyd, soms ook die Verligting genoem. Vir Hanekom is die term 'liberale' teologie daarom meer 'n beskrywing van die gees van die tyd waarin Schleiermacher se vernaamste werk verskyn, maar nie met verwysing na die strekking van die inhoud van Schleiermacher se werk nie.

Politieke wetenskaplikes en eietydse historici beskryf Die Franse Revolusie as dié insident wat die moderne era van demokratiese regering vir die westerse beskawing ingelui het. "The French Revolution proclaimed the great levelling gospel of the contemporary world: '**Sovereignty resides in the people**.'" (Finer, 1984:266)(my beklemtoning) "While the Revolution lasted, it was a break with the entire daily pattern of former existence." (263) Konsepte soos vryheid van (rasionele) denke en vryheid van gewete is deur die Revolusie gevestig en sedertdien nog nie weer uitgedaag nie. Die feudale stelsel van eksklusiewe self-bevoorregting deur 'n klein minderheidsgroep is met geweld omver gegooi. Die destydse stelsel van **soewereine koningskap** – die konsep waarmee ook hierdie studie gemoeid is - is letterlik

[72] Na aanleiding van Immanuel Kant se welbekende opstel met die titel 'Aufklärung' in 1784 waarin hy 'uitklaring' definieer as 'die mens wat sy self-geïnduseerde onvolwassenheid' agterlaat. Hierdie 'onvolwassenheid' het op daardie stadium verwys na die Europese mens se onvermoë of onwilligheid om vir homself te dink.

onthoof[73]. Sedertdien word uitvoerende koningskap nie meer as 'n regeringsvorm in die deursnee westerse land erken nie. Teenoor die heersende godsdienstige hiërargie van destyds het die revolusionêres die standpunt ingeneem dat godsdiens 'bygeloof' is en moes plek maak vir "die hemelse stad van die 18de eeuse filosowe, die Republiek van Deugde, die kultus van vooruitgang." (267). Oor die gewelddadige uitvoering en toepassing van die Franse Revolusie word vandag nog wyd verskil. Oor die langtermyn uitkoms van hierdie insident bly die konsensus egter steeds dit: die deursnee mens in Europa het ná afloop van hierdie gebeure beheer oor sy/haar eie denke en bestaan kon verkry. Die Franse Revolusie word as die geboorte van die hedendaagse liberale demokrasie geag.

"Die liberalisme (van die Franse Revolusie) wou die *natuurlike* regte van elke mens, die *gelyke* regte van alle mense handhaaf en verwerklik sien in die vryheid van almal en in alles." (Hanekom, 1951:xi). "Die (klassieke) liberalisme is 'n veelomvattende benaming waarin die moderne mens van die 19de eeu sy eie selfstandigheid, selfgenoegsaamheid en soevereiniteit (sic) tot lewensbeginsel verklaar het. Die term liberalisme word daarom ook van toepassing gemaak op wat baiekeer genoem word 'modernisme', en deurgaans die uitdrukking 'liberale rigting' gebruik as insluitende ook die sg 'moderne rigting' op teologiese gebied." (xii) "Die benaming 'moderne rigting' in die teologie berus ook op geen bepaalde beginsel nie, maar is van sielkundige oorsprong en gebore uit die meerderwaardigheidshouding van dié teologiese rigting wat homself gestel het teenoor die verteenwoordigers van wat as antiek en ortodoks bestempel was." (xiii)

"Wat betref die opkoms van die (klassieke) teologiese liberalisme dink ons eerste aan Duitsland. Dit is die moederland van die *Aufklärung* (letterlik 'Uitklaring', maar beter bekend as die Verligting in Afrikaans, afgelei van die Engelse *Enlightenment*). In die *Aufklärung* van Duitsland het dáár ook vroeg in die 19de eeu reeds die liberale gees tot openbaring gekom, beide in die teologiese denke en in die kerklike lewe. Vir hierdie soekende siele word Schleiermacher die groot profeet." (1951:34). Spruitend uit Schleiermacher se aanvoorwerk verskyn D F Strauss se opspraakwekkende *Das Leben Jesu* in 1835, die kritiese werke van die Tübinger skool, die skool van Ritschl (1822-89) en die skool van Wellhausen (1844-1918). (35-37). Van hier af sou die liberale teologie ook na Protestantse fakulteite en bewegings in Nederland oorspoel, soos die sieninge van CW Opzoomer aan die Universiteit van Utrecht vanaf 1846, Scholten aan die Universiteit van Leiden (55) en die sg Groninger Rigting en die *Réveil*. "Hulle teologie vertoon veel ooreenkoms met bepaalde opvattinge van Schleiermacher, en dit alleen al regverdig die mening dat hulle ook maar die kinders van hul tyd was." (19). Hanekom wy hierna sy studie aan die geskiedenis van jong Suid-Afrikaanse studente wat aan die liberale fakulteite van Nederland

---

[73] Koning Louis XVI en sy vrou Marie Antoinette is in 1794 verhoor, skuldig bevind en per die *guillotine* onthoof.

gaan studeer het en langs hierdie weg die sogenaamde liberale teologie na Suid-Afrika ingevoer het.

Hanekom help ons vanuit sy vroeëre tydsgewrig om enkele van die kenmerkende eienskappe van Schleiermacher en die liberale teologie van die 19de eeu te identifiseer.

Schleiermacher se “On Religion, Speeches to its Cultured Despisers” van 1799 is letterlik ‘n reeks lesings aan sy nie-godsdienstige tydgenote, die ‘gekultiveerde veragters’ van godsdiens. Dit was die mode van die tyd van die *Aufklärung* om neer te sien op godsdiens as ‘n vorm van oningeligte, primitiewe bygeloof. Schleiermacher reageer hierop deur “die godsdiens en die teologie op ‘n heel nuwe grondslag te plaas, ‘n fondament waarop **dit as wetenskaplike sisteem homself kon handhaaf** teenoor die gekultiveerde aanslae van die tyd.” (1951:35)(my beklemtoning).

“Die uitgangspunt vir die godsdiens vind Schleiermacher ***in*** die mens self, in sy ‘Abhängigskeitsgefühl’ van God, as die penwortel waarheen die geestelike lewe teruggelei moet word. (35) Weens hierdie penwortel van die ‘afhanklikheidsgevoel’ wat die mens in God anker, verruil Schleiermacher die ‘voorheen objektiewe karakter’ van die godsdienstige waarheid vir die subjektiewe ervaring van die individu van God. (35) Die teologie is aan die Mensheid, aan die gelowige Ek gebonde.” (35)

“Die liberale teologie word gevestig in die tyd van die *Aufklärung* en die Franse Revolusie binne die ondogmatiese gees van die tyd en ‘n verset teen gesag.” (32) Die liberale teologie word daarom ook gekenmerk deur ‘n miskenning van gesag; insluitend die gesag van die kerk (40), die Skrif en die gevestigde dogma (11, 21, 47). Hierdie studie sentreer grootliks rondom die betekenis en woordstudie van twee begrippe; die begrippe genaamd *koninkryk* en *God*. In besonder wat betref koninkryk, het hierdie begrip deur verskillende tye en deur verskillende kulture heen verskillende betekenisse gedra.

Ridderbos interpreteer byvoorbeeld die begrip koninkryk as ‘n regeringsvorm van koning**skap** (hy gebruik die woord *kingship*), waar een manlike persoon, genoem ‘n koning, in absolute soewereiniteit oor die ganse skepping sal regeer (Ridderbos, 1975:9). “*quant a moi* (**his** own glory), on **his self**-justification and **self**-assertion against anything that opposes **his** king**ship**.” (20) Met nadruk en by herhaling (18-24) beklemtoon Ridderbos dat die Koninkryk van God gebaseer is op die koning**skap** van die Vader. “The kingdom is pre-eminently the idea of the kingly self-assertion of God, of **his** coming to the world to reveal **his** royal majesty, power and right. This ***absolutely*** theocentric idea of the kingdom should always be borne in mind...” (my beklemtonings). In hierdie selfde gedeelte, (18-24) waarin Ridderbos die aard van die koninkryk

uiteensit, verwys hy op geen stadium na die Drie-Eenheid of die moontlikheid van ‘n mede-regeringsvorm tussen die drie gelyke wesens van die Drie-Eenheid nie.

Ridderbos se definiëring van koning**skap** – ‘n verandering in betekenis van koninк**ryk** – is absolutêr, manlik en in die enkelvoud. Die Franse Revolusie, soos hierbo gesien, het die aardse vergestalting van hierdie vorm van regeringskap – by wyse van spreke – onthoof. Die politieke wetenskap groepeer daarom vandag politieke regeringsvorme onder hoofsaaklik drie kategorieë: (1) monargieë, (2) aristokrasieë en (3) demokrasieë (Ranney, 1982:258). Monargieë, die moderne politiek-wetenskaplike sinoniem vir die regeringsvorm van ‘koningskappe’, is “governments in which the ultimate ruling power belongs to one all-powerful ruler, the monarch.” (258) In nadraai van die Franse Revolusie het die moderne westerse beskawing grotendeels die regeringsvorm van koningskap met demokrasie vervang. Ranney verduidelik die aard van koningskappe verder: “Modern political scientists refer to all governments in which the decisions are ultimately controlled by fewer than all the society’s adult members as either dictatorships or oligarchies, depending upon whether rule is personal or collective.” (259-260). Ridderbos se bepaalde formulering van die begrip ‘koningskap’ sal daarom deur huidige politieke wetenskaplikes as ‘n regeringsvorm kenmerkend van die moderne definisie van diktatorskappe geag word. Hierdie regeringsvorm word “geïnstitusionaliseer op vrees“ (Religion News Service, 2022). Die woord vrees, soos vroeër bespreek, was nie anatema tot die Ou Testamentiese teokrasie nie. Ná 1953 verkies Afrikaanse vertalers wel om hierdie term uit die Ou Testament weg te laat. (vergelyk in besonder die bespreking vroeër, in hoofstuk 2, waar die moontlike redaksionele invoeging en uitvertaling van die term ‘vrees’ in Spreuke ondersoek is). Politieke wetenskaplikes klassifiseer vandag politieke stelsels op grond van die *locus* van gesag. ‘n Diktator vestig die *locus* van gesag in homself, “a sovereign power, a person who holds the legitimate ultimate power to make and enforce authoritative rules binding on all participants in the system.” Finer (1984:75) groepeer die vorm van absolutêre regering waarna Ridderbos verwys onder ‘totalitêre state.’ Die omvang en gesag van regering is onbeperk, totalitêr en beheers alle fasette van die samelewing. “A plurality of viewpoints, the hallmark of the liberal-democratic state, is here suppressed in favour of one single viewpoint.” (75)

Die Hervorming het in ‘n sekere sin die geestelike onderbou vir die Franse bevolking se opstand teen die diktatoriale koningskap van koning Louis XVI voorberei. Ons moet onthou dat die Apostoliese Geloofsbelydenis van 155 die kerklike *struktuur* – in die Apostoliese Geloofsbelydenis beskryf as ‘heilig’ – aanvanklik in die christelike godsdiens as hoogste gesag vestig (Gonzalez, 1984:62-65). In die behandeling van Augustinus in hoofstuk 3 herken ons nogmaals die bevestiging van hierdie ‘heilige gesag van die kerk.’ Met die Hervorming ‘protesteer’ sekere Rooms-Katolieke Kerk priesters egter teen hierdie absolutêre gesagstruktuur en verskuif

die *locus* van gesag van kerklike struktuur na Skrif. Nie meer ‘n hiërargie van mense nie, maar ‘n geskrewe dokument, kontempleerbaar deur die intellek van elke individu, word nou die *locus* van gesag.

Dit is dan nie verrassend nie dat die liberale teologie van die 19de eeu, soos die liberale teologie van die laat-20ste eeu, ook ‘n Christosentriese benadering inneem. Teenoor die gesagvolle koningskap van die Ou Testament (sien Ridderbos, 1975:3-15) identifiseer onderdruktes meer met die lydende, armoedige figuur van Jesus in die Nuwe Testament, “waar Christus geag word as die hoogste, die volmaakte voorbeeld vir die ‘godegelijkvormigheid strevenden mensch.’ Met Christus as ‘de groot opvoeder door God in Christus Jesus’ vestig hierdie teologie onherroeplik die twee begrippe van die ‘humanisme’ en ‘ontwikkeling van die mens’, met die mens as middelpunt en hoofdoel van hierdie proses.” (Hanekom, 1951:22).

4.3.1 Kort oorsig oor Schleiermacher se herkoms en vername eienskappe van sy werk

Die titel van Schleiermacher se 1799 publikasie kan goedskiks vertaal na “Oor die godsdiens: toesprake gerig aan sy gekultiveerde veragters.” Dit is in besonder ironies dat Schleiermacher se teologie binne huidige konteks deur sommige as ‘n ‘vyand van die geloof’ getakseer word, dit terwyl sy ‘On Religion’ juis ‘n verdediging, ‘n aandrang teenoor **on**-godsdienstiges was om die dieper, ewige waarde van godsdiens in te sien en te besef. Soos vroeër uitgewys, het die Franse Revolusie nie net die politieke gesag van die tyd omver gewerp nie, maar ook alle ander vorme van gesag geassosieer met hierdie sosio-politieke bestel, insluitende die kerklike gesagstrukture. Filosowe, geleerdes en hoëlui het skielik die vryheid en die vrymoedigheid gehad om ook die kerk, godsdiens en geloof in dieselfde terme as die eertydse politieke strukture van Frankryk te ‘verag’. Ironies genoeg is dit dan juis Friedrich Schleiermacher wat in hierdie tyd ‘n teenaanslag teen die veragting van kerk en godsdiens loods, in sy ‘toesprake aan die gekultiveerde veragters van godsdiens.’ Sy hoofargument, sy hoofargument téén die verwerping van godsdiens, is dan die revolusionêre bevinding dat die verhouding tot God nie in strukture en doktrines buite die mens gesetel is nie, maar dat Die Godsdiens, die belewing van God, vanuit die mens self ontspring. Hierdie godsdiens kan daarom nie deur revolusionêre massa-aksie verwerp word nie, want die ware godsdiens ontspring vanuit die emosie, vanuit die gevoel van die élke mens. Binne ‘n tyd wat alle erkende strukture van die tyd afgetakel word, hetsy deur massa-aksie, hetsy deur die gekultiveerde pen; lewer Friedrich Schleiermacher ‘n inwendige teologie wat daarom nie afbreekbaar is nie, want God en sy godsdiens is gesetel in die diepste wese van die persoonlike individu. Hier, diep binne in die afhanklikheidsgevoel van die mens, kan die wonder van God nie bestorm en afgebreek word soos wat die massas die Franse Bastille op 14 Julie 1789 bestorm en afgebreek het nie.

Oman (1898), een van die Engelse vertalers van Schleiermacher se toonaangewende werk, voorsien ‘n bondige oorsig oor Schleiermacher se lewe, die aard en die impak van sy werk.

Friedrich Schleiermacher was van Morawiese oorsprong met hulle kenmerkende klem op die Piëtisme, ‘n leefwyse in nederigheid en vroomheid voor God. Sy pa was ‘n kapellaan van die Hervormde Kerk, verbonde aan ‘n Pruisiese regiment in Silesië. Sy oupa was een van die laaste persone wat in Duitsland in die openbaar skuldig bevind is aan heksery. Hierdie gebeure sou ‘n bepaalde invloed op Schleiermacher se sieninge uitoefen. Die eienskappe van die ervaringsteologie skyn ook sigbaar in die latere teologie van Schleiermacher te word. “But the circumstances of his life had done even more than his studies to give breadth and character to his mind.” (Oman, 1898:xiii).

In sy grootwordjare onder die Morawiërs het hy deurentyd gestrewe na die bonatuurlike ervaringe wat die Morawiërs as ‘intercourse with Jesus’ beskryf het. In sy sewentiende jaar begin hy aan die Seminarium van Barbi studeer, op daardie stadium ook bekend as die ‘universiteit’ van die Morawiërs. Hier is hy aan die groter wêreld van kennis en gedagtes buite sy afgesonderde Morawiese opgroei blootgestel. In 1787 verskuif hy na Halle, “oorheers deur die gees van die *Aufklärung*, en in hierdie tyd het hy finaal onder die besef van die tydsgees gekom” (xv), sowat twee jaar voordat die Franse Revolusie finaal tot uitbarsting sou kom. Oor hierdie tyd van studie het Schleiermacher self gereflekteer en later geskryf dat “om ‘n voller geloof te behaal, is dit nodig om eers alles te hoor wat daarteen gesê word.” Hier word dit daarom interessant om te let dat die persoon wat velemale as die moderne vader van die immanente teologie beskryf word, self eers *buite* sy godsdiens tree en deur die bril van ander se kritiek sy godsdiens eers ‘krities’ van buite af bestudeer. (‘n Eienskap van Schleiermacher se ontwikkeling wat ons aanvanklik ook by Augustinus sou sien). Die tipies skeptiese, selfs siniese aard van die ervaringsteologie en die wysheidstradisie, soos vroeër waargeneem, tree hier weer na vore. Schleiermacher het lang, ‘solitêre’ wandelings onderneem waartydens hy tot ‘n verstaan van homself gekom het. (xviii) Reeds hier, ten tyde van die Franse Revolusie, begin Schleiermacher pleit vir ‘n skeiding tussen staat en kerk, in lyn met sy posisie dat die onderskeie gesagstrukture van kerk en staat nie oor dieselfde kam van verwerping geskeer kan word nie.

Schleiermacher verskuif na Schlobitten en ontdek hier sy roeping as prediker. In die voorbereiding vir sy preke het hy slegs van oordenking gebruik gemaak, met geen vooraf skryfwerk nie. Van hierdie metode – waarmee hy ‘n bekende prediker sou word – sou hy nooit weer afwyk nie. In 1796 word hy dan ‘n prediker by die Charité Instituut in Berlyn, die selfgekose tuiste van die *Aufklärung*. In navolging van Kant volg hy die slagspreuk *sapere aude* na, ‘hê die oortuiging om jou eie verstaan (understanding) aan te wend.’ Die onderskeidende kenmerk van hierdie

benadering was die aandrang op ‘n rede, vir die *hoekom* van elke ding, vanuit die standpunt van die individu. (xxi). In Duitsland, anders as Frankryk, is dit nodig om te eien dat Duitsland nooit tot dieselfde mate as Frankryk in opposisie tot die kerk getree het nie. Vanuit haar agtergrond van die Hervorming was dit asof Duitsland reeds die sogenaamde verset teen die kerk afgehandel het en nou reeds met die weg van inwendige hervorming van die kerk besig was. (xxi). In die Duitse Protestantse kerke was die proses van hervorming alreeds as ‘n gegewe beskou, die gees van *Aufklärung* het daarom meerendeels binne teologiese geledere aandag geniet en nie onder die algemene massa soos in Frankryk nie. In hierdie voortganende teologiese hervorming, binne ‘n tyd van sosio-politieke omwenteling vir Europa, begin Schleiermacher dan ‘n leidende rol inneem.

Die *credo* van die Duitse teologiese *aufklärung* kan saamgevat word as geloof in “ ‘n *persoonlike* God vol van wysheid en goedheid, onsterflikheid en die noodsaak van religieuse idees vir morele motiewe. Die teologie was een van Rasionalisme, die geloof dat die Skrif ‘n openbaring bevat wat alreeds implisiet in die gedagte van elke individu bestaan. In praktyk het dit neergekom op die ontdekking van elkeen se eie abstraksies soos in die geskrewe woord neergelê.” (Oman, 1898:xxi)

Berlyn was die ontmoetingspunt van die Duitse *Aufklärung*. Berlyn het in hierdie tyd ‘n nuwe materiële voorspoed begin ervaar. Talle Joodse families het hier gevestig en welvaart behaal en een van hulle, Henriëtta Herz, het in ‘n sin die sameroeper en beskermvrou van die sogenaamde Woensdag Klub geword. Die Woensdag Klub het Woensdae by Schleiermacher se Charité vergader. Hier het Friedrich Schlegel Schleiermacher se boesemvriend geword, Immanuel Kant se werk is vir 10 jaar deur die Klub bestudeer en bespreek en Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) was as die intellektuele vader van die Klub geag. Schleiermacher was dus as oortuigde Protestant op direkte wyse by die Duitse filosofie van die *Aufklärung* betrek en hieruit ontstaan sy, ironies genoeg, ‘revolusionêre’ reaksie op die gees van die tyd: die Gees van God is inwonend in elke mens. Selfs al word alle vorme van gesag in hierdie tyd verwerp, insluitende die gesag van die kerk om die geestelike lewe van die mens te rig, bly God teenwoordig en werkend in die *Gefuhl*, die gevoel, die intuïtiewe deel van aanvoeling wat binne elke mens gesetel is. Binne die filosofiese noodsaak van die tyd, daardie epog-makende tydperk toe die Europese individu noodwendig van alle oorheersende vorme van mag en beheersing bevry móés word, neem Schleiermacher die persoonlike reg van weg van die individu tot God op. Vanuit die Duitse Protestantse perspektief is hierdie weg reeds deur die Hervorming gebaan, die individu kan deur persoonlike geloof toegang tot God se bevryding verkry. Nou neem Schleiermacher hierdie persoonlike weg verder, hy verleen ‘n teologies-filosofiese verklaring, ‘n ‘uitklaring’ vir die aanvoorwerk van die Hervorming.

In sy reaksie maak Schleiermacher dan substantief van die antieke Griekse filosofie gebruik, meer spesifiek Plato en Aristoteles. In Plato – Schleiermacher word die eerste Duitssprekende persoon wat Plato na Duits vertaal – vind hy die substansiëring van Kant se filosofie. Vanuit die 'eie tyd', d.i. die post-Hervorming Europese era, word Schleiermacher in besonder deur die werke van Baruch Spinoza en Carl Gustav Jacob Jacobi (1804-1851) geïnspireer, beide van Joodse afkoms.

4.3.2 Schleiermacher oor Jesus *versus* die Ou Testament

In hierdie studie word die sogenaamde antropologiese invalshoek deurgaans as sinoniem vir daardie kulture buite die Judaïstiese gebruik. Met die Ou Testament aan 'die begin' van die Bybel, bykans as intreerede tot die res van die Bybelse verhaal, geniet die Judaïstiese standpunt deurgaans prominente status deur die gang van die Bybel heen. Berkhoff (1949) begin byvoorbeeld sy sistematisering van die christelike teologie 'aan die begin,' met die skeppingsverhaal van Genesis. Tydens die absolute monoteïseringsproses wat deur die gang van die Ou Testament geskied, raak dit die onderskeidende kenmerk van hierdie monoteïseringsproses dat dit alle ander kulture en hulle godsdienste 'verwerp' (verwys in besonder na die bespreking oor Deuteronomium vroeër in hoofstuk 2). Dit word by verstek 'n noodwendige neweproduk van die proses van monoteïsering in die Ou Testament: die verwerping van *ander* kulturele sieninge. In die Nuwe Testament mag lede van ander kulture hulle wel nou tot die stam van Juda bekeer. Paulus gebruik die beeld dat heidene, d.i. lede van nie-Joodse kulture, as "wilde olyftakke op die stam van die mak olyf (Juda) ingeënt mag word en so deel verkry aan die lewensap van die mak olyf se wortel." (Rom 11:17). Hierdie uitnodiging van Paulus geld vir heidene wat die geloof in Christus Jesus aanneem, die verlossing vir alle nasies, die spruit uit "die wortel van die boom van God." (Rom 11:16).

Vroeëre besprekings oor John Day se *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (2010) en die opname van Hellenistiese wysheidsliteratuur in die Judaïstiese kanon (von Rad, 1972) het onder andere bevestig dat die Ou Testament nie so gesuiwer van 'heidense' konsepte is as wat die monoteïstiese ideaal aanvanklik sou suggereer nie. Ook in die bespreking van kerkvader Augustinus het dit geblyk dat hy vryelik van nie-Judaïstiese insigte gebruik maak in die formulering van sy teologie. Wanneer Friedrich Schleiermacher dan van Griekse kulturele goedere en insigte in die formulering van sy teologie gebruik maak, is hy nie die eerste teoloog in die geskiedenis van die christelike godsdiens wat nie-Joodse elemente by die formulering van sy teologie betrek nie. Wat Schleiermacher wél van sy voorgangers onderskei, is dat hy dáárdie Griekse kulturele goedere betrek wat sedert die inter-testamentêre periode deur die Fariseërs verwerp was. Binne die terminologieë van hierdie studie sou ons hierdie nie-Fariseër komponent as die *immanente* komponent van die antieke Griekse filosofie en godsdiens kon beskryf, daardie

bepaalde geloof dat daar ‘n ineengevloeide band van eenheid tussen die siel van die individu en die siel van God bestaan. Om hierdie rede wou Schleiermacher nooit ten volle die direkte verband tussen die Judaïsme en die christelike godsdiens beaam nie. Alhoewel persoonlik bevriend met invloedryke Jode, het hy alhoemeer, en later slégs uit die Nuwe Testament gepreek.

Saam met Marsion en die Sosiniane[74] word Schleiermacher as een van drie teoloë in die christelike godsdiens geag wat die Ou Testament nie as verdienstelik tot die christelike kanon beskou nie. (Capetz, 2009:297). Later sou Adolf von Harnack Schleiermacher se standpunt oor die nie-kanonieke status van die Ou Testament endosseer. Schleiermacher se vernaamste redes vir sy standpunt teen die kanonieke status van die Ou Testament was (1) dat hy Jesus as die doktrinêre spilpunt van die christelike godsdiens ag; (2) dat die Ou Testament nié vir Jesus voorspel het nie en dat hierdie tradisionele standpunt ‘n nademaalse, geforseerde teruglesing *ín* die Ou Testament *in* was; (3) dat die doktrines soos uit die Ou Testament geformuleer so ver verwyderd van die christelike standpunt af staan as wat die paganistiese in Jesus se tyd vanaf die Ou Testament én die christelike af gestaan het. Schleiermacher, wat talle Joodse vriende gehad het, het hulle standpunt ondersteun dat die Ou Testament ‘n geskrif bedoeld slegs vir die Judaïste was. Die Ou Testament se waarde was vir Schleiermacher slegs van historiese belang. Dit het die konteks van Jesus en sy dissipels en hulle optrede in die tyd verklaar. Wanneer Schleiermacher dan sê dat die Ou Testament nie kanonieke status in die Bybel behoort te geniet nie, sou hy dit wel as ‘n apokriewe – beskikbaar vir sosio-historiese kontekstuele studie – wou akkommodeer. Volgens Schleiermacher kan geloof in Jesus Christus volledig op konsepsuele en leerstellige fondamente van Jesus alleen staan, sonder om na die Ou Testament te appelleer vir doktrinêre hulp. (2009:300). “Schleiermacher believed the time had come for the church to acknowledge that the Old Testament is a “superfluous authority” for dogmatics. He justified this departure from Christian tradition by arguing that a doctrine taught only in the Old Testament but not in the New Testament could hardly be said to possess a genuinely Christian character; by contrast, a doctrine taught only from the New Tstament would not be questionable because nothing about it would be found in the Old Testament.” (300). Die geforseerde inlees van Jesus in die Ou Testament in het ‘n uitheemse (*alien*) betekenis op die teks afforseer, en *vice versa*: die inlees van die Ou Testamentiese betekenis in Jesus in, het die betekenis wat Jesus self aan sy prediking wou gee, van Homself vervreemd gelaat. “We have to thank ***the dogmatic attachment*** to the Old Testament for much that is bad in our theology; and if Marcion had been correctly understood and not denounced as a heretic, our doctrine of God would have remained much purer.”[75] Daarom behoort beide subdissiplines van die Teologie (in die 1830’s), destyds nog (i) die

---

74 Socinians in Engels

75 Uit Aus Schleiermacher’s Leben in briefen, soos aangehaal deur Capetz.

eksegese (vandag ook hermeneutiek genoem) en (ii) die dogmatiek, ‘n intense belangstelling in die vraag oor die status van die Ou Testament te toon. (300)

Sonder om die meriete van Schleiermacher se standpunt oor die Ou Testament te ver hier te beoordeel, sou dit voorlopig voldoen om te volstaan by sy argument dat hy die christelike godsdiens as ‘n totaal nuwe godsdiens op eie fundamentele bene ag. Om tot hierdie slotsom te kom, het hy noodwendig *die prediking van Jesus* as sentraal en ononderhandelbaar tot sy dogma oor die fundamentele kernwaarheid van die christelike godsdiens geplaas. (Duns, 2012:1039) Deur ‘n in-diepte ontleding van die inhoud en die aard van die drie godsdienste ter sprake ten tyde van Jesus se verkondiging, kom Schleiermacher tot die oortuiging dat die oorgang vanaf Judaïsme na Jesus en die oorgang van paganisme na Jesus twee ewe ver afstandelike verskynsels vanaf die Jesus teologie was. Deur Jesus as ‘n histories-doktrinêre verlengstuk van die Judaïsme te ag, sou dieselfde histories-teologies-sistematiese fout wees as om Jesus as ‘n verlengstuk van die paganisme te ag. Deur ‘n histories-vergelykende studie van die drie godsdienste ter sprake in die tyd van Jesus, een ***in*** Hom gedra, die ander twee as invloede buite Jesus, word dit vir Schleiermacher duidelik dat Jesus uniek en eweveel onverbonde tot beide hierdie godsdienste staan. “If Christianity is related in the same way to Judaism as to paganism, then it can no more be a continuation of Judaism than a continuation of paganism.” (Capetz, 2009:301) “In no way can Christianity be viewed as a reshaping or a renewal of Judaism.” (303).

Die latere antropologiese invalshoek tot die bestudering van godsdienst***e*** word dus deur Schleiermacher vooruit geloop. Selfs voor die amptelike ontstaan van die moderne vakgebied genaamd die Antropologie, tref Schleiermacher reeds in die 1830’s ‘n sistematies-vergelykende studie tussen die drie vernaamste godsdienste soos in die Bybel vermeld; die Judaïstiese, die paganistiese (Griekse) en die Christelike. Volgens Schleiermacher beskik die Joodse geloof oor ‘n bepaalde intellektuele integriteit tot daardie uitsonderlike kultuur. In die Antropologie van A.R. Radcliffe-Brown word daar na hierdie integriteit as strukturele-funksionalisme verwys (Radcliffe-Brown, 1979). ‘n Godsdiens verrig ‘n bepaalde funksie binne die historiese struktuur en doel van daardie betrokke kultuur, in die Judaïstiese geval ‘n Semitiese kultuur van oorsprong uit die woestyn waar oorwinning deur oorlog oorspronklik die vernaamste middel tot oorlewing was. Die invoer van hierdie bepaalde integriteit van geloof in die godsdiens van Jesus in het verwarring (confusion) in die Christelike teweeg gebring en hierdie verwarring kan slegs bevredigend gekontekstualiseer word wanneer groter afstand tussen die twee testamente bewerkstellig word. Die Hervorming se hernieude aandrang op die kanonieke inbinding van twee dokumente – oorspronklik en struktureel-funksioneel uitheems tot mekaar – tot twee gelyke dokumente met gelyke doktrinêre gesag, het die christendom in onnodige en selfs traumatiese verwarring, maar in besonder in vervreemding van Jesus gedompel. (303) “***Die Ou Testament kan slegs in***

christelike konteks aangewend word deur 'eksegetiese geweld' op die al te duidelike historiese betekenis van die Judaïstiese teks toe te pas, maar terselfdertyd verskraal hierdie eksegetiese geweld die sentrale belang van Jesus op 'n tipies Ebionitiese wyse."[76] Beide Jesus en die Ou Testament verloor hulle ware betekenis deur die twee dokumente as 'n onverdeelbare eenheid te hanteer – en dit voordat eksegese nog eers begin het. (303). Stuart (2009:23) se Stap 10 van die eksegetiese proses behandel 'die teologie' van 'n bepaalde perikoop onder eksegese. "Does a passage relate to far broader theological concerns that encompass both covenants? To which doctrine(s) does the passage relate?" Die voorveronderstelling van die onverdeelbaarheid van die twee testamente kan goedskiks as een van die mees fundamentele teologiese voorveronderstellings van die Bybelse eksegetiese prosedure – en by gevolg die christelike godsdiens se eksegese van die groter werklikheid – geag word.

4.3.3 Die mens, na die voorbeeld van Jesus, beskik oor inherente toegang tot God

Soos Goethe, soos Plato, soos Spinoza het Schleiermacher die Mens, met klem op die individu, as 'n kosbare substansie van die Natuur geag. Ook in Goethe se filosofie is die Natuur 'n "pragtige, progressiewe geheel, sonder onderbreking of inmenging van buite. Die Mens is haar grootste produk." (Oman, 1898:xxv). Schleiermacher eggo Goethe hierin aldus: "die individu beklee 'n besondere plek in hierdie groter sisteem. Deur sy intuïsie voel hy aan dat alles 'n openbaring van die Universum is; met die Universum wat een glorieryke, ewige, aktiewe geheel vorm." Schleiermacher het die individu daarom in 'n direkte verhouding tot die Universum geplaas. "By what means the Universe acts upon us, whether by special *noumena* or directly, we cannot tell. By going back in thought, we reach a mystic point beyond which we cannot go, but which is the source of all our knowledge. The conscious individual is in constant interaction with the Infinite." (xxix).

In hierdie woorde van Schleiermacher "deur terug te gaan in ons denke bereik ons 'n mistieke punt waar verby ons nie kan reis nie, maar hierdie punt is die fontein van al ons kennis"; eggo hy die diepere siel van die mens soos ook deur Augustinus beskryf, soos ontleen aan Plotinus. Maar; "***die wyse*** waardeur die Universum op en deur ons denke handel, ***ken ons nie***," gaan

---

[76] Hierdie bepaalde standpunt van Schleiermacher beantwoord in meer as een opsig die twee "waarom dan nie" vrae wat hierdie studie onderlê: (1) *Waarom* is Jesus se Koninkryk van God dan *nie* die sentraalste leerstuk in die belydenisskrifte en vernaamste leerstukke van die christelike godsdiens nie? (2) En *waarom* word hierdie sentraalste leerstuk van Jesus dan *nie* by verstek as 'n immanente verskynsel beskou nie? Een van die antwoorde op hierdie twee saamlopende "waarom dan nie" vrae sou dan deur genoemde standpunt van Schleiermacher beantwoord kon word; deurdat (1) die Koninkryk van God soos deur Jesus verwoord 'n definitiewe nie-verskynsel van die Ou Testament is en dat die Ou Testament deurgaans deur die transendentale aard van Jahweh oorheers word. Net soos wat Jesus nié deur die Ou Testament voorspel word nie (volgens Schleiermacher), word Jesus se immanente Koninkryk van God by gevolg ook nie deur die Ou Testament voorspel nie.

Schleiermacher dan verder. Schleiermacher voel net hierdie interaksie aan tussen sy binneste denke en die groter Universum, maar ‘die wyse’ daarvan kon hy nie verklaar nie. In hoofstukke 5 en 6 gaan ons pertinent terugkeer na hierdie bekentenis, hierdie self-verklaarde tekortkoming in Schleiermacher se teologie. Ons moet in gedagte hou dat hy oor die siel skryf vóór die totstandkoming van die moderne sielkunde. In hoofstukke 5 en 6 wil ons die jongste bevindinge van die diepte-sielkunde aanwend om ‘n moontlike antwoord op Schleiermacher se onpeilbare ‘aanvoeling van God’ te voorsien.

Schleiermacher word die eerste Duitssprekende persoon sedert die Hervorming wat Plato in Duits vertaal. Die invloed wat hierdie projek op Schleiermacher se teologiese filosofie sou hê, was onherroeplik. (Danz, 2017:131). Aanvanklik onderneem hy die projek gesamentlik met Friedrich Schlegel, maar uiteindelik sou Schleiermacher dit alleen voltooi. Die invloed van Plato op Schleiermacher se interpretasie van Jesus raak opmerklik. Die ‘bewuste individu’, die individu wat van sy diepere onderbewussyn bewus en daarop ingesteld raak, verkeer in gedurige en direkte interaksie met die Oneindige. Die Mens is byvoorbeeld ‘n hoedanigheid wat die eienskappe van die ganse Universum uitbeeld. (Hier blyk ook die invloed van Spinoza op Schleiermacher se teologiese filosofie). Elke diepere waarneming is inderdaad ‘n interaksie met die ganse Universum met ons hele wese. Die godsdienstige mens, wat eens ‘n gevoel en ‘n intuïsie van die Heelal gehad het, kan die Heelal bereik vanuit elke geestelike ervaring, maar, die mens word hierin verhinder deur meganistiese, sintuiglike gebondenhede hier op aarde.

Die oorspronklike *rede* waarom Schleiermacher as ‘die eerste liberale teoloog’ geëien word, het klaarblyklik deur die gang van die geskiedenis al vervaag. Voorts het die term liberale teologie sedertdien al baie betekenisse aangeneem. Schleiermacher se “On Religion”, soos voorheen al opgemerk, is baie meer ‘n radikale apologie namens die christelike godsdiens teenoor ‘n tydsgees waarin dit populêr en bevrydend was om die bande van godsdiens af te gooi. Maar juis binne hierdie konteks van apologie teenoor ‘n snel sekulariserende wêreldgees, reageer Schleiermacher dan met ‘n bevryding van die individu van die kudde-fisering van die kerk as instelling. “According to Schleiermacher, Jesus was ‘permanently and staunchly conscious of His own dependence on the Absolute,’ and it is on that account that Jesus could be construed as the archetype of the perfect religious self-consciousness which came true ***in*** his historical person. Jesus’ salvific meaning pertains to the belief that humankind can reach exactly the same religious self-consciousness under His influence.” (Van Aarde, 2019:6) Nie meer is die individu die onderdaan van gesag, insluitend kerklike praktyk en dogma nie, maar vanuit die binneste van die individuele Self kan die bevryding en verlossing van God op direkte, gevoelvolle wyse ervaar word. In ‘n ontleding van Schleiermacher se “On Religion” hieronder sal hierdie argument kenmerkend en sentraal tot sy teologie te woord gestel word.

4.3.4 "On Religion: Speeches to its Cultured Despisers"

Vervolgens kyk ons na enkele uittreksels uit Schleiermacher se bekendste werk, getiteld "On Religion: Speeches to its Cultured Despisers." Die Engelse vertaling van Oman (1898) word hier aangewend. Deur die gang van hierdie oorsig hou ons deurentyd in gedagte dat Schleiermacher in gesprek, eintlik in 'n eensydige argument met sy verligte, sogenaamd bevryde, hoog geleerde (gekultiveerde), irreligieuse tydgenote verkeer. "Oor die godsdiens" is in die eerste plek 'n betoog ten behoewe van die groter konsep genaamd 'die godsdiens', in Schleiermacher se werk gejukstaposisioneer teenoor **alle objektiewe** vorme van irreligieusiteit én religieusiteit. "Religion is so rare. To the man who has not himself *experienced* religion, it would only be an annoyance and a folly." (Schleiermacher, 1799:9).

In dieselfde asem wat hy hom van die gekultiveerde veragters van die godsdiens as konsep distansieer, distansieer hy hom egter ook van sy religieuse tydgenote:

> *Still less have I any expectation of danger from the praise which my (religious) brethren will bestow on this undertaking (against the religious despisers), for my present aim lies almost entirely outside their sphere, and can have but small resemblance to what they would most willingly see and hear. With the cry of distress, in which most of them join, over the downfall of religion I have no sympathy, for I know no age that has given religion a better reception than the present. I have nothing to do with the conservative and barbarian lamentation whereby they seek to rear again the fallen walls and gothic pillars of their Jewish Zion. (3)*

Dit is om hierdie rede dat Schleiermacher geag word as 'n kentering in die gang van Europese godsdiensbeoefening. Hy refuteer, inderwaarheid verkleineer die verligte wetenskaplike objektivisme van sy tyd, maar hy verwerp ook die christendom se tradisionele magstruktuur-benadering tot die godsdiens, die beskermende 'mure en Gotiese pilare' van die Jerusalemse tempelorde waarna Jesus met soortgelyke minagting verwys. In die plek van die Jerusalemse tempelorde plaas Schleiermacher dan die eensame, wegbereidende figuur van Jesus wat aan elke individu direkte toegang tot die ewige almag van God bied.

"Let us then examine whence exactly religion has its rise; is it from some clear intuition, or from some vague thought?" (12) In hierdie mees basiese vraag lê Schleiermacher se groter betoog en antwoord. Alle vorme van teoretisering, hetsy dit buite die religieuse veld of binne die religieuse plaasvind, is 'vague thought', objektiewe beredenering oor God wat buite die gees van die mens plaasvind. "You start with the outside, with the opinions, dogmas and usages, in which every religion is presented. Of this consummation of doctrines and systems I cannot speak of it without

indignation." (15) Hierteenoor stel hy dan daardie diepere intuïsie, gesetel in elke mens, as die enigste en heldere oorsprong van die bewustheid van God. "It comes from the innermost springs of my being, ... it is a divine call, from within." (3). Waarna Schleiermacher die siel van Plato begin ekspliseer:

> *Daar is twee gesigspunte van waaruit alles wat binne die mens gebeur en wat vanuit hom kom, beskou kan word. Deur hierdie* ***inwendige gebeure*** *te ag as komende* ***vanuit die binneste van die mens****, is hierdie inhoud nie 'n enkel-geldende inhoud nie en is daarom gebaseer in een of ander vorm van die menslike aard en natuur. (13) (direkte vertaling, my beklemtoning).*

Met hierdie woorde betree die christelike godsdiens die sogenaamde 'humanisme' waarna eietydse ontleders verwys, somtyds in afwysende terme. (Sien byvoorbeeld Cairns en Hanekom hierbo). Tussen Schleiermacher se 'vague thought' en 'clear intuition' voorsien hy aan ons die spektrum tussen die transendentale en die immanente bestaan van God, soos vanuit die menslike perspektief ervaar. Suiwer transendentaal beskou, bestaan God alleen buite die mens. Hierdie transendentale God word deur 'vague thought', dit is by wyse van bespreking, beredenering en dogmatisering geformuleer (en afforseer). Of, die goddelike aard kom ook binne die mens voor, word ook vanuit die diepere intuïsie van die menslike gees deur elke individu persoonlik aangevoel. God kan 'n algemeen-geldende, objektiewe stel reëls word waartoe elke mens deur 'n kerklike magstruktuur ingebind word om aan hierdie buitelike objektiwiteit gehoorsaam te wees. Of God kan 'n diep gesetelde, subjektiewe ervaring binne die verborge psige van die individu wees wat om bewuswording sug. Schleiermacher se werk geskied binne die konteks van die sosio-politieke bevryding van die Europese mens. Vóór die Franse Revolusie het ook die gesag om oor die lotgeval van die individu te beskik buite die mens, in die goddelike gesag van 'n geprojekteerde, geobjektifiseerde almagtige wese daar bo, 'daar ver' gesetel. Schleiermacher dra nou as't ware hierdie gesag na die binneste van die gelowige individu oor, aan die hand van die voorbeeld van Christus, en bewerkstellig so 'n dramatiese ommekeer in die setel, die tempel van God se gesag.

In hierdie setel van die goddelike gesag inwonend in die mens, immanent ook in die mens, maak Schleiermacher van Plato se siel gebruik. En hier bevestig hy die tweestryd in die siel wat ons nou reeds by Plato en Plotinus gehoor het: "Die menslike siel ... voer sy bestaan hoofsaaklik tussen twee opponerende impulse. Volgende die **een** impuls, strewe die siel na die vestiging van ditself as 'n individu op aarde. Vir die *vermeerdering* van ditself, trek dit die lewe om dit inwaarts, dit weef die buitewêreld in die substansie van die siel in, absorbeer dit in sy bestaan in. Die **ander** impuls, hierteenoor, is die angs-vrees om alleen (individueel) teenoor hierdie groter Geheel te

moet staan, die verlange om ditself oor te gee en in die groter geheel geabsorbeer te word, om oorgeneem en vooruit bepaal te wees." (4) "Elke siel deel in hierdie twee oorspronklike geneigdhede van die spirituele natuur. En nie net dit nie, maar 'n gemeenskaplike band van bewustheid omhels alle siele, sodat 'n man nie iemand anders kan wees as wie hy inherent is nie, maar hy ken ook elke ander persoon (siel) so duidelik soos hy homself ken, elke siel verstaan, omvat (comprehend) op volmaakte wyse elke enkele manifestasie van die groter menslikheid (humanity)." Hier stal Schleiermacher die basiese argument van die Platonisme uit, wat hieronder onder Kierkegaard en Jung weer onder bespreking gaan kom. Plato se beeld vir bogaande woorde van Schleiermacher is die beeld van die waterdruppel. Die individuele waterdruppel kom vanuit die groter waterstofmassa van die kosmos, word 'n individuele waterdruppel met 'n onderskeibare identiteit, maar die groter strewe van die individuele druppel bly om terug te keer na die oseaan van oorsprong en as deel van die magtige watermassa oseaan te wees.

"Mense, egter, aan die anderkantste punt van hierdie spektrum, is die verste verwyder van so 'n kennis van die groter geheel." (5) Die impuls in die psige om ditself op die aarde te vestig, word aangevuur deur "the endeavour to ***appropriate***[77], too little influenced by the opposite endeavour. Appropriation takes the form of *insatiable sensuality that is mindful only of its individual life*, and endeavours only in an earthly way to incorporate into it more and more material and to keep itself active and strong." Hier illustreer Schleiermacher een van die basiese argumente van die Platonisme, naamlik dat die siel aan die een kant getrek word deur die sintuiglike, die aandrang van die vyf aardse sintuie, die bewuste sintuie, om dadelik, hier en nou bevredig te word, "an insatiable sensuality". Teenoor hierdie aardsgebonde sintuie, staan die hemelse sintuig, die intuïsie, daardie onaanduibare en onbewuste sintuig gesetel in die diepere siel van die mens wat die hemelse aan*voel*. Schleiermacher noem dit die afhanklikheidsgevoel, die onsintuiglike, onmeetbare, onbewysbare gevoel gesetel in elke mens dat hy 'n onlosmaaklike deel van die groter geheel uitmaak.

Om hierdie brug in die uitgerekte spektrum van die psige te oorkom, verwys Schleiermacher dan na 'die ambassadeurs van God', daardie mediators, oftewel begeleiers tussen, aan die een kant, die ingeperkte, sensueel-liggaamlike mens en aan die ander kant oneindige humaniteit. Die Een in Alles, die Alles in Een. Hierdie ambassadeurs – waar Schleiermacher dan seker ook na homself verwys – streef daarna om die sluimerende kiem in elke psige te ontwaak en te laat groei tot deel van die groter, ewige humaniteit. Hierdie diepere, intuïtiewe ambassadeurs – waarby hy Jesus insluit – streef daarna om 'n teëwig tot die menslike psige se "attachment to the baser side" (7) te

---

[77] Die Engelse vertaling van 'On Religion' word hier met rede aangewend. Die term *appropriate* is dié werkwoord wat John Day ten opsigte van die werkwyse van Jahweh aanwend, 'n oorlogsgod wat aardse goedere, per eksplisiete opdrag in Deuteronomium, buit en toe-eien.

bewerkstellig. Die wegbeweeg van die sensueel-gedrewe ekstreem van die psige na die ewig-verbonde ekstreem van die psige, het spesiale bewusmakers, mediators vanuit hierdie ewige realm nodig. Onder humaniteit verstaan Schleiermacher dan die Platoniese humaniteit, ‘n ewig-evolusionêre verskynsel waarvan ‘n skeidingsmoment, ‘n breuk met die ewige nie aangedui kan word nie. Die Mens is uit die ewige, is op reis in die ewige.

Dit blyk dat Jesus Hom ook met hierdie stryd om die Self bemoei. “As iemand agter My aan wil kom, moet hy ***homself*** verloën, elke dag sy kruis dra en My volg, want elkeen wat sy lewe wil behou, sal dit verloor, maar elkeen wat sy lewe om my ontwil verloor, sal dit behou. Wat help dit ‘n mens as hy die hele wêreld as wins verkry, maar ***homself*** verloor of te gronde gaan?” (Luk 9:23-25, ’83 vertaling). In hierdie teksgedeelte, soos ge-eggo in Matt 16:24-28, Mar 8:34-37 en Joh 12:24-25, plaas Jesus ‘n opvallende premie op die verloor-en-behoud van **die Self**. Binne die groter Bybelse konteks waar God meermale as die objek van verheerliking verkondig word, kom Jesus hier en stel die Self as die teleologie van sy skema voor. Jesus weeg die Self op teenoor ‘die hele wêreld as wins verkry.’ In hierdie tyd herinner hierdie uitdrukking aan daardie magtige multi-nasionale maatskappye wat om die top-100 van *net worth*, van netto bates kompeteer. Die behoud van die Self weeg vir Jesus swaarder as multi-nasionale maatskappye se verkryging of winsname oor geografiese gebiede heen. Jesus kontrasteer hier ‘n eienaardige proses van die Self verloor-en-dan-behou teenoor daardie aardse proses van *appropriation* waarna Schleiermacher (en John Day) hierbo verwys. Jesus se ‘Self’ moet dit binne die Naam van die Seun van die Mens eers verloor, voordat dit ditself weer kan vind. Veral belangrik om te let is dat die begrip ‘*sy lewe’* in die ’83 vertaling, die ‘lewe’ van elke individu waarna Jesus hier verwys, in die oorspronklike Grieks ‘sy psige’ was (biblehub.com). (In hoofstuk 6 gaan ons weer indringend kyk na die belang van die 42 kere waar Jesus na die psige, die siel van die individu verwys). Luk 9:24 – en sy ekwivalente tekste – lees daarom: “want elkeen wat sy psige wil behou, sal dit verloor, maar elkeen wat sy psige om my ontwil verloor, sal dit behou.” Op eerste lees is dit ‘n moeilik verstaanbare teks. In die volgende paragraaf verduidelik Schleiermacher die verloor van die psige, die oorgawe (surrendering) van die siel aan die groter universum.

Dit is in hierdie opsig waar die immanente aard van Schleiermacher se godsdiens direk van toepassing op hierdie betrokke invalshoek van studie raak. Dit blyk dat hy ‘Humanity’, hier die verskynsel van humaniteit genoem, as deelagtig in die Universum, die kosmos hanteer. In Plato se Grieks vertaal hierdie begrip na die *Anthropos,* die begrip waarmee Jesus Homself deurgaans vereenselwig as ‘die seun van die *Anthropos*’. Die individu verkeer in vloeibare eenheid met groter humaniteit, humaniteit verkeer in vloeibare eenheid met die Universum. Die humaniteit waarna Schleiermacher verwys stem in omskrywing ooreen met die wyse waarop die vakgebied die Antropologie hierdie term hanteer; een groter eenheid wat oor miljoene jare strek en steeds oor

een ‘mind’ beskik, met die *mind* van humaniteit wat beweeg en onthou as deel van die groter geheel. “You must not rest satisfied with the repeated oft-broken echo of that original universal sound. You must transport yourselves into the interior of a pious soul and seek to understand its inspiration, originating from the deeper universe. In the very act, you must understand the production of light and heat *in a soul surrendered to the Universe*. I ask therefore that you turn from everything usually reckoned religion, and fix your regard on the inward emotions and dispositions, that inner fire of the Universe. If you are still able to hold in ridicule this reaching of the heart towards the Eternal ... “ (18). Hier vind ons weer Schleiermacher se deurlopende tema: die ware godsdiens mag nie met die aardse verwronging van gesag verwar word nie. “Vergeet van alle vorige konsepsies wat julle van godsdiens gehad het”, “gaan in die siel van een, ware gelowige in en daardie siel sal julle tot die diepste geheimenisse van die Universum begelei.” Geen teoretisering, geen objektifisering, geen dogmatisering kan hierdie mistieke daad in die onsienlike in vermag nie.

In sy tweede toespraak, getiteld “Uitklaring van die eerste Toespraak”, voorsien Schleiermacher ‘n kort uiteensetting van die proses waardeur die siel van die individu na kontak met God beweeg. Hy begin, nou reeds ‘n bekende patroon, deur te ‘verdedig’ deur te sê dat hierdie diepere proses nie deur sy mede-kerkgenote gehuldig word nie. Die patroon van sy toesprake handhaaf hy dus deurgaans: hy maak eerstens verskoning teenoor die gekultiveerdes vir die miskonsepsie van godsdiens wat die kerk tot op daardie stadium uitdra. Hierna beskryf hy die diepere proses van die goddelike werksaamheid van die siel in elke mens. Die eerste stadium in die proses van die siel, “the first conception of God and immortality, which at a time when the soul lives entirely in images”, is altyd hoogs sensueel. (22). Hierdie sensueel-gebonde aard van die siel verdwyn nooit heeltemal nie, met die meeste “word dit gaandeweg gereinig van die sensuele staat en verhef uit die sensuele staat.” Diegene wat egter vroeg reeds geabsorbeer raak in die kontemplatiewe weg, wat die moeisame taak van Sisyphus[78] op hulle neem om die diepere siel te vind, neem die ander weg. “Daar is niks in God, sê hulle teenoor hulleself, wat teenoorstaande, verdeeld of geïsoleer is nie.” Die “kinderlike stadium” van die siel verdwyn geleidelik per die koëffisiënt van die taning van die sensuele aandrang, die onbekende grootsheid bly steeds sluimerend in die siel. Die realiteit van die onbekende grootsheid in die siel raak duidelik deur die kontemplatiewe beywering, of strewe, om die siel met die ander koëffisiënt te konnekteer, en so dit tot ‘n hoër, aktiewe staat van bewustheid te verhef. “In hierdie beywering staan geloof implisiet.” (23) “Die onbekende grootsheid, selfs al verskyn dit nie in enige klinkklare resultaat nie, bly ewig teenwoordig in alle werkinge van die gees.” (23)

---

[78] Sisyphus is die Griekse god wat daagliks die klip teen die berg oprol, met die klip wat elke dag weer terugrol.

Hierdie proses van twee kragte wat teen mekaar trek in die siel, vind ons opmerklik by die immanente teoloë, hier bedoel as daardie teoloë wat God as ‘n inwonende gedagte in die grootse siel van die mens ag. In die Sielkunde van C.G. Jung, wat ons in die volgende hoofstuk gaan bestudeer, gaan hierdie tweestryd in die siel by wyse van eietydse wetenskaplike terminologie verder bespreek word.

4.4 SØREN KIERKEGAARD (1813-55)

4.4.1 Inleiding

Søren Kierkegaard is van belang vir hierdie studie omdat hy elemente van (1) die antieke Griekse filosofie, (2) die mitologieë van die Ou Testament[79], (3) die etos van die Nuwe Testament, (4) filosofiese denke van Duitsland in die laat-18de en vroeë 19-de eeu en (5) die psigologie bymekaarvoeg om by ‘n vorm van ‘n filosofie oor die christendom uit te kom. Die woordkeuse ‘filosofie *oor* die christendom’ is hier doelbewus: Kierkegaard bemoei hom intens met die binnewerkinge van wat hy ‘die christendom’ noem, maar handhaaf deurgaans ‘n kritiese afstand tussen homself en die christendom. Hy, en sy latere bestudeerders, beskryf Kierkegaard “as nie streng gesproke ‘n christelike teoloog nie, maar meer ‘n denker, ‘n poëtiese skrywer (hoofsaaklik oor die onderwerp van die christendom) (Bretall, 1947:469).[80] Deurgaans deur sy werk blyk dit dat hy die antieke Griekse filosofie, insluitend hulle destydse insigte oor die psigologie, op die hedendaagse christendom van toepassing maak. In hierdie opsig is daar daarom raakpunte tussen Kierkegaard se benadering en dié van die sielkundig-antropologiese invalshoek van hierdie studie. Die sielkundig-antropologiese invalshoek takseer die antieke Griekse filosofie en psigologie as ‘n belangrike beïnvloedende kultuur op die Nuwe Testament , gelees in kombinasie met die insigte van die moderne psigologie se beskouinge oor die psige van die mens. Kierkegaard se klem op die paradoksale, soos byvoorbeeld ‘die geloof’ as teengif vir wanhoop, ontleen hy direk aan Plato se *Phaedrus*, in Engels ‘the divine madness.’ Vanuit die antieke Griekse filosofie hanteer hy geloof as ‘n vorm van goddelike gekheid, ‘n stuk malheid waarby die

---

79 In sy behandeling van die Ou Testament fokus hy hoofsaaklik op die eerste 12 hoofstukke van Genesis, deur Burden en Deist as bestaande NMO mitologieë van die tyd beskryf. (Burden, 1986, pp. 44-46)

80 Sommige van die werke wat Schleiermacher en Kierkegaard hanteer, is van ouer datums. In beide gevalle is hierdie Duitse en Deense skrywers eers op later stadiums deur die Engelstalige filosofie en teologie ‘ontdek’ en het daar vlae van vertalings, ontleding en bespreking in Engels gevolg. Bretall se werk is daarom meer ‘n seleksie, ‘n antologie van Kierkegaard se werke. Sy seleksie van Kierkegaard se vernaamste werke is wel keurig en ná ‘n lang en volledige studie van Kierkegaard saamgestel.

individu moet berus, “want die ware religie bestaan uit die veronderstelling dat hy wat deur God geseën word, *eo ipso* in wêreldlike sin vervloek word.” (Lowrie, 1954:14).[81]

Die *Phaedrus* konsep verwys na Plato se beeld om die soekende reis van die siel deur die goddelike bestel te beskryf:

> *Of the nature of the soul, though her true form be ever a theme of large and more than mortal discourse, let me speak briefly, and in a figure, the figure of a pair of winged horses and a charioteer.*
>
> *The soul in her totality has the care of inanimate being everywhere, and traverses the whole heaven in divers forms appearing... (Uit Plato se Phaedrus) (Cooper, 2010:586)*

In hierdie beeld is die siel die leisel-houer van die strydwa wat deur die twee gevleuelde perde getrek word. Die een gevleuelde perd neig na die hemelse, na die volmaakte, die ander neig afwaarts en vind ‘n tuiste op soliede grond en ontvang ‘n aardse liggaam wat skyn asof dit self-gedrewe is, maar wat in werklikheid deur die krag van die hemelse siel beweeg word. “Hierdie samevoeging van siel en liggaam word tegelyk ‘n lewende en sterflike wese genoem.” (586).

Plato se siel is woonagtig in die psige van die mens, daardie onsienlike werklikheid wat aan die biologiese liggaam ‘behoort’, daagliks herkenbaar, maar nie bewysbaar nie. Die siel, op aarde woonagtig in die menslike liggaam, dra die herinnering van die goddelike bestel waaruit die siel ontspring. As voorbeeld verwys Plato na die seksuele begeerte van die individu. Hierdie begeerte, in Afrikaans binne sekere konteks verwys na as ‘verliefdheid’, is onredelik, onverklaarbaar, eintlik ‘mal’, ‘sinneloos’. Maar hierdie aardse malheid is ‘n manifestasie van die siel se herkenning van die konsep van skoonheid wat dit uit die hemelse oorsprong onthou en dan op aarde in ander vorme herken. Die onverklaarbare, bykans onbeheerbare drang na aardse skoonheid is die aardse manifestasie van die siel se deurgaanse hunkering – die *eros* genoem – na die hemelse skoonheid waaruit dit kom en waarna dit terug hunker op ‘verliefde’ wyse. Soos wat die aardse liggaam hunker na die skoonheid, so hunker die siel gedurig na die skoonheid en volmaaktheid van die hemelse. Dit is hierdie ewige hunkering van die siel, metafories vergelykbaar met die aardse hunkering na die seksuele, wat Plato – en Kierkegaard – die ‘divine madness’ noem.

Plato se beskrywinge van die herkoms en strewe van die siel word in sy sewe doktrines saamgevat:

---

[81] Verwys ook na voetnota 73 op vorige bladsy. In die vroeg-20ste eeu het verskeie Engelstaliges Kierkegaard se werke na Engels vertaal. Lowrie word steeds onder die meer gerekende vertalers geag. Die aanhaling is direk uit Kierkegaard se oorspronklike werk.

1. Die onderskeid tussen die werklikheid (realm) van die ‘universele’, of wat Plato elders die ‘Vorme’, ‘Tipes’ of ‘Ideë’ (*eide*) noem; teenoor die wêreld van gewone dinge wat kopieë van hierdie universele verskynsels is.

2. Die doktrine van *anamnesis*, wat beteken dat ons huidige verstaan van dinge die gevolg is van ‘n vae herkenning van die Vorme wat die siel in sy vorige staat ervaar het. (Sien ook ondertoe onder die bespreking van Jung)

3. Die rede mag ons begelei tot ‘n verstaan van ‘die absolute bestaan’ van die goddelike werklikheid, maar uiteindelik kan die absolute net deur die ‘saligmakende’ of ‘mistieke’ visioen geken word.

4. Die onsterflikheid van die siel.

5. Die onderskeid tussen siel en liggaam, waar die siel ongelukkig ‘n gevangene van die liggaam raak, ‘soos ‘n oester in sy dop.’

6. Die transmigrasie van siele van liggaam tot liggaam.

7. Die drie-enige aard van die siel – rasioneel, spiritueel, met ‘n behoefte tot bevrediging. (Cooper, 2010: 584-5)

‘n Onderskeidende kenmerk van Kierkegaard se werk is daarom dat hy ‘die psigologie’, in sodanige term, by die Teologie betrek selfs voordat die vakgebied Psigologie as sodanig ‘n amptelike status in die moderne menslike wetenskappe begin geniet.[82] Sodoende onderstreep Kierkegaard nie net die besondere krag en oorspronklikheid van filosofiese denke nie (Gaarder, 1996:39), hy bevestig ook die wortels van die Psigologie vanuit die antieke Griekse era. Kierkegaard verwys deurgaans na Plato, Sokrates en Aristoteles se beskouinge oor die werkinge van die menslike siel. “One not infrequently hears people who prefer to lose themselves in clichés, rather than studies, say that light shines over the Christian world, while paganism is shrouded in darkness. ... any reasonably deep thinker, any reasonably serious artist will still seek rejuvenation in the eternal youth of the Greeks.” (Cooper, 2010:177).

Volgens Cooper (2010:176) was Kierkegaard se boodskap revolusionêr omdat hy die persoonlike outentiekheid van die individu as norm bo die universele etiek verhef: “Faith is just this paradox, that the single individual as the particular is higher than the universal, is justified before the latter,

---

[82] Volgens historiese konsensus het Wilhelm Wundt, ‘n Duitse fisioloog en filosoof, die eerste formele laboratorium van Psigologie in 1879 aan die Universiteit van Leipzig in Duitsland gevestig, 24 jaar ná die afsterwe van Kierkegaard.

not as subordinate but superior." (177). Hierdie individu "staan in 'n absolute verhouding tot die absolute." (direkte vertaling). "Wat saakmaak", skryf Kierkegaard in sy Joernaal, "is nie om die waarheid te vind wat in die algemeen op alle mense betrekking het nie, maar om die waarheid te vind 'wat waar is vir my ... waarvoor ek bereid sal wees om te lewe en te sterwe." (177) "In hierdie besondere opsig sou Kierkegaard as die inspirasie vir die latere eksistensialisme dien, 'n verskynsel wat in die 20ste eeu die "bloedstroom van ontelbare 20ste-eeuse mans en vroue sou binnedring nadat hulle ontnugter geraak het, 'vervreemd' geraak het van die pretensies van universeel geldende voorskrifte vir die uitvoering van hulle lewens." (176). Onder 'eksistensiële denkers', waarin Kierkegaard die aanvanklike voorbeeld gestel het, verstaan ons dan " 'n denker wat sy totale bestaan in sy filosofiese reflektering intrek." (Gaarder, 1996:315)

Engelse[83] vertalers erken dat baie van Kierkegaard se konsepte nie gepas na Engels vertaal nie. Vir die Deense 'hin enkelte', gebruik hulle dan 'the single individual.' In Afrikaans sou Kierkegaard se fokus van studie daarom meer gepas na 'die enkeling' vertaal kan word, veral omdat hy graag verwys na die "terrible solitude[84]" wat die individu ervaar wanneer hy waag om uit die universele (die sogenaamde objektiewe norm) te tree, met die hoër doel om "getrou aan homself" te wees.

By Kierkegaard vind ons daarom weerklanke van die persoonlike ervaringsteologie uit die Ou Testamentiese wysheidstradisie, die soeke na God binne 'die self' van Augustinus.

4.4.2 Gefokus op Jesus Christus en die Nuwe Testamentiese leefwyse

Soren Kierkegaard kan beskryf word as 'n afstandelike christen. Self het hy 'n Meestersgraad in die Teologie aan die Universiteit van Kopenhagen verwerf (Gaarder, 1996:314), maar hy was "genadeloos in sy kritiek op wat hy beskryf het as 'Sondag christenskap' " (314), tot so 'n mate dat hy later nie vir 'n pos aan die Kopenhaagse teologiese fakulteit oorweeg is nie. Die rede vir sy kritiek was dat hy ware christenskap as dieper as die konformistiese, kulturele struktuur van sy nasionale Deense Lutherse Kerk geag het. In sy "Training in Christianity", volgens Bretall (1947:372) 'n persoonlike gunsteling van Kierkegaard, trek Kierkegaard sy vereistes vir ware christenskap dieper en verder na die voorbeeld van Jesus deur as wat konformistiese, meelopende Sondag christenskap toelaat. Volgens Bretall sentreer die hele fokus van Kierkegaard se werke rondom die vraag wat dit beteken om 'n christen te wees – binne die christendom.

---

83 Die taal waardeur die meeste Afrikaanse lesers Kierkegaard se Deens lees.

84 Vir 'solitude', daardie eensame *intes legos*, die introspektiewe bestudering van die eie siel, bestaan daar weer nie 'n bevredigende Afrikaanse vertaling nie.

Gekoppel aan sy “Training” hierbo, publiseer hy in die laaste jaar van sy lewe “The Attack upon Christendom.” Sy ‘aanval’ word ingelei met hierdie woorde:

> *When I read in the New Testament the life of our Lord Jesus Christ here on earth, and see what He meant by being a Christian – and when I reflect that now we are Christians by the millions – frightful! For that there is something wrong with this, nothing can be more certain. (1947:436).*

In meer as een opsig kan hierdie sin as die vertrekpunt en kulminering van Kierkegaard se teologie beskou word. Van hier af sal hy met monotoon ***slegs*** na “die Christenskap van die Nuwe Testament” verwys. “In die Nuwe Testament is die situasie dit: die spreker, ons Here Jesus Christus, Self een wat in die absolute versinnebeelding van opposisie Homself uitdruk ... “ (436), waarna Kierkegaard terugkeer na die verhewe gestalte van die individu bo die kudde met sy opskrif “Wanneer almal christene is, bestaan die Christendom *eo ipso* nie.” (446). “God se gedagte met die instelling van die Christendom was om die individu teen die menslike ras te stel, die enkele persoon teenoor die massa, in onenigheid teenoor mekaar. Die goddelike formule was deurgaans dit: die enkeling in opposisie tot die gans andere.” (447).

Kierkegaard se ‘aanval’ op die christendom word geloods deur die perspektief van ‘die christenskap van die Nuwe Testament’, tot so ‘n mate dat hierdie begrip ‘n aksioma van sy werk word. Op bladsy 445 van Bretall se uitgawe herhaal Kierkegaard byvoorbeeld hierdie begrip ses keer, telkemale ingelei met die woord ‘Maar’, waarna hy die christendom weerspreek. ‘Genadeloos’, om Gaarder aan te haal, kritiseer Kierkegaard die christendom, want hulle faal in die vereistes van ‘die christenskap van die Nuwe Testament’. Bykans met ongemak word die waarneming gemaak dat die Ou Testament nie ‘n enkele keer in “Training” of “Attack” vermeld word nie. Vir Kierkegaard is daar slegs één vorm van christenskap, en dit is die christenskap van die Nuwe Testament. Die afleiding word hieruit gekonstateer dat Kierkegaard sy individualisme, ook die aard en die stryd van sy intense individualisme, uit die voorbeeld van Jesus aflei. Hierdie afleiding word nou breedvoeriger ondersoek.

Ware christenskap, vir Kierkegaard, is om kontemporêr, hedendaags, ín hierdie tyd ín Christus se lyding en vernedering te leef. (1947:372). Hierdie ‘nou in Christus leef’ is die polêre teenoorgestelde van ‘die 1800 jaar’, daardie vaag omlynde historiese gebeure wat op die huidige situasie van ‘die algemene kerk’ uitgeloop het. Kierkegaard vestig daarom die konsep van ‘die aanstoot.’ Die moontlikheid bestaan binne die massakerk dat Christus se voorbeeld nie ‘n appél tot hulle lewens maak nie; maar selfs meer as dit: die figuur van Christus gee *aanstoot* tot die

massa behoefte van kulturele veiligheid binne die huidige, oorheersende christendom[85]. 'Die almal' verwerp as't ware vir Jesus, want binne die veilige kudde verkeer almal op een of ander wyse geaffronteerd oor die werklike beeld van Jesus. Hierop, ironies genoeg, sou Jesus reageer met "geseënd is elkeen wat nie in my aanstoot neem nie." As 'n kantnota kan dit weer vermeld word dat Kierkegaard homself in "Training" nie self as die ideale christen voorhou nie, maar met al sy persoonlike tekortkominge ag hy wel die voorbeeld van Christus as die Weg en die Waarheid.

In sy kort werk gebaseer op Jesus se woorde "Kom na My toe, almal wat moeg en oorlaai is, en ek sal julle rus gee", sit Kierkegaard sy "vereiste" vir christenskap uiteen. Jesus se uitnodiging is 'die vereiste', "die vereiste moet gehoor word, en ek verstaan die woorde as uitsluitlik aan mý gerig, dat ek mag leer om nie net ontvlugting in die belofte van genade te neem nie, maar dat ek die toevlug tot God neem op so 'n wyse dat ek van die genade gebruik maak." Jesus se betreding van die aarde 1800 jaar gelede (Kierkegaard se tyd) was en mag nie as 'n histories omlynde gebeurtenis beskou word nie. Jesus Christus, ons God, het die eietydse verlorenes kom opsoek, met die doel om self vir hulle te ly en te sterwe. Deur die arme en die ellendeling in Hom in te nooi, neem Hy self eers die gedaante van die genooides aan. Om hulle te kan nooi, "word Hy self eers volkome soos hulle, arm soos die armste, geag as die laagste onder die mense, vertroud met die lewe se hartseer en angs, empaties deelagtig in dieselfde omstandighede as diégene wat Hy sy huis innooi. As 'n man die lydende in sy huis wil innooi, moet Hy óf sy aard aanpas na dié van die lydende, of die lydende se aard na syne." (378)

Nie net verwerp Kierkegaard die historistiese uitskuiwing van Jesus na die verlede tyd nie, ook aanvaar hy nie die vertoekomstiging van Jesus nie. "Die Uitnodiger. Wie is die Uitnodiger? Jesus Christus. Watter Jesus Christus? Die Jesus Christus wat in glorie aan die regterhand van die Vader sit? Nee." (387). "Vanaf sy troon van glorie het Jesus nie 'n woord gespreek nie. Daarom is dit Jesus Christus in sy vernedering, in sy staat van vernedering, wat hierdie woorde van uitnodiging gerig het." (387)(direkte vertaling). "Jesus het Homself ondergeskik gestel en die kleed van 'n dienskneg op Hom geneem, die Jesus Christus wat hierdie uitnodiging gerig het." Hierna beklemtoon Kierkegaard weer dat Jesus sy woorde en uitnodiging aan ons gerig het vanuit sy staat van vernedering, nie vanuit sy in-die-toekoms voorsiene staat van glorie nie.

In hierdie verband raak Kierkegaard 'n belangrike skriftuurlike verskynsel aan. Matteus, (slegs) by twee geleenthede (Matt 19:28; 25:31), en Paulus plaas Jesus buite hierdie tyd op 'n toekomstige troon, en dan inderdaad in 'n staat van swyging. (Rom 2:5-6; 16; 8:34; 14:10) Paulus

---

[85] Meer in besonder met verwysing na die algemene nasionale status en erkenning wat die Lutherse Kerk op daardie stadium in Denemarke geniet.

se laaste brief, Romeine, deur Nuwe Testamentici as sy sluitstuk argument geag, beskik oor die onderskeiding dat Paulus Jesus nie een keer in Romeine aanhaal nie. Die verlossingsplan soos in Romeine uiteengesit is gestruktureer rondom die finale, komende oordeelsdag soos aan die begin in Romeine 2:5-6 reeds afgekondig. Hierdie 'troon-en-oordeel' tekste word deur die gang van Kierkegaard se '1800 jaar'[86] verewig in die Twaalf Artikels: "Jesus Christus, wat opgevaar het na die hemel en sit aan die regterhand van God, die almagtige Vader, van waar Hy sal kom om te oordeel, die wat nog lewe, en die wat reeds gesterf het." In Paulus se Romeine word Jesus inderdaad hierdie stil, swygsame figuur met 'n taak uitgestel tot die toekoms, in skerp teenstelling met die lydende, sprekende uitnodiging aan die *eksistensiële*[87] mens wat Kierkegaard hier aanbied. Kierkegaard se eksistensiële argument kan geïnterpreteer word dat die kontemporêre Jesus, die Jesus wat tans binne ons omstandighede teenwoordig behoort te wees, aanstoot gee, en daarom voorlopig eers na die toekoms in verheerlikte vorm verplaas word.

Kierkegaard trek dan 'n parallel tussen Sokrates en Jesus, twee figure wat "tussen hulle tydgenote geleef het, misverstaan is, nie erken is nie, hierna verkleineer, vervolg en doodgemaak is as 'n misdadiger." (394). "Maar Jesus het uit Homself (soos Sokrates) gewil om verneder te wees, om verlaag te word. Vernedering (die feit dat dit God behaag het om 'n laevlakse mens te wees) is daarom iets wat Hy Homself (He Himself) bymekaar gevoeg het." (395).

> *It is Jesus Christ in His humiliation, a lowly man, born of a despised virgin, his father a carpenter, who extends these words of invitation. It was not from His glory that He uttered them. If such had been the case, Christianity is paganism and Christ is in vain. ... It is this lowly man, in company with sinners, publicans, lepers, and madmen; for it might cost a man honor, life, and property, or at any rate expulsion from the synagogue if he merely suffered himself to be helped by Him. 'Come now hither, all ye that labor and are heavy laden!' (invites Jesus). ... Jesus stood ready to help thee by a miracle – it yet is possible that thou wouldst fear more than all these wordly sufferings the suffering imposed for letting oneself be helped by Him, the punishment of being banned from the society of other men, of being scorned and scoffed at day in and day out, of losing, perhaps, life itself. It would be human (only too human) if thou wert to say within thyself: No, I thank you; I had*

---

[86] Kierkegaard se begrip '1800 jaar' word in twee paragrawe boontoe kortliks toegelig. Meermale beskryf hy die christendom as die 1800 jaar verskynsel, die tydsverloop waarin die begrip christendom 'n kulturele verskynsel groter en omvattender as slegs die figuur van Jesus geword het. Kierkegaard probeer egter by die essensie van Jesus Christus, omvang en soms versluier deur hierdie groter kulturele verskynsel, uitkom.

[87] Die mens wat nou, hier, in die lyding van sy bestaan verkeer.

rather continue to be deaf, and dumb, and blind, etc, than to be helped in such a way. (397-9)

Dit is met hiérdie Jesus waarmee Kierkegaard vereenselwig. Uit die Jesus van lyding en vernedering put Kierkegaard sy eksistensialisme, ‘n verklaring vir sy eie lydsame bestaan. “Ondersoek Uself, U het die reg daartoe, net soos U die reg het om Uself nie deur ‘die ander’ te laat mislei die ” (398) sê hy dan aan christene. “Veronderstel jy was ‘n tydgenoot van Jesus, sou jy ook, in navolging van die orde van die tyd, Hom as godslasteraar veroordeel het?” “Daarom, voordat ‘n man tot die besluit kom om homself (deur Jesus) te laat help, moet hy oorweeg dat hy nie net die teenstand van mense gaan ervaar nie, maar oorweeg ook dít; dat menslike bestraffing ook God se bestraffing op die lasteraar is – op die Groot Uitnodiger!”

Op hierdie wyse beskryf Kierkegaard ‘n eensame, lydsame weg op weg na God. Om werklik in kontak met die sprekende, predikende Jesus van die evangelies te kom, moet die enkeling bereid wees om uit die algemene norm van die algemene christelike samelewing te tree, bereid wees om, soos Jesus, ook deur die algemene christelike samelewing verwerp te word, om só die self in Jesus te vind. Baie, sê Kierkegaard, sien nie kans om hierdie eensame, lydsame weg aan te durf nie.

Anders gestel: dit is die sprekende Jesus van die evangelies, verinnerlik hier en nou in die wese van die enkeling, wat die inspirasie vir Kierkegaard se eksistensialisme word.

‘n Laaste opmerking oor Kierkegaard se intense fokus op die wese van Jesus Christus, is dat hy nie Jesus se Koninkryk van God as kern tema eien en behandel nie. In Kierkegaard se identifisering met die lydensweg van die Jesus voorbeeld bied hy een helfte van die Jesus verskynsel aan. Die ander helfte, die doel, die *teleos* waarop Jesus sy smalle weg rig, behandel Kierkegaard ongelukkig nie. Vervolgens behandel ons Kierkegaard se bepaalde verwerking van Jesus se teleologie.

4.4.3 Die teleologie van Die Self

In “The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening” behandel Kierkegaard die opheffing van die Self wanneer hy op Hegel se filosofiese teologie reageer. Weens die noue taalverwantskap tussen Deens en Duits, studeer Kierkegaard vir ‘n paar jaar in Berlyn en raak so deel van die Duitse teologies-filosofiese diskoers. Aan die een kant neem Kierkegaard die dialektiese metode van G W F Hegel (1770-1831) oor (‘n metodiek wat terloops ook deur Karl Marx oorgeneem word wanneer hy dit op die ekonomiese geskiedenis toepas). Waar Kierkegaard egter reëlreg van Hegel verskil, handel dit oor die objektiwiteit van die universele norm wat Hegel voorhou. Soos in die inleiding vermeld, lig Kierkegaard sy meer

abstrakte filosofiese beredenerings vanuit die mitologiese deel van Genesis toe. In Kierkegaard se weerlegging van Hegel se teleologie gebruik Kierkegaard die mitologiese teks waar Abraham sy seun Isak moet gaan offer en geloofskeuses moet maak. Met sy reaksie op Hegel vestig Kierkegaard die nou bekende en erkende *subjektiewe* aard van die waarheid, ingevolge sy skema dat die norm wat Die Self in oorleg met God vasstel, die hoër norm as Hegel se universele, *objektiewe* norm is.

Kierkegaard het verskeie werke gepubliseer, wat oor die algemeen opgesom kan word as 'n geniale, introspektiewe, filosofies gesubstansieerde beskrywing van die binnewerkinge van die menslike siel. Voorheen is vermeld dat hy in hierdie metode die hedendaagse psigologie vooruit geloop het en dat hy in hierdie metode ook uit die filosofie/psigologie van die antieke Griekse era geput het. Kenmerkend van sy beskrywing van die binnewerkinge van die menslike psige is dan die dialektiese metode van Hegel, 'n metode wat ons voorheen ook by Plotinus en later ook by Paul Tillich[88] sou vind (Kelsey, 2005:64-72). Die patroon van twee innerlike – ingeboude – kragte in die psige wat teen mekaar wring, word alhoemeer kenmerkend hoe verder die immanente beskouing bestudeer word. Die teleurstelling egter, as mens dit so mag noem, is dat Kierkegaard Hegel se teleologie op meesterlike wyse weerspreek, maar self nie die objek van sy eie teleologie duidelik identifiseer en definieer nie. Die vooraf, rasionele definiëring van kern begrippe, soos wat ons byvoorbeeld by Baruch Spinoza gevind het, ontbreek by Kierkegaard. Kierkegaard se waarde lê meer in die meesterlike, kunstige uitbeelding van die proses van werking van die menslike psige.

Maar tog wil dit in "The Sickness unto Death" blyk dat Kierkegaard se teleologie op Die Self van die mens afgestem is. Hierin, nogmaals, blyk dit dat hy uit die teologie van Jesus sy inspirasie vind.

> *The **greatest danger**, that of losing one's own self... by not venturing, (into the void of God), it is so dreadfully easy to lose one's self. But to venture in the highest sense is precisely to become conscious of oneself. By not venturing I may have gained all earthly advantages ... and lose myself! What of that? (Lowrie, 1954:165, 167)*[89]

---

88 In David F. Ford se *Modern Theologians* word die immanente teoloog Paul Tillich as een van die ses invloedrykste teoloë van die 20ste eeu onder beskouing geneem. Tillich steun sterk op die werke van Kierkegaard. (65)

89 Walter Lowrie, erken as die vernaamste Engelse vertaler van Kierkegaard se werke, meld dat 'Fear and Trembling' en 'The Sickness unto Death' Kierkegaard se twee mees bestudeerde en geagte werke is.

Hierdie kern argument – met verwysing na 'die groot**ste** gevaar' vir die enkeling – soos verder gevoer in "Sickness unto death", is 'n bykans woordelikse kopie van Jesus se:

> *Wat help (1953 – baat, Amplified – profit) dit 'n mens as hy die hele wêreld as wins verkry (1953 – win, Amp – gain), maar **homself** verloor of te gronde gaan? (OuV – skade aandoen?)(Amp – ruins or **forfeits**) (Luk 9:25) (ook Matt 16:26, Mark 8:36).*
>
> *In Markus volg bogenoemde teks op hierdie inleidende woorde van Jesus: Want wie sy lewe vir homself wil behou, sal dit verloor, maar wie sy lewe vir my en die evangelie verloor, sal dit behou. (1953 – hy sal dit red; Amplified – will save it).(Mark 8:35)*
>
> *In 'n neutedop is hierdie die teks waaromheen Kierkegaard se 'Sickness unto Death' gekonstrueer is.*

Muller (2008:31) kwoteer die Rooms-Katolieke Sistersiër Thomas Keating se 20ste eeuse aanpassing van hierdie teks so: " 'n Mens kan die hoof uitvoerende beampte van 'n internasionale maatskappy wees, maar steeds die emosionele behoeftes van 'n vierjarige kind hê." Muller, soos Kierkegaard, haal hierdie teks aan binne die konteks waarin ook Muller argumenteer dat Jesus ons leer "dat geestelike (en sielkundige) suiwering ons van ons 'valse self' moet stroop om by ons 'ware self' uit te kom." (31) "Die 'donker nag van die siel' is juis pynlik omdat dit gaan om die dood van die valse self. Die valse self kan nie genees word nie, dit moet sterf voor die ware self soos Lasarus uit die graf kan opstaan." (32)

Die aangehaalde tekste van Jesus kom voor binne 'n perikoop, bykans *verbatim* in die drie sinoptiese evangelies gedupliseer, waarin Jesus intense bekommernis en bemoeienis met die psige van die individuele self toon. In Jesus se tekste vind daar 'n interspel tussen twee werkwoorde plaas, tussen 'behou' en 'verloor'. Ook is hier sprake van 'n aksie van self-redding (vergelyk die 1953 en *Amplified* vertalings van Mark 8:35), op voorwaarde dat die volgorde van die werkwoorde omgeruil word na 'verloor – behou.'

Kierkegaard illustreer hierdie – menslik gesproke bykans onmoontlike volgorde – aan die hand van die innerlike proses van wanhoop, 'the sickness unto death', 'die siekte op weg na die dood.'

"Not to be one's own self is despair." (Lowrie, 1954:163).

"Die Self is die bewuste sintese van die oneindigheid met die eindigheid wat met ditself in verhouding verkeer, wie se taak dit is om ditself te word, 'n taak wat slegs uitgevoer kan word in verhouding tot God. 'n Self, elke oomblik wat dit bestaan, is in die proses van wording, want die Self bestaan nie as iets konkreets nie, dit is alleen dit wat dit besig is om te word. Tot die mate

wat die Self nie ditself word nie, tot daardie mate is dit nie *hom*self nie, en om nie jou eie self te wees nie, is wanhoop." (162-3)

Die opmerking is vroeër gemaak dat Kierkegaard nie die eindbestemming van sy wordingsproses in aanloklike beelde uitbeeld nie. Waar Openbaring en Augustinus 'n skitterende stad in die hiernamaals, buite die mens, buite hierdie tyd in die toekoms in beeldende taal voorlê, kom Kierkegaard nie op soortgelyke wyse tot by 'n punt waar daardie heerlike eindbestemming in heerlike taal omskryf word nie. So ook met die omskrywing van die Self. Waar sy bekendste werk duidelik die proses van wording afstem op die verwesenliking van die Self, voorsien Kierkegaard nie die 'antwoord' daar voor in die wapad nie. Op meesterlike wyse beeld hy wel die traumatiese proses op weg na hierdie ewige heerlikheid toe uit, want dit is hoe hy die Self ag: 'n ewige werklikheid.

Sonder dat hy dit verklaar, vereenselwig Kierkegaard asof vanselfsprekend dat die Self 'n ewige verskynsel is. (201). Op bladsy 203 van Lowrie se betrokke weergawe kom Kierkegaard waarskynlik die naaste aan 'n definiëring van die Self:

> *Die Self wil die volle bevrediging ervaar om ditself (itself) na ditself te maak, om ditself te ontwikkel, om ditself te wees; dit wil die eer dra van hierdie poëtiese, hierdie meesterplan waarvolgens dit ditself verstaan het. En tog is dit 'n raaisel hoe dit ditself verstaan. Die Self is sy eie heer en meester, absoluut sy eie heer, en híerdie is die wanhoop (in die bewuste mens), maar ook dit wat dit ag as sy plesier en genieting. Hierdie heerser – die Self – is 'n koning sonder 'n land, hy regeer inderwaarheid oor 'n groot niksheid. Daar is niks konkreet hier nie, wat die Self is staan nie vir 'n oomblik as konkreet (firm) nie, d.i. vir ewig konkreet en ferm nie. Die Self slaag nie daarin om meer en meer ditself te word nie, in werklikheid raak dit net meer en meer duidelik dat dit 'n hipotetiese Self is. (direkte vertaling).*

Net in die beskrywing alleen van hierdie ontwykende, hipotetiese konsep van die ewige self raak die leser al saam met Kierkegaard wanhopig, wanhopig in die wete dat daar hierdie ewige meesterplan vir die psige van elke enkeling bestaan, maar dat hierdie plan nie oor 'n gedefinieerde, sigbare vooruitsig beskik nie. Uit Kierkegaard se pen is die Self 'n noodwendige reis, 'n ewig-goddelike aandrang wat binne die psige van elke individu klop, ditself opdring, maar die weg na hierdie ewige, onsienbare self is ongekarteerd, sonder 'n sierlike stad op die einde. Kierkegaard se 'Sickness unto Death' kan daarom met die Afrikaanse doodsangs vergelyk word, daardie besef dat elke psige deur God geroep word om die Self te vind, met die wanhopige besef dat hierdie vind moontlik onhaalbaar is. Waarheen dan? In 'Sickness unto Death' beskryf Kierkegaard dan in pragtige uiteensetting hierdie proses van wanhoop, die doodsangs, die

eksistensiële angs wat elke mens deurgaan op weg na sy eie self, wat hyself dalk nie gaan behaal nie.

Uit die dialektiese metode van Hegel kontrasteer Kierkegaard dan verskillende, of eerder, die teenoorstaande prosesse van wanhoop waardeur mense gaan om hierdie goddelike wete vanuit die binneste te hanteer, die verskillende vorme van wanhoop wat mense aanwend om hierdie skynbaar gods-onmoontlike taak aan te durf. Soos Plotinus, dui hy aan dat die sensuele weg, die aardse weg wat deur die vyf sintuie bestuur word, een mens se wanhopige hantering van die ewige roepstem kan word. “Such a despairer will then plunge into life, perhaps into the distractions of great undertakings, he will become a restless spirit which wants to forget the call, he will seek forgetfulness in sensuality, perhaps in debauchery (uitspattigheid).” (199). “He succumbs to the pressure of the ***outward*** circumstance, it by no means comes from ***within*** as action.” (184)

Hierdie is dan die persoon wat in sy wanhoop verkies ‘om eerder die hele wêreld as wins te verkry’, om die Self in die aansien en erkenning van die wêreld en gemeenskap en bestaande norme tuis te laat voel, en so die ware self verloor. Uitwaarts, na die wêreld, is so ‘n man volkome “’n ware man”, “a university man, husband and father, an uncommonly competent civil functionary even...” (197) “He can perfectly well live on in the temporal, in fact all the better for it; he may be praised by men, be honored and esteemed, and pursue all the aims of temporal life. What is called worldliness is made up of just such men, who pawn themselves to the world. They use their talents to accumulate money, carry on wordly affairs, calculate shrewdly[90]...” (168) “But he has lost the eternal and himself.” (195) Hierdie man vind homself ***buite*** homself, in die transendentale werklikheid ***buite*** homself. En vind so nie homself nie. “Spiritually understood, they have no self, no self before God.” (168)

Maar tog gee Kierkegaard nie finaal moed op nie. “Vir die doel van wording (want dit is die taak van die Self om vryelik ditself te word) is moontlikheid en noodsaaklikheid ewe noodsaaklik.” (168). Wat die **noodsaaklikheid** betref, is wanhoop, angs en vrees die roepstemme oftewel die ewige aandrywers binne die psige van die mens wat hom daaraan herinner, op aanklagende wyse knel, soos ‘n kruis wat die mens moet dra, dat die Self verwesenlik wil word.

Wat die **moontlikheid** betref, “is niks vir God onmoontlik nie.”

---

[90] Hierdie mag, soos in talle ander opmerkings, ‘n bedekte verwysing na sy pa wees. Feitlik alle bestudeerders van Kierkegaard verwys na die korrelasie tussen Kierkegaard se beskrywings en sy persoonlike omstandighede en kwellinge, wat daarom aan hom die titel “eksistensiële filosoof” besorg, een wat die innerlike werklikheid met die astrale integreer.

The decisive thing is, that for God all things are possible. This is eternally true, and true therefore every instant. (171)

... but this decisive affirmation comes only when a man is brought to the utmost extremity, so that humanly speaking no possibility exists anymore. (171)

Op hierdie wendingspunt, hierdie diepste punt waar die man tot diepste, uiterste ellende van wanhoop gedryf word, tree die konsep van geloof in. “For God’s possibility is the only power to save .” (172).

Vir God is alle dinge moontlik, daarom duur die stryd, voortgedrae. Óf die een in die stryd verslaan gaan word, hang slegs en alleen daarvan af of hy die wil het om vir homself moontlikheid op te roep, dit beteken, of hy bereid is om te glo. ... Die een wat bereid is om te glo begryp en verstaan, menslik gesproke, sy vernietiging, maar hy gló. Daarom gee hy nie toe aan die versoeking en swig (voor die onmoontlike taak om die ongedefinieerde self te vind) nie. Hy laat dit geheel en al aan God oor hoe hy hierin gehelp moet word, want hy bly glo dat vir God alles moontlik is. Om te glo in sy eie, sy self se vernietiging, is onmoontlik. Om te verstaan dat, menslik gesproke, hierdie sy eie vernietiging kan wees, en dan nogtans te glo in die moontlikheid, is wat bedoel word met geloof.

Eers dán eers help God hom, hier, op onverwagse, wonderbaarlike en goddelik onverklaarbare wyse verskyn hulp. (172)(direkte vertaling)

Hier voorsien Kierkegaard die konsep van die wonderwerk as ‘n werklikheid. Kierkegaard se ‘wonderwerk’ word ‘n sielkundige gebeurtenis in die individu se lewe. Vir ‘n wonderwerk om te gebeur, erken die individu op bewuste, intellektuele wyse teenoor hom/haarself dat hulp vanuit aardse middele en eie vermoë onmoontlik was. Die individu verstaan dat s/hy, uit eie vermoë, in ‘n onoplosbare, wanhopige posisie verkeer. Hierop volg die eerlike bekentenis teenoor die Self dat nie ‘ek, uit my vermoë’, die wanhoop opgelos het nie, maar ‘n onsienlike Krag het desnieteenstaande gehelp. Die bewuswording van die werking van ‘n groter Krag, word die wonderwerk. “Die gelowige beskik oor die ewige, seker teengif tot wanhoop, d.i. moontlikheid; want met God is alle dinge moontlik, elke oomblik.” (173)

“Die teenoorgestelde van wanhoop is glo. Die formule vir glo is daarom: deur ditself in verhouding met die self te plaas, en deur die wil om ditself te wees, is die self deursigtig gegrond in die Krag wat dit gekonstitueer het.” (182).

Die weg na die Self – in geloof – is ‘n inwaartse een, “introversie” sou Lowrie dit vertaal (206), introspeksie sal die sielkunde dit vandag noem. Maar hierdie vorm van inwaartse wanhoop word

selde in die wêreld gesien, sodanige inwaartse reisigers word slegs in die werke van poëtiese skrywers gevind wat aan hulle karakters diaboliese eienskappe – in die Griekse betekenis van die woord – verleen. (206) Tydens die inwaartse ondersoek, of wat mens mag noem inwaartsheid teen ‘n gebreekte slot, hoe meer raak die self waaksaam om die reis van wanhoop weggesluit van die buitewêreld te hou. “Selfs met ‘n haat vir bestaan, met ‘n protes teen die hele wese van bestaan, wil die self steeds om ditself te wees – baie soos Job se selfveragtende steeds-soeke – om ditself te wees, te midde van sy eie ellende. Hierdie foltering protesteer teen die totale omvang van sy bestaan, en hiervoor voorsien Kierkegaard dan hierdie pragtige beeld:

> *Dit is asof ‘n outeur ‘n glip met die pen gemaak het, en hierdie geestelike (clerical) fout raak bewus van ditself – met die reaksie dat dit dalk nooit ‘n fout was nie maar in ‘n veel hoër dimensie ‘n essensiële onderdeel van die groter eksposisie moet wees. Dit is dan asof hierdie geestelike (clerical) fout teen die outeur rebelleer, en uit haat teenoor die outeur hom verbied om die fout reg te stel. Dit antwoord: ‘ek sal nie uitgevee word nie, ek gaan bly staan as ‘n getuie teen u, dat u nie ‘n foutlose skrywer is nie. (207).*

4.4.4 Die konsep van die Self

Kierkegaard, soos reeds vermeld, verwys na homself as ‘n poëtiese skrywer (vanuit, of eerder, skrywend óór die christendom) en nie as ‘n teologiese wetenskaplike *per se* nie. Om hierdie rede geskied sy skrywing nie in die empiriese, verklarende wetenskaplike styl nie, maar vryer, meer poëties. Die **rede** waarom hy die Self tot die hoogste norm van die etiek verhef, ag hy daarom nie noodwendig nodig om vooraf en op wetenskaplike wyse aan die leser uiteen te sit nie. Vanuit sy kunstige styl presenteer die Self dit net as die hoogste ontwerp en strewe van die mens.

Bestudeerders van Kierkegaard is dit eens dat hy sy hoogagting vir die Self aan die antieke Grieke ontleen. Onder 2.3 hierbo het ons reeds kortliks aandag geskenk aan die verskynsel van die antieke Griekse filosofie en die basis wat dit vir vandag se moderne westerse wetenskap sou gelê het. Thales van Milete, alombekend as die eerste westerse[91] filosoof, het ná sy terugkeer van sy studies in Egipte die volgende woorde bo die deure van die tempel van Delphi laat graveer: “Know Thyself.” (Gaarder, 1996:46). Vir die eerste erkende wetenskaplike van ons huidige beskawing was hierdie die twee woorde waarin die doel van alle kennis saamgevat word. Plato, en sy nou reeds bekende opvolger Plotinus, beide ook studente uit Alexandrië in Egipte, is bekend vir hulle bemoeienis met die onsterflike siel van die mens. Gaarder (67) som Plato se filosofie in hierdie woorde op: “a longing to return to the realm of the soul”, met Plato se oortuiging dat die menslike siel reeds bestaan het voordat dit die mens se liggaam betrek het. Wanneer hierdie siel

[91] Met betrekking op die hedendaagse, sogenaamde westerse beskawing

binne die menslike liggaam ontwaak, vergeet dit aanvanklik sy ewige staat van oorsprong. Die sintuie van die liggaam blok die ewige herinnering van die siel uit. Maar dan begin die wonderbaarlike proses waar die onsterflike siel oomblikke van herkenning van beelde, van idees binne die ewige siel begin herken. Uiteindelik hunker – genoem *eros* – die ingeperkte siel in hunkerende liefde om na sy ewige staat van vryheid en grootsheid in die kosmos terug te keer. Plotinus se soortgelyke sieninge, soos behandel onder die afdeling oor Augustinus, sou hierdie ewigheid en onsterflikheid van die siel en die hunkering van die menslike psige om na die ewige staat terug te keer, verder toelig. Die christendom egter, in navolging van die Fariseër wysiging gedurende die inter-testamentêre era, sou egter die gedagte van 'die wederopstanding van die vlees' begin aanhang. Die formulering van die Apostoliese Geloofsbelydenis van 155 het eksplisiet ten doel gehad om die Platoniese gedagte van die besoeking van die ewige siel aan die menslike liggaam as kettery te weerlê. Die Platoniese idees is destyds ook onder die benaming Dosetisme/Doketisme deur die Judaïste as kettery verdoem. (Freeman, 2009:94, 135,149) (Gonzalez, 1984:63)

Kierkegaard sou daarom een van die eerste post-Hervorming denkers word wat weer die ewigheid van die siel en die ware kennis van die self as God se teleologiese skema vir die mens sou aanbied. Maar, soos reeds gesê, hy neem die Self op poëtiese wyse vanuit die Griekse filosofie oor as 'n gegewe, sonder om die konsep in wetenskaplikheid aan te bied. "No science can state what the self is. And this is the wonderful thing about life, that every man who gives heed to himself knows what no science knows, since only he knows what he himself is; and this is the profundity (diepsinnigheid) of the Greek saying 'Know thyself', which for too long has been understood in the German way. Surely it is high time to try to understand it in the Greek way, and then again in such a way as the Greeks would have understood it if they had had Christian presuppositions (voorveronderstellings)." (Lowrie, 1946:70-71).

Die eerste onderskeidende waarneming wat wel hier gemaak kan word, is dat Kierkegaard die self in die psige van die mens setel. As vertrekpunt vir sy teologiese studie neem hy, soos alle ervaringsteoloë, die menslike ervaring as vertrekpunt vir die soeke na God. Die Self, gesetel in Plato se siel, ontspring weliswaar oorspronklik uit God uit, maar raak afgeslote van God wanneer in die menslike liggaam woonagtig. Die diepste, die oer-hunkering van hierdie ewige siel, wat binne die tempel genaamd die enkeling deur Kierkegaard as die self beskryf word, bly deurentyd die *eros*, die hunkerende versugting om na die goddelike oorsprong terug te keer. En die menslike draer van daardie self moet dit toelaat om na God terug te keer, maar die mens is só verswelg deur die behoeftes van sy aardse bestaan, dat hy vasklou aan die aardse verdraaiing van die self en nie bereid is om die self te laat herverbind met God nie. Kierkegaard misken daarom nie die

bestaan van God nie, hy spandeer net meer skryftyd aan die menslike proses om met God te ***her***enig.

Die benadering dat daar ‘n klein goddelike vonkie in die menslike siel ingeplant is wat met die groter goddelike vonk wil herenig, is wat Cairns die immanente, antroposentriese benadering noem, weliswaar in ‘n ongunstige beoordeling. Desnieteenstaande bly dit vir die Sistematiese Teologie nodig om op hoogte met die nuutste ontwikkelinge in die menslike wetenskappe te bly, om so “die aktuele betekenis van Gods waarheid vir die mens van vandag te ontsluier.” (Heyns, 1974:293)

Kierkegaard, soos reeds vermeld, baseer sy teleologie van die Self op die antieke Grieke se hantering van die konsep, vóórdat die moderne menslike wetenskappe die konsep verder sou ondersoek en omskryf. In ‘n poging om Kierkegaard se Self vanuit die moderne menswetenskappe toe te lig, kyk ons kortliks na die Sielkunde en Antropologie se hedendaagse hantering van hierdie konsep.

Die moderne Sielkunde sou die eerste keer in 1890, by monde van die filosoof en sielkundige William James, die konsep van die Self begin bestudeer. In die 20ste eeu sou Charles Cooley (1902/22), George Herbert Mead (1934) en Harry Stack Sullivan (1953) die Self as konsep verder bespreek. (Deaux, 1984:56)[92]. Die Sosiale Sielkunde beskou die Self as die genesis van die Sosiale Sielkunde, ‘die begin’ van die Sosiale Sielkunde. “And so we begin our understanding of social behavior with *the self, the starting point* for most of the more complex interactions discussed later.” (56). “Begin by die begin”, skryf die outeurs van die Sosiale Sielkunde, begin sosiale sielkundige studie by die bestudering van die Self, waarna hulle ook die tempel van Delphi se samevattende “Know Thyself”[93] as vertrekpunt vir ‘n handboek oor die Sosiale Sielkunde neem. Hierna kwoteer die outeurs ook die ‘poëtiese skrywers’, waaronder Kierkegaard sou ressorteer, se stelling “to *thine*[94] own self be true.” Die Sielkunde, uiteraard, bring nie die konsep van die Self in relasie tot die goddelike nie, soos wat Kierkegaard en die antieke Grieke sou doen nie. Wel word die Self tot die genetiese oorsprong, die begin van die begin van die Sosiale Sielkunde verhef.

---

92 Hierdie werk was die voorgeskrewe werk aan die Departement Sielkunde UP in die 1980’s en word binne die konteks van Kierkegaard merendeels aangewend om ‘n historiese konteks aan Kierkegaard se hantering van die Self te verleen.

93 Die aanspreekvorm ‘thyself’ bevat ongelukkig nie ‘n *koine* Afrikaans vertaling nie. Gepas behoort *thyself* na Uself te vertaal, maar Uself is nie ‘n spraakverskynsel in Afrikaans nie. Dit dien hier gelet te word dat die aanspreekvorm ‘thy’ in Engelse Bybels ook die aanspreekvorm is wat teenoor God gebruik word. Die Engelse aanspreekvorm thy-self bevat daarom ‘n element van goddelike ontsag, hier teenoor die menslike self aangewend.

94 Hier in poëtiese Engels met die goddelike gelyk gestel.

Nog ‘n moderne menswetenskap, die bio-Antropologie, het eers werklik sedert die 1970’s deurbrake in die inherente aard en herkoms van die mens kon begin maak, danksy die nuwe insigte wat die genetika tot die bestudering van die mens begin bydra het. In ‘n kombinasie van bio-Antropologie (genetika) en paleo-Antropologie (argeologiese opgrawings) kon antropoloë nou met groter duidelikheid die herkoms en verwantskap van die groter menslike familie rekonstrueer.

In 1987 het Cann, Stoneking en Wilson die nou bekende “Out of Africa” teorie gepubliseer. (Oppenheimer, 2003). Die studie, hoofsaaklik gebaseer op die nuutste genetiese tegnologie en bevindinge oor die menslike spesie, kom in kort daarop neer dat moderne mens, d.i. *homo sapiens sapiens,* per genetiese berekening ongeveer 135 000 jaar oud is. (2003:75,127). Hierdie ‘geboorte’ van die moderne mens, of dan die evolusionêre afsplitsing van moderne mens uit vorige menslike spesies, geskied in die laaste interglasiale periode van *circa* 135 000 gelede. Die genetiese verskille tussen *homo sapiens sapiens* en die voorafgaande *homo sapiens* stem ook ooreen met die anatomiese data wat paleo-antropoloë reeds voorheen ingesamel en gedateer het. Wat die “Vanuit Afrika” teorie van die Cann studie besonders gemaak het, is dat dit bevind dat alle moderne mense vanuit ‘n 135 000-jaar oue genetiese Afrika-oorsprong stam. Hierna, sowat 90 000 jaar gelede, het ‘n klein splintergroep vanuit Afrika die Asiatiese vasteland van oor die Suez brug betree en Asië gaandeweg ingetrek. Oppenheimer gebruik afwisselend die terme ‘eksodus’ en ‘inval’ vir hierdie genetiese betreding van ‘n gebied deur ‘n nuwer genetiese groep as die bestaande inwoners van ‘n gebied. Die nuwer (Afrika) genetiese groep sou mettertyd oor Asië en selfs verder versprei deur die landbrug by die hedendaagse Beringstraat oor te steek en die Amerikas te betrek. Ongeveer 45 000 jaar gelede sou ‘n volgende genetiese afsplintering vanuit Asië Europa binnetrek – waar die Neanderthalmens op daardie stadium woonagtig was – en die huidige Europese beskawing word[95]. Paleo-antropoloë het tradisioneel hierdie drie genetiese groeperinge met die klassifikasies Negroïede, Mongoloïede en Kaukasoïede van mekaar onderskei. Die genetika het nou deur middel van die *Out of Africa* teorie konsensus bereik dat hierdie drie ‘rasse’, soos voorheen genoem, nou genetiese afstammelinge vanuit die Afrika moederstam is. In ‘n ander beeld gestel: die mensdom wat tans die aarde bewoon, is ‘n groter gesinne-eenheid van drie opeenvolgende generasies wat saam in een ‘huis’ woon. Die generasies verskil in ouderdom ongeveer 45 000 jaar van mekaar.

Die bio-Antropologie het egter nie net tot die studie van die groter menslike groeperinge beperk gebly nie. Ook het dit bepaalde bevindinge oor die individu se plek binne hierdie groter samehang begin maak. Die projek om die menslike genoomketting te karteer, teen ‘n koste van 2.7 miljard Amerikaanse Dollar, is in 2003 voltooi. (Rochman, 2012:32). In die kern van elke sel in die

[95] Variante op hierdie algemene teorie mag in detail verskil, maar ‘n deurwerk van soortgelyke werke soos Stringer en McKie se ‘African Exodus’ (1996) bevestig die buitelyne van hierdie teorie.

menslike liggaam – d.i. van die tienduisend triljoen selle in elke mens – is daar 46 chromosome. Die chromosome is mikroskopiese bondelings van uitsonderlike kompleksiteit en word ook as die 46 hoofstukke van die menslike genoom beskryf. Elke individu ontvang 23 van hierdie hoofstukke vanaf moederkant en 23 vanaf vaderskant. Die chromosome konstitueer die volledige stel instruksies wat nodig is om jou, die individu, te maak en te onderhou en word opgemaak uit lang stringe van chemiese DNS (deoksiribonukleïensuur). Die sogenaamde Menslike Genoom Projek het uiteindelik in die 21ste eeu daarin geslaag om die volgorde van die kode waarin hierdie DNS molekule – 'n lang, spiralende dubbele heliks – geskryf is te ontleed en die spiralende ketting van data te 'karteer.' DNS is die draers van die oorgeërfde data in elke individu, en geen twee individue se DNS kode is dieselfde nie. En hierdie ***unieke DNS kode vir elke individu*** dra 'n magdom data. Slegs 6 miljoen miljoenstes van 'n gram DNS dra dieselfde hoeveelheid inligting as 10 volumes van die Oxford Engelse Woordeboek. (Stringer, 1996:116) Die bevinding wat tersaaklik is binne die konteks van Kierkegaard (en hierdie studie) is dat hierdie genoomketting vir alle mense 99.9% presies dieselfde is, maar dat elke menslike individu op aarde 'n 0.1% afwyking van hierdie standaard kode is. (Bryson, 2004:482, 494)

In die laaste aanhaling van 4.4.3 hierbo gebruik Kierkegaard 'n baie mooi beeld vir die 0.1% afwyking as 'die groot outeur wat met die skryf van elke individu se verhaal 'n 0.1% fout begaan', skynbaar met 'n doel, want hierdie afwyking geld, sonder uitsondering, vir *elkeen* van die 8 miljard enkelinge wat tans die aarde bewandel. Volgens die evolusionêre biologie is dit die doel van hierdie afwyking om die oorlewing van die spesie te verseker. Hierdie minuskule genetiese afwyking bied aan elke individu die geleentheid om aan die spesie in 'n tyd van verdrukking genetiese uitkoms tot oorlewing aan te bied. (2004:495).[96]

Wat hierdie individuele genetiese afwyking van belang vir hierdie studie – en die bestudering van Kierkegaard se Self maak – is die enorme hoeveelheid data wat hierdie 0.1% individuele afwyking behels. Navorsers in hierdie veld word skynbaar met geen keuse gelaat anders as om die omvang van hierdie data in kosmiese terme te kwantifiseer nie, te groot vir 'n buitestaander tot die vakgebied om te omvang.

Werke soos Lynn & Margulis se "Microcosm: Four billion years of evolution from our microbial ancestors" en Fritjof Capra se "Tao of Physics" wy hulle in volledigheid aan die wonderwêreld van kosmiese afmetings binne die mens. Inderdaad word hierdie mikroskopiese wonderwêreld as *die mikrokosmos* beskryf, in lyn met astronomoë soos Carl Sagan se bevinding dat die mikrokosmos binne die mens en die makrokosmos buite die mens hulle alhoemeer as spieëlbeelde van mekaar aan die moderne wetenskap openbaar. Wanneer Bryson byvoorbeeld die binnewerkinge van die

[96] Die bio-Antropologie aanvaar evolusie as onderliggende aksioma vir alle studie.

atoom beskryf, klink dit of hy besig is om ons sonnestelsel te beskryf. Balle van verskillende groottes wentel teen duiselingwekkende spoed in eliptiese bane om die kern, die ‘son’ van die atoom. Wat meer is, hierdie struktuur en beweging geskied denkend, met ‘n doel, om ‘n funksie aan die groter liggaam van die mens te bied. “A universe of the very small that was far more diverse, crowded and finely structured than anyone had ever come close to imagining.” (Bryson, 2004:453). “... all this produces not just order within the cell but a perfect harmony right across the organism. In ways that we have barely begun to understand, trillions upon trillions of reflexive chemical reactions add up to a mobile, thinking, decision-making you.” (460). Die denkende mens funksioneer van binne-uit, vanuit die evolusionêr gevormde selle – elk ‘n klein mikrokosmos – binne die mens.

In die moderne Antropologie wentel die vraag oor die aard van die mens in ‘n groot mate rondom die voortslepende debat oor die verhouding tussen mens en dier. Coertze (1980) behandel daarom hierdie grondliggende antropologiese vraag heel aan die begin, in hoofstuk 2 van sy “Filosofiese Grondslae van die Volkekunde.” “Onder die lewende verskynsels staan die mens naaste aan die dier en na sy liggaam kan hy in die diereryk geplaas word.” (1980:20). “Die biologiese (dierlike) bestaansvlak van die mens kan nie weggeredeneer word nie.” (21). Die genetika bevind vandag dat die mens – geneties gesproke – 98% met die sjimpanzee ooreenstem. Slegs 2% van die menslike genetika, die spreekwoordelike oortjies van die seekoei, is uniek mens. Binne hierdie 2% is een twintigste uniek tot elke individuele mens. Dit is egter in die intellektuele-, geestes- en emosionele eienskappe van die mens waarin hy van die dier onderskeie staan. “Die mens beskik oor merkwaardige verstandelike vermoëns, ... waaronder ‘n voorstellingsvermoë, ‘n vermoë wat by geen ander lewende verskynsel onderkant die mens aangetref word nie.” (21-22). “Daar is ‘iets’ in hom wat deur die Skepper daar geplaas is en wat nie tot hierdie orde, die natuurlike en die stoflike, behoort nie. Daarom is hy ook wesenlik gees.” (23)

> *Dat dit so is, weet die mens vanself. Van wat sy eie diepere bestaan is en van hoe hierdie bron is, kan hy uit homself vir homself nie rekenskap gee nie omdat dit buite sy normale kenveld lê. Hy weet agter dat hy langs ‘n nie-sintuiglike weg en blykbaar op sporadiese wyse verbinding het met sy medemens (telepaties) en ook met die Onsienlike Krag wat in en buite die skepping gemanifesteer is van wie hy sonder inspanning van sy eie verstand en by wyse van ‘n ‘ingewing’, ‘inspirasie’ of ‘n ‘inval’, deur ‘n wonderbaarlike gebeure, hulp kan ontvang. Dit is hierdie geestesdeel van die menslike bestaan wat hom bo die dier verhef... (23)*

Dit is oor hierdie antropologiese Geestes-deel van die mens dat Jesus sê “alle sondes sal die mens vergewe word, maar die lastering teen die Gees sal hom nooit vergewe word nie.” (Mat 12:31)

Dit blyk dat Kierkegaard hom ook met die vraag oor die verhouding tussen mens en dier en die daarmee gepaardgaande onderskeid tussen mens en dier bemoei. Chronologies gesproke dien Kierkegaard hier as voorloper tot die Antropologie, wat eers ná Kierkegaard se leeftyd in die moderne wetenskap beslag sou kry. Nog meer belangrik, binne die historiese reikwydte van hierdie studie, is dat Kierkegaard Aristoteles in hierdie verband aanhaal. In byna dieselfde bewoording as Coertze behandel Aristoteles (Hong HV & Hong EH, 1980:118) ook “die diere kategorie” van die mens, daardie biologies-sintuiglike 98% wat die mens volgens die moderne genetika met die sjimpanzee deel. Kierkegaard word hier ‘n historiese skakel in die voortslepende mens-vs-dier debat: 98% van die mens is biologies-sintuiglik dier; 2% is uniek mens en 0.1% van alle genetika staan uniek tot die menslike individu, tot ‘Ek’. In evolusionêre terme is die 99.9% daardie gedeelte van die mens wat hy met die natuur en *idem per idem* met die menslike natuur deel. Slegs die menslike individu, volgens Aristoteles en Kierkegaard, staan ‘n aks buite die natuur. “Om in sy bestaan gehandhaaf te word – en God wíl dit, want hy is nie ‘n God van wanorde (confusion) nie – dan is die eerste ding om in gedagte te hou dat elke menslike wese ‘n uniek individuele wese is wat bewus moet raak dat hy ‘n individuele menslike wese is. Hierdie abstraksie (van die unieke individu), instede van minder as niks te wees, word nou geag as ‘iets’ te wees – hierna neem dit nie lank om te besef dat hierdie abstraksie God is nie. By gevolg word die doktrine van die God-mens dus ‘n korrekte een.” (118).(direkte vertaling). “God en mens is *idem per idem* (dieselfde).”

As ons Coertze se bevindinge oor die mens hiertoe kan byvoeg, dan is die dierlike basis van die mens nie weg te redeneer nie, maar dit is daardie ‘iets’ in die mens wat hom bo die dier verhef. Die mens ‘**is** wesenlik gees.’ Jesus en die Nuwe Testament plaas dan die Gees in die mens. Teen die Gees, die Gees wat in die mens woon, die antropologiese geestesaard van die mens, mag daar nie gelaster word nie, aldus Jesus.

‘n Moderne metafoor om die omvang van die goddelike uniekheid van elke individu mee te beskryf, sou ‘data’ wees. Data is die eenvoudige, hedendaagse term om die gestoorde inligting in ‘n rekenaar of selfoon mee te kwantifiseer. Wanneer gekwantifiseer, is daar 10 triljoen[97] selle in elke mens wat anders, wat uniek tot álle ander mense op aarde en by verstek ook onafhanklik van die ganse natuur dink en bestaan. Hierdie 10 triljoen selle kan daarom as transendent tot die aardse werklikheid beskryf word, dit staan buite alles wat reeds hier op aarde deur evolusie tot

[97] 0.1% van 10 000 triljoen

stand gebring is, maar bestaan wel immanent tot die individuele draer van hierdie selle. Nou, deur middel van die beeld van data: Om een eenvoudige gisselletjie te bou, die eenvoudigste van alle selle in die natuur, sal mikrobioloë dieselfde hoeveelheid komponente as in ‘n Boeing 777 in die selletjie moet inbou, in ‘n ruimte 5 mikron in deursnee. (Bryson, 2004:451). Die menslike sel is egter mateloos meer kompleks as die gissel. Nie Bryson of die mikrobiologie wil dit waag om die beeld van die Boeing 777 op die menslike sel te probeer toepas nie, weens die onmeetbare kompleksiteit van die menslike sel, in vergelyking met die gissel. In ‘n poging om die uniekheid van die individu in moderne metafoor te kwantifiseer, sou dit veilig wees om te sê dat daar *ten minste* 10 triljoen Boeing 777’s se data in elke mens is wat hom onafhanklik van die natuur en die menslike natuur laat bestaan. Die omvang van die uniekheid van elke individu is van sodanige omvang dat Bryson (495) die biochemikus David Cox só hieroor aanhaal: “you could say all humans share nothing, and that would be correct, too.”

Die implikasie is dat die genetiese afwyking binne elke individu ‘n nuutskepping binne die skepping is. In die evolusionêre geskiedenis is die mens een van die jongste afsplitsinge – en steeds ontwikkelende spesies – in ons vertakking van die evolusionêre boom. Daardie genetiese afwyking binne die individu is nuut, dit het nog nie voorheen binne die evolusionêre proses van die aarde se ontwikkeling bestaan nie. (Dalk wel elders in die kosmos). Dit is hierdie nuwe ontwikkeling binne elke individu, hierdie dimensie wat hom van die dierlike kategorie onderskei, wat Kierkegaard die goddelike dimensie binne die individu noem. Dit staan buite die aardse skepping, binne die mens, binne God. In hierdie dimensie word die mens God-mens en skep dit die noodwendige werkinge van wanhoop en angs binne elke mens: die innerlike wete dat hy ‘iets Gods’ met ‘n goddelike taak is, maar dat dit veiliger voel om binne die bolwerk van die groter genetiese kudde te gaan skuil. Ook in sy interaksie met ander mense – die veld van die Sosiale Sielkunde – besef die mens gedurig dat hy ‘anders’ as die ander is, en dit skep angs by hom. Die omvang van hierdie goddelike data in die psige van die mens is van só ‘n omvang dat hy dit nooit op rasionele, kognitiewe wyse sal kan ‘ken’ nie. Dit is slegs deur Kierkegaard se nou bekende “leap of faith, a jump into the abyss of Faith’s seventy thousand fathoms” ... “the terrible jump into the arms of the living God” (Gaarder, 1996:319) dat die individu buite sy natuurlike staat kan tree en homself in sy inherent goddelike dimensie kan begewe.

4.4.5 Die immanensie van God, die mens, die siel en die sonde

Binne die ondersoekveld van hierdie studie dien dit gemeld te word dat Kierkegaard nie in diepte die aard van God ondersoek nie. Kierkegaard se stryd is meer met die Self. “The thing is to understand myself, to see what God really wishes *me* to do; the thing is to find a truth which is true *for me*, to find *the idea for which I can live and die*.” (Bretall, 1947:5). “Christenskap het geen

betekenis as dit nie ‘n dieper waarde *vir my* en *my lewe* inhou nie ... dit moet *in mý lewe* opgeneem raak, en dit is wat ek nou herken as dié belangrikste ding. Dít is waarna *my siel* smag, soos ‘n Afrika woestyn dors na water.” (5)

Wel wys Bretall (1947:109) daarop dat Kierkegaard se ‘Diskoerse’ ‘n immanente godsdiens verteenwoordig. “Die Mens moet God verstaan as immanent in die mens en natuur voordat hy God as ‘die absolute Paradoks’ kan verstaan.”

Kierkegaard, weens sy ervarings-teologiese invalshoek, is wel eksplisiet daaroor dat *die Mens* immanent in sy aard is. In sy behandeling van die erfsonde verduidelik hy daarom: “die diepste rede vir die oordrag van die erfsonde word gevind in die essensiële eienskap van menslike bestaan, dat die mens ‘n individu is en as sulks daarom meteens homself en die hele menslike ras is, in so ‘n wyse dat die hele ras ‘n deel in die individu het, en die individu het ‘n deel in die hele ras.” (Geneties is elke enkeling 99.9% menslike ras). Met ‘n voetnota by wat lees dat, ‘sou ‘n individu uit die menslike ras wegval, sy wegval ‘n modifikasie van die hele ras teweegbring, terwyl, wanneer ‘n dier uit sy spesie wegval, laat dit daardie dierlike spesie totaal onaangeraak.’ (Lowrie, 1946:26)(direkte vertaling). “Elke individu is in sy wese geïnteresseerd in die geskiedenis van alle ander individue, ja, net so in wese daarin geïnteresseerd as in sy eie. Vervolmaking in mens self beteken daarom die volmaakte deelname aan die geheel.” Met hierdie *caveat*: “Terwyl die geskiedenis van die menslike ras egter voortduur, begin die individu s’n elke keer weer opnuut, want hy is homself en die hele ras, met gevolg is syne ook die geskiedenis van die hele ras.”

Hierna begeef Kierkegaard hom weer tot die Genesis mitologieë, weer eens in reaksie op Hegel, wanneer Kierkegaard reageer op die Dogmatiek dat die sonde deur Adam in die mens gekom het. (Lowrie, 1946:24). Volgens die bestaande leerstellinge van Kierkegaard se tyd was “Adam the only one in whom sin was not, since it came into being by means of him.” “Sonde het dus in die wêreld gekom deur een sonde?” (29). Onder die opskrifte “Historiese verwysings na die konsep van die erfsonde (original sin)” en “Die konsep van die eerste sonde” (27) toon Kierkegaard ‘n ongemaklikheid met die feit dat Adam buite die sonde geplaas word. In terme van Kierkegaard se immanente menslike ras is dit nie moontlik nie. In die heersende dogmatiese skemas van Kierkegaard se tyd was daar dus ‘n oorspronklike mens wat aanvanklik buite die sonde gestaan het, sondeloos en buitestaande tot die mens, net soos die buitestaande, volmaakte en transendente God, met die eerste mens wat toe per abuis fouteer en sonde die menslike ras inbring, onherroeplik. Onder die bespreking van Augustinus is erfsonde reeds tot ‘n mate behandel, Kierkegaard verleen nou ‘n ander invalshoek hierop. Die waarneming hier, deur die bril van Kierkegaard, is dat die immanente beskouing ook reperkussies vir die christendom se

beskouing van die mens en die sonde het. In Augustinus se skema was die mens aanvanklik sondeloos, waarna die eerste mens oortree en sonde immanent tot die ganse mensdom se geskiedenis maak, maar gelukkig met ‘n transendente God wat steeds buitestaande en afstandelik avers tot die mens se onnodige, sedertdien immanente sonde bly staan. Die soteriologiese skema van Augustinus, soos ontleen aan Paulus, verleen dan ‘n skema waar God uiteindelik weer sal kom inmeng, buite hierdie tyd, vanuit sy transendente posisie sou intree en weer sommige mense uiteindelik tot sondeloos sou verklaar. In hierdie skema word Jesus as die toekomstige beoordelaar vanaf ‘n troon tot hierdie toekomstige, God-geïnisieerde plan beskou. Jesus sal weer kom. In Kierkegaard se skema egter, skryf elke individu van vooraf weer die menslike geskiedenis, nie net namens homself nie, maar ook namens die ganse menseras se geskiedenis en toekoms.

Binne die ondersoek van hierdie studie blyk dit dat hier ‘n uiteenvurking van opinie mag wees. Kierkegaard, soos hierbo uitgewys, baseer sy poëtiese teologie baie sterk op die antieke Griekse psigologiese sieninge en die lewe, voorbeeld en uitsprake van Jesus. Vir Kierkegaard is die siel daarom ‘n ewige verskynsel wat tydelik binne die aardse liggaam geknelter raak, maar steeds hunker na die plek van herkoms van die siel, na die ewige, die absoluut ewige. In hierdie gedagtelyn trek Cooper (2010:585) ‘n direkte verbinding tussen die “filosofiese aspirasies” van Plato, Plotinus en Augustinus (se immanente sieninge oor die siel, soos vroeër behandel). Hierdie breër siening, egter, sou in die tyd van 2de eeuse kerkvorming onder die benaming dosetisme/doketisme deurgaan, die vroeë kerk se benaming vir wat vandag ook as die gnostisisme bekend staan. “A human being is in reality an eternal spirit (or part of the eternal spirit) that somehow has been imprisoned in a body”, het die gnostici van die 2de eeu geglo. (Gonzalez, 1984:59). “Salvation (of this eternal spirit) was the main concern of the Gnostics. The Gostic’s final goal is to escape from the body and this material world. The world is not our true home, but rather an obstacle to the salvation of the spirit.” ‘n Spirituele boodskapper, ‘n hemelse boodskapper – volgens die gnostici van die 2de eeu was Jesus Christus inderdaad so ‘n hemelse boodskapper – moet dan aan die mens die diepere kennis en inspirasie vir hierdie vrymaking van die siel kom oordra. Volgens Gonzalez was die Apostoliese Geloofsbelydenis van 155 egter ‘n direkte reaksie op die gnostiese sieninge wat Marsion in *circa* 150 in die Roomse gemeente in Rome wou indra. “The clause on ‘resurrection of the flesh’ was the final rejection by the ‘holy Roman church’ of any notion that the flesh is evil or of no consequence.” (64).

Vroeër is gewys op die Fariseërs se afwyking van die geloof in die ewigheid van die siel, tydens hulle vertoef in Alexandrië in die inter-testamentêre periode. In opvolg op hierdie inter-testamentêre afwyking, in die jaar 155, in die vroegste formulering van die christelike godsdiens in Rome, sou die herrysing van die ewige siel plek moes maak vir die wederopstanding van die

Fariseërs se ewige vlees. “Wie ook al bely dat Jesus Christus nie in die vlees gekom het nie, is die Antichris. Wie ook al die uitsprake van die Here volgens sy eie begeertes verdraai en sê dat daar nie ‘n opstanding (van die vlees) of (finale) oordeel is nie, is die eersgeborene van die Satan.” (uit apokriewe Brief van Polikarpus[98] aan die Filippense, 7:1) (Van der Watt, 2005:733).

In reaksie op bestaande Griekse, sogenaamd gnostiese sieninge van die 2de eeu, is die liggaam ten koste van die siel in die eerste geloofsbelydenis van die vroeë christelike godsdiens ingeskryf. Binne die konteks van hierdie studie is dit veral belangrik om te let dat Jesus se koms en doel op aarde as ‘n vleeslike, as primêr ‘n bemoeienis met die ewige ***liggaamlikheid*** van die mens geïdentifiseer is, by monde van die Apostoliese Geloofsbelydenis.

Die Apostoliese Geloofsbelydenis se uitligting van die wederopstanding van ‘die vlees’ in die hiernamaals moet in besonder binne die oorheersend Hellenistiese sosio-historiese konteks van die jaar 155 ge-evalueer word. Gonzales (1984:62-66) wy ‘n hoofstuk getiteld *The Response to Gnosticism: Canon, Creed and Apostolic Succession* aan die Hellenistiese konteks in reaksie waarop die Apostoliese Geloofsbelydenis tot stand gekom het. Ook Ehrmann se werk *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths we never knew*, (2003) verskaf ‘n volledige historiese oorsig oor die vyf verskillende en teenstrydige interpretasies oor Jesus wat in die eerste drie eeue oor Jesus bestaan het. “During the first three centuries, the practices and beliefs found among people who called themselves Christian were so varied that the differences between Roman Catholics, Primitive Baptists and Seventh-Day Adventists pale by comparison.” (1) “By the fourth century the victorious orthodox party rewrote the history of the controversy, with a sense of confidence that it was and always had been ‘right.’ It also gained a creed, which is still recited by Christians today.” (4) Een van hierdie vertakkinge, die Pauliniese, met die bevestiging van die toekomstige wederopstanding van die liggaam, het uiteindelik die vertolking geword wat vanaf die 4de eeu die heersende vertolking van Jesus sou word. Uit ‘n sosio-historiese oogpunt beskou blyk dit dan dat hier rondom Jesus sprake van ‘n godsdienstige diskoers tussen Judaïsme en Hellenisme oor liggaam *versus* siel geheers het. Die vroeë christendom oefen dan ‘n keuse ten gunste van die Judaïstiese standpunt – meer bepaald die Fariseër standpunt – uit.

Die terme ‘liggaam’ of ‘vlees’ kan binne die Hellenistiese konteks van die tyd ook vertaal na Plotinus se “sintuiglike behoeftes van die liggaamlike bestaan.” (Cooper, 2010:102) Volgens Plotinus behou die ewige siel ten alle tye van die mens se bestaan die behoefte om “te ontkoppel of te ontknoop van die fragmentasie en die onbewustheid van die liggaamlike lewe, sy sensuele (die onmiddellik sintuiglike) aandrange op die tydige, materiële wêreld om ons.” ‘Liggaam’ of

[98] Polikarpus skryf vanuit die gemeente in Rome aan die gemeente in Filippi, in dieselfde tyd as wat die Apostoliese Geloofsbelydenis geformuleer word.

'vlees' moet daarom nie in 'n eng sin verstaan word nie, maar meer as *'n leefwyse* gerig en ingestel op bevrediging van die behoeftes van hierdie tydige, materiële wêreld. In sy skryfwerk, in besonder verwoord in "The Sickness unto Death", reageer Søren Kierkegraad dan ten sterkste teen die christelike massa se verval tot die algemene, nasionale christelike bestaanswyse van sy tyd se Denemarke, en beskryf dit as 'n weg nie op pad na die lewende uitnodiging van Jesus Christus nie.

4.5 Samevatting van die hoofstuk

Tussen die immanente werke van Schleiermacher en Kierkegaard vind ons 'n ooreenkoms in hulle klem op Jesus Christus en die Nuwe Testament as die kern van inspirasie vir hulle teologiese filosofieë. Wanneer die Bybel bloot van voor tot agter deurgelees word, soos wat ons vandag 'n roman sou lees, word Jesus die eerste 'indraer' van die Drie-Eenheid in hierdie *leesmetode* in[99]. Noodwendig werk Schleiermacher en Kierkegaard dan ook meer met die komponente wat Jesus tot die Skrif introduseer, konsepte soos die psige en die Gees inwonend in (die psige) van die mens. Voorts word beide Schleiermacher en Kierkegaard gekenmerk deur 'n in-diepte bestudering van die antieke Griekse sieninge oor die sentrale posisie van die siel in God se soteriologiese skema vir die mens. Hierin steun beide veral op die werke van Plato en Plotinus, soos reeds voorheen behandel in die studie. Aristoteles se vorm van 'sielkunde' word ook aangewend. In hulle werke is daar 'n moderne ooreenkoms met die ervaringsteologie te bespeur, daardie teologie wat onder die wysheids-afdeling van die Ou Testament ressorteer (soos vroeër behandel). Die vernaamste verskil tussen Schleiermacher en Kierkegaard se moderne ervaringsteologie en die Ou Testamentiese wysheidstradisie is dat hulle nou Jesus as voorbeeld van die lydende God-Mens aanbied. Uit die mensheid van Jesus verwoord hulle die mensheid se hunkering na God as die vertrekpunt van hulle beskouinge. Die soeke tot toenadering kom nie slegs vanaf God nie, maar ook vanuit die mens. Hulle deel 'n siening van die mensheid (*humanity*) en die individu as immanent *in* mekaar en die groter godheid – een groter, psigies ineengeskakelde eenheid.

Laastens toon beide 'n duidelike en gemotiveerde afstandelikheid jeens die transendente doktrines van die Ou Testament. Schleiermacher se woorde "***Die Ou Testament kan slegs in christelike konteks aangewend word deur 'eksegetiese geweld' op die al te duidelike historiese betekenis van die Judaïstiese teks toe te pas, maar terselfdertyd verskraal hierdie eksegetiese geweld die sentrale belang van Jesus op 'n tipies Ebionitiese wyse",***

[99] Die argument word nie hier gevoer dat die Drie-Eenheid eers met die koms van Jesus begin bestaan nie. In die bepaalde lees**metode** van 'begin-tot-einde' verskyn daar egter sekere konsepte in die teks wat nie voorheen daar was nie.

dien hier as vername argument. Hierdie bepaalde standpunt van Schleiermacher beantwoord in meer as een opsig die twee “waarom dan nie” vrae wat deurgaans hierdie studie onderlê:

(1) *Waarom* is Jesus se Koninkryk van God dan *nie* die sentraalste leerstuk in die belydenisskrifte en vernaamste leerstukke van die christelike godsdiens nie?

(2) En *waarom* word hierdie mees sentrale leerstuk van Jesus dan *nie* by verstek as ‘n immanente verskynsel beskou nie?

Een van die antwoorde op hierdie twee saamlopende “waarom dan nie” vrae sou dan deur bogenoemde standpunt van Schleiermacher beantwoord kon word; deurdat (1) die Koninkryk van God soos deur Jesus verwoord ‘n definitiewe nie-verskynsel van die Ou Testament is en dat die Ou Testament deurgaans deur die transendentale aard van Jahweh oorheers word. Net soos wat Jesus nié deur die Ou Testament voorspel word nie (volgens Schleiermacher), word Jesus se immanente Koninkryk van God by gevolg ook nie deur die Ou Testament voorspel nie.

HOOFSTUK 5 DIE SIELKUNDE VAN C.G. JUNG (1875 – 1961) EN SY MOONTLIKE BETREKKING OP DIE KONINKRYK VAN GOD

5.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk oor die Sielkunde van Carl Gustav Jung word hier ingelei met ‘n direkte vertaling van sy paragraaf 44 uit sy hoofstuk 1 getiteld *Achetypes of the Unconscious,* uit sy boek *The Archetypes and the Collective Unconscious* (1980). In die boek word die betrokke paragraaf voorafgegaan deur drie weergawes van drie teoloë se drome waarin water baie sterk figureer, hetsy dit ‘n diep onoorkombare kloof vol water is, pype wat bars in die huis of ‘n ontstellende, donker meer wat die dromer konfronteer. Ten minste een van hierdie teoloë spesifiseer Jung as ‘n ‘Protestantse teoloog.’ Hy gaan so verder:

> *Water is die mees algemene (1)* ***simbool*** *van (2)* ***die onbewuste****.*
>
> *Vir seker, wie ookal in die spieël van die water kyk, gaan heel eerste sy eie gesig daarin sien. Wie ookal (3)* ***na homself*** *toe gaan, loop die risiko van die konfrontasie met homself. Hierdie spieël van die water vlei nie; op ware, getroue wyse reflekteer dit bloot dit wat daarna kyk, naamlik die gesig wat ons nooit aan die wêreld wys nie want ons bedek daardie gesig met die persona, die masker van die akteur. Maar die spieël staan tussen die masker en die gesig en wys die ware gesig.*
>
> *Hierdie konfrontasie is die eerste toets van dapperheid op (4)* ***die ingaande weg****, ‘n toets genoegsaam om die meeste mense af te skrik, want die ontmoeting met onsself behoort tot die meer onsmaaklike gebeure in ons lewe – wat vermy kan word deur alle negatiewe op die omgewing buite te projekteer. Maar as ons in staat kan wees om ons eie (5)* ***skaduwee*** *te sien en te kan verduur om dit te ken, dan begin ‘n klein deel van die probleem stadig maar seker ditself oplos: ons het ten minste die persoonlike onbewuste na bo gebring. Die skadu is ‘n lewende deel van die persoonlikheid en wil daarom daarbinne voortlewe in een of ander vorm. Dit kan nie uit die bestaan weggeredeneer of na onskadelikheid gerasionaliseer word nie. Hierdie probleem is ontsettend moeilik, want dit daag nie net die hele man uit nie, maar herinner hom terselfdertyd aan (6)* ***sy hulpeloosheid en oneffektiwiteit****. Sterk nature – of sal ons hulle eerder swak noem? – hou nie daarvan om aan hulle inherente hulpeloosheid en oneffektiwiteit herinner te word nie. Hulle verkies om aan hulleself te dink as helde wat verhewe bo goed en sleg is, en verkies daarom om die Gordiaanse knoop af te sny eerder as los te torring.*

Desnieteenstaande, afrekening sal een of ander tyd moet geskied. Op die ou end moet mens erken dat daar probleme is wat mens self eenvoudig nie deur middel van die eie kragte kan oplos nie. Só 'n erkenning het die voordeel dat dit eerlik, waarlik en in pas met die werklikheid is, en dit berei die weg vir 'n kompenserende reaksie vanuit (7) ***die kollektiewe onbewuste****: jy is nou meer geneig om ag te slaan op 'n hulpvolle idee of intuïsie, of om gedagtes te eien wat nie voorheen toegelaat was om hulle te laat hoor nie. (Hulpeloosheid laat mens ander beelde as voorheen hoor en sien). Miskien gaan jy ag slaan op die drome wat jou in hierdie tyd besoek, of reflekteer op sekere binneste en buitenste gebeure wat juis in hierdie tyd gebeur. As jy 'n benadering van hierdie aard het, dan sal (8)* ***die hulpvolle kragte*** *wat diep in die diepere strata van die menslike natuur sluimer, wakker word en ingryp, want hulpeloosheid en swakheid is die ewige ervaring en (9)* ***die ewige*** *probleem van die* ***mensdom****. Op hierdie probleem is daar egter ook (10)* ***'n ewige antwoord****, anders sou die mensdom al lankal tot niet gegaan het. As jy alles gedoen het wat jy kon, bly die enigste vraag nog wat kon jy nog gedoen het as jy net geweet het. Maar hoeveel weet ons van onsself? Bitter min, geoordeel aan ervaring. Daarom is daar nog groot ruimte te laat vir die onbewuste. (11)* ***Gebed****, soos ons weet, vra na 'n baie soortgelyke benadering en het daarom baie dieselfde effek."*

Voordat die meriete van Jung se argumente hier oorweeg word, is dit eers nodig om hierdie paragraaf te bestudeer as synde 'n genetiese bloudruk van sy groter werk te wees. Soos 'n goue draad loop die terminologieë hierbo, en die verduidelikings daaromheen, deur die versamelde werke van Jung. Met 'n fisiese deurgaan van elkeen van die paragrawe in hierdie betrokke hoofstuk, is dit moontlik om elkeen van die 11 vetgedrukte temas, soos genommer, in elke paragraaf te eien.

5.1.1 Gebed

"Jung explicitly declared his allegiance to Christianity, and the most important of his works deal with the religious problems of the Christian." (Jaffe, 1995:16). C.G Jung was die oudste seun van 'n plattelandse pastoor van die Switserse Hervormde Kerk. Jung het in 'n pastorie groot geword, eers in Laufen en later in Kleinhüningen, naby Basel in Switserland. Vanuit hierdie ontstaan sou hy nooit sy geestelike naelstring met die christelike godsdiens afsny nie. Hy sou homself verbonde bly ag tot sy eie, maar ook tot die groter verskynsel van 'die godsdiens.' Sy blywende bemoeienis met sy christelike oorsprong sou hy wel op intense wyse vanuit 'n bepaald sielkundige perspektief op die goddelike domein toepas. Om die beeld van die inbreker van Jesus te gebruik: in sy kleinkinder- en puberteitsjare het Jung binne die mure van 'n Protestantse pastorie grootgeword. In sy latere jare, as sielkundige, probeer hy gedurig om op psigologiese wyse terug te breek in

die ervaringe van sy kleinkinderjare in, om sin te maak van dit wat hy as kleine kind binne ‘n pastorie van God ervaar het. In sy biografie (hoofstuk 1) probeer hy “om weer sy eie kind te word” (Mat 18:3, Mar 9:37, Luk 9:48), om sy eie kindwees te herontdek, kind soos binne ‘n pastorie geleef en beleef.

In sy latere jare reflekteer hy op die simbologie van sy eie drome. Hy bevind dat die inhoud van sy drome dui op sy eie “preokkupasie met Jesus Christus.” (Jung, 1995:241). Hy reflekteer ook op sy wroegende dominee pa;

> *a sufferer stricken with an Amfortas wound. He had literally lived right up to his death the suffering prefigured and promised by Christ, without ever becoming aware that this was a (natural) consequence of the imitatio Christi. He regarded the suffering as his own, personal affliction and could not see it as the suffering of the Christian in general. The words of Galatians 2:20[100]: ‘I live, yet not I, but Christ liveth in me’, never penetrated his mind in their full significance, for any thinking about religious matters sent shudders of horror through him. He wanted to rest content with faith, but faith broke faith with him. Blind acceptance never leads to a solution; at best it leads only to a standstill and is paid for heavily in the next generation.*
>
> *Those who imitate Christ are themselves the fish – that is, unconscious souls (like fish in the ocean of the unconscious) who require the cura animarum. The fish laboratory is a synonym for the ecclesiastical ‘care of souls.’ And just as the wounder wounds himself, so the healer heals himself. Decisive activity is being carried out in the symbolical fish laboratory, in the world beyond consciousness, that is, in the unconscious. (242)(bepaalde terminologieë word ondertoe toegelig).*

Dit bly moeilik om vas te stel of Jung ‘n sielkundige is wat terugkyk op die teologie, en of hy eerder ‘n teoloog is wat vanuit sy teologiese herkoms ‘n godsdienstige dimensie tot die Sielkunde gebring het. In die loop van sy wetenskaplike soeke sug hy “I was being reminded that I had not yet dealt with the major concern of the *Mysterium Coniunctionus*,[101] and thus had not answered the question which the Christian soul put to me.” (241) In ‘n brief in 1953 aan ‘n ene Henry Corbin skryf Jung:

> “Your intuition is outstanding: Schleiermacher really is one of my spiritual ancestors. He even baptized my grandfather – born a Catholic... The vast, esoteric and individual spirit of

---

100 Ook die teks waarna Kierkegaard verwys: “Neem my juk op julle en leer van My” (Mat 11:29)

101 ‘n antieke alchemiese filosofiese term, wat vertaal kan word na die misterieuse samekoms, of die misterieuse huwelik tussen twee teenoorstaande elemente, hetsy in die kosmos of in die onbewuste psige van die mens. ‘Mysterium Coniunctionis’ word dan ook die titel van Jung se vernaamste werk, wat dui of die unifisering, oftewel die harmonisering van die onbewuste ego self.

> Schleiermacher was a part of the intellectual atmosphere of my father's family. I never studied him, but unconsciously he was for me a *spiritus rector*."

Hierdie Jung aanhaling kom uit 'n artikel van Ferrell (2017) getiteld *Schleiermacher, Jung and the rebirth of the God Image in our time*. In hierdie artikel argumenteer Ferrell dat "Jung's question of whether or not we are related to the infinite, in my view, derives directly from his *spiritus rector*, Friedrich Schleiermacher." (Ferrell, 2017:58). "As Hegel was Jung's philosopher, so was Schleiermacher Jung's theologian. Jung completed the revolution in religious consciousness that Schleiermacher began." (62).

In die vorige hoofstuk is Schleiermacher se teologie reeds behandel, en Ferrell bevestig in soveel woorde Schleiermacher se nuwe weg, "die Copernikaanse revolusie" wat Schleiermacher in die teologie gebaan het, die "weg van 'n meer empiriese, fenomenologiese en sielkundige *verstaan* van die godsdiens." (59). Schleiermacher se aanvanklike, radikale hervisualisering van die godsdiens het uiteindelik, deur die verwoordinge van Jung, tot volvoerde uitdrukking gekom. "What Schleiermacher's *On Religion* was to 19th century western culture, Jung's Terry Lectures on Psychology and Religion were to the 20th." (59) Ferrell verwys hierop na Heidegger, wat deur sy 'ontoteologie' argument by die Schleiermacher-Jungiaanse teologiese filosofie aansluit. Volgens Heidegger is die wanorde in westerse filosofie en teologie te wyte aan die behoefte om gesag oor die misterie van wese te probeer verkry deur dit te objektifiseer en te kwantifiseer. Deur God buite die kosmos, die natuur en die menslike self te plaas as 'n hologram van die gedagte, ontologies self-onderhoudend, al-magtig en volmaak goed, maar wat dan nogtans van buite 'n heteronome[102] orde op hierdie wêreld afdwing; hiérdie God (as Tillich en Nietzsche reg is), het eers 'n Vreemdeling en toe 'n Vyand van die mensdom geword. (62) "Schleiermacher, in sy dekonstruksie van die beeld van die een en enkele God 'daar buite' (of netsowel 'daar bo'), en wat hierop die heilige eerder *in* die heelal en binne die *a prori* dieptes van self-bewustheid plaas, het sodoende die Copernikaanse Revolusie van Jung in die 20ste eeuse Sielkunde geantisipeer." (62)(direkte vertaling).

> *The relativity of God ... denotes a point of view that does not conceive of God as 'absolute', i.e., wholly cut of from man (sic) and existing outside and beyond all human conditions, but as in a certain sense dependent on him; it also implies a reciprocal and essential relation between man and God, whereby man can be understood as a function of God and God as a psychological function of man. (Jung, 1974)(soos aangehaal in Ferrell, 62).*

---

[102] Beteken "onderworpe tot 'n wet of stelsel ekstern tot die self." Hier is dus 'n filosofiese God wat selfgenoegsaam, volmaak en onafhanklik tot die werklikheid kán bestaan, maar nietemin die werklikheid wantrou en 'van buite' 'n stel reëls op die werklikheid afdwing.

Ferrell vergelyk die essensie van Schleiermacher en Jung se teologiese filosofieë en kom tot hierdie – bykans onthutsende – gevolgtrekking dat beide Schleiermacher en Jung die “absolute *inter-afhanklikheid* van mensheid en God insien; dat beide mens en God bydra tot die ander se individuasie en heelheid.” (63) Wat ‘n salige, hemelse juk lê Schleiermacher en Jung nie hier in die psige van die mens nie? Volgens Ferrell het seker geen ander denker in die 20ste eeu hierdie visie van die radikale, dialektiese *interafhanklikheid* van goddelik *vis-a-vis* menslik binne-in (*within*) die primordiale psige van die mens met meer moed, toewyding, kliniese insig en diepte nagejaag as CG Jung nie. Onder die leiding van eers Schleiermacher, en nou Jung, staan die westerse psige nou potensieel voor die gordyn van die geboorte van die immanente Godsbeeld in die gedagte van ons kultuur en tyd. (Ferrell, 2017:63).

In elke paragraaf van Jung se *Archetypes and the Collective Unconscious* word die verband tussen die psigiese en die religieuse op konsekwente wyse deurgetrek. Dit is asof al sy werk op die twee skaatse van die religieuse en die sielkundige moet balanseer, die een kan nie sonder die ander nie. Jung sou daarom gereeld direk binne die veld van die teologie publiseer en kommentaar lewer, nie noodwendig altyd met ‘n gunstige ontvangs deur die teologiese gehoor nie. Sy *Answer to Job* sou byvoorbeeld wye kritiek uitlok, sy *The Christian Archetype, A Jungian Commentary on the Life of Christ* minder, hoofsaaklik omdat laasgenoemde dalk net té simbolies vir ‘n rasionele gehoor was.

5.1.2 Simbole

Die benaming ‘simbole’ wat Jung hier aanwend, het verskeie ekwivalente en verbuiginge in die aanverwante menswetenskappe. Simbologie, die bestudering van simbole, kan ook in die Semiotiek bestudeer word; of in die ikonografie, ‘n vertakking van die kunsgeskiedenis wat beelde bestudeer. Die bestudering van simbole kom meestal in die Sosiologie, Antropologie en die Sielkunde voor. Die Antropologie Departemente aan die Massachusetts Institute of Technology en Cornell Universiteit bied byvoorbeeld kursusse aan getiteld “Mite, Ritueel en Simboliek.” “This course approaches the study of religion, symbols and myth from an anthropological perspective. The centrality and universality of religion and myth-making in social and symbolic life has been fundamental in the development of cultural theory.” (Willford, 2020). Reeds in die naam van die kursus word dit sigbaar dat daar onderskeiding maar tegelyk ineensmelting tussen verskillende vorme van simboliek geëien word. Mite, ritueel en simbole word hier as drie vorme van simboliek in een kursus aangebied. Veral duidelik uit Willford se aanhaling is dat die Antropologie die veld van die simboliek in besonder met die religieuse assosieer. Jung sal met hierdie universele waarneming van Willford saamstem. Die simboliek was en bly deur die millennia die kenmerkende domein van die godsdiens, maar nie wat betref die Protestantisme nie.

Jung, wat self in ‘n Protestantse pastorie grootgeword het, huldig die mening dat van alle godsdienste in die wêreld die Protestantisme ditself die verste uit die domein van die simboliese geskuif het. “The iconoclasm of the Reformation, however, quite literally breached the protective wall of sacred images” (Jung, 1980:12), and “led to the alarming poverty of symbols that is now the condition of our life.” (13) “Our intellect has achieved the most tremendous things, but in the meantime our spiritual dwelling has fallen into disrepair.” (16) Wanneer die menslike gees egter swaar word, swaarmoedig word, verander dit in donker water en die bewuste intellek neem die plek van die gees oor. “The spirit may legitimately claim the *patria protestas* over the soul, therefore the way of the soul in search of its lost father leads to the water, to the dark mirror that reposes at its bottom. Whoever has elected for the state of spiritual poverty, the true heritage of Protestantism carried to its logical conclusion, goes the way of the soul that leads to the water.” (17) Die verlies aan simbole in die Protestantse het gelei tot ‘n verskerpte morele krisis, ‘n beangste, neurotiese terugval tot die loopgrawe van reg en verkeerd. (19) Deur die gang van sy hoofstuk oor die argetipes en die kollektiewe onbewuste, identifiseer hy, inderdaad betreur hy “the growing impoverishment of symbols” (14) as seker een van dié sterkste gedeelde psigologiese verskynsels van die materialistiese westerse beskawing. Onder die godsdienste van die wêreld sonder hy die Protestantisme uit as die godsdiens wat, danksy ons ikonoklasme sedert die hervorming era, bykans uit eie keuse op die ‘armste’ spektrum van simboliek onder wêreld godsdienste staan. Anders gestel; volgens Jung is simboliek ‘n histories uitgeweke verskynsel in die Protestantisme. Selfs die Rooms-Katolieke Kerk beskik oor meer simboliese rites as die Protestantisme.

Die Protestantse ‘gees’, volgens Jung, verkies om meer rasioneel as simbolies met die geestelike om te gaan. Vir diegene uit “the desymbolized world of the Protestant”, oftewel diegene aan die armste spektrum van die simboliek, ook genoem die simbologie, was daar sekulêre uitkoms in die 2003 topverkopers van Dan Brown, eers *The Da Vinci Code* en hierna *The Lost Symbol*. Hierdie populêre simbologiese werke het die verbeelding van die rasionele westerse leser aangegryp. Die hoofkarakter in die boek is ‘n fiktiewe Professor in Simbologie aan die Universiteit van Harvard. Vir 593 bladsye handel *The Da Vinci Code* oor die ontleding van simbole. In die laaste 10 bladsye ontknoop die boek in die bewering dat Jesus ‘n kind by Maria Magdalena sou gehad het. Bowman en Komoszewski (2016:24) haal agt “legitimate scholars of historical Jesus studies” aan wat hierdie “sensationalistic” bewering “thoroughly and soundly refute. The church should be grateful that so many scholars were able to draw on a deep reservoir of knowledge about Jesus and His world to refute these popularized distortions of the facts.” Plaaslik het ook Professor Stephan Joubert, destyds buitengewone professor in Nuwe Testament aan UP, *The Da Vinci Code* in Rapport (2005:21) gekritiseer oor die sensasionalistiese ontknoping aan die einde van die boek. Oor die voorafgaande 98% van die boek, die ontsyfering van simboliek, lewer

geen van die nege teoloë kommentaar nie. In die eksegetiese tradisie van die Protestantisme reageer hulle in spontane eensgesindheid op die letterlike narratief oor Jesus, maar die bolwerk van die boek, die simbologie, ontgaan die rasioneel georiënteerde eksegete.

Populêre werke wat op navorsing gebaseer is, is gesteld om vaktaal vir die breër leserspubliek toeganklik te maak.[103] Wanneer 'n speurder dan die hoofkarakter in *The Da Vinci Code* onder kruisverhoor neem en vra "wat betéken hierdie simbool?!", antwoord Brown die vraag oor die ontsyfering van simbole so: "Langdon always hesitated when he got this question. Telling someone *what a symbol meant* was like telling them how a song should make them feel – it was different for all people. Symbols carry different meanings in different settings." (Brown, 2003:60). Hierdie sin kan as die inleidende openingsin beskou word in 'n boek wat oor die ontsyfering van simbole handel. In hierdie antwoord toon Brown 'n sensitiwiteit teenoor sy relatief oningewyde lesers, teenoor 'n westerse beskawing wat tot relatief onlangs toe 'arm' aan simbole was en eers deur die gang van die 20ste eeu deur die wetenskaplike bekendstellings van die Antropologie en die Sielkunde 'heringelyf' is tot die vakgebied van die simbologie. Brown word een van die skrywers wat hierdie wetenskaplike vaktaal tot omgangstaal vertaal. Nege teoloë reageer gekondisioneerd op die rasionele 2% van die boek wat oor historiese narratief handel.

Daar is in besonder twee redes waarom Jung se fokus op simboliek vir hierdie studie van belang is. **Eerstens** is simbole die weg waarlangs Jung die kollektiewe onbewuste 'ontdek' het, 'n konsep wat verderaan meer besondere aandag gaan geniet. **Tweedens**, soos die Antropologie kursusse hierbo alreeds uitwys, was en bly die simboliek deur alle tye die besondere *terroir* van die religieuse. Selfs al word die Protestantisme geëien as die godsdiens 'armste aan simboliek', kan hierdie stelling, volgens die Antropologie en Sielkunde, hoegenaamd nie oor die groter veld van die godsdienste gemaak word nie. Hulle gaan selfs so ver as om 'die godsdiens' as die skepper en die bewaker van die simboliek te beskryf.

Wat die eerste rede vir die bestudering van die simboliek betref – d.i. die weg waarlangs die kollektiewe onbewuste 'ontdek' is – moet dit deurgaans in gedagte gehou word dat die Sielkunde vanuit oorsprong die professie was wat met geestesversteurde pasiënte werk in 'n poging *om hulle te genees*. Histories ontspring die Sielkunde uit die genesende beroepsveld van die Mediese. Die Sielkunde is nie 'n slegs-waarnemende wetenskap nie, soos die Mediese is dit 'n

---

[103] Carl Sagan, skrywer van die verstaans-wetenskaplike werk *Cosmos*, wys ook op hierdie verskynsel dat die wetenskap tradisioneel ongeneë is om hulle werk met die sogenaamd oningeligte publiek te deel. Sy Cosmos is daarom "dedicated to the proposititon that the public is far more intelligent than it has generally been given credit for." In hierdie sin word *Cosmos* 'n boek Spreuke vir die kinders van die mensdom.

toegepaste wetenskap met ‘n bepaalde doel en uitkoms ten strewe. Uit hierdie besondere eis van die genesende taak, was Jung (en sy kollegas) gekonfronteer met die taal van die psigotiese.

Danksy die aanvoorwerk van Jung se aanvanklike mentorfiguur, Sigmund Freud (1856-1939), het die Sielkunde rondom die aanvang van die 20ste eeu tot die wetenskaplike besef gekom dat elke menslike psige oor ‘n sogenaamde onbewuste beskik en dat hierdie onbewuste binne elke psige daarop aandring om bewus te raak. Deur sy werk met psigotiese pasiënte het Jung algaande tot die besef gekom dat hierdie onbewuste deur middel van simbole met die bewuste kommunikeer. Een so ‘n insident word hier as ‘n anekdotiese opsomming van Jung se professionele ontdekkingsreis in die wêreld van die onbewuste in voorgehou:

> In 1906 het een van Jung se psigiatriese pasiënte by ‘n venster teen die son ingekyk en ‘n verskynsel aan die son gesien. Die pasiënt het die verskynsel in detail aan Jung beskryf en was verstom en gesteurd dat Jung dit nie ook kon sien nie. Jung het wel die verskynsel as deel van sy terapeutiese proses opgeteken. Op daardie stadium het Jung, volgens eie bekentenis, “niks van die mitologie of die argeologie geweet nie.” (Jung, 1980:50).

Vier jaar later sou Jung hierdie presiese beskrywing in ‘n 1910 publikasie van die filoloog Albrecht Dieterich vind, waar Dieterich vanuit ‘n Griekse papirus geskrif vanuit Hellenistiese Alexandrië bykans ‘n presiese replika beskrywing van die pasiënt se sogenaamde delusie beskryf. (Jung, 1980:51). Dieterich se werk is ‘n vertaling van ‘n Alexandrynse skool van mistisisme, geloofsgemeenskappe waaroor Philo Judaeus (20vC – 50nC)[104] ook in sy tyd berig. Die oorspronklike geskrif waaruit Dieterich vertaal, het dus in die leeftyd van Jesus die omgang in Alexandrië gedoen. Ná die ontdekking van die twee ekwivalente beskrywings, het Jung die pasiënt se geskiedenis en herkoms nagegaan en motiveer hy breedvoerig dat hierdie pasiënt op geen stadium toegang tot Dieterich of ‘n soortgelyke uitbeelding kon gehad het nie. Sy uiteindelike bevinding, en later ‘n al hoe groter wordende bevinding in sy verdere bestudering van simbole, was as volg: “this is not a purely chance coincidence of two isolated cases.” (52). In dieselfde ondersoek ontleed hy alreeds die Alexandrynse mites en simbologie, met bevindinge binne die wetenskaplike konteks waarna ons reeds in hoofstuk 3 gekyk het.

In *Memories, Dreams, Reflections* (1995) voorsien Jung ‘n meer breedvoerige uiteensetting van sy toevallige struikeling oor (*stumbling upon*) die verskynsel van simbole. “Of course, I had originally held to Freud’s view that *vestiges of old* *experiences*[105] exist in the unconscious.” (197). Sigmund Freud, die munter van die onbewuste, se teorie oor die onbewuste was dat alle

---

104 In oorvleueling met Jesus se leeftyd.

105 Sien ook bespreking van Freud se siening oor die onbewuste verder ondertoe.

ervaringe in die individu se lewe, sedert geboorte, in die onbewuste gestoor word en daar tot ‘n mate vergete en onverwerk en on-geïntegreer gestoor en gestoord bly lê en sluimer. Jung was aanvanklik ‘n dissipel van Freud en het sy sieninge aanvanklik met oortuiging onderskryf. Die opmerking hierbo illustreer dan dat Jung ook aanvanklik geglo het dat die onbewuste ‘n stoorplek van *slegs* ervaringe in die individu se *eie* lewe is. Hierdie weggestoorde ervaringe, baiemaal onverwerk en tot steurnis van die lewende individu se persoonlikheid en gedrag, kategoriseer Jung as neurose, “really only a private affair.” (1980:47). Psigoses, hierteenoor, word deur diepere kragte in die onbewuste ontketen, waarvan die oorsprong nie uit die persoonlike ervaringe van die individu nagespeur kan word nie[106]. Psigoses “differ in every respect from neurotic material.” (39,277-8).

Weens sy voortgesette werk met psigiatriese pasiënte en die onbewuste, het Jung vanaf 1913 tot 1918 alhoemeer van sy eie onbewuste bewus geraak en introspeksie op homself begin toepas. “It was, of course, ironical that I, a psychiatrist, should at almost every step of my self-experiment have run into the same psychic material which is the stuff of psychosis and is found in the insane.” (Jung, 1995:213). Op hierdie stadium moes hy bestekopname van sy beroep en sy wetenskap neem: “I became aware that I had not yet found the correct language.” (213) Instede van die jarelange introspeksie[107] in die onbewuste in het hy besluit om eers “a rigorous process of understanding” te onderneem. “For me, reality meant scientific comprehension. I had to draw concrete conclusions from the insights the unconscious had given me – and that task was to become a life work.” (213).

Jung se dilemma was dat hy gekonfronteer was met duidelike ooreenkomste tussen die delusies van sy psigiatriese pasiënte, historiese geskrifte uit ander tye en kulture, en sy eie onbewuste. Om dit sagkens te stel, hy het tot die besef gekom dat hyself dan ook ‘mal’ moet wees, maar waarom dan vind hy hierdie delusies – wat in die 20ste eeu met malheid geassosieer word – ook in die godsdienste van alle tye, ook uit Jesus se tyd? Hy het daarom besef dat hier ‘n universele taal ter sprake moet wees, maar kon dit nie ontsyfer nie. Sy professie kon hom ook nie op daardie stadium met antwoorde help nie, want toe was sielsiekheid volgens standaard praktyk nog weggesluit in gestigte vir sogenaamde kranksinniges.

---

106 Freud het in besonder daarin geslaag om deur die proses van hipnose in die onbewuste geheue van die pasiënt in te gaan en die pasiënt te help om onaangename gebeure uit die vergete verlede te herroep. Sedertdien beskik die psigoterapie oor ‘n verskeidenheid tegnieke om die onbewuste bewus te maak.

107 In sy boek *‘n Dief aan die Kers* beskryf Dr Anton Prinsloo die huidige misverstand rondom die begrip ‘intelligensie’. Etimologies kom intelligensie van die Latynse *intus lego,* wat beteken ‘ek lees binne my.’ “Enigeen wat dit kan doen, het die mag om te verstaan en iets vining te begrip.” Die sielkundige begrip *introspeksie* voldoen daarom aan die oorspronklike definisie van die begrip intelligensie.

Die antwoorde het opvallend van buite sy eie kultuur, van buite die standaard professionele praktyk en van buite die beskikbare wetenskaplike westerse kennis tot hom gekom. Tussen 1918 en 1920 het hy begin verstaan dat die doel van psigiese ontwikkeling 'die self' is – in aansluiting by Schleiermacher en Kierkegaard hierbo. Maar hierdie proses is geensins 'n liniêre ontwikkelingsproses nie. (222). Dit is nie 'n proses van trappe van verbetering nie, maar die Engelse *circumambulation*, 'n ronddwaal rondom die kern van menswees, die self. Soos in die labirint, beskik elke mens oor 'n middelpunt van bestaan, sy self, maar hy dwaal en verdwaal soekend rondom hierdie kern rond. Hierdie kern is altyd daar, altyd aanvoelbaar teenwoordig in die bestaan van elke mens, maar hy hou aan verdwaal en dwaal daar rondom heen, want die onbewuste is 'n ongekarteerde, onpeilbare diepte. Jung wou die taal van hierdie onbewuste ontsyfer. In 1928 het 'n deurbraak gekom toe 'n ene Richard Wilhelm (vertaler van Sjinese geskrifte) aan Jung 'n kopie van die *Golden Flower*, 'n Sjinese alchemiese[108] geskrif stuur. Vir twee jaar het Jung die boek in die verbygaan deurgegaan en gedink "Good Lord, what nonsense." (230) Uiteindelik het hy tot die besef gekom dat alchemiste – voorheen met die okkulte geassosieer – inderwaarheid in simbole praat. Met hierdie besef het hy alle alchemiese geskrifte ingesamel om hulle simboletaal te ontsyfer. Hy het 'n leksikon van hulle simboliese taalgebruik opgebou, "in the course of time I assembled several thousand such key phrases and words, and had volumes filled with excerpts." (231). "It was a task that kept me absorbed for more than a decade."

"I had very soon seen that analytical psychology coincided in a most curious way with alchemy. This was, of course, a momentous discovery: I had stumbled upon the historical counterpart of my psychology of the unconscious. The possibility of a comparison with alchemy, and the uninterrupted intellectual chain back to Gnosticism, gave substance to my psychology. When I pored over these old texts everything fell into place: the fantasy-images (called delusions elsewhere), the empirical material I had gathered in my practice, and the conclusions I had drawn from it. I now began to understand what these psychic contents meant when seen in historical perspective. My understanding **of their typological character**, which had already begun with my investigation of myths, was deepened. The primordial images and the nature of the archetype took a central place in my researches and it became clear to me that without history there can be no psychology, and certainly no psychology of the unconscious. " (1995:231-2)(my beklemtoning)

---

[108] Weens beperkinge van spasie wil hierdie studie nie te diep in die herkoms en aard van die alchemie delf nie. Genoegsaam is om hier te eien dat 'n vergelykende studie tussen die alchemie, mites en die psigiatriese beelde aan Jung die hermeneutiese sleutel tot die taal van simbole verleen het. Die werke van Paulho Coello het in besonder in die huidige tyd gehelp om die taal van die alchemie aan 'n westerse leserspubliek her-bekend te stel.

Met ‘history’ verwys Jung hier na sosio-historiese herkoms, met meer spesifieke verwysing na die antieke Egipties-Hellenistiese optekening en ontleding van simbole. (180) In hierdie opsig word hy toe die spreekwoordelike antropologiese sielkundige. Hy het, inderdaad het hy homself gedronge gevoel, om *buite sy eie kultuur en tyd* na verklarings vir sy empiriese waarneminge te gaan soek. Opmerklik gebruik hy dan die klassieke Platoniese begrip van *anamnesis*; “we require an anamnesis which reaches deeper than the knowledge of consciousness.” (232) In Engels beteken *anamnesis* ‘a recalling to mind, of a reminiscence’ en die woord kom uit Plato se epistemologiese en psigologiese teorieë. Plato gebruik dit ook in *Phaedrus*. In Afrikaans sou ons *anamnesis* kon vertaal na “ ‘n herroeping tot die geheue van ‘iets soos’.” Nie net gaan soek Jung deur tyd in die klassieke geskrifte vir verklarings vir hierdie beelde wat deur eietydse Europese onbewustes aangebied word nie, ook in die eie tyd reis hy oor kultuurgrense heen om die oorsprong, doel en betekenis van hierdie simbole in ander kulture te gaan ontleed. In sy hoofstuk getiteld *Travels* (1995:266-319) beskryf hy sy studiereise na Noord-Afrika, die Noord-Amerikaanse Indiane, Kenia, Oeganda, Indië, Ravenna en Rome. Hy het ook die Sjinese *I Ching* intensief vir sy simboliek bestudeer. “For lovers of self-knowledge, of ***wisdom*** – if there be such – it seems to be the right book.” (Wilhelm, 1967:xxxix). In sy voorwoord tot Richard Wilhelm se vertaling van die Sjinese *I Ching*, skryf Jung dat vorige vertalers min vermag het om die teks toeganklik tot die “westerse verstand”, of dan die tipies westerse manier van dink gemaak het. “Wilhelm, however, has made every effort to open the way *to an understanding of the symbolism* of the text.” (xxi). Hierna skryf Jung, net soos Capra, “that it is imperative to cast off certain prejudices of the Western mind” voordat die simboliek van die Sjinese *I Ching* verstaan sal kan word. “Our western science is based upon the principle of causality, but a great change in our standpoint is setting in. What Kant’s *Critique of Pure Reason* failed to do, is being accomplished by modern physics. (soos hierbo beskryf in hoofstuk 2). The axioms of causality are being shaken to their foundations.” (xxii). Die *I Ching*, voorheen misverstaan deur die westerse, meganistiese behoefte aan sintuiglike oorsaak en gevolg, word danksy die nuwe insigte deur Wilhelm nou geïnterpreteer as “die orakel tegniek, oftewel ‘n besondere metode om die dieptes van die onbewuste te verken en te verklaar.” (xxii).

Wat begin het as ‘n empiriese optekening van die delusies van psigiatriese pasiënte in Europa, het geëindig as ‘n verklaring van hierdie – voorheen delusies, nou simbole – vanuit kulture oor tyd- en kultuurgrense heen. Eers nadat die noodkreet om hulp binne ‘n beperkte geografiese gebied en tyd aangehoor en aangespreek is, kon die groter kultuur van die mensdom ‘n antwoord aan westerse psigo-analiste soos Jung bied. Hierdie taal wat onbewustes onderling deur kulture en tyd heen met mekaar ‘praat’, het Jung dan simbole genoem. (Jung, 1980:286) Die studie daarvan word die simbologie genoem.

Danksy die baanbrekerswerk van Jung het daar sedertdien ‘n nuwe studieveld van vergelykende simboliek ontspring. Een van die bekender eksponente van hierdie veld is Joseph Campbell (1904-1987), veral bekend vir sy *The Hero with a Thousand Faces* (2008), oorspronklik in 1949 gepubliseer. Campbell was ‘n Professor in Letterkunde aan die Sarah Lawrence College in Amerika, maar was meer algemeen bekend as ‘n ‘vergelykende mitoloog.’ Sy versamelde werke, waaronder die vier-volume reeks *The Masks of God*, *Myths to Live by*, *The Inner Reaches of Outer Space* en *A Skeleton Key to Finnegan’s Wake*, word tans deur die Joseph Campbell Stigting bestuur. In sy voorwoord tot die 1949 uitgawe van *The Hero with a Thousand Faces* skryf Campbell

> *It is the purpose of this book to uncover some of the truths disguised for us under the figures of religion and mythology ... and letting the ancient meaning become apparent of itself. Once we have learned to read again their symbolic language, it requires no more than an anthologist to let their teaching be heard. But first we must learn the grammar of the symbols, and as a key to this mystery I know of no better modern tool than psychoanalysis. (2008:xii).*

Of Campbell dit bewustelik of dalk onbewustelik bedoel het, weet ons nie, maar sy voorwoord herinner aan die inleiding tot die wysheidsboek van Spreuke: 1:1 “The Proverbs – truths obscurely expressed, maxims, and parables. 1:6 ”That people may understand a proverb and a figure of speech or an enigma with its interpretation, and the words of the wise and their dark sayings or riddles.” (Uit Amplified vertaling) Volgens Campbell het hierdie simbole ten doel om te *onderrig*, ‘n tema wat by herhaling deur die tekste van Spreuke opgeroep word wanneer Wysheid met haar seun, *die seun van die mens* wil kommunikeer. Hierdie vorm van onderrig handel egter nie oor memorisering en herhaling en bewuste opgaring van feite nie, maar oor die diepere vermoë om ‘bedekte waarhede’, om beeldspraak, om die donker raaisels van die sogenaamde wyse mense te verstaan, om ***in***sig daarin te verkry. In sy *The Hero with a Thousand Faces* vergelyk Campbell mites deur kulture en tyd heen waarin die heldereis van die enkeling verbeeld word. Campbell identifiseer die patroon tussen hierdie uiteenlopende mites oor die heldefiguur en bevind dat die lydsame, moeisame reis van die enkeling in sy onbewuste in, op weg na die self, deur alle kulture en tyd heen as die ware heldereis van die menslike verhaal geag is.

Ook Jung het bevind dat simbole nie bloot toevallige, onsamehangende, losstaande ‘prentjies’ is nie. Die simbole wat hulle aan die mens bewus maak; of beter gestel: wat hulle aan die mens vanuit die onbewuste *opdring*, het ‘n oorsprong, ‘n konteks, ‘n doel en ‘n betekenis. Deur hulle vergelykende studie van simbole, kom mitoloë onder die indruk van die deurlopendheid van simbole; van hulle oer-oudheid en universaliteit, maar tegelyk ook die resentheid daarvan.

Simbole is tydloos. In hedendaagse terapie sessies verskyn hierdie beelde aan pasiënte deur middel van drome, visioene en vreemde gebeure en teëspoed tydens die alledaagse voortbestaan. In sy hoofstuk oor die *trickster* verskynsel (1980:255-272), gaan Jung onder andere die herkoms, doel en betekenis van hierdie oer-oue fenomeen na. In die geval van die psigo-analitiese terapeut, soos Jung, moet ons deurentyd in gedagte hou dat s/hy tydens die terapie sessie deur pasiënte met vreemde fenomene gekonfronteer word, waarna Jung verklarings vir hierdie eietydse fenomeen deur tyd en kulture heen gaan soek. Die *trickster* figuur byvoorbeeld, hier onder bespreking, vertaal moeilik na Afrikaans. Ons sou dit die kwelgees of die terggees in die psige van elke mens kan noem, vanuit die Duitse *poltergeist*. In Duits noem Jung hom *Der göttliche Schelm*. Dit was in besonder met die hulp van die Winnebago Indiane-stam in Noord-Amerika waardeur Jung ‘n inter-kulturele verklaring vir hierdie fenomeen onder sy westerse pasiënte kon vind. Die kwelgees is ‘n lastige stem wat die mens uit sy God-gebaande weë druk, of probeer verlei. Die uitdrukking van kul-jou-hier-kul-jou-daar sou ook op die *trickster* van toepassing gemaak kon word. In Grieks was hy die *diabolos* (Luk 4:3) of die *peraizon* (Matt 4:3), die versoeker, daardie inwendige duiwel(tjie) wat aan Jesus verskyn en sy geloof op weg na die Koninkryk van God beproef. In dieselfde asem wat hy ‘n toetser, ‘n versoeker is, word hy ook ‘n wegaanwyser: “nie só nie, maar só.” Deur toetsing en beproewing versterk hy uiteindelik die weg van die gelowige. Hy laat die gelowige na binne reflekteer oor die Weg van die Self.

“In picaresque tales, in carnivals and revels, in magic rites of healing, in man’s religious fears and exaltations, this phantom of the trickster haunts the mythology of all ages, ... He is a ‘psychologem’, an archetypal psychic structure of extreme antiquity.” (Jung, 1980:260). Die oorsprong van elke simbool word deur die vergelykende mitologie opgespoor, met die bevinding dat daar binne elke plek en tyd van oorsprong *‘n doel* vir die mite/simbool was, want eers dan verkry die simbool betekenis. Dit is vanuit hierdie bevindinge dat ‘n simbool nie maar bloot as ‘n loshangende mooi prentjie in die lug beskou mag word nie, maar van oorsprong vanuit die diepere geskiedenis van die mens met ‘n doel ontstaan het en daarom sy betekenis tot vandag toe voortdra, deur die onbewuste geheues van mense heen. Die moderne metafoor van data kom hier weer te pas. In die vorige hoofstuk het ons gesien dat ‘n magdom hoeveelheid data tydens konsepsie in mikroskopiese formaat in die individuele fetus ‘neergelê’ word. Hierna vermeerder hierdie data spontaan, maar deurgaans volgens die genetiese plan, daardie unieke genetiese kode van die ontvanger-individu. Hierdie data kan met die gestoorde data in ‘n rekenaar vergelyk word. Op mikroskopiese skaal en in silikon-skyfie formaat lê die data sluimerend binne die rekenaar, in ‘n onleesbare vorm. Wanneer die data egter opgeroep word en deur programmatuur omgeskakel word, verander dit in herkenbare woorde en beelde. Hierdie data word binne tyd en behoefte met ‘n doel deur die eienaar van die rekenaar benodig en daarom opgeroep.

Wanneer Jesus dan deur beeldspraak die gelykenis van die saaier vertel, vra sy dissipels Hom "hóékom gebruik U gelykenisse (beeldspraak)?" (Matt 13:10). Met watter doel gebruik U beeldspraak? Die opskrif bo elk van hierdie drie ekwivalente perikope deur die drie sinoptiese evangelies heen lui telkens "die *doel* met die gelykenisse", in die 1983 vertaling. (Matt 13:10, Mark 4:10, Luk 8:9). Jesus se antwoord op hierdie hoekom-vraag is daarom dat die oningewydes na gelykenisse/beeldspraak "kyk en kyk en tog nie sien nie, dit hoor en hoor en tog nie verstaan nie." Ware ***in***sig in sy aanwending van beeldspraak is nodig om bekeer en vergewe te word. Jesus se beeldspraak het 'n ***doel***. (In die volgende bespreking, maar in besonder in hoofstuk 6, gaan Jesus se besondere aanwending van beeldspraak in meer diepte behandel word). Ware beeldspraak het die doel om te onderrig.

Die tweede rede waarom Jung se intense behandeling van simbole op hierdie studie van toepassing is, is omrede die studieveld van die simboliek eenstemmigheid daaroor het dat die simboliek tradisioneel die domein van die religieuse was – en steeds is. Soos Willford hierbo, 'n antropoloog aan Cornell Universiteit, bevind die Antropologie dat mitologie en simbole meerendeels uit die religieuse sektor van kulture ontspring en ontgin word. Volgens Jung en ander mitologiese bestudeerders word die Protestantisme egter as 'n opmerkbare uitsondering tot hierdie reël bevind. Selfs in vergelyking met die Rooms-Katolieke Kerk, met haar sewe simboliese sakramente teenoor die twee van die Protestantisme, bevind Jung dat daar 'n laer voorkoms van neurotismes onder Katolieke as onder Protestante is. "The Catholic way of life is unaware of psychological problems in this sense." (1980:12). Vir Jung lê daar 'n ironie in die feit dat die relatiewe verarming aan simbole in die westerse samelewing – weens 'n kombinasie van empirisisme, materialisme, kapitalisme, rasionalisme en ook die ikonoklasme van die Protestantisme – gelei het tot die opwelling van 'n behoefte aan die psigologie. Die taak van simbolisme wat die kerk versaak het, moes daarom deur die psigologie ondervang word. Voorheen, ironies genoeg, was daar nie 'n behoefte aan die psigologie nie, want die terrein van die godsdiens het intuïtief begryp dat daar 'n diepere, kommunikerende gees in die mensdom teenwoordig is, het die simboliese taal vanuit hierdie gees geëien en het die doel en betekenis van hierdie simbole aan 'die seuns van die mens'[109] uitgelê. 'n *Verstaan* van die simbole uit die onbewuste lei tot integrasie met die bewuste, wat tot heelheid en genesing van die psige lei.

Die sogenaamde armoede aan simboliek in die Protestantisme kan vryelik met Jung geargumenteer word. Ten minste een Protestantse teoloog, egter, (Ziebertz, 2004:77), neig om

[109] Vgl Spreuke 8:4 en 8:31, 32, 4:1, 5:7, 7:24 uit die Amplified vertaling. Die enkelvoudige wisselvorm 'my seun', soos gebesig deur Wysheid, kom 10 keer in Spr 1 – 7 voor.

met Jung saam te stem: “the Christmas tree and Easter eggs are all that is left of the church calender, which turned the symbolic riches of religion into a cultural rhythm of life.”

Die voorkoms van simboliek *in die Bybel* kan egter nie ontken word nie. Die boeke van Daniël en Openbaring en die inleiding tot Spreuke spreek vanself. Daniël en Openbaring bevat visioene, ‘n bepaalde vorm van simboliek; Spreuke stel ditself bekend as ‘n boek wat beeldspraak, bedekte waarhede en simboliese raaisels verklaar. Wat die Ou Testament ook onder ons aandag bring, is dat hierdie beeldspraak deur middel van visioene en drome ook, net soos vandag, aan die bewuste van die mens van die NMO gekommunikeer is. Hierdie openbaring van simbole deur middel van drome word vandag algemeen deur die psigo-analise aanvaar. Enkele voorbeelde van drome en visioene met betekenis in die Ou Testament is Jakob wat droom van die leer met engele wat tot in die hemel strek (Gen 28); die gerwe van Josef se broers wat voor sy koringgerf buig (Gen 37); Josef se drome in Egipte (Gen 40-41); die roepstem na Samuel in die nag (1 Sam 3); die simboliek van Jona wat deur ‘n vis ingesluk word (Jona 1); die droom van koning Nebukadneser (Dan 2); die visioene van Jesaja en Jeremia, om maar enkeles te noem. Dát drome met ‘n doel en betekenis voorkom, kan genoegsaam uit die Bybel gemotiveer word.

Van meer direkte belang vir hierdie studie is egter die beeldspraak van Jesus. Voorlopig word die hedendaagse sambreelterm van ‘beeldspraak’ vir Jesus se metode van oordrag gebruik (sien bv Luk 6:39, Joh 17:25); vorentoe sal sy bepaalde vorm van oordrag in meer detail bespreek word. Die Bybel gebruik die metode van dubbele bekragtiging (Alexander, 1991:59) om Jesus se kenmerkende gebruik van beeldspraak te bekragtig. In die positief: “*Al* hierdie dinge het Jesus vir die mense in gelykenisse geleer.” Met die onmiddellike bekragtiging in die negatief: “*Sonder* ‘n gelykenis het Hy hulle niks geleer *nie*.” (Matt 13:34). “*Deur baie* sulke gelykenisse het Jesus met die mense oor sy boodskap (van die Koninkryk van God) gepraat, vir sover hulle dit kon verstaan. *Sonder* ‘n gelykenis het Hy nie met hulle gepraat nie, maar wanneer Hy met sy dissipels alleen was, het Hy vir hulle alles uitgelê.” (Mark 4:33-34). Gebaseer op hierdie beslissende (*definitive*) tekste skryf onder andere Prof E.P Groenewald sy boek *In Gelykenisse het Hy hulle geleer* (1954). Die bestudering van Jesus se gelykenisse is ‘n wye veld. Beide Groenewald, reeds in 1954, en Crossan in 2012 stem egter saam dat ‘gelykenisse’ nie die regte benaming vir Jesus se Griekse *parabels* is nie. Volgens Groenewald vertaal die Griekse *parable* eintlik na ‘raaisel.’ Hierdie Griekse raaisels “was verstaanbaar slegs vir diegene wat vooraf ‘n sekere begrip gehad het van dié dinge wat die spreker in gedagte gehad het, d.w.s wat oor dieselfde innerlike ‘ingesteldheid’ as die spreker beskik het.” (11) In sy *Power of Parable* verduidelik Crossan die verskil tussen ‘n gelykenis/vergelyking en die parabels van Jesus. As inleidende definisie vir ‘n parabel voorsien Crossan “a story that never happened but always does – or at least should.” (5) Reeds in hierdie definisie van Crossan vind ons ‘n ooreenkoms met die ewigdurende waarde wat

simbole bevat en oordra. Teenoor die parabel kontrasteer Crossan dan die gelykenis, met die kort verhaal van die profeet Natan aan koning Dawid as ‘n voorbeeld van die Joodse ‘gelykenis’ tegniek. Wanneer die profeet Natan aan koning Dawid die verhaal vertel van die ryk man met baie skape en die arm man met net een lammetjie, verwys die gelykenis na ‘n werklike, historiese insident. Met die invul van die twee name in die verhaal, word die gelykenis tussen twee werklike persone en insidente dadelik herkenbaar. Die effek van hierdie kenmerkend Joodse tegniek is treffend: koning Dawid herken homself met treffende impak in die gelykenis en gaan in diepe rou. (Crossan, 2012:35)(gebaseer op 2 Sam 12:1-4). Jesus se parabels, egter, kategoriseer Crossan onder ‘raaisel’ parabels, ‘voorbeeld’ parabels en ‘uitdagende’ parabels. Vir Crossan is Jesus se parabels aanduibaar verskillend van die gelykenis soos in Natan se verhaal. Die parabel, volgens Crossan, is metaforiese stories met ewige waarhede wat heenwys na ‘n punt buite ditself (9). Waar ‘n gewone storie ‘n mens probeer intrek in die intrige van daardie betrokke storie in (soos Natan se gelykenis), doen die metaforiese storie presies die teenoorgestelde. “Whatever its actual content is, a parable is never about that content. Whatever its internal subject, a parable always points you toward and wants you to go to some external referent.” (9). Dieselfde Crossan, vise-voorsitter van die Historiese Jesus Seminaar, sê dan dat hierdie ‘external point’ waarnatoe Jesus se parabels heenwys, die Koninkryk van God is. (19). Maar met hierdie deurlopende *caveat*, die heenwysing na die Koninkryk geskied deurgaans op metaforiese, op metafories raaiselagtige wyse. Feitlik alle bestudeerders van Jesus se parabels word daarom gekonfronteer met hierdie twee basiese vrae: “(1) wat is die doel van hierdie gelykenisse (of dan raaisels); en (2) wat is *die korrekte verklaringsmetode* vir hierdie raaisels?” (Groenewald, 1954:12). Die antwoorde op hierdie twee basiese teologiese vrae bly nog altyd uiteenlopend. Om hierdie rede gaan ek verkies om *voorlopig* die meer algemene versamelterm van ‘beeldspraak’ (soos in Luk 6:39, Joh 17:25) vir Jesus se gelykenisse aan te wend, ‘n term wat ons vorentoe gaan probeer vernou na ‘n meer gedefiniëerde verklaringsmetode.

Wat die korrekte verklaringsmetode vir Jesus se beeldspraak betref, blyk dit dat die simbologie as eksegetiese metode laas in die tyd van Alexandrië as verklaringsmetode op die christelike geskrifte toegepas was.[110] Clement (200-215) en Origen (215-253)[111] van Alexandrië “believed that Scripture *hides a symbolic meaning*. Allegorical interpretation seeks the deeper *symbolic meaning* of a text.” Gonzales (1984:3) dui aan dat Clement en Origen tydgenote van Plotinus in Alexandrië was. Clement en Origen se teologie “was an attempt to relate Christian faith to the philosophy that was then current in Alexandria, Neoplatonism.” (79). Bruce (1977:25) bevestig

---

110 Gebaseer op die lesingnotas van Dr Elma Cornelius vir Afdeling D van die Honneurs Nuwe Testament kursus, getiteld “The History of New Testament Interpretation.” (Professor, ek is nie seker hoe om hierdie bron aan te dui nie, maar ek ag dit wel as gesaghebbend).

111 Tydperke waarin hulle geskrifte verskyn.

inderdaad “that Origen too often failed to appreciate the biblical authors’ intentions because of the strength of his Platonic presuppositions, so alien to the outlook of the biblical authors. Origen all too often makes the biblical authors teach Platonism instead of what they were really concerned to teach.” Dieselfde beweringe word teen kerkvader Clement gemaak: “his method of exegesis allows Clement to find in the sacred texts ideas and doctrines that are really Platonic in inspiration.” (Gonzalez, 1984:73) Ná Origen en Clement se simbologiese metode van eksegese verdwyn ‘die dieper simboliese[112] betekenis’ van die Bybelse teks volgens (Dr Elma) Cornelius se oorsig uit die eksegetiese geskiedenis van die christendom[113].

Wanneer die vraag dan aan die einde van die 20ste eeu aan Nuwe Testamentiese eksegete gestel word oor óf daar ‘mite’ – maar een onderafdeling van simboliek – in die Nuwe Testament voorkom, is die antwoord van Nuwe Testamentici skynbaar ‘n “blunt and unequivocal No !” (Dunn, 1977:288). In ‘n werk wat ‘n samevattende oorsig oor die stand van Nuwe Testamentiese interpretasie teen die einde van die 20ste eeu probeer aanbied, is James Dunn, Nuwe Testamentikus aan die Universiteit van Nottingham, die enigste teoloog (uit 18) wat die vraag oor die voorkoms van mite in die Nuwe Testament aandurf. Let veral daarop dat Dunn se verskraalde ‘mites’ nog nie eens die breër aspek van *simboliek* in die Nuwe Testament en die godsdiens behandel nie, maar dat hy die vraag nog vereng tot ‘n kleiner onderafdeling van die simboliek. Oor die meer omvattende begrip van *simboliek*, wat vandag in die Antropologie en Sielkunde as die fontein van die religie gereken word, stel Dunn nog nie vrae nie. Dunn erken wel dat die onderwerp van mite ‘n “eindelose en komplekse een” is:

> *To do the subject of myth justice one would require an all-embracing competence in such diverse fields as* ***early Greek literature and drama, the comparative study of religion, anthropology, psychoanalysis and the philosophy of history****. It is important that the problem of myth in the New Testament should be set in the wider context of the investigation and treatment of myth in other disciplines. (1977:285)(my beklemtoning).*

In dieselfde asem wat Dunn hierdie breër ondersoek na simboliek in Nuwe Testamentiese eksegese bepleit, wys hy daarop dat Nuwe-Testamentici oor die algemeen teen die laat-20ste eeu die verskynsel van mite nog “repudiate as invented and untrue stories. Myth is unreal, untrue, unhistorical, in contrast to the reality, truth and historicity of the gospel. Myths are primitive

---

112 Hierdie studie handhaaf die uitgangspunt dat daar ‘n mate van oorvleueling, maar ook ‘n mate van onderskeiding tussen simboliek en allegorie is. Die uitklaring van hierdie definisies verg ‘n studieveld op sy eie, veral in die lig van die nuwe betekenis wat die Sielkunde in die 20ste eeu aan die term ‘simboliek’ heg.

113 Gebaseer op die lesingnotas van Dr Elma Cornelius vir Afdeling D van die Honneurs Nuwe Testament kursus, getiteld “The History of New Testament Interpretation.”

conceptualizations of reality now wholly superseded by the advance of scientific investigation." (288). In 'n sekere sin bevestig Dunn se waarneming die wyse waarop Nuwe Testamentici 'n simboliese werk soos *The Da Vinci Code* sou eksegetiseer. Hulle reageer slegs op die realiteit, waarheid en historisiteit van die narratief. Die res is in elk geval 'mite', onbelangrik.

In die hedendaagse Afrikaanse taal beskik die term mite enersyds oor 'n wetenskaplik-historiese betekenis (HAT, 1988:705), soos hier op akademiese vlak ondersoek, maar dit beskik ook oor 'n omgangstaal-assosiasie met "onwaarheid, dwaling, dwaalstorie, versinsel, verdigsel, valsheid, selfbedrog", e.d.m. – soortgelyk aan die moderne Nuwe Testamentici hierbo se taksering van mite. (De Stadler, 1994:538)(HAT, 1988:705). Bloot as 'n hedendaagse taalverskynsel bied die term *mite* aan die deursnee Afrikaanssprekende gelowige bepaalde taalgrense wat eers deurbreek sal moet word voordat die begrip simboliek as eksegetiese metode vir die Bybel oorweeg kan word.

Dunn se artikel behandel vervolgens die hertoetrede van die verskynsel van die begrip 'mite' tot die eksegetiese diskoers, sedert die publikasie van D.F Strauss se omstrede *Das Leben Jesu* in 1835 in Duitsland (soos ook hierbo in die gedeelte oor Schleiermacher behandel). Strauss het geargumenteer dat die wonderwerke van die evangelies nie werklik was nie, maar mite, in die sin van verdigsel. Hierdeur het Strauss die letterlike, die gesigwaarde-gesaghebbendheid van die Skrif bevraagteken. Strauss se werk het toe die steeds-durende "moderne program van demitologisering" ontketen. (Dunn, 1977:289). Die vernaamste eksponent van hierdie steeds-durende 'program' en diskoers oor demitologisering was Rudolf Bultmann (1884-1976). Bultmann se verstaan van mite/simbole was dat dit "primitiewe, pre-wetenskaplike konsepsualiserings van die werklikheid was, onbevoeg tot abstrakte denke en 'n basiese onvermoë om die ware (d.i. die wetenskaplik bewese) oorsake van natuurlike en verstandelike prosesse te begryp." (295). "In die 20ste eeu konsepsualiseer ons nie meer die werklikheid in sulke terme nie; met die ontwikkeling van wetenskaplike kennis mag ons nie: 'dit is nie langer meer moontlik vir enigiemand om op ernstige wyse die Nuwe Testamentiese wêreldbeskouing (en haar uitdrukkingsvorme) te handhaaf nie.'" (295)(direkte vertaling). Bultmann se basiese betoog word dan dat ons nie mite uit die Nuwe Testament kan elimineer – soos wat Strauss by effek gedoen het nie – maar dat ons die mite in die Nuwe Testament vanuit 'n nuwe, moderne benadering moet **her**interpreteer. Die Nuwe Testamentiese mites moet daarom nie as wetenskaplik korrekte uitbeeldinge van die kosmiese werklikheid beskou word nie, maar as antropologiese, of dan eksistensiële pogings van die destydse mens om homself in sy onkenbare werklikheid te probeer uitdruk. Sodoende tref Bultmann dan die baie kenmerkende onderskeiding tussen die 'primitiewe, pre-wetenskaplike, pre-industriële mens' en die 'moderne, post-wetenskaplike, post-industriële mens'. Die moderne mens beskik oor superieure middele om die werklikheid mee te verstaan en

daarom sal moderne eksegete hulleself eers van hulle moderne, meer gevorderde wêreldbeskouing moet losmaak en die relatiewe onvermoë van die 1ste-eeuse mens moet gaan verstaan, voordat hulle daardie bepaalde mites in die Bybel korrek sal kan interpreteer. (295). **–** In dieselfde tyd wat Bultmann tot hierdie gevolgtrekking kom, bevind Jung egter die teenoorgestelde: presiese replikas van hierdie 1ste eeuse mites bestaan nog op alledaagse wyse en in oorvloed in die onbewuste van die (sogenaamde) 'moderne' mens en dring tydens terapie sessies tot bewustheid op. **–** Die *crux* van Bultmann se argument kom dan daarop neer dat die Bybelse inhoud gehandhaaf word soos dit is, dat die goddelike werklikheid onveranderlik bly, maar dat ons tydens die Nuwe Testamentiese eksegetiese proses die relatiewe primitiwiteit van die 1ste-eeuse mens in ag moet gaan neem. Vanuit konserwatiewe en evangelies teologiese geledere is Bultmann daarom gekritiseer dat hy "teologie tot antropologie" en "christologie tot soteriologie" reduseer. (299).

'n Aanduiding vanaf Bultmann dat ons die simboliek, oftewel die mites in die Nuwe Testament as ewig waar en ewig geldend vir die gelowige en die eksegeet van vandag kan aanvaar, vind ons nie.

Deur die tegniek van vlakke van onderskeiding tussen 1ste-eeuse en 20ste-eeuse mens te tref, slaag Bultmann daarin om die 'blaam' vir 'die probleem' van mite in die Bybel op antieke 1ste-eeuse mens te plaas. Vanuit ons meer gevorderde posisie moet ons begrip hê vir hulle omstandigheid en hulle mites vanuit hulle beperkte tegnologiese omstandigheid **her**interpeteer.

In hierdie relatiewe degradering van 1ste-eeuse mens teenoor 20ste-eeuse mens, en by verstek daarom ook die degradering van 1ste-eeuse simboliek in die Bybel, staan Bultmann nie alleen nie. Die hervorming era is vanuit oorsprong meer gesteld op die letterlike interpretasie en gekant téén die simboliese interpretasie van die Bybelse teks. Luther, 'n leidende figuur in die Hervorming, het die allegoriese metode van interpretasie verwerp en op die letterlike interpretasie van die teks in die Skrif aangedring. (Kaiser & Silva, 2007:270). Luther het gesê dat allegorie, die Rooms-Katolieke variant van simboliese interpretasie, "empty speculation, awkward, absurd, invented, obsolete loose rags, a sort of beautiful harlot" is. (270) Om bepaalde histories-kontekstuele redes – die teenkanting van die hervormers teen die heersende doktrines van die Rooms-Katolieke Kerk op daardie stadium – was die eerste hervormers om verstaanbare redes gekant teen 'n eksegetiese metode wat na 'n verskuilde betekenis van die teks gaan soek. Hulle beswaar teen die Rooms-Katolieke Kerk was dat hulle betekenisse uit 'n teks gaan haal wat eenvoudig nie daar was nie. "Luther therefore insisted on the literal meaning as the only proper basis for exegesis." (Kaiser & Silva, 2007: 270). Ook Calvyn het dit as "a contrivance of Satan" (270) beskou om meerdere of verskuilde betekenisse in 'n teks in te wil lees. Kaiser & Silva

(2007:270) sê dat die grondleggende beginsels vir interpretasie tydens die Hervorming in hierdie woorde van William Tyndale, eerste vertaler van die Nuwe Testament na Engels, saamgevat kan word:

> *Thou shalt understand, therefore, that the Scripture hath but one sense, which is the literal sense. And that literal sense is the root and ground of all, and the anchor that never faileth, whereunto if thou cleave, thou canst never err or go out of the way. And if thou leave the literal sense, thou canst not but go out of the way. Nevertheless, the Scripture useth proverbs, similitudes, riddles, or allegories, as all other speeches do; but that which the proverb, similitude, riddle, or allegory signifieth, is ever the literal sense, which thou must seek out diligently.*

Alhoewel die Gereformeerde beweging sedert die eerste klanke van die Hervorming dramatiese aanpassings in sy Hermeneutiek deurgaan het, vind ons in 2009 nog steeds naklanke van die oospronklike standpunt dat "the intention of the author must remain the focus of the interpreter's attention. One result of this commitment is that the interpreter should **not** be searching for ***hidden meanings* or *mystical symbolism***." (Hill, 2009:29).(my beklemtoning) In Hays en Duvall se hoofstuk getiteld *Hoe om die stylfigure in die Bybel te interpreteer en te waardeer* (Hays, 2014:1095-1104) kom die woorde simboliek of simbolisme nie een keer voor nie. Hulle erken wel dat "figuurlike taal gereeld en doeltreffend in die Bybel gebruik word" en dat "Jesus self 'n kleurvolle spreker was in wie se hande stylfigure kragtige kommunikasiehulpmiddels was." (1095). In die vertaling van Hays en Duvall se werk na Afrikaans word 'stylfigure' as die sambreelterm vir die verskynsel van beeldspraak, oftewel figuurlike beelde in die Bybel gebruik. Onder hierdie sambreelterm identifiseer hulle dan nege vorme van beeldspraak in die Bybel, maar hulle reken simboliek nie as een van die identifiserende terme vir 'stylfiguur' in die Bybel nie. Dieselfde geld Kaiser en Silva (2007). In 'n boek wat 'n volledige oorsig en opsomming oor die christelike Hermeneutiek aanbied, oor *die soeke na betekenis*[114] in die Woord, verskyn die term *symbolism* slegs in een sin in die boek wanneer hulle na Thomas Aquinas verwys. (269). As eksegetiese metode, selfs as onderwerp van 'n teologiese diskoers, het die simbologie nie in die geskiedenis van die christelike hermeneutiek gefigureer nie, aldus Kaiser en Silva.

Tereg verwys Dunn (1977) daarom gedurig na mite as 'n "probleem" in die Bybel. Dit blyk dat mite as een onderafdeling van simboliek ditself in die Bybel aanbied, maar dat die diskoers oor mite eerder na legitieme weë soek waardeur hierdie verskynsel omseil kan word. Ten beste kan die voorkoms van simboliek in die Nuwe Testament as 'n knaende randverskynsel beskryf word,

---

[114] Subtitel van die boek

op die tafel geplaas deur D.F. Strauss se *Das Leben Jesu*, en die fenomeen wil nie verdwyn nie, ten spyte van die beste pogings om dit te reduseer.

Wanneer Carl Jung dan bykans as refrein die stelling handhaaf dat die Protestantisme ‘arm aan simboliek’ is, blyk dit wel dat simbologie as eksegetiese metode nie as ‘n standaard metode in die huidige christelike hermeneutiek en eksegese erken word nie. Dit bly hoogstens ‘n ‘probleem’ daar ver op die rand van die eksegetiese diskoers; meestal bloot misken; soms selfs direk verwerp, soos in die geval van Hill en Walton hierbo.

Die dilemma raak nou duidelik. Deur die afgelope 100 jaar het antropoloë, en nou ook psigoanaliste, tot die konsensus gekom dat simboliek die tradisionele domein van die godsdiens is en was, dat simboliek nog altyd die mees basiese taal en kommunikasiemedium van die godsdiens was en bly, maar dat die Protestantisme, in besonder, nie tot hierdie waarneming kon of wou instem nie. Deur die afgelope 100 jaar se psigoanalise van moderne Europese mense het prominente psigoanaliste tot die gevolgtrekking gekom dat die mens se onbewuste by wyse van die taal van simbole na die bewuste wil kommunikeer. Simbole is gestoorde data in geanimeerde formaat wat ditself as’t ware vanuit die onbewuste na die bewuste vlak van die mens se psige wil transformeer met die doel om te kommunikeer, om betekenis vanuit die diepte van die onbewuste aan die individu se lewe te gee; maar ook om hierdie universele simbole na andere te kommunikeer. Simbole is ‘n onbewuste taal wat deur die afgelope *circa* 4.4 miljoen jaar (Lemonick, 23 August 1999) deur die mens gekommunikeer en geïnterpreteer is; en dit gaan nog vir die volgende 4.4 miljoen[115] in dieselfde terminologie so voort-kommunikeer. Die taal van simbole is volgens antropoloë en psigoanaliste nie ‘n tydgebonde tekortkoming beperk tot sogenaamd primitiewe 1ste-eeuse Bybelskrywers nie. Dit is ***die*** taal, die deurlopende taal waardeur mense deur miljoene jare heen met God en mekaar en die Self gekommunikeer het en gaan kommunikeer. Oor duisende, oor miljoene jare heen het, en gaan die mens deur middel van simbole met vorige en toekomstige geslagte oor God en die dieper werklikheid kommunikeer. (Hancock, 1996:241, 524). Net so hoog soos wat God verhewe is, net so diep is God ook verskuil in die onbekende dieptes van die menslike geheue. God is die absoluut oneindige, in beide die dimensies van makroskopiese omvang en mikroskopiese ingang. Die uitdaging vir hierdie ewige taal uit die onbewuste lê in die interpretasie daarvan.

Die uitdaging vir hierdie studie lê daarin dat Jesus Homself as *die Seun van die* ***Mens*** aankondig en – meestal – by wyse van beeldspraak (Luk 6:39 en Joh 17:25 se terme) die mens onderrig.

---

115 Die bedoeling met hierdie syfers is nie om eksak te wees nie; meer om die tydloosheid van simboliek by wyse van paleo-antropologiese bevindinge by benadering te kwantifiseer. Hierdie afgeronde tydperk van *circa* 8 miljoen jaar is wel bedoel om as kontras te dien tot Bultmann se inperking van mite tot ‘n ingeperkte tydvak in die geskiedenis van die mensdom.

Deur die metode van dubbele bekragtiging bevestig die Skrif dat Jesus “al hierdie dinge” vir die mense by wyse van beeldspraak geleer het, “sonder beeldspraak het Hy hulle ***niks*** geleer nie.” (Mat 13:34). “These parables of Jesus have profoundly important consequences. Success in understanding them gains you the kingdom of God. Failure to understand them results not in physical, but in spiritual death.” (Crossan, 2012:19). “Mark is even emphasising that incomprehension of Jesus’ parables was already there in response to Jesus’ message and Jesus therefore used riddle parables to increase and punish that incomprehension!” (21) “So that they may not understand” beskryf die onderliggende toon van Jesus se waarskuwing, uit die opskrif van Crossan se hoofstuk 1 in *The Power of Parable*.

Die verskil tussen ‘n verstaans-godsdiens en ‘n vrees-godsdiens is reeds in hoofstuk 2 behandel. Die emosies van vrees teenoor verstaan word geskep deur die groter struktuur van die godsdiens, en daarom ook deur die genre wat deur die godsdiens aangewend word. ‘Die wet’ is ‘n genre wat gevrees moet word. Versuim om die wet na te kom, lei tot oordeel en straf. Simboliek is ‘n genre wat verstaan moet word. Versuim om die taal van die simboliek te verstaan, sluit die weg na die koninkryk vir die mens toe. ‘n Wet mag slegs op letterlike wyse geïnterpreteer word, simboliek juis nie.

Dit blyk dat daar nog tot in die 21ste eeu deur toonaangewende teologiese werke ‘n verbod op die simboliese interpretasie van teks geplaas word. Andere vermy bloot net die moontlikheid van mite en simboliek.

Het Jesus se besondere metode van kommunikasie by wyse van die – nou verkalkte – universele taal van simboliek geskied, of nie? Staan ons die gevaar dat ons geïnstitusionaliseerde onbegrip van Jesus se moontlike 1ste eeuse simboliese taal ons toegang tot die Koninkryk van God belet? Is ons nie dalk die generasie wat hoor en hoor en tog niks verstaan nie, kyk en kyk en tog niks sien nie, omdat ons deur ‘n vreemde sameloop van historiese gebeure afgeslote tot die taal van die simboliek geraak het?

5.1.3 Die Persoonlike Onbewuste en die Kollektiewe Onbewuste

Die onbewuste as sielkundige konsep het waarskynlik nie bekendstelling nodig nie. Tog is dit nodig om eers die konsep van **die onbewuste** te begryp, voordat na die kollektiewe onbewuste aanbeweeg kan word. Die onbewuste dien, by wyse van spreke, as die voorkamer tot die kollektiewe onbewuste. Alvorens die kollektiewe onbewuste as konsep betree kan word, moet daar eers deur die ontvangskamer van die (persoonlike) onbewuste getree word. As analogie vir die verband tussen die onbewuste en die kollektiewe onbewuste word ‘n gelyklopende insident in die wetenskaplike wêreld hier as metafoor vir die onbewuste *vis-a-vis* kollektiewe onbewuste

voorgehou**:** In dieselfde tyd wat Sigmund Freud die onbewuste definieer en Jung hierop voortbou en die kollektiewe onbewuste motiveer, werk Edwin Hubble[116] en Harlow Shapley saam by die Mount Wilson Sterrewag in Kalifornië. Lemonick (1999 March 29:73) beskryf Shapley as Hubble se "greatest scientific rival", in dieselfde dekade waarin Sigmund Freud en Carl Jung se weë as gevolg van 'scientific rivalry' sou skei (sien verderaan).

In 1919 word Harlow Shapley die eerste astronoom wat bevind dat die Melkweg galaksie 'n verstommende 300 000 ligjare in deursnee is, 10 keer groter as wat enige astronoom tot op daardie stadium vermoed het. Belangriker egter; Shapley bevind dat die Melkwegstelsel die alles is, die totale kosmos, "the whole cosmic ball of wax." Vyf jaar later, in 1924, bevind Edwin Hubble egter dat die Melkwegstelsel maar een van miljoene galaksies is, 'n bevinding wat sedertdien nog nie weerlê kon word nie. Die verhouding tussen die Melkwegstelsel en die miljoene galaksies daar rondom-heen kan as gepaste analogie vir die verhouding tussen die onbewuste en die kollektiewe onbewuste voorgehou word. Ons eie sonnestelsel(tjie) is weliswaar ingebind tot hierdie een, enorme Melkwegstelsel, dit is 'ons eie' galaksie. Ons sonnestelsel bestaan binne wat ons kan noem ons 'persoonlike galaksie', want ons sonnestelsel kan nie uit die Melkweg galaksie ontsnap nie. Maar dieselfde gebondenheid geld nie ons galaksie nie. Ons galaksie medebestaan tussen miljoene ander soortgelyke galaksies, aan mekaar verwant gehou deur die deurdringende ekwilibrium beginsel soos in hoofstuk 3 beskryf (soos deur die einste Edwin Hubble bereken). Tussen ons galaksie en die volgende is daar wel 'n membraam van ruimte, maar nie absolute skeiding nie. Deur hierdie ruimte, in Grieks die *pneuma*, die asem van die kosmos, beweeg radiogolwe, swaartekrag en lig, onder andere. Die lig en die klanke van ander galaksies dring sigbaar en hoorbaar tot hier op aarde deur, soos vandag deur teleskope en radio-teleskope opgevang. So sou ons ook die verhouding tussen die onbewuste en die kollektiewe onbewuste kon illustreer: hulle deursypel mekaar deur lig, klank en metafisika.

Die onbewuste as sielkundige konsep is deur die sielkundige Sigmund Freud (1856-1939) gemunt. Die onbewuste soos deur Freud geformuleer, word tans meer spesifiek as die **persoonlike** onbewuste omskryf. Die tydskrif *Time* ag Freud as een van die 20 invloedrykste wetenskaplikes van die 20ste eeu (Gay, 1999:30-33). "More than any other explorer of the psyche Freud has shaped the mind of the 20th century." Die boek wat aan hom sy eerste deurbraak in die Sielkunde gebied het, was *The Interpretation of Dreams* in 1900. In 1910 sou hy die Internasionale Psigoanalitiese Vereniging stig. Aan sy konglomerasie van teorieë verleen hy die naam 'psigoanalise.' Sy mees fundamentele idee en bydrae tot die wetenskap was dat elke mens oor 'n *onbewuste* beskik. Voor Freud was die onbewuste as 'n "romantiese, wetenskaplik

---

[116] Edwin Hubble word ook, soos Freud, deur *Time* as een van die 20 invloedrykste wetenskaplikes van die 20ste eeu geag.

onbewysbare idee" (30) geag; aan die einde van die eeu word sy konsep van die onbewuste in sekere geledere as een van die 20 belangrikste wetenskaplike deurbrake van die 20 ste eeu geag.[117]

Ontleders van Freud wys wel daarop dat hy nie die eerste is wat die konsep van die onbewuste eien nie. Hy is wel die eerste in die moderne tyd wat die onbewuste op wetenskaplike wyse verklaar. (Erasmus, 1986:8). In Freud se geval was die onbewuste nie van oorsprong 'n teorie nie, "maar het begin en ontwikkel uit die terapie, empiriese optekening, mislukkings en resultate van die psigoanalitiese metode van sielkundige genesing." (5,11, 17). Vóór Freud was daar wel filosowe en teoloë wat in verskillende sinonieme terme na 'n verskynsel soos die onbewuste verwys het, maar in Freud se geval was die onbewuste die noodwendige resultaat van genesende terapie, nie 'n teoretiese oorsprong van sy terapie nie. (8) Dit was sy veld van pasiënte wat hom daartoe genoop het om te erken dat die onbewuste, let wel, in álle mense bestaan, met 'n doel en funksie. Voor die koms van die moderne Sielkunde as vakgebied het filosowe soos Nietzsche en Kierkegaard en 'n teoloog soos Augustinus, en, tot 'n mindere mate ook Schleiermacher, weliswaar die konsep van 'n diepere, onpeilbare, oproepbare geheue binne die self behandel. In hulle geval was hulle verwysings egter deurgaans op neo-Platoniese werke gebaseer, nog nie op 20ste eeuse "terapie, empiriese optekening, mislukkings en resultate van die psigoanalitiese metode van sielkundige genesing" nie (sien boontoe). In 'n werk wat 'n oorsig oor al die 20ste-eeuse vertakkinge in die sielkunde evalueer, kom Du Toit (1986:254) tot die gevolgtrekking dat "elkeen van hierdie sielkundige teorieë op die een of ander manier voorsiening maak vir die rol van die onbewuste as determinant van menslike gedrag." Ná Freud se baanbrekerswerk het sielkundiges sy aanvanklike werk ontleed en selfs kritiek daarop gelewer. "Hoe die onbewuste ookal – deur hierdie kritici – gesien word, blyk dit steeds dat hulle (ook) bevind dat gedrag geheel of gedeeltelik onbewus gedetermineer word." (254).

Volgens Freud is die onbewuste 'n verskynsel in die psige van die mens wat in die eerste ses jaar van die mens se bestaan tot stand kom. Deur psigoanalise het hy vasgestel dat die mens nie vergeet nie. Alle gebeure wat sedert die dag van geboorte met die mens gebeur, stoor hy in sy enorme geheue. Erasmus en du Toit gebruik werkwoorde soos "wegpak" (8), "verdring" (9), "wegsteek", e.d.m., van die ervaringe. Hierdie herinneringe word nie op geordende en afgehandelde wyse in die geheue weggestoor nie, die dagoue- of eenjarige kind is verbaal nie genoegsaam ontwikkel om hierdie data te verbaliseer of rasionaliseer nie. Tog is die pasgebore

---

117 Binne hierdie studie word die status van Freud hoogstens hanteer as dié van wetenskaplike baanbreker binne 'n bepaalde veld. Onmiddellik hieropvolgend word meer pertinent aandag geskenk aan een van die 20ste eeuse wysigings op Freud se baanbrekekerswerk (soos wat baanbrekerswerk tipies gedissekteer en aangepas word).

kind ‘n hoogs aanvoelende, intuïtief-intellektuele wese wat deurgaans waarneem en inneem. Daarom dat Freud praat van “die onvoltooide verlede” in die geheue van die volwassene. Hierdie onvoltooide herinneringe kom in die latere lewe in botsing met inwendige drifte in die mens, soos sy seksuele drange byvoorbeeld, maar bots ook met sosiale norme en aanvaarding. Erasmus en Du Toit se artikel lê klem daarop dat genesing vir Freud in die regstelling van *die verlede* lê, hierdie onverwerkte verlede van die kleinkinderjare wat in die onbewuste geheue opgekrop lê. In Freud se terapie was daar daarom nie ‘n toekoms nie. Dit was die taak om terug te gaan in die verlede van die onbewuste in en dáár die onverwerkte te herroep en te verwerk, tot genesing van die volwassene se gedrag.

Die merkwaardigste nalating van Freud se onbewuste was dat die mens van die 20ste eeu ontdek het dat hy oor ‘n enorme geheue beskik, baie groter en onmeetliker as die bewuste geheue, hierdie bewuste geheue wat ons vandag so maklik ‘intelligensie’ noem. Soos wat die Europese mens se bewustheid van verskynsels deur die afgelope 500 jaar in konsentriese sirkels vanaf aarde, na sonnestelsel, na Melkwegstelsel, na Heelal teen 1924 uitgebrei het, so het sy *intes legos* danksy Freud nou ***na binne*** ‘oseane en bergreekse en kontinente en grotte’ ontdek, om Augustinus aan te haal.

Die **verskil** tussen die **persoonlike** onbewuste en die **kollektiewe** onbewuste was aanvanklik ‘n akademiese geskilpunt tussen twee mense, tussen Freud en Jung. Soos Shapley en Hubble, was hulle ook aanvanklik kollegas, later mededingers, later vyande. Ná die aanvanklike geskilpunt tussen hierdie twee individue het hulle onderskeie wetenskaplike navolgers die dispuut verder gevoer.

Vóór die uitval was Jung ‘n student van Freud, later ‘n dissipel en later selfs Freud se geagte “kroonprins.” (Gay, 1999:32). Freud het Jung geteiken as sy kroonprins wat sy baanbrekerswerk oor die onbewuste sou verder neem. In die dekade 1910 tot 1920 het hulle weë egter begin skei, tot die punt van finale skeiding. Die hoofrede vir skeiding was omdat Jung nie meer die onbewuste as ‘n *slegs-persoonlike* verskynsel wou onderskryf nie. Soos Hubble, het Jung daarop begin aandring dat daar ook ‘n geheue verder tot (*beyond*) die persoonlike galaksie van geheue is: die kollektiewe onbewuste. En soos in Hubble se geval, is Jung se werk nie ‘n verwerping van Freud se basis bevindinge nie; dit is ‘n uitbouing daarvan. Freud kon hom egter nooit vereenselwig met Jung se oerknal benadering (sien volgende paragraaf) tot die persoonlike onbewuste nie. Volgens Jung is alle mense se onbewustes – ook deur tyd- en kultuurgrense heen – onderling en op immanente wyse deurlopend ineengeskakel. Volgens Freud moet onbewustes afgesonderde, afgeslote eenhede wees. In Freud se skema bestaan individue se onbewustes *buite* mekaar, onverbonde tot mekaar.

Hubble se bevinding van die miljoene galaksies is vasgestel by wyse van nougesette observasie van die beweging van *nebulae* en die wiskundige berekening van daardie bewegings. (Lemonick, 1999:72-75). Uit hierdie berekeninge ontdek hy dat die heelal ‘n ewig uitdyende verskynsel is, daardie krities noodsaaklike wiskundige formule wat nodig is om die hele stelsel in balans, in ewewig, in *homeostase* te hou, soos in hoofstuk 3 verduidelik. Die keersy van sy wiskundige berekeninge word dan die sogenaamde oerknal teorie: ‘n wiskundige, of eerder metafisiese verklaring vir die heelal se deurlopende homeostase, gehandhaaf deur ‘n konstante formule van verruiming en vermeerdering – ewigdurend geformeer deur die beginsel van ewewig. Nuwe galaksies ontstaan nog steeds. Of die oerknal teorie reg of verkeerd, bewysbaar of onbewysbaar is, is nie hier die debatspunt nie. Wat belangriker is om te onderskei, is dat wiskundiges tussen Isaac Newton en Edwin Hubble konstant tot die uitslag gekom het dat die heelal weens swaartekrag nie volhoubaar is sonder ‘n formule wat dit in balans hou nie. Die oerknal teorie is een poging om hierdie een, immanente, lewensbelangrike beginsel van ewewig in die heelal mee te verklaar.

Die oerknal teorie word hier ook ‘n gepaste metafoor vir die beginsel van “soos in die kleine, so ook in die grote”, soos deur die antieke Egiptenare en Grieke onderskryf. Ook die individuele mens, die enkeling, ontstaan by wyse van ‘n ‘oerknal.’ Die eerste dag na konsepsie is die mens 0.056 mm in deursnee en bestaan uit twee selle. (Flanagan, 1996:23). Teen die vroeg-twintigerjare, wanneer die menslike liggaam fisieke wasdom bereik, word hy in meters en kilogramme gemeet en bestaan uit 10 000 triljoen selle. Wat meer is, soos Bryson vroeër verduidelik het, is dat hierdie ontploffing in groei deurgaans die genetiese kode handhaaf en respekteer wat die individu by konsepsie oorgeërf het. Soos vroeër verduidelik, is daar ‘n magdom data in daardie 0.056 mm deursnee se twee selletjies ingepak, genoeg om die hele liggaam en persoon vir die duur van sy leeftyd te stuur en te bestuur, en hierdie data is oorgeërf vanaf ‘n lyn van duisende voorgeslagte. Die ooreenkoms tussen die oerknal van die individu en die oerknal teorie mag blote toeval wees, of dit kan die vermoede bevestig dat lewe in die heelal volgens ‘n kosmiese sisteem van immanente ineenskakeling en mede-herkenning bestaan. Die mens *ontplof* aanvanklik op dieselfde wyse as die heelal, met ‘n doel. Vir die westerse wetenskap het hierdie immanente ooreenkomste tussen mikro en makro maar eers in die afgelope 100 jaar vir die menslike oog ‘sigbaar’, aanmeldbaar geword, danksy die snelle ontwikkeling in die vermoë van mikro- en makroskope (teleskope). Hierdie immanente beginsels herhaal dit in alle vorme van lewe, met die heelal gesien as die genetiese baarmoeder van alle lewe. (Sagan, 1981:xii).

In die breër veld van die psigoanalise word daar daarom vandag terminologies tussen die ***persoonlike*** onbewuste en die ***kollektiewe*** onbewuste onderskei. Beide bestaan in die psige van die mens. Dit is wel so dat elke mens al sy eie lewenservaringe in ‘sy eie’ onbewuste stoor.

Soos wat elke mens se lewenservaring uniek is, so is die persoonlike onbewuste ook uniek aan hom/haar. Dit is hoofsaaklik weens hierdie eng persoonlike eienskap van die *persoonlike* onbewuste dat elke mens se beskouing van die werklikheid ook altyd subjektief gaan wees, beïnvloed deur die eie ervaring, die slegs-eie geskiedenis, beïnvloed en gestuur deur die eie unieke herinneringe wat tydens volwassenheid tot bewustheid en tot uitdrukking kom. Maar hierdie eie, persoonlike onbewuste dien slegs as die voorkamer van herkenning tot die groter verskynsel waaruit dit sy bestaansbeginsel ontvang: die kollektiewe onbewuste. In teologiese metafoor sal ons die persoonlike onbewuste as die hermeneutiese bril tot die kollektiewe onbewuste kan beskryf. Die inhoud van die kollektiewe onbewuste was nog nooit in die individu se lewe bewus en deur die individu onderdruk nie. Die inhoud van die kollektiewe onbewuste is oorgeërf. (Jung, 1980:42). “The information in our genes is very old – most of it more than millions of years old, some of it billions of years old.” (Sagan, 1981:287).

Dit moet hier erken word dat nie alle sielkundiges of wetenskappe die konsep van die kollektiewe onbewuste onderskryf nie. Sedert Freud se aanvanklike teenkanting teen hierdie konsep as ‘n voorgestelde wetenskaplike konsep, het die stof nog nie gaan lê nie. In die debat oor die kollektiewe onbewuste “it does not seem possible to relate the history of Jung’s standpoint without at the same time contrasting it with that of Freud. That this somewhat thankless task became necessary is proved by the still frequent (and mistaken) coupling of the two schools of thought under a common denomination.” (Baynes, 1946:i).[118] Terwyl Freud en Jung onversoenbaar verskil het oor die kollektiewe onbewuste is daar nog steeds kritici, van hetsy die onbewuste of kollektiewe onbewuste, wat die twee skole as een probleem hanteer. In dieselfde tyd wat die kwamtum-fisika breek met die meganistiese fisika, (sien bespreking vroeër in hoofstuk 2), neem Jung ook ‘n kwamtum-fisika benadering teenoor die psige in, teenoorstaande tot Freud se meganistiese benadering. Capra motiveer dat die breuk tussen die (meganistiese) fisika en die (kwamtum) fisika twee onversoenbare wêrelde van denke is. Baynes (1946) brei uit op die onversoenbare wetenskaplike filosofieë tussen Freud en Jung. Freud se metode wou sielkundige beginsels streng beperk tot empiries bepaalbare kwessies van feit. In die tradisie van “ortodokse wetenskaplike determinisme” het Freud ‘n “eksklusief kousale en reduktiewe weergawe van die psige” verkies (iv). Jung, hierteenoor, het geargumenteer dat die disoriëntasie in menslike gedrag nie slegs ‘n vooraf gedetermineerde gegewe uit die persoonlike verlede kan wees nie. Die mens is nie net voorwerp nie, hy is ook self-skeppende onderwerp van sy bestaan. Jung ken daarom ‘n kreatiwiteit aan die psige van die mens toe wat Freud nie kon aanvaar nie. Jung het gemotiveer

---

[118] Die ouderdom van die bron bevestig dat die teenkanting teen die konsep van die kollektiewe onbewuste reeds ‘n ‘ou’ argument is, met, ironies genoeg, Freud die oorspronklike ontkenner van die moontlikheid van so ‘n konsep. So is daar vandag ook steeds diegene wat die wetenskaplikheid van die evolusie-teorie bevraagteken.

dat die psige van die mens ook oor ‘n eindgerigte, oftewel doelmatige komponent beskik en nie slegs gevangene van die sesjarige onbewuste kousaliteit mag wees nie. Die menslike siel, het dit geblyk, put ook uit groter en dieper bronne as die slegs-persoonlike verlede om sy toekoms te bestuur. Freud het egter sy oë gesluit gehou vir “the possibility of this boundless and primeval continuity.” (v) Volgens Freud, “Jung’s conception of the collective unconscious opened the door to unnamed things from the jungle and primeval forest: it introduced a world of unknown elemental forces which must be unconditionally excluded from a scientific system.” (v) Hierop reageer Baynes dan met die retoriese vraag: hoe weet die longe van die pasgebore baba om spontaan te begin asemhaal?” As die biologie van die mens ‘n oorgeërfde ‘wete’ is, waarom kan sy siel nie ook ‘n oorgeërfde verskynsel wees nie? “Is it then blindness or fear that urges us to deny to the infant psyche that same functional inheritance which is so manifestly present in other organs? What is this dark fear of our archaic past which prompts us to reject the possibility of any psychic experience other than that of our individual lives?” (vi).

‘n Meer moderne invalshoek waardeur die voorbehoude jeens die kollektiewe onbewuste beskou kon word, sou die evolusionêre sielkunde wees. Vanuit ‘n ander invalshoek voorsien die evolusionêre sielkunde ‘n antwoord op die moontlikheid van ‘n kollektiewe onbewuste. Die “nuwe wetenskap van evolusionêre sielkunde”, soos Stringer en McKie dit noem, (1996:189), ‘n “klein maar groeiende groep van wetenskaplikes” soos wat Wright (1995:44) dit noem, bevind “we are not biological devices newly constructed for the twentieth century, instead we carry the trappings of our recent Stone Age **origins in our mind**.” (Stringer, 1996:189)(My beklemtoning)

Die evolusionêre sielkunde is ‘n kind gebore uit die mede-onbeantwoorde vrae tussen die paleo-Antropologie en die psigo-analise van die laat 20ste eeu. Volgens Stringer en Wright hierbo is hierdie wetenskaplike ‘breinkind’ tussen die paleo-Antropologie en die Sielkunde nie veel ouer as *circa* 40 jaar nie. Twee aparte stelle data tussen twee aanverwante vakgebiede het tot ‘n gemeenskaplike probleem gelei. Die relatief gevorderde vlak van data deur die paleo-Antropologie ingesamel teen die laat 20ste eeu, gekoppel aan ‘n groeiende stel onbeantwoorde vrae oor die determinante van gedrag in veral die Sosiale Sielkunde, het as’t ware gelei tot die geboorte van ‘n nuwe paradigma, ‘n nuwe wetenskap om groeiende stelle onbeantwoorde vrae mee te beantwoord. Werke met titels soos *The Creative Explosion* van J, Pfieffer (1982), *The Stone Age Present* van Cosmides en Allman (1994), *Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind* (1983) en R. Wright se *The Moral Animal: Why we are the way we are* (1994) het in die laaste twee dekades van die vorige eeu eers die lig begin sien. Die gemeenskaplike bevinding is: “Over the past few million years, swings in climate that swept Africa affected our evolution and in these variations we can track ***the founding of human intelligence***.” (Stringer, 1996:189) (My beklemtoning).

Wright (1995) toon in sy artikel getiteld ‘The evolution of despair’ dat psigoloë in die VSA al hoe minder verklarings uit vroeëre sielkundige teorieë vir die groeiende verskynsels van sosiale patologieë in die VSA kon vind. Ten spyte daarvan dat die VSA die mees gekapitaliseerde staat in die wêreld is, “we here in America at times get the feeling that modern life isn’t what we were designed for.” (44). Vlakke van depressie verdubbel elke 10 jaar, selfdood is die derde hoogste oorsaak van sterfte onder jong Amerikaners, angsversteurings en patologiese, selfs moorddadige vervreemding (*alienation*) en *mass shootings* raak groeiende kenmerke van die Amerikaanse sosiale orde (46). Hierteenoor kan antropoloë hierdie sosiale patologieë nie onder sogenaamde jagter-versamelaar samelewings soos die !Kung Boesman identifiseer nie. Ten spyte van, of dalk eerder danksy hulle gebrek aan gevorderde tegnologie, vind antropoloë onvergelykbaar hoër vlakke van ‘intimiteit en stabiliteit’ in hierdie samelewings as in dié van die VSA.

In min of meer dieselfde tyd wat die terapeutiese sielkunde in die VSA (en ander geïndustrialiseerde lande) moedeloos begin raak het met die groeiende sosiale patologieë in hierdie samelewings, het die bio-Antropologie en die paleo-Antropologie in ‘n ander vakgebied afgekom op ‘n stel data wat hulle nie kon verklaar nie. Uit die paleo-Antropologie is dit lank reeds bekend dat die mens se breinholte deur die milennia gegroei het. In teenstelling met die diereryk, waar die haai se breinholte byvoorbeeld oor die afgelope 150 miljoen jaar dieselfde grootte behou het, het die mens se ‘grys massa’ vanaf ongeveer 2 miljoen jaar gelede gegroei teen ‘n tempo van “ongeveer twee eetlepels per 100 000 jaar.” (Stringer, 1996:189). Skielik egter, in die laaste kwart van die vorige eeu, het die argeologie en die paleo-antropologie en die bio-antropologie deur uitruiling van data bevind dat die mens sowat 50 000 jaar gelede ‘n kreatiewe ontploffing in intellektuele vermoëns oor die aardbol moes beleef het. Die Argeologie en die paleo-Antropologie beskryf hierdie verskynsel as ‘Die Groot Verandering.’ Volgens argeologiese opgrawings in verskillende dele van die wêreld het die mens in hierdie tyd ‘n merkwaardige sprong in tegnologiese en daarom intellektuele vermoë moes beleef. Die probleem was, hierdie mense het op elke uithoek van die aarde geleef. Hulle was tienduisende kilometers van mekaar verwyder en het nie oor die tegnologiese middele beskik om mekaar binne so ‘n kort tyd te beïnvloed nie. Hierdie dilemma “led many scientists to see it as improbable that this decisive event occurred so late in our prehistory, when, they say, all sorts of convoluted, tortured explanations must be dreamed up to account for its transmission.” (188). Uit die moedeloosheid van die sosiale sielkundiges en die ‘convoluted, tortured explanations’ van die paleo-antropologie op daardie stadium het toe die verklaring van die evolusionêre sielkunde verrys. Die evolusionêre sielkunde het bevind dat die mens se verstand, sy intellek, sy denke, sy psige so oud soos die mens self is. En net soos wat biologiese mens deur die afgelope 5 tot 8 miljoen jaar evolusionêre ontwikkeling deurgaan het, het sy denke, verstand en gedrag deur die afgelope 5 tot 8 miljoen jaar evolusionêre ontwikkeling deurgaan en handel en dink ons vandag nog volgens hierdie oer-

aangeleerde patrone. Die determinante van huidige gedrag is ouer as 5 miljoen jaar. Met hierdie besef kon evolusionêre sielkundiges verklarings vir die groeiende sosiale patologieë in die snel tegnologiserende VSA begin vind.

In die diereryk is die mens die swakste aangepas om in die natuur te oorleef. Ons biologiese liggame kon nie vinnig genoeg by die eise van die natuur aanpas nie, “so our brains took the strains instead.” (189) In ons oorlewingstryd het ons ‘n elastiese, aanpasbare benadering tot die eise van die omgewing ingeneem, deur middel van ons intellek, ons *mind*.

Vandag wend evolusionêre sielkundiges alhoemeer die aard van die ‘Steentydperk psige’ aan om eietydse gedragsafwykings mee te verklaar. Een voorbeeld is die studie oor eietydse vrese, of angspsigoses. Kinders wat in kleintyd in motor ongelukke betrokke was, toon hierna nie angsversteurings oor voertuie nie, maar nog steeds ‘n onverklaarbare vrees vir die donker gang. Statisties maak dit nie sin nie. Hedendaagse kinders word blootgestel aan tegnologiese ongelukke en trauma en het feitlik geen kontak meer met groot diere, slange en donker plekke nie. Tog ontwikkel kinders en volwassenes nie neuroses oor eietydse tegnologiese gevare nie – “want dit was nog nie lank genoeg teenwoordig om ‘n evolusionêre indruk op ons gedeelde psige te maak nie” (205). Mense wat al vir geslagte in voorstedelike omgewings beskut teen die natuurlike elemente leef, ervaar steeds onverklaarbare vrese vir ‘vergete’ natuursverskynsels uit ons Steentydperk verlede, soos honde, groot diere, slange, spinnekoppe en natuurrampe.

Evolusionêre sielkundiges tree in gesprek met antropoloë en vergelyk die groeiende sosiale patologieë in geïndustrialiseerde state met die laaste samelewings wat nog leef in dieselfde staat waarin die mens deur die afgelope *circa* 5 miljoen geleef het. Deur miljoene jare het die mens vir 99 persent van sy bestaan in ‘n jagter-versamelaar staat geleef. Die oorblyfsels van hierdie psigiese herinneringe is nog in sy psige vasgevang. Deur primitiewe oorlewing in die natuur het die mens se intellek, of dan sy psigiese vermoë ontwikkel. “The exact series of social contexts that shaped the human mind over the past couple of million years is, of course, lost in the mists of prehistory.” (Wright, 1995:46) Daarom bestudeer evolusionêre sielkundiges die naaste rekontruksies (*approximations*) aan hierdie staat en samelewing waardeur ons psiges oor die afgelope *circa* 5 miljoen jaar ge-evolusioneer het. Hierdie eietydse ‘rekonstruksies’ van ons afgelope 5 miljoen jaar vind ons nog onder die jagter-versamelaar Boesmans, die Ainu van Japan en die Ache van Suid-Amerika. Deur bestudering van hierdie oorgeblewe sosiale ‘modelle’ van ons pre-geskiedenis, beskik die evolusionêre sielkunde oor eietydse proefbuise van waaruit hulle afleidings oor ons pre-geskiedenis, ons psiges en ons eietydse gedrag probeer maak. Hulle bevind dat, alhoewel ons in vliegtuie vlieg en selfone vervaardig, ons nog die psige van die Steentydperk mens het, daardie 5 tot 8 miljoen jaar periode waarin ons deur middel van ons psige

moes aanpas by ‘n veranderende en veeleisende natuursomgewing. Ook die verband tussen ons huidige sosiale organisasiestelsels en die waardestelsels wat ons deur millennia moes aanleer om sáám in die ongenaakbare natuur te oorleef, word uit hierdie studies herken.

Die premis wat die nuwe wetenskap van die evolusionêre sielkunde onderlê, word nie hier as onbetwiste feit voorgelê nie. Wel dien die uitgangspunte en bevindinge van hierdie wetenskap as nuwe invalshoek, as nuwe paradigma van waaruit die kollektiewe onbewuste van Jung gunstig heroorweeg kan word. Die evolusionêre sielkunde bevestig dat die mens biologies deel van die diereryk is, maar dat hy as geesteswese, as draer van ‘n psige ‘n onderskeid van die dier geraak het. Waar ‘n dierlike spesie se breinholte permanent dieselfde grootte bly, groei die mens se brein steeds. En hierdie groeiende brein van die mens is s/hy unieke en onderskeidende en besondere meganisme waardeur s/hy deur ‘n psigiese evolusionêre proses in sy/haar omgewing moes oorleef en sal moet oorleef. Soos voorheen opgemerk, is hierdie die rede waarom elke individu met 0.1 persent unieke genetiese kode toebedeel word, sodat s/hy deur sy/haar afwyking in tye van nood ‘n psigiese uitkoms aan die verdrukte menslike kudde kan bied. ‘n Voorvereiste vir die aktivering van hierdie unieke aanpassings-meganisme van die individu, blyk dit, ongelukkig, is oorlewingsbedreigende omstandighede.

Freud se model van die onbewuste het die individu, weliswaar nie in soveel woorde nie, as ‘sieldood’ tot voor geboorte verklaar. Eers met geboorte sou die siel lewendig word en die vermoë toon om ‘n onkenbare hoeveelheid data te stoor. Freud se siening oor die siel stem ooreen met dié van die Fariseërs wat ons vroeër behandel het. In die skema van die Fariseër raak die liggaam die potensieel ewige komponent van die mens, nie die siel nie. Selfs antropoloë het nog tot onlangs geglo dat (slegs) biologiese evolusie die mens tot op die vooraand van die moderne samelewing gedra en daar as biologiese verskynsel op die drumpel van ons moderne tyd gelaat het. Hierna, het hulle geredeneer, het kultuur oorgeneem as die opvoeder en opleier van die moderne, sogenaamd ontwikkelde mens. (Stringer, 1996:204). Die evolusionêre sielkunde bevind egter al hoe sterker deur die afgelope 40 jaar dat die mens vanaf sy destydse konsepsie ‘n intellek, ‘n *mind*, ‘n vermoë tot handeling bo en behalwe sy biologiese liggaam gehad het. Hierdie intellek, gedra binne wat ons vandag die psige noem, was van die begin af en sal solank as die spesie bestaan sy *vernaamste* evolusionêre aanpassingsmeganisme binne ‘n bedreigende natuursomgewing wees. Vanuit ‘n ander stel data, vanuit ‘n ander invalshoek en in aangepaste terminologie, beaam die evolusionêre sielkunde ‘n psige 5 miljoen jaar en ouer. Weliswaar gebruik hulle nie die term kollektiewe onbewuste nie, maar hulle bestudeer en bevestig dat huidige menslike gedrag tot ‘n aanduibare mate ook deur die oerpsige van die mens gedetermineer word.

Vanuit ‘n onafhanklik wetenskaplike invalshoek het Jung bevind dat daar beelde en simbole vanuit die onbewuste kom wat *nie* uit *die persoonlike* geskiedenis van die pasiënt herken of verklaar kan word nie. Die anekdotiese insident soos hierbo voorsien, dien as een voorbeeld van hierdie fenomeen waarmee Jung deurlopend tydens terapie gekonfronteer was. Deur optekening en vergelyking en tipogolisering het hy hierdie buite-persoonlike tipologieë die ‘argetipes’ begin noem. Die term op sigself ontleen hy aan die werke van Philo Judaeus (20vC – 50nC), kerkvader Irenaeus, Dionisius die Areopaag (1ste eeu nC) en tot ‘n mate ook Augustinus. Die term argetipe dui aan dat hierdie tipiese simbole argaïes is; nie net oneindig ouer as die lewensduur van die individu nie, maar ook millennia reeds teenwoordig in die simboliek van die mensdom. (Jung, 1980:5). In ‘n verwerking van die antropoloog Lévy-Bruhl se term *représentations collectives* vir hierdie argaïese simbole, het Jung hierdie argaïese onbewuste in die mens as die *kollektiewe* onbewuste gedefinieer. Die bedoeling met die term is verder dat hierdie groter onbewuste as ‘n kollektief onder onbewustes funksioneer en kommunikeer, aangesien Jung bevind het dat alle epogge van die mensdom hierdie argetipes uiter, herken en probeer verstaan. Soos in die geval van Freud was die kollektiewe onbewuste nie die resultaat van teoretisering nie, maar die resultaat van die aanbiedinge deur pasiënte onder terapie (met die primêre behoefte om genesing te ontvang).

5.1.4 ‘Na homself toe gaan’ en ‘die ingaande weg’

In hierdie tipies psigoanalitiese terminologieë dryf Jung die digotomie tussen transendent en immanent op die spits. Die relatief nuwe menswetenskappe soos die Sosiologie, Sielkunde, Antropologie, paleo-Antropologie, Argeologie e.a. bestudeer verskynsels in die totaliteit van die bestaan van die mensdom. Vir ‘n sielkundige terapeut om daarom te sê dat hy in die psige van die mens ingaan, net soos wat ‘n mediese sjirurg in die liggaam van die mens ingaan om genesing te bewerkstellig, is nie anatema tot die Sielkunde nie. In die Teologie vind ons egter dat terminologieë soos ‘na homself gaan’ en die ‘ingaande weg’ nie oor ‘n onmiddellike, soortgelyke veroorlowing beskik nie.

Die Teologie bestudeer God, ‘n onkenbare verskynsel per definisie ‘groter as’ die nietige mens, in ander woorde ook ruimtelik groter as en buite die mens. Daar word beredeneer dat die *Imago Dei ook* in die mens teenwoordig kan wees, maar nooit *slegs* in die mens nie. Hiervoor is die omvang van God net te sigbaar groter om dit binne die menslike verstand te probeer vasvang. Maar die vraag word nou ‘langs watter weg “vind” ons hierdie God?’ Is God kenbaar uit sy al**-om-**teenwoordigheid – buite **om** ons – of in sy alles-deurdr**in**gendheid, sy *all-pervasiveness* – ook **binne-in** ons?

In die Ou Testament onttrek God Hom – per self-verklaring – aan sy volk. Hy tree buite sy volk. Weber (1989:41) beskryf dit as *the elusive and hidden presence of I-Am*; onsigbaar, onkenbaar, verhewe tot en buite die mens. "To know somebody gives the knower power over the person", daarom mag Moses *EK-IS* nie ken en sodoende mag oor *EK-IS* verkry nie. Slegs een mag *EK-IS* wees. (Eks 33:18-23). "Vir My kan jy nie sien nie, want geen mens kan My sien en bly lewe nie." (Eks 33:20). As tussenganger, as medium van kommunikasie gee God aan Moses "Die Wet, die voorskrifte en die bepalings, wat die Here julle God my (Moses) beveel het om vir julle te leer, sodat julle daarvolgens kan lewe. So sal jy die Here jou God jou lewe lank kan vrees[119] en gehoorsaam wees aan sy gebooie wat Hy jou gegee het, jy en jou hele nageslag." (Deut 6:1-2) Die *shema* hoofstuk van die Judaïsme, die "luister!" hoofstuk wat elke Sabbatdag in die sinagoge voorgehou word, gaan voort in die imperatiewe toon:

> *Hierdie gebooie wat ek jou vandag beveel het,* ***moet*** *in jou gedagtes bly. Jy* ***sal*** *hierdie gebooie slyp en skerpmaak, inskerp by jou kinders so****dat*** *dit hulle hart en verstand penetreer, met hulle daaroor praat as jy in jou huis is en as jy op pad is, as jy gaan slaap en as jy opstaan. Jy* ***moet*** *dit as herinneringsteken vasbind aan jou hande, en dit* ***moet*** *'n merk op jou voorkop wees. Skryf dit op jou deurkosyne en op jou stadspoorte. Jy* ***moet*** *die Here jou God vrees en Hom dien deur* ***stiptelik*** *die wet in te studeer en te gehoorsaam; en by sy Naam* ***moet*** *jy sweer. (Deut 6:6-9, 13)*[120]*.*

In die tyd van Jesus sou Judaïstiese seuns daarom vanaf 5-jarige ouderdom die sinagoge skole bywoon waar hulle deur herhalende praatsang in koor hierdie wette sou memoriseer. In die eerste eeu sou die Joodse historikus Josephus skryf "Should anyone of our nation be questioned about the laws, he would repeat them all more readily than his own name. The result then of our thorough grounding in the laws from the first dawn of intelligence is that we have them, as it were, *engraven on our souls*." (Ward, 1987:151-2). Volgens Josephus was dit die doel van die herhalende, koorstemmige memorisering van Die Wet om dit uiteindelik op die siel van die mens in te graveer. Die bewuste memorisering van wette moet die hart en verstand van die kind van jongs af penetreer, (volgens die Amplified vertaling van Deut 6:7), *engrave*, sodat die wet onuitwisbaar op die psige van die draer ingegraveer bly.

Die bespreking onder Kierkegaard rakende die aard van die objektiewe waarheid teenoor die subjektiewe waarheid word hierbo in Josephus se aanhaling geïllustreer. Die wet is 'n objektiewe stel waardes, 'n algemeen-geldende reël wat op alle mense van toepassing *behoort* te wees.

---

119 Amplified en 1953 vertaling.

120 Vier werkwoorde van die Amplified en 1953 vertalings is hier vir die 1983 vertaling verruil, met verwysing na 'beveel', 'slyp en skerpmaak', 'penetreer' en 'vrees.'

Hierdie objektiewe stel waardes, wat ten doel het om die gehele samelewing te reguleer, word dan per herhalende onderrig vanuit die objektiewe werklikheid op die siel van die individu ingegraveer. Die objektiewe waarheid kan daarom ook as die transendente waarheid beskryf word. Dit is 'n waarheid wat soos 'n kombers gelykgeldend oor 'n groot versameling van mense hang. Hierdie kombers moet dan van buite af op die siel van die mens neergelê word. Die proses van neerlegging, soos gesien in Deuteronomium, geskied in die imperatiewe toon.

In die Nuwe Testamentiese bedeling handel Paulus se Romeine brief oor die vrymaking van hierdie wet. "Maar nou het die vryspraak deur God waarvan die wet en profete getuig, in werking getree. Dit is die vryspraak wat nie verkry word deur die wet te onderhou nie, maar deur in Jesus Christus te glo." (Rom 3:21-22). Die opskrif tot Rom 7 lui "Bevry van die wet" en die opskrif tot hoofstuk 8 van die 1983 vertaling "Lewe deur die Gees." "Die wet van die Gees wat aan jou in Christus Jesus die lewe gee, het jou vrygemaak van die wet van sonde en dood." (Rom 8:2). "Nou kan ons aan die eise van die wet voldoen ... deur die Gees. Die dinge waarmee die Gees Hom besig hou, bring lewe en vrede." (Rom 8:4,6). Sonder om te diep in Romeine in te delf, sal ons onthou dat dit die geskrif is waaruit Augustinus sy persoonlike bevryding van die sonde vind en hierna sy Genadeleer uit Romeine formuleer. Romeine is die Nuwe Testamentiese brief waarin die Jesus volgeling bevry word van Die Wet. Deur geloof in Jesus Christus en 'n lewe beheers deur die Gees word die wet nou uitgegraveer en die Gees ingegraveer op die siel van die mens.

In die Nuwe Testamentiese bedeling is daar nou nie net meer die transendente, selfbewuste EK–IS met die gememoriseerde wet nie, maar die Drie-Eenheid. Een derde[121] van die Drie-Eenheid is self 'volkome mens', die ander derde is ***ín*** die mens. Jesus word mens, soos ons, ter wille van ons, en Hy laat vir ons die Gees na wat **in** ons sal woon. (Hand 1:4-8) In die Johannes evangelie blaas Jesus sy asem oor die dissipels en sê: "Ontvang die Heilige Gees." Hy asem die derde wese van die Drie-Eenheid as't ware in sy dissipels in. Op Pinksterdag is "*almal* met die Heilige Gees vervul" (Hand 2:4), want "Ek (God) sal my Gees uitstort op *alle* mense" (Hand 2:17), en word daar soms gepas ook na die christendom as 'n post-Pinkster verskynsel verwys, eers waarlik gebore op die dag van God se uitstorting, se uit-reëning van die Gees in die mens in. Johannes 14:17: "... die Gees van die waarheid. Julle ken Hom, omdat Hy by julle bly en ***in*** julle sal wees." "die Gees van God woon ***in*** julle." (Rom 8:9). "Omdat die Gees van Hom deur wie Jesus uit die dood opgewek is, ***in*** julle woon..." (Rom 8:11).

Wanneer hierdie inblaas, hierdie storting van die Gees in alle mense in met die Ou Testament vergelyk word, blyk dit dat die inwonende Gees nie die *alle* mense in die Ou Testament beskore was nie. In 2 Konings 2:1-18 volg daar 'n insident waar die moontlike oordrag van die Gees onder

[121] Hierdie kwantifisering is nie dogmaties korrek nie, maar word hier ter illustrasie aangewend.

behandeling kom. Dit blyk dat die profeet Elisa ‘n behoefte na die gees uitspreek. Hy pleit by Elia om Elia se gees (kleinletter in 1983 vertaling) en Elia antwoord vir Elisa op voorwaardelike wyse. Teenwoordig is ook 50 profete-seuns wat die gebeure en die oordrag van Elia se gees na Elisa gadeslaan. Die profete-seuns bly slegs toeskouers, op ‘n afstand. Hierna bied die profete-seuns aan om Elia ná sy opvaart te gaan soek, sou ‘die Gees van die Here’ (hoofletter hierdie keer) nie moontlik vir Elia elders neergewerp het nie. Ná drie dae blyk die soektog na die werk van die Here se Gees vrugteloos te wees. Hier is sprake van een profeet se behoefte aan ‘n ander profeet se gees, slegs Elisa is beskore om Elia se gees te ontvang. Die profete-seuns bly afstandelike getuies van hierdie gebeure. In teenstelling met die belofte van Jesus en God in Handelinge, bly die oordrag of die storting van die gees/Gees hierdie keer afwesig te wees in ‘n verhaal wat oor die Gees van die Here handel. Saam-gelees met Deuteronomium blyk dit die opdrag en die vrees van die Ou Testamentiese mens te wees om die wet van buite te ontvang en op bewuste, gedissiplineerde, gereguleerde wyse tot in die hart en verstand van die mens in te memoriseer. Die gebeure van 2 Konings 2 teenoor Handelinge 2 illustreer die verskil tussen ‘n lewe *onder* die wet teenoor ‘n lewe *in* die Gees. Pinkster Sondag word die onderskeidende dag in die mens se geskiedenis waarna die gelowige mens bedeel word met die gawe van die Gees van God Drie-Eenheid in my.

In Herman Ridderbos se motivering vir die transendente aard van die Koninkryk van God, is dit opvallend dat hy op geen stadium na die Drie-Eenheid verwys nie[122]. (Ridderbos H., 1975:hfst 2). Insgelyks slaag sommige teoloë steeds op verbasende wyse daarin om na die Drie-Eenheid as ‘n enkelvoudige, persoonlike voornaamwoord *Hom* te verwys. Vergelyk byvoorbeeld die volgende sin van Ziebertz (2004:94). “The diversity (of God) is considered as an expression of the plurality of God himself. God Himself is Father, Son and Holy Spirit.” “Van der Ven has shown that the suppression of modern pluralism has fatal consequences.” In ‘n artikel en in ‘n sin waarin Ziebertz die pluraliteit, die meervoudigheid van God Drie-Eenheid probeer promoveer, slaag hy nog steeds daarin om God tot enkelvoudige *Hom* te vereng. Die Nuwe Testamentiese ingaande weg van die Heilige Gees in die mens in kan daarom óf op Ou Testamentiese basis geïgnoreer of op self-weersprekende wyse tot een manlikheid vereng word, óf die inkoming van God Heilige Gees in die mens in kan op gesag van die Nuwe Testament aanvaar word.

Die ingaande weg na die beeld van God binne die eie Geheue word waarskynlik nêrens beter verwoord as in Augustinus se *Confessions* nie: “I searched for You outside myself, while all the

---

122 [Professor, ek het hier U leiding nodig in die wyse waarop ek hierdie stelling reflekteer. Ek gaan vir U my werkstuk aanheg wat ek in die Honneurskursus oor Ridderbos se hfst 2 moes doen. Dr Elma Cornelius het my 100% vir die werkstuk gegee. Ek wil nie die hele argument hier in die verhandeling herhaal nie. Op watter wyse kan ek dit as ‘n geweegde standpunt in die verhandeling reflekteer?]

time you were within me. Truly You do dwell within ***my deepest memory***...” it is there that I find You, my God.” (Augustinus, 1961:231).

In hoofstuk 3 het ons gesien dat Augustinus hierdie sieninge van hom aan die neo-Platoniese werke van Plotinus ontleen het. Uit Plotinus se werk *Memoria* ontleen Augustinus dan die term “my diepste geheue”, die diepere geheue waarin God vertoef (dwell) en waarin Augustinus ingaan om sy inwonen*de* – in die deurlopende tydvorm – God daar te gaan vind. Ook het ons gesien dat die liberale teologie in Duitsland en die eksistensiële filosofie van Kierkegaard ook vanuit die Platoniese geskrifte ‘n bepaalde rigtingduiding vir hulle immanente teologie/filosofie gevind het. Ons vind toe ‘n lyn van teologiese denke van Plato-Plotinus-Augustinus-Schleiermacher-Jung wat die immanente teologie aanbied, teenoor die lyn van Paulus-Augustinus-Karl Barth wat die transendente siening aanbied. Wat merkwaardig is, is dat die twee lyne vanaf Augustinus *in persoon* uiteenvurk. In sy aanvanklike *Confessions* vertoef God in die diepere geheue van die mens, in sy latere *City of God* is dit die liggaam van die mens wat op weg gaan na die toekomstige stad van God in die hiernamaals. Die waarneming is toe ook gemaak dat Augustinus se tweede, sy transendente beskouing, ‘n meer opmerksame inslag in die Gereformeerde bylenisskrifte gevind het.

Die kritieke vraag binne konteks van hierdie studie is binne watter lyn Jesus se Koninkryk van God geplaas kan word. (Die vraag, soos hier gestel, kan inderwaarheid as godslasterlik geïnterpreteer word. Jesus mag nie in filosofieë ‘ingepas’ word nie.) Meer korrek sou wees om te vra waar wou ons God Jesus sy Koninkryk van God plaas; in die siel van die mens of in ‘n tyd buite die mens. Augustinus, blyk dit, bied aan ons beide opsies.

Die verskil tussen Augustinus se transendente en immanente sieninge kan hier vergelyk word met die verskil tussen die beskouinge van Freud en Jung. Freud argumenteer dat die psige van die mens eers begin memoriseer met die geboorte van die mens. Jung argumenteer dat die psige reeds oor ‘n vorm van geheue beskik by geboorte. Wanneer Augustinus dan in *Confessions* vir Plotinus aanhaal, praat hy “van elke siel gebore in die wêreld.” (1961:144). Hierdie gebore siele kom vanuit Jesus “wat vanaf alle ewigheid met God was, en uit sy oorvloed het ons siele elkeen sy deel ontvang. Deur deelname aan die Wysheid wat in hulle woon, word hulle vernuwe” (145). Hier is Jesus die ewigheid en uit die ewigheid van Jesus word ons siele, ons psiges in die wêreld gebore. Jesus self pas hierdie ewig inwonende begrip hierbo effe aan deur te verklaar dat God die Heilige Gees – ook ‘n ewige verskynsel – in ons woon. Die afleiding word vervolgens hieronder gemaak dat Augustinus se beskrywing van die diepere geheue hier meer met die Jungiaanse interpretasie van menslike geheue ooreenstem.

Augustinus, om homself aan te haal, baseer sy konsep van ‘die diepere geheue’ op Plotinus se werke. Augustinus se uiteensetting hierbo is min of meer ‘n replika van Plotinus (204-270) se skema in sy *Enneads* dat die siel vanuit die groot ‘Een’ uitgegaan het, uitgewasem het, ge-emaneer het. (Augustinus identifiseer hierdie groot Een dan as Jesus). Plotinus gaan voort: Die siel gaan uit die groot Een, deur die heilige ‘Intellek’ en hierna die realm van die groot ‘Siel’ tot in sy individuele verstrengeling met materie – in ons geval die liggaam van die mens. (Cooper, 2010:102). In Plotinus se skema is die Siel ‘n ewige verskynsel wat by eie keuse ‘uitgaan’ om materiële vorme aan te neem. Hierdie wasem – *pneuma* in Grieks – wíl tot lewe in die materiële vorm ditself inkarneer, wil met materiële vorme eksperimenteer, maar dit bly ook gedurig terug hunker na die hereniging met die ewige Siel waaruit dit kom. “Thus individual souls are possessed by a desire for the intelligible that would have them return there whence they came.” (103) Hierdie word dan die tweestryd in die psige van die individu, soos geïllustreer deur die *Phaedrus* beeld van Plato. (Cooper, 2010:586) (soos ook bespreek onder Kierkegaard).

In Boek X van Confessions behandel Augustinus dan die interaksie tussen verskillende komponente van die innerlike mens en die soeke na God. In sy gesprek met God konstrueer Augustinus die medewerksaamheid tussen ‘siel’, ‘gedagtes’, die ‘eie Gees wat in my is’, die ‘ware self’, sy ‘gewete’, sy ‘hart’, ja, ook sy ‘liggaam’. Hy trek ‘n is-gelyk-aan teken tussen “Ek, die innerlike mens” en “Ek, die siel.” (212) Die twee begrippe is *idem per idem* (dieselfde as dieselfde). In koine Afrikaans; ‘meer van dieselfde.’ Hy kom tot die gevolgtrekking: “If I am to reach God, it must be ***through*** my soul.” (213) Vir die vind van God ***deur*** die siel, onderskei hy dan die twee ‘*fakulteite’* (Augustinus se term) in die psige. Hierdie is die twee ‘fakulteite’ vir persepsie wat in die psige bestaan. Dit is die psige se twee onderskeibare fakulteite vir die opneem van indrukke in die bewussyn. Met ontleding blyk Augustinus se twee fakulteite ooreen te stem met wat ons vandag die bewuste en die onbewuste sou noem. Die <u>bewuste</u> fakulteit van die siel, volgens Augustinus, neem indrukke op deur middel van die vyf sintuie, “maar ek moet verby hierdie fakulteit beweeg, want perde en muile het dit ook. Ek moet verby hierdie materiële fakulteit van my beweeg.” (214) “Die volgende fase van persepsie in die siel, is die *Geheue* (Memoria)”, waarna Augustinus vir 20 bladsye die wonderwêreld van hierdie “grootse stoorkamer van die Geheue” bewonder en beskryf. Vyftien keer in net drie bladsye verwys hy byvoorbeeld na die beelde (images) in hierdie geheue en die prosesse hoe data – pertinent nié deur middel van die vyf sintuie nie – in en uit hierdie magtige wonderkamer van geheue in- en uitbeweeg. (213-232) Die prosesse wat hy beskryf herinner baie aan die moderne rekenaar. Hierdie fakulteit neem álles in waardeur die liggaam beweeg; data, feite, beelde, herinneringe, emosies, trauma, redenasies, wiskundige formules, denke, oordenke, noem dit op. Dit neem ook beelde (images) op, dit vergeet niks nie. Alle vorme van persepsie word ingeneem, gekompakteer, ge-*Zip Code*, teen duiselingwekkende spoed binne mikroskopiese skyfies gekompakteer en gestoor, gereed om

enige tyd opgeroep te word. En tog, tog vind hy dat hierdie fakulteit niks nuuts inneem nie. Dit spieël maar net. Dit herken maar net data, resoneer maar net met data wat alreeds van die begin af daar binne was. (219) Uiteindelik is hy so oorweldig deur die omvang en werkinge van hierdie tweede 'fakulteit' van Geheue dat hy bevind, of eerder, vir God sê:

> *This means, then, that the mind is too narrow to contain itself entirely. But where is that part of it which it does not itself contain? Is it somewhere outside itself and not within it? How, then, can it be part of it, if it is not contained in it?*
>
> *I am lost in wonder when I consider this problem. It bewilders me. (216)*

Augustinus behandel die Geheue as een van twee fakulteite van persepsie binne die Siel, daardie selfde Siel wat gelyk is aan die innerlike self, dieselfde individuele Siel wat ontvang is uit die ewige Een, Jesus. In wiskundige formaat sou ons kon probeer om sy bespreking uit te druk as: Fakulteit 2 = diepere Geheue = my siel = innerlike self = ewige siel = ewige Jesus. Hierdie verskillende komponente is op immanente wyse ineengeskakel. In die Geheue, die bepaald **on**sintuiglike fakulteit van die siel, bevind Augustinus dan dat daar inderdaad 'n derde fakulteit is, maar hierdie derde fakulteit kan hy nie verklaar nie. 'n Deel van hierdie tweede Geheue fakulteit is te groot vir die verstand. Dit is in die siel, maar buite die verstand. Hoe dan, vra hy, is dit moontlik dat daar geheue in my is wat nie deel van die verstand is nie, maar tog daarin ingesluit is? Augustinus gee dan die antwoord wat aan die teologie sy onderskeidende bestaansreg verleen: te groot vir die verstand, wel in God, wél in die psige van die mens.

In die 21ste eeuse Sielkunde is dit vandag gemeenplaas om tussen die bewuste en die onbewuste geheue te onderskei. Augustinus ondersoek vir 30 bladsye die tweede deel van hierdie, die onbewuste geheue, en bevind dat daar 'n derde komponent in hierdie geheue – gesetel binne die ewige siel van die mens – is wat tegelyk buite en binne hierdie onbewuste geheue bestaan. Hy erken dat hy dit nie kan verklaar nie, maar dit is daar. Met die kollektiewe onbewuste gee Jung 'n eietydse naam aan 'n ontologiese verskynsel in die siel van die mens wat tegelyk binne en buite die psige van die mens bestaan.

Wanneer sielkundiges dan, soos Augustinus, in die psige van die mens ingaan, (of die individu begelei om dit self te doen), is dit moontlik dat ook hulle daarbinne iets van die onverklaarbaar goddelike gees kon vind. Enersyds kan ons daarom Jung se 'ingaande weg' as 'n term uniek tot die Sielkunde en buitestaande tot die Teologie beskou, of andersins kan ons op Nuwe Testamentiese gesag ruimte laat dat iets van 'n goddelike gees in elke enkeling gestort is. Die probleem is om hierdie goddelike gees in ons te interpreteer, sy verskuilde wyse van kommunikasie te verstaan. In die Nuwe Testament vind ons nie 'n *verbatim* self-openbaring vanuit

die Gees oor ditself, soos wat ons van Jesus en in die Ou Testament van Jahweh verkry nie. Onder die drie persone van die Drie-Eenheid is die Gees die onverklaarde, stil Een in die Bybel. Die Bybel berig oorvloedig *oor* die Gees, maar nie *verbatim* vanuit sy mond nie.

Wat betref die term 'na homself toe gaan', het die vorige hoofstukke oor Augustinus en Kierkegaard reeds hierdie weg na die goddelike soteriologiese skema behandel. Weer eens kan hierdie terminologie as beperk tot die Sielkunde geag word, maar uit Kierkegaard en Augustinus se teleologie van die Self het dit geblyk dat hy wat na homself toe gaan wel met 'n goddelike taak besig kan wees. In 4.4.3 het dit geblyk dat in besonder Kierkegaard se teleologie van die Self op Jesus se teks oor die belangrikheid van die self gebaseer is:

> *Wat help (1953 – baat, Amplified – profit) dit 'n mens as hy die hele wêreld as wins verkry (1953 – win, Amp – gain), maar* ***homself*** *verloor of te gronde gaan? (OuV – skade aandoen?)(Amp – ruins or* ***forfeits****) (Luk 9:25) (ook Matt 16:26, Mark 8:36).*
>
> *In Markus volg bogenoemde teks op hierdie inleidende woorde van Jesus: "Want wie sy lewe vir homself wil behou, sal dit verloor, maar wie sy lewe vir my en die evangelie verloor, sal dit behou. (1953 – hy sal dit red; Amplified – will save it).(Mark 8:35)*

In sy volgende paragraag skryf Jung (1980:21) verder: "Die ontmoeting met mens self is, ten eerste, die ontmoeting met mens se eie skaduwee. Die skaduwee is 'n beklemmende gang, 'n nou poort, wie se pynlike kontraksies geeneen gespaar bly wat na die diep fontein afgaan nie. Maar, mens moet leer om mens self te leer ken ..." (direkte vertaling).

Volgens Jung is die weg na mens self 'die nou poort.' Hy vergelyk hierdie noue weg met die geboortekanaal. Die verskil is net, hierdie noue weg is nie die geboortekanaal van die biologiese mens, die liggaamlike mens nie, dit is die geboorte van die ware individu, die unieke self waarvoor God hom bestem het. En soos Kierkegaard dit dan ook stel; die keisersnee na die breë gang van die samelewing is baiekeer die makliker uitweg. Die ontsnapping uit die verdrukkende geboortekanaal van die siel na die veilige kudde van die breër samelewing gee dan aanstoot aan Jesus, die een wat ons inroep na die nou poort van die geestelike wedergeboorte.

5.1.5 Die Skaduwee

Die term die skaduwee is 'n konsep meer bepaald aan Jung gekoppel. Dit word nie universeel in die Sielkunde aangewend nie. Die hieropvolgende bespreking van die skaduwee gaan eerstens poog om die konsep binne die breër sielkundige en teologiese konteks te definieer. Tweedens, en belangriker binne die konteks van hierdie studie, gaan ons in besonder let op die wyse waarop Jung hierdie sogenaamde skadukol in die mens se psige hanteer.

John de Gruchy skryf “the thought of Carl Jung has gained the positive attention and interest of a growing number of Christian theologians, historians of religion, and pastoral psychologists. Since 1973 this trend has continued, and it is now not uncommon to find ample reference to Jungian ideas in contemporary textbooks on Christian theology and psychology.” (1991:193). As ‘n teoloog wat ‘n artikel oor die sielkundige Jung skryf, voorsien De Gruchy hierdie een, belangrike hindernis wat van nature tussen twee studievelde bestaan: “the theologian and the psychologist are playing **different language games**, just as they are approaching reality from different perspectives.” (194). Die konsep van die skaduwee is een van die beter voorbeelde van die ‘ander taalspel’ wat die Sielkunde tot die bespreking van die sondige mens bring.

5.1.5.1 Die skaduwee as sinoniem, uit ‘n aanverwante dissipline, vir die sonde

Die Sielkunde gebruik nie die term ‘sonde’ wanneer dit die defekte van die mens bespreek en behandel nie. (As onderliggende aksioma vir hierdie hoofstuk moet dit deurgaans in gedagte gehou dat vanuit oorsprong en konsensus die Sielkunde dit ten doel het om die psige van die mens te genees. Oor die mees korrekte *wyse* waarop hierdie proses van genesing behoort te geskied, bestaan daar weliswaar *dissensus* binne die groter vakgebied van die Sielkunde. Oor die oorhoofse doelstelling egter, naamlik genesing van die menslike psige, bestaan daar nie dissensus nie.)

Wanneer die Sielkunde defekte (my woord) in die menslike psige identifiseer en die beste weë van terapie ondersoek en bespreek, gebruik hulle deurgaans ander terme as ‘die sonde van die mens.’ Die Sielkunde se belangrikste naslaanwerk vir psigiese afwykings is die *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (algemeen afgekort na die DSM) waarvan die 5de uitgawe op 1 Desember 2012 uitgereik is. (*Time*, 17/12/2012:10). Die hersieningsproses om die 5de uitgawe van die DSM die lig te laat sien, het 13 jaar en 1300 geestesgesondheid kundiges se insette geneem om publikasie te bereik. Dit definieer en omskryf meer as 300 geestesafwykings in die psige van die mens. Amerikaanse versekeringsmaatskappye en mediese fondse gebruik die DSM as mediese riglyn vir die opstelling van polisse en uitbetalings. Hierdie standaard diagnostiese werk verwys na die defekte in die psige van die mens as *mental disorders*, vertaal na ‘n verwarring of selfs ‘n wanorde in die psige van die mens. Meerdere vertalings vir *mental disorder* het al met verloop van tyd in Afrikaans ontwikkel en ontwikkel steeds. ‘n Meer algemeen gebruikte term vir *mental disorder* is byvoorbeeld geestesversteuringe, maar hierdie sal, uit historiese ervaring, nie die laaste en enigste vertaling bly nie.

Seker die belangrikste waarneming oor die inhoud van die DSM is dat geen mens hierdie 300-plus diagnoses vryspring nie. Érens, op een of ander bladsy/e van die DSM voldoen elke mens aan een of meer van die definisies van geestesversteuring, soos deur die huidige bestudeerders

van die psige van die mens geïdentifiseer en uiteengesit. Soos De Gruchy hierbo opmerk, in ‘n ander taalspel en vanuit ‘n ander invalshoek as die Teologie kom die Sielkunde tot dieselfde slotsom as Augustinus: ons is almal deelagtig aan die sonde. Die ‘Ek, ellendige mens’ van Paulus word as moderne mens, binne die taal en sosiale konteks van die tyd, voor die spieël van die DSM geplaas. Die twee ‘ontdekkers’ van die onbewuste, Freud en Jung, het beide ná die proses van introspeksie tot die besef gekom dat daar nie onderskeiding tussen hulle eie psigiese toestand en dié van hulle pasiënte s’n is nie. “Freud (en in navolging ook Jung) saw himself as a scientist taking material both from his patients and from himself, through introspection. By the mid-1890’s, he was launched on a full-blown self-analysis, an enterprise for which he had no guidelines and no predecessors.” (Gay, 1999:30). In hulle werke het Freud en Jung, en sielkundiges ná hulle, beken dat as hulle hulself op eerlike wyse teenoor hulle pasiënte moet vergelyk, hulle self ook versteurd is. Een so ‘n bekentenis van Jung is reeds hierbo aangehaal. In die teologiese woordspeling op hierdie teks bely toonaangewende christene insgelyks dat ‘ons almal vol sonde is, ek ellendige mens’, terwyl die Sielkunde dit in *koine*-Afrikaans sou uitdruk as ‘ons is almal maar ‘n bietjie versteurd[123].’ En dit is in hierdie skokkende besef, wanneer ‘n mens werklik bereid word om op eerlike wyse na jou eie binnekant te gaan kyk, om deur die proses van introspeksie op intelligente wyse in jouself in te lees, waar die mens gekonfronteer word met sy eie, donkere skadukant. Jung gebruik die term skaduwee as versamelnaam vir die pluraliteit van gesteurdhede, afwykings, disordes, versteurings of ander sinonieme terme wat deur die Sielkunde op professionele wyse in die psige van elke individu gediagnoseer word. En, soos Jung dan hier opmerk; swak persoonlikhede verkies om eerder hierdie konfrontasie met die ware Self te vermy, hulle sny die ontknoping van hierdie Gordiaanse knoop uit hulle lewens deur binne die sosiale orde van die dag of agter morele self-regverdiging te gaan skuil.

5.1.5.2 Versoening met die skaduwee

Die tweede en dalk meer belangrike eienskap van Jung se skaduwee is die wyse waarop hy hierdie skadu in die mens hanteer. “Maar as ons in staat kan wees om (5) die **skaduwee** te *sien* en te *kan verduur* om dit te ken, dan begin ‘n klein deel van die probleem stadig maar seker ditself oplos: ons het ten minste die persoonlike onbewuste na bo gebring. Die skadu is ‘n lewende deel van die persoonlikheid en wil daarom daarbinne voortlewe in een of ander vorm. Dit kan nie uit die bestaan weggeredeneer of na onskadelikheid gerasionaliseer word nie. Op die ou end moet mens erken dat daar probleme is wat mens self eenvoudig nie deur middel van die eie kragte kan oplos nie.” In hierdie standpunt het Jung byvoorbeeld 180° van Freud verskil. Twee voormalige

[123] Die professie bely hierdie standpunt nie per amptelike verklaring nie. Die leerplan vir Sielkunde Honneurs studente aan die UP het in die 1980’s wel afgeskop met die bestudering van die DSM. Die studente se bevinding was eenparig dat hulle hulself in die DSM herken.

pasiënte, een van Jung en een van Freud, het hierdie 180° verskil só opgesom: (1) "By Jung het ek geleer wie ek regtig is en hoe om daarmee saam te leef, selfs met my donker kant." Teenoor (2) "Freud het my genees, maar hy het my demone doodgemaak." (Van Rensburg, 2000:14). Freud se voormalige pasiënt het erken dat Freud sy persoonlikheid baie verander het, Jung se eertydse pasiënt was nog basies dieselfde mens as wat hy voor die terapie was, weliswaar nou heel en genees.

In die breër Sielkunde is daar nie eenstemmigheid oor terapeutiese benadering nie. Prof S.I. du Toit, voorheen dekaan van die Sielkunde Departement aan UP, som dit so op: "Daar is nog groot verskille in terapeutiese benaderings", in 'n hoofstuk waarin hy 'n samevattende oorsig oor die stand van die Sielkunde in die 1980's aanbied. (Du Toit, 1986:258). Sy artikel verduidelik dat daar 'n "uiteenlopendheid van benaderings oor die wesenlike aspekte van menswees in die Sielkunde bestaan." In sy artikel poog hy dan om 'n integrasie van hierdie verskillende en uiteenlopende benaderings aan te bied. Oor die onbewuste moet dit dadelik ingevoeg word dat "elke teorie in die Sielkunde op die een of ander manier voorsiening maak vir die rol van die onbewuste as determinant van gedrag. Hoe die onbewuste ookal gesien word, dit blyk dat gedrag geheel of gedeeltelik onbewus gedetermineer word." (254) Hierna gee hy egter ook ruim erkenning aan die rol wat die sosialiseringsproses op die gedrag van die individu kan uitoefen. "Die latere kinderjare, tewens die hele lewe, is onderhewig aan die sosialiseringsproses." (255) Die mens kan daarom nie geïsoleerd en ongeraak van die sosiale omgewing bestaan nie. Die interpersoonlike omgewing kan daarom aan die een kant 'n geleentheid wees "waarin *die grootste potensialiteit* van die mens, naamlik om medemens te wees, kan ontplooi." Maar, "die omliggende kultuur kan dikwels ook verantwoordelik wees vir lyding en patologie."

Uiteindelik onderskei Du Toit dan tussen twee hoof vertakkinge van terapie: (1) Die ***meer meganistiese teorieë*** waarin die mens nie werklik beheer oor sy lot het nie. "Die hede is net 'n rekapitulasie van wat verby is. Die mens is 'n produk van sy verlede. Die verlede is die maker van sy lot. Hierdie mens leef reaktief." (256-7) (2) In die teenoorgestelde benadering "word daar ***verantwoordelikheid op hoë vlak*** aan die mens toegeken." In wat Du Toit die eksistensiële fenomenologie noem, "word die persoonlikheidskern van die individu as oorspronklike gegewe geag, met steeds 'n vermoë om te kan kies." (257) Met hierdie baie belangrike samevatting: "sodra die oorspronklike persoonlikheidskern as gegewe aanvaar word, met die unieke eienskap om te kan kies, beteken dit dat doeleindes gestel en nagestreef kan word, **dat potensialiteite**[124] **ontplooi kan word**." (my beklemtoning). In sy beskouing en indeling van 14 van die groot

[124] Hier is weer eens sprake van 'n bepaalde woordspel. Volgens hierdie standpunt beskik elke persoonlikheidskern oor 'potensialiteite', wat tot ontplooiing kan kom, of dalk nie. In die kenmerkende taalgebruik van Jesus gee Hy die opdrag dat elke individu moet vrugte dra.

sielkundige teoretici van die 20ste eeu, bevind Du Toit dat Freud se benadering meer tot die meganistiese en Jung s'n meer tot die rigting van potensialiteit-ontsluiting neig. Hierom sal Freud se terapeutiese metode terug kyk en die verlede as 'fout' beskou en probeer om 'die foute van die verlede' reg te stel deur dit uit die onbewuste geheue van die pasiënt te wis; Jung sal hierdie foute as argaïese kragte binne die oorgeërfde persoonlikheidskern aanvaar en dit toelaat om te help om die potensialiteite binne die mens te laat ontplooi. Die beeld van koolstof kan hier as gepaste metafoor dien: koolstof is koolstof, maar wanneer onder intense druk geplaas, verander dit in diamant. Hier sal ons dadelik onthou dat die verskil tussen die persoonlike onbewuste en die kollektiewe onbewuste as 'n aanduibare skeidslyn tussen Jung en Freud deur loop. Freud se onbewuste is ses jaar oud, tydens terapie voel hy dat hy as terapeut beheer oor die onbewuste situasie het, hy kan die 6-jaar-oue 'foute' van die verlede onder beheer kry. Hy *moet* dit onder beheer kry. Jung se kollektiewe onbewuste is miljoene jare oud, buite beheer van hetsy die terapeut óf die draer van hierdie onbewuste inhoud. (Du Toit, 1986:64). Die terapeut kan hoogstens as mediator tussen hierdie kragte en die individu behulpsaam wees.

In Platoniese terme sou ons kon sê Freud se onbewuste beskik slegs oor 'n aardse, sintuiglike geheue. Jung se onbewuste geheue hierteenoor, met verwysing na Plato se *Phaedrus*, reik verder as die sintuiglik-aardse, dit strek tot in die kosmiese verlede in. Vir Jung kan hierdie miljoene-jaar-oue skadu's daarom nie as fout voor die deur van die individu gelê word nie, maar moet hierdie duistere kragte in die diepe psige van die mens dan eerder juis as dít geag word: onbewuste, skaduagtige, argetipiese kragte wat deur die proses van bewusmaking beskikbaar word tot die bewussyn van die mens as hulp in sy pynigende, lydsame weg tot hereniging met sy oorspronklik bedoelde goddelike bestemming.

Dit kan geargumenteer word dat die wetenskap veral deur die afgelope *circa* 160 jaar die domein van 'die ewige' betree het. Charles Darwin se *Origin of Species* in 1859 verleen die goddelike dimensie van ewig aan die deurlopende proses van skepping en herskepping wat in die natuur plaasvind. Dit skep ook die suggestie dat hierdie ewige proses nie afgehandeld is nie. Dit duur van ewigheid af en gaan ook nog vir ewig voortduur. Intussen kan kreasioniste met oortuiging argumenteer dat Darwin nie 3 miljoen jaar of 10 miljoen gelede dáár was nie; hy kan daarom nie bewys dat sy teorie 'waar' is nie. Insgelyks die ontstaan en ouderdom van die heelal. Geen huidige wetenskaplike was dáár nie, kan met 'n foto kom 'bewys' wanneer en hoe die heelal begin het nie. Dieselfde argumente sou teen die verskynsel van die miljoene galaksies of die konsep van die kollektiewe onbewuste kon geld. Jung kon nie in tyd terugreis nie. Wel het hy deur die noodgedwonge proses van data-insameling van simbole en die metode van tipologisering tot die ontdekking gekom dat daar 'n taal in die geheue van die mens bestaan wat buite die leeftyd van die individu sy oorsprong gehad het. Ten minste vanuit die individu se persepsie van tyd, is hierdie

opdringende simbole daarom ‘n ‘ewige’ verskynsel. En elke individu, blyk dit vanuit die psigoanalise, benodig eksistensieel-angstig hulp met die ontsyfering van hierdie argaïese simbole wat hulle aan die bewussyn van die individu opdring. (Of s/hy kan die Gordhiaanse knoop afknip en terugval in die kudde in, in die beskut-wêreldse in).

5.1.5.3 Die skakel tussen die sosio-historiese konteks van Jesus en die Jungiaanse sielkunde

Ook uit die historiese rekords wat algaande en alhoemeer uit die Bybelse tyd beskikbaar raak, blyk dit dat die konsep van die kollektiewe onbewuste (weliswaar in ander terminologieë) vir millennia vóór die Middeleeue in die westerse metafisika bestaan het. Die verwysings hierbo na die wysheid en die Platonisme en die neo-Platonisme en die Egiptiese oorsprong van hierdie konsepte het betrekking. Die kollektiewe onbewuste – en Jung sal volmondig hiermee saamstem – was ‘n alombekende verskynsel in die NMO en in besonder in die Alexandrië van Jesus se tyd. “... my old interest in archaeology. Friedrich Creuzer’s *Symbolik und Mythologie der alten* (Babylonian) *Völker* fired me! I worked through a mountain of mythological material, then through the Gnostic writers. The close relationship between ancient mythology and the psychology of ‘primitives’ and the fantasies of the modern, young American Miss Miller in the *Archives de Psychology* struck me. The discovery of the visible link between three eras and geographies of the human mind led to my book *The Psychology of the Unconscious*.” (Jung, 1995:186). Dit was ook deur die ondersoek na en bespreking van ook Egiptiese simbole tydens psigo-analitiese konferensies dat Jung verdere leidrade vir sy bevindinge ontdek het. (180)

Deur die afgelope 100 jaar, deur ‘n kombinasie van ontdekkings en intellektuele inter-kommunikasie tussen velde soos die astronomie, die mikrobiologie, die kwamtumfisika, die genetika, die simbologie, argeologie, bio-antropologie, paleo-antropologie, metafisika, sosiologie en sosio-kulturele geskiedenis, die antieke wysheid en die enigmatiese Nuwe Testament, ontsluier ‘n dieper taal van die kollektiewe onbewuste haar aan die mens. Dát hierdie konsep ongemaklik binne die transendente teologie aanland, kan verstaan word, want dit bied aan die mens ‘n geheue dieper en verder as die aards-sintuiglike. Selfs al is die kollektiewe onbewuste onbewysbaar, selfs al is dit bloot net ‘n millennia-oue filosofiese konsep, skep dit nog steeds die vraag of die menslike gees (kleinletter in die Bybel) op een of ander wyse met die goddelike Gees (hoofletter in die Bybel) ineengeskakel is. Binne hierdie studie word hierdie vraag krities belangrik, want in die Skrif laat Jesus ‘n goddelike Gees in ons psiges neer. Volgens Handelinge stort God hierdie Gees in élkeen van ons in. En volgens Jesus is daar slegs een sonde wat die mens in ewigheid nie vergewe sal word nie, en dit is die lastering teen hierdie Gees in ons. (Mat 12:31-32; Mar 3:28-29; Luk 12:10).

Die vraag oor die terapeutiese wyse waarop die sogenaamde sonde, die psigiese afwykinge in die psige van die mens hanteer behoort te word, raak hier belangrik omdat ons wil eien na watter kant Jesus se terapeutiese metode vir die sonde neig. Maak Jesus deur sy prediking die sonde in die mens dood, of noodsaak Hy die mens om tot aanvaarding van sy sonde te kom – met die doel om sodoende 'n groter potensialiteit te ontsluit?

5.1.5.4 Ontsmet van die sonde deur diere-offerande of versoen met die sonde deur die doop

Wat betref die wyse van hantering van die sonde is dit belangrik om te let dat die Ou Testament hierdie probleem by wyse van diere-offerande in die een tempel oplos. Die simboliese ritueel van diere-offerande is nie uniek tot die Ou Testament nie. Hierdie simboliese ritueel word vandag nog wêreldwyd onder verskeie kulture toegepas en is daarom 'n vitale komponent van hedendaagse antropologiese studie.[125]

Een voorbeeld van hierdie resente studie is die filosofiese antropoloog René Girard (1923-2015), in lewe Professor aan Stanford Universiteit en een van die 40 *immortels* van die *Académie Française*. Die bekendste werk uit sy 30-plus publikasies was *Violence and the Sacred* (1977). Van sy ander werke, soos *Sacrifice* (2011) handel ook oor die funksie van rituele offerande. (Haven, 2015). In hierdie werke beskou hy rituele offerande allermins nie as 'n argaïese relikwie nie, maar as 'n noodsaaklike meganisme om die onderliggende geweld in die mensdom en strydende kompetisie tussen mens en mens te reguleer. Offerande opsigself is 'n daad van geweld en dien as verplasing van die opgekropte geweld in die kompeterende aard van die menslike psige, deur ander lewe te dood. In hierdie opsig dien rituele offerande as 'n reinigende, as 'n sielkundig purgatoriese handeling om die opgehoopte aggressie in die kompeterende aard van die mens tot 'n lewende voorwerp te verplaas. Onder dieselfde studieveld behandel Girard dan ook byvoorbeeld die sielkundige argetipe van die sondebok (Lev 16), daardie dier waarop die sonde op simboliese wyse oorgeplaas word en die bok in die wildernis vrygelaat word, sodat hy die kamp van die Israeliete rein en skoon agterlaat. In *Violence and the Sacred* dien rituele offerande as steeds die mees effektiewe metode om die innerlike – op gewelddadige wyse – van opgekropte konflik te reinig. Maar, soos Jung hierbo aandui, het die waarde van simboliese rituele in besonder vir die Protestantse tradisie betekenisloos geraak. Hill en Walton (2009:133) merk gepas op dat "the redemptive work of Jesus Christ washes (elevates to cleanness) and sanctifies (makes holy) the repentant sinner", en nie meer Levitikus se sorgvuldig gestruktureerde, rituele offerandes nie.

---

125 Skrywer self het ten tyde van veldwerk vir 'n MA in Antropologie vir 6 maande onder die Sitholestam van Msinga, KwaZulu-Natal gewoon en hierdie rituele persoonlik waargeneem en die doel, noodsaak en praktyk met die mense bespreek.

Hill en Walton verduidelik dat Paulus die funksie van offerande binne die nuwe verbond “reg verstaan” het en Jesus die nuwe “offerande” van die nuwe bedeling gemaak het. Wel erken hulle ook, in lyn met Girard se argument, dat die rituele offerandes van Levitikus ten doel gehad het om die sondige mens te reinig, te *cleanse*. “Uncleanness is caused by disease, contamination, infection, or **sin**; and it could be ***cleansed*** only by ritual washing and sacrifice.” (132). Die Engelse *cleanse* is hier ‘n kragtiger woord as die Afrikaanse ‘skoonmaak.’ “Cleanse; a process during which a person attempts to rid the body of substances regarded as toxic or unhealthy.” (Oxford, 1990). In Afrikaans moet *cleanse* daarom eerder na sanitering, of selfs ontsmetting vertaal word. Waarna Hill en Walton onmiddellik hérbeklemtoon dat hierdie fisiese handelinge van ontsmetting in die Ou Testament *slegs* as vooruitskouing dien tot die ware offerande wat Jesus in die nuwe bedeling op Hom sou neem (by monde van Paulus). In hierdie interpretasie het Jesus met sy liggaam die funksie van rituele offerande kom vervang. Die christen van vandag, ingevolge hierdie interpretasie, ontsmet homself dus op gedagtige wyse deur Jesus se offerande van 2000 jaar gelede te gedenk.

Dit is oor die bogaande beskouing rakende Levitikus dat Kaminsky en Lohr (die Judaïstiese Jood *vis-a-vis* die Christelike Jood) die volgende bevind: “If it would be difficult to *overstate* the importance of Leviticus within contemporary Judaism, then it would be as difficult to *understate* its importance within contemporary Christianity.” (Kaminsky, 2011:122). Levitikus, volgens Hill en Walton (125) dié boek in die Bybel wat oor (i) die offerande sisteem in Judaïsme, (ii) die reinheids-wetgewende stelsel en (iii) die ontsag vir die afgesonderde heiligdom handel, “is die mins geleeste boek in die Christendom.” (Kaminsky & Lohr, 2011:110). Weens ons hervertolking van die metode van offerande voldoen Levitikus daarom bevredigend en slegs aan die funksie van ‘vooruitskouing na Jesus.’

Vir kontemporêre Judaïsme egter, is hierdie rituele offerandes nie uitgediend, primitief of relikwieus nie. Inteendeel. Kaminsky beklemtoon dat die rituele offerande tot heden vandag nog in aangepaste vorm in die sabbatsdienste onderhou word. Die *Tashlikh* seremonie tydens Rosh Hashanah beteken ‘gooi weg die sonde.’ (Hoffman, 2008:217) “Recent careful study has often demonstrated that these rituals are part of a larger and richer symbolic understanding of the world.” (Kaminsky, 2011: 111). In hierdie groter verstaan van die wêreld is die sonde “transient”, d.i. buite die mens en is dit daarom moontlik om die sonde te beveg en te *tashlikh* by wyse van rituele handeling, om die sonde ‘weg te gooi’ van die mens. (Hoffman, 2008: 216) Waar die fisiese, rituele offerande vir die hedendaagse Protestant ‘n uitgediende handeling is, uitgesterf het saam met die kruisdood van Christus, staan Levitikus nog sentraal tot huidige Judaïstiese praktyk. “Die waarde van Levitikus vir die moderne Judaïs mag hoegenaamd nie onderskat word

nie", want hierdie handelinge ontsmet die mens, reinig die mens met onmiddellike effek van sonde.

Ook 'n antropoloog soos Mary Douglas, met werke soos *Leviticus as Literature* (1999) en *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (1966) het bevind dat die resente waarde van Levitikus se simboliek vir die algemene westerse gehoor verlore gegaan het (maar nie vir die Judaïsme nie). "The distinctions in Leviticus regarding purity and pollution are not simply primitive superstitions but rather reveal a complex, ordered system reflecting larger ethical and societal norms." (Kaminsky, 2011:115). In Levitikus word etiek, ritueel, morele en kriminele wet en 'n transendente, volmaak heilige God 'n fyn vervlegte sisteem waarin die behoefte aan 'n gereinigde, ontsmette binnekant die uiteindelike doel is. In Levitikus bestaan die Sinaïtiese kampsisteem uit konsentriese sirkels vanaf die allerheiligste, wat die sentrum van volmaakte reinheid versimboliseer, met rituele handelinge wat toegang tot daardie onbesmetheid bied, met van daar af al hoe donker wordende sirkels van onreinheid, tot uiteindelik buite die kamp (lees die gemeente) waarheen die onreines uitgewerp word, hetsy tydelik of permanent. In die tyd van Jesus sou hierdie reinigende kulturele sisteem sy historiese hoogtepunt en wetlike vervolmaking in die Jerusalemse tempelorde van Herodes IV bereik.

In die Ou Testament, soos voortgedra in die moderne Judaïsme, bestaan daar dus 'n komplekse, geïntegreerde sisteem om die mens van psigiese versteuringe te reinig, skoon te maak, te *ontsmet* as't ware. Die persoon wat van die rituele offerande voor die allerheiligste weggestap het, het simbolies silwerskoon daar weggestap; "al was julle skarlakenrooi van sonde, julle sal wit word soos sneeu." (Jes 1:18).

Die Jerusalemse tempelorde, waarvan die ontwerp in Levitikus uitgelê word, kan in die Bybelse byvoeglike naamwoorde van stiptelik, imperatief, voorskriftelik (Deut 6:17) en noukeurig (Lev 11:47) beskryf word. Versuim om die offerande voorskrifte nougeset uit te voer, was strafbaar met die dood. (Lev 10:1-11). Antropoloë en sielkundiges soos Jung wat die diepere doel en betekenis van religieuse simbole herontdek het, ontvang uit Levitikus - saamgelees met die moderne Judaïstiese interpretasie van Levitikus – nogmaals 'n herbevestiging van die religieuse waarde van simboliek, in hierdie geval die simboliek van rituele handeling. Rituele handeling, op die oog af skynbaar meganisties monotoon van aard, kán diepere religieuse waarde dra. Die sentrale boodskap van Levitikus se rituele offerandes, volgens Hill en Walton (132), sentreer daarom rondom die konsep van volmaakte heiligheid, omdat Jahweh heilig is. "Julle moet noukeurig onderskei tussen rein en onrein." (Lev 11:47). "Toon dat julle heilig is ('53 vertaling)/ Wy julle aan my diens ('83 vertaling)/ *Çonsecrate yourselves* (St James), en **wees** heilig, want Ek **is** heilig." (Lev 11:44). En weer in die omgekeerd benadrukte vorm in die volgende vers: "**Omdat**

Ek heilig is, **moet** julle ook heilig wees." (Lev 11:45). (i) 'Heiligheid' deur middel van (ii) rituele 'offerande' is daarom volgens Hill en Walton (132-133) twee van die drie hooftemas van Levitikus.

Die fokus van hierdie bespreking rondom die betekenis van rituele offerande handel meer oor **die doel** van hierdie rituele offerande. In die christelike tradisie bly dit nog steeds – en slegs – die doel van die Levitikus rituele offerandes om ons intellektueel vir die uiteindelike offerande van Jesus voor te berei. Maar in die kontemporêre Judaïsme en die moderne antropologiese en sielkundige interpretasie van hierdie simboliese ritueel, bevat hierdie ritueel egter nog presies dieselfde simboliese betekenis soos oorspronklik in Levitikus bedoel: volkóme reiniging, volkóme heiligmaking, ontsmetting van daardie individu wat die simboliese handeling deurgaan. Die Engelse *cleanse* en die Afrikaanse ontsmet omskryf in werkwoord-terme die inwendig simboliese proses wat die rituele offerande van Levitikus beoog om te vermag.

Wanneer die vraag dan gevra word watter vorm van genesing Jesus vir die mensdom bedoel het – *doodmaking* van sonde versus *aanvaarding* van sonde – raak dit nodig om Jesus se bepaalde hantering van die sonde en dié se draer, die sondaar, te ondersoek. (Paulus se standpunt oor Jesus as die nuwe rituele offerande word voorlopig hier* eers uit berekening gelaat).

[*Met 'voorlopig hier' is die bedoeling dat Paulus se standpunt oor Jesus se "offerande" hoegenaamd nie binne die groter leerstellige raamwerk van die christendom buite rekening gelaat mag word nie. Paulus formuleer Jesus se sogenaamde offerande op sy besondere manier in die Skrif. In die gedeelte oor Augustinus is geargumenteer dat die Paulus-Augustinus-Calvyn linie van denke 'n sterk identifiseerbare lyn van denke in besonder die Nederlands-Duitse Gereformeerde tradisie uitmaak. Ook in hierdie bepaalde geval van rituele offerande raak dit moontlik om die Paulus linie se oorheersende invloed op hierdie tema te eien. Binne die Pauliniese hantering van die offerande kan Hill en Walton vandag argumenteer dat Jesus in die nag van sy dood sy lewe 'offer' aan sy volgelinge deur sy liggaam en bloed op Levitikaanse voorskrif aan hulle aan te bied. Maar, om Jesus se instelling van die nagmaal op 'n parallel met Levitikus se rituele offerande te plaas, vereis dat 'n bepaalde vorm van eksegetiese redaksie op Jesus se instellingswoorde toegepas moet word. Wanneer Jesus die nagmaal instel, doen Hy dit uitdruklik binne die paradigma van sy sentrale tema: "Hierdie wyn sal Ek (saam met julle) nuut in **die Koninkryk van God** drink." (Matt 26:29, Mark 14:25, Luk 22:18). Op hierdie instellingswoord van Jesus, in een van daardie uiters seldsame geleenthede waar Paulus wél vir Jesus aanhaal, redaksioneer Paulus in 1 Kor 11:23-25 'die Koninkryk van God' uit Jesus se instellingswoorde. Paulus versuim om Jesus se sentrale tema, die Koninkryk van God, in Jesus se instellingswoorde te behou. Paulus se versuim om die sentrale tema van Jesus se sending in die Nagmaal te behou, ontneem die Nagmaal van Jesus se bepaalde vooruitskouing en verleen 'n terugskouing daaraan.

Waar Jesus met die instelling van die Nagmaal vooruitsien na die Koninkryk van God, kyk Paulus terug na die Jerusalem offerande sisteem en eien ‘n ooreenkoms tussen Jesus se dood en die Jerusalem tempel offerande. Paulus se terugskouende, noem dit dan ook Paulus se Levitikaanse toepassing op Jesus se nagmaal, word dan in die huidige nagmaalsformulier opgeneem en deur Hill en Walton as korrekte interpretasie beaam. Om hierdie rede word Paulus se invloed op die christendom nie misken nie, maar sy bepaalde interpretasie van die offerande word ‘voorlopig hier’ eers buite berekening gelaat, omdat Paulus se interpretasie ‘n studie op sy eie vereis.]

Daar bestaan sterk motivering vanuit die Historiese Jesus Seminaar dat Jesus in sy leeftyd nie toegang tot die rituele offerande seremonie van die Jerusalemse tempel gehad het nie. Professor Andries van Aarde was woonagtig in die VSA ten tyde van die Historiese Jesus Seminaar gebeure en was ‘n aktiewe deelnemer aan hierdie sittings. Sy boek *Fatherless in Galilee* behandel in breedvoerigheid Jesus se verhouding teenoor die Jerusalemse tempelorde, die orde soos oorspronklik in Levitikus ontwerp. In sy hoofstuk getiteld “An Itinerary of Scholars” voorsien Van Aarde ‘n oorsig oor die verskillende standpunte en benaderings van die 200-plus deelnemers aan hierdie alsogenoemde “Renewed Quest for the Historical Jesus.” Vanuit die werk van die Jesus Seminaar en in besonder van Gerd Theissen raak Van Aarde bewus van die soeke na die betekenis van Jesus “along sociological and cultural-anthropological lines.” (Van Aarde A., 2001:26). Hy haal Bernard Brandon aan: “The historical quest for the historical Jesus has ended; the *interdisciplinary* quest for the historical Jesus has just begun. The interdisciplinary aspect in this new development relates to archaeological, sociohistorical, and cultural-anthropological studies.” (31) Die effek van hierdie studies is dat dit die bril voorsien waardeur die sosiale samelewing van Jesus se tyd na Jesus sou gekyk het. Hierdie destydse sosiale inspeksie op Jesus se aardse bestaan in, in wat uiteindelik sou blyk ‘n neersien op die aardse Jesus sou wees, mag weliswaar vandag as vernederende leesstof deur die hedendaagse christelike leser ervaar word. Die sosiale degradering waaraan Jesus in sy tyd en konteks onderwerp word, herinner sterk aan die ‘aanstoot’ wat Kierkegaard hierbo in poëtiese taal uiteensit. Jesus daal neer tot ons vlak van vernedering, volgens Kierkegaard, en nooi vanuit daardie staat “kom na my toe, almal wat moeg en oorlaai is.” Wanneer die Historiese Jesus Seminaar uitwys dat Jesus in sy tyd aan sosiale degradering onderworpe was, is die bedoeling nie om afbreuk aan die huidige status van ons God Jesus Christus te doen nie. Die merkwaardige wyse waarop Jesus op hierdie sosiale omstandigheid reageer, dien as eksistensiële voorbeeld van die goddelike weg waardeur elke individu op sy eie stukkie sosiale verdrukking behoort te reageer.

Steeds in afstuur op die vraag op watter wyse Jesus die sonde genees, voorsien Van Aarde in sy hoofstuk 3 ‘n volledige oorsig van verskillende en uiteenlopende interdissiplinêre ontledings

van Jesus se onmiddellike sosio-historiese konteks. Hierna vergelyk hy hierdie sosio-historiese studies met verskeie Jesus Seminaar ontleders se bestudering van die Bybelse gegewens rakende Jesus se geboorte. Hy haal o.a. Robert Funk aan wat uit die Bybelse narratiewe oor Jesus se jeugjare tot die bevinding kom "that it is possible that Jesus was illegitimate", d.i. as buite-egtelik deur sy onmiddellike omstanders en selfs evangelie skrywers geag. (Die konsep van die maagdelike geboorte was op daardie stadium al vir *circa* 3000 jaar in gebruik in Egipte en die NMO en sou destyds binne Joodse kulturele konteks by verstek 'n heidense vorm van geboorte vir 'n Joodse kind wees). Onder Joodse geskiedskrywers in die Talmoed, baie meer pertinent so as per die Bybelse gegewens, was dit 'n uitgemaakte saak dat Jesus deur sy tyd se Judaïste as 'n buite-egtelike kind geklassifiseer was. (60) Die werke van twee kulturele antropoloë, Bruce Malina se *Christian Origins and Cultural Anthropology* en Paul Hollenbach se *Interpreting the Bible with Anthropology*, bevind hierop dat die familie as 'n verhewe sosiale waarde in Jesus se tyd geag was. "Kinship and its sets of interlocking rules was the centrally located societal institution" in die Judaïsme van Jesus se tyd. "The result is the central value of familism, it holds supreme sway over individual life." (41-2). Die familie en die behoud van die instelling van die familie is verhef tot 'n godsdienstige prioriteit en as sodanig in die Judaïstiese wetgewing en tempelorde geïnstitusionaliseer. Daarom, anders as byvoorbeeld vandag, is die familie en die praktyke wat hierdie instelling in swang hou, deur wetgewing verheerlik tot die status van heilig. Dade en handelinge wat die heiligheid van hierdie instelling sou skend, is daarom onder die kategorie van ontreiniging van 'n heilige instelling hanteer.

Uitbanning uit die gemeente is 'n konsep nie vreemd tot die Judaïsme nie. Trouens, dit is een van die mees sentrale beginsels van hierdie godsdiens wat poog om die mens en sy gemeenskap te ontsmet van álle sonde. Kaminsky en Lohr verduidelik hoe die kamporde van Levitikus voorsiening maak vir die uitbanning van onreines, sommiges tydelik, ander permanent, andere word selfs gedood, sou hulle kern beginsels van die sosiale orde besmet. Deuteronomium bevat 18 doodstrawwe[126]. Opvallend geskied nie een van hierdie doodstrawwe in reaksie op die doodmaak van 'n ander mens nie, maar het hierdie doodstrawwe betrekking op 'n ontreiniging van 'n verhewe aspek in die sosiale orde. Deuteronomium 22 fokus dan in besonder op die bewaking van die huwelik en familie as sosiale instellings, deur vier doodstrawwe vir die verbreking van die heiligheid van die huwelik neer te lê. Die rituele uitbanning van Baruch Spinoza, soos in hoofstuk 2 hierbo beskryf, illustreer op grafiese wyse hoe die Levitikus konsep van uitbanning-uit-die-gemeente deur die eeue steeds deur die Judaïsme gehandhaaf en toegepas word. Die beginsel onderliggend aan hierdie konsep is dat Jahweh volmaak heilig is en

[126] Deut 4:26; 5:25; 6:15; 7:4; 7:10; 7:26; 8:20; 13:5; 13:14; 17:5; 17:12; 19:12-13; 21:21; 22:21; 22:22; 22:23; 22:25; 24:7.

dat sy onderdane in alle fasette van leefwyse tot hierdie volmaakte heiligheid – lees volkóme ontsmet van sonde – moet streef. Binne die Levitikus kamporde word reinheid ‘n relatiewe prestasie; sommige behaal meer sukses in hierdie ideaal as ander.

Binne die Judaïstiese kultuur en wetgewende stelsel van Jesus se tyd was ‘n buite-egtelike kind

> *made in the eyes of God and the people to be a nobody in the society. Such a person was eternally doomed. He or she could never enter the congregation of the Lord. The reason for this is that fatherless children within the Israelite society were not respected as ‘children of Abraham.’ Being ostracized (uitgeban), according to the ideology of the temple and its idea of systemic sin, Jesus would be refused the status of being a God’s child. How and where would he find ‘remission for his sin’ if it could not occur, according to the priestly Leviticus code, in the temple itself? (65).*

Weens sy status as buite-egtelike kind – so gegradeer binne die heersende sosiale orde van sy tyd – mag Jesus nie toegang tot die rituele reiniging van die Levitikus tempelorde verkry nie. Buite-egtelikheid verontreinig die kamporde, die streng militêre kamporde soos van oorsprong uit Levitikus geformuleer. As permanent onrein verklaar, as uitgewekene wend Jesus Hom daarom tot die alternatiewe doop-met-water reinigings van Johannes die Doper in die Jordaanrivier, ‘n ritueel wat van die omliggende mistieke NMO godsdienste oorgeneem is. (Howard, 1968:12). Die simboliese doop-met-***water*** staan in direkte simboliese kontras tot die simboliese verbranding-deur-***vuur*** ritueel van die Jerusalemse tempelorde. (Van Aarde, 2001: 67). Die een simbool gee lewe, die ander maak dood. Die verterende vuur van Jahweh (Deut 4:24) brand weg, brand skoon, reinig, verander die staat van die offerande**;** die doop in water verander nie aan die staat van die offerande nie. Dit koel af, laaf, was buite af en voorsien lafenis na binne. Volgens Joodse kritici van die tyd het die doop immer nie reiniging bewerk nie. “Baptism by water did not effect any inward cleansing, it had no moral value. The practitioners of baptism only remove dirt from their bodies by baths and means of purification, but they neither desire nor seek to wash away the passions of their souls by which life is soiled.” (Howard, 1968:13).

Uitgeban van die wegbrand-van-die-sonde van die Jerusalemse tempel, wend Jesus Hom daarom tot die lafenis met water van Johannes die Doper. In sy status as buite-egtelik geagte kind binne die wetlike sosiale orde van sy tyd, was Jesus toegang tot die tempel verbied. “Fatherless men (boys older than twenty) were not allowed to enter the temple” (74). “Niemand wat gebore is uit ontoelaatbare geslagsgemeenskap mag lid van die gemeente word nie, selfs nie so ‘n persoon se tiende nageslag nie.” (Deut 23:2). In hoofstuk 6 skenk ons weer aandag aan Jesus se besoeke aan verskillende tempelstede, insluitende sy een (of moontlik meer) besoeke aan die Jerusalemse tempel. Die samevatting van Van Aarde se argument handel daaroor dat

Jesus binne die kulturele omstandigheid van sy tyd, weens sy gewaande buite-egtelike staat binne die kultuur van sy tyd, deur die wetgewende orde van sy tyd as onrein geag was. Jesus – lewenslank – en sy nageslag tot in die tiende geslag sou binne hierdie kulturele orde verbied gewees het om naby die heiligdom van God te kom, want sy teenwoordigheid sou die heiligdom verontreinig.

Jesus se besoeke aan die Jerusalem tempel bly ‘n lewendige en voortgaande diskoers binne die teologie. Ehrman (2010), in sy werk *Jesus Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*, skop byvoorbeeld sy studie oor die *weersprekings* in die Bybel met Jesus se besoek(e) aan die Jerusalem tempel af. In Markus, die eerste en gereken die oorspronklikste van die evangelies (23) spandeer Jesus *slegs die laaste week* van sy lewe in Jerusalem; in Lukas drie geleenthede en in die Johannes evangelie ***begin*** Jesus sy prediking met die reiniging van die tempel (Joh 2:13-22). “The differences between the historic accounts of Jesus’ life are quite striking. Virtually everything said in Matthew is missing from Luke, and all the stories of Luke are missing from Matthew.” (33) Ná sorgvuldige ontleding kom Ehrmann tot die gevolgtrekking dat die Lukas skrywer Jesus in Betlehem gebore wóú hê, en nie in Nasaret nie. Die omstandigheidsgetuienis maak dit egter moeilik tot onmoontlik om Betlehem as die historiese geboortedorp te aanvaar. Daar moes moontlik ‘n onderliggende teologiese motief gewees het om Jesus eerder in Betlehem, 4 km van die Jerusalem tempel af te baar, eerder as in Nasaret, 103 km van die tempel af. Hierna ‘neem’ slegs die Lukas skrywer na 33 dae vir Jesus na die tempel om in terme van die Levitikus 12 reinigingsvoorskrifte gereinig te word. “The historical problems with Luke are even more pronounced.” (32). Die voorgaande word hier slegs as kort uittreksels uit ‘n voortgaande diskoers voorgehou, sonder om te diep in die diskoers self betrokke te raak. As gevolg van hierdie en talle ander weersprekings in die narratiewe van die evangelies kom die Historiese Jesus Seminaar uiteindelik tot die gevolgtrekking van die oorspronklike Markus weergawe: “Jesus went to Jerusalem at Passover the week of his death.” (Bowman, 2016:23). And “He caused ***a disturbance*** in the temple in Jerusalem a few days before his arrest.” (23)(my beklemtoning). Oor die presiese dag van Jesus se arrestasie verskil Markus en Johannes met een dag van mekaar. (Ehrmann, 2010:25-27) Twee historiese weergawes oor Jesus se verhouding met die tempel bestaan dus: die evangelies wie se historiese data mekaar weerspreek, teenoor die sosio-kulturele orde van die Pentateug wat in Jesus se tyd in die Jerusalemse tempelorde sy volmaakte uitdrukking vind. In besonder die Fariseërs raak die eietydse spreekbuise en beskermers van hierdie rigiede, stiptelike orde. Geïnterpreteer vanuit die tweede historiese konteks, die strenge Jerusalemse tempelorde wat Jesus vir die eerste keer in die laaste paar dae van sy lewe betree, sou sy verskyning op die tempelplein inderdaad ‘n versteuring in hierdie orde moes veroorsaak het. Sy arrestasie en ter-dood-veroordeling ure hierna kan dan ook vanuit hierdie tweede sosio-historiese invalshoek vertolk word.

Volgens Bybelse getuienis het Jesus, biologies ‘n Joodse seun uit ‘n Joodse moeder gebore[127], daarom nooit ‘n rituele offerande in die Jerusalem tempel gaan aanbied nie. Ons lees konsekwent in die evangelies dat Hy die doop-met-water ritueel, op daardie stadium kenmerkend van die omliggende NMO kulture, êrens in die omgewing van Galilea deurgaan. Maar soortgelyk konsekwent lees ons opvallend nié dat Hy die area van die offeraltaar, die heilige deel van die Jerusalem tempel betree en ‘n offer tot ontsmetting van sy sondes aan Jahweh aanbied nie. Die konsensus in die drie sinoptiese evangelies (Matt 3:13-17, Mar 1:9-11 en Luk 3:21-22) dat Jesus die doop-met-water reiniging deurgaan maar nié die reiniging-deur-vuur in die Jerusalemse tempel nie, is ‘n aanduibare vermelding teenoor nie-vermelding. Vanuit ‘n antropologiese perspektief, waar daar ‘n uiteenlopend simboliese betekenis tussen die twee rituele aangedui word, raak hierdie historiese kontras van kardinale belang. Die een **ontsmet**, die ander **vergewe**. (‘n Entjie verderaan in die Nuwe Testament, in Handelinge 18 en 21, vind ons wel dat Paulus Levitikus reinigingsrituele in die Jerusalem tempel deurloop. Paulus se reinigingsrituele word dus wel vermeld. Ook hierin lei Paulus se loopbaan van ervaringe en insigte tot ‘n teologiese oortuiging wat Hom op bepaalde vlakke van Jesus se rituele ervaring en -beskouinge onderskei). Die vermelding van Jesus se doop ritueel teenoor die opvallende nie-vermelding van die soortgelyk vereiste Jerusalemse ritueel, versterk die vermoede dat Jesus toegang tot die Jerusalemse rituele verbied was.

Terug dan na die moderne sielkundige vraag oor die gekose terapeutiese benadering: Maak Jesus deur sy prediking die sonde in die mens dood, of noodsaak Hy die mens om tot aanvaarding van sy sonde te kom – met die doel om sodoende ‘n groter potensialiteit te ontsluit? Gegewe die kultureel-godsdienstige konteks waarin Jesus opgroei, blyk dit dat die vraag oor die meer korrekte terapeutiese benadering tot die genesing van die mens nie ‘n vraag is wat vir die eerste keer in die 20ste eeuse Sielkunde opduik nie. In die lewe van Jesus was dit ook dié wesentlike keuse wat Hy moes maak, of beter gestel, ‘n keuse wat vír Hom gemaak was. Deur die besondere aard van sy geboorte word Hy en sy nageslag tot in die tiende geslag belet om die rituele offerande van *cleansing*, van volkome uitbranding in die Jerusalemse tempel te deurgaan. Hy wend Hom daarom tot die doop met water wat, aldus sy eietydse Judaïstiese waarnemers, nié daarin slaag of ten doel het om die sonde uit die gees van die mens te brand nie. Vanaf die insident van sy eie doop met water sou Jesus se prediking en sy terapeutiese benadering tot die genesing van die mens dan ook die simboliese weg van die lafenis van water volg, nie die simboliese weg van die verterende vuur nie.

In Jung se woorde:

---

[127] Sien meer hieroor in hoofstuk 6

> Die skadu is ‘n lewende deel van die persoonlikheid en wil daarom daarbinne voortlewe in een of ander vorm. Dit kan nie uit die bestaan weggeredeneer of na onskadelikheid gerasionaliseer word nie. Op die ou end moet mens erken dat daar probleme is wat mens self eenvoudig nie deur middel van die eie kragte kan oplos nie. (‘n Uittreksel en herhaling van die kwotasie van Jung in 5.1 hierbo)

In Bybelse konteks, in die bepaalde woordspel wat in die Bybel voorkom, kan daar verskillende terapeutiese benaderings tussen die werkwoorde ‘reinig’ en ‘vergewe’ onderskei word. Met ‘reinig van sonde’ bedoel Levitikus dat die mens ontsmet, skoongemaak, ge-*cleanse* word van sonde. Met ‘vergewe van sonde’ bedoel Jesus dat die sonde in die self en die ander gelaat word, met die doel om deur God aanvaar te word. In die ritueel van die offerande word die sonde in die mens doodgemaak, in die ritueel van die doop word die sonde ***in*** die mens deur God vergewe. Die sonde word nie deur die simbool van die vuur uit die mens uit-gebrand nie, dit word deur God as ‘n krag groter as die beheer van die individu aanvaar. Déur Jesus wil God Drie-Enig dit aan die mens bekend maak dat Hy die sonde wil vergewe. In die gelykenis van die een wat R500 aan die geldskieter geskuld het, teenoor die een wat R50 geskuld het; “Wie van hierdie twee sal die geldskieter die meeste liefde bewys omdat Hy hulle skuld afgeskryf het?” In hierdie retoriese vraag aan Simon die Fariseër probeer Jesus die aard van God Drie-enig se omgang met die sonde illustreer. Die Fariseër glo dat die mens ontsmet van die sonde moet wees; Jesus verduidelik dat hoe méér sonde, hoe méér wil God vergewe. En hoe méér die vergifnis, hoe groter die wisselstroom van liefde tussen die gewer en die ontvanger. Ná hierdie woorde voeg Jesus daad by die Woord en voor die Fariseërs vergewe Hy ‘die vrou wat ‘n sondige lewe gelei het’ (Luk 6:37) en sê vir haar “Gaan in vrede.” (Luk 6:50). Hier, soos ook in die verhaal van die verlamde man, is die Fariseërs – te verstane binne die Jerusalemse tempelorde – onthuts “dat hierdie man – hierdie gewone mens – selfs sondes vergewe” (Luk 6:49); “Hy praat mos godslasterlik! Wie kan sondes vergewe (bedoelend reinig) behalwe Jahweh alleen” tydens die rituele offerande in die één tempel in Jerusalem?! (Mark 2:7) “En die menigte mense wat dit gesien het, het die God met eerbiedige vrees geprys wat sulke mag (om die medemens te vergewe) ook nou aan mense gegee het.” (Matt 9:7). Voor die oë van die tempelorde se verteenwoordigers deel Jesus die gesag van vergifnis aan die mensdom uit, maar ook doen Hy dit in die simboliese wyse van die water-doop. Die sondes ***in*** die mens word nie ***uit***gebrand nie, dit word ***in*** die sondige vrou en ***in*** die sondige verlamde man gelaat, om dáár deur God vergewe te word. Sodat die verlamde man en die sondige vrou genees en in vrede kan gaan, want God het ook hulle sondige binnekante lief. Die hedendaagse sielkundige term is terapie, die Bybelse term hiervoor is genees. Jesus genees die mens deur die sonde ***in*** die mens te vergewe. Sy metode van terapie is die goddelike aanvaarding van die sonde ***in*** die mens. Die mens se uitdaging is om daardie goddelike aanvaarding te ervaar, só te beleef dat die sondige mens kan

opstaan en in vrede in die liefdevolle vergifnis van God kan wandel. En om daarna deur God bemagtig te wees om hierdie vergifnis ook deur te gee, te suurdeeg, deur te sout na die ander, tot genesing van die ander.

5.1.5.5 Die dwaalleer van sondeloosheid

Die vraag word dan nou: tot watter bekering roep Jesus sy omstanders op? Bekering van die sonde of bekering van die weg van die Fariseërs? Die Fariseërs, uit hulle agtergrond van die tempelse reinigingsorde, verkondig 'n godsdiens van sonde***loos***heid, van volkome sondeloosheid. Waarop Jesus reageer dat hierdie vorm van godsdiens die godsdiens van "geveinsdes, huigelaars, witgepleisterde grafte met doods-beendere daarbinne is. Buite is hulle blink, binne is hulle stink. Die Fariseërs is blinde dwase, vals profete, roofsugtige, verskeurende wolwe." (Mat 23:13, 25, 6:2, 7:15, '53 vertaling). Jesus probeer die Fariseërs van hulle godsdiens van sonde***loos***heid bekeer. Om sondeloosheid te verkondig, is skynheiligheid. Geen mens kan sonder sonde wees nie. Jesus reageer teenoor die Fariseërs dat Hy vir die sondaar gekom het, dat sy Vader Hom gestuur het spesifiek vir die sondaars. "Die sonde*loses*", sê Jesus, het immers nie die geneesheer Jesus nodig nie. Jesus noem die sondaars op die naam: "Prostitute en korrupte staatsamptenare (tollenaars genoem in die Bybelse tyd) gaan eerder as julle gewaande sondeloses in die Koninkryk van God in." (Mat 21:31). Jesus illustreer hierdie punt op grafiese wyse in die gelykenis van "daardie mense wat seker is dat hulle eie saak met God reg is en wat op ander neergesien het." (Luk 18:9) Die Fariseër staan regop en bid triomfantelik "Dankie tog dat ek sondeloos is, nie soos ander mense is nie, dat ek nie 'n dief of 'n bedrieër of 'n egbreker is nie!" Die korrupte amptenaar, 'n verfoeilike verskynsel selfs in ons tyd, het daar eenkant gestaan en bedroef op sy bors geslaan. "O God, wees my, arme sondaar, genadig." (Luk 18:9-13) Waarop Jesus, nie net by hierdie een geleentheid nie, maar by herhalende geleenthede bevestig dat die ellendige sondaar sy koninkryk gaan betree en nie die sondelose Fariseër "wat neersien op ander se sondigheid" nie.

Hier raak dit belangrik om te onderskei dat Jesus nie pleit vir 'n voortgesette sondige lewe nie. Dit gaan vir Hom oor die meer aangewese *weg van terapie*. Hy pleit vir bekering tot 'n ander weg van terapie as die Fariseër s'n. Die Fariseër se vertrekpunt dat die mens ontsmet van sonde moet wees voordat hy deur God aanvaar word, is vir Jesus die foutiewe uitgangspunt. Erken jou sonde en bied dit tot God aan. Ervaar die krag van God se vergifnis, en die sonde vermurwe. Die vergewing van sonde, *idem per idem* in die self en in die ander, is die terapeutiese weg tot die Koninkryk van God.

Die insidente van die sondige vrou en die verlamde man hierbo word hier as twee insidente uit die groter genesingsprojek van Jesus voorgehou, van sy terapie aan die gebroke mens. In elkeen

van hierdie insidente vind ons egter die waterskeiding tussen die uitbranding van die tempelorde en die liefdevolle aanvaarding van die volle, sondige mens. In die een ritueel word die transiënte sonde – op simboliese wyse – **uit** die mens **uit** weggegooi, verbrand, gaan dit op in die simboliese rook van die altaar voor die allerheiligste. In die ander ritueel word die liggaam en bloed van die Seun van die Mens (Luk 22:22) **in** die mens **in**geneem, bewoon God sy tempel, die menslike psige, en verlig die skadu's in die bloed van die mens. Nie net stel Jesus God Drie-enig se almagtige vergifnis in die binnekant van die mens deur Woord aan ons bekend nie, Hy bewys dit elke keer ook by daad en gaan selfs nog 'n derde stap verder: Hy bemagtig elke mens om daardie goddelike gesag na ander uit te deel. Te verstane sou die Fariseërs Jesus daarom as godslasterlik veroordeel (en by gevolg ter dood veroordeel), want op drieledige wyse 'ontneem' Jesus Jahweh se alleen-gesag om sondes te vergewe. Die Seun van die Mens verleen aan die mens die goddelike gesag om die mens te vergewe.

Binne die bepaalde terapeutiese benadering van Jung ag hy "die skadu" – in Bybelse terme normaalweg vertaalbaar na 'die sonde' – as " 'n lewende deel van die persoonlikheid en wil daarom daarbinne voortlewe in een of ander vorm. Dit kan **nie** uit die bestaan weggeredeneer of na onskadelikheid gerasionaliseer" of deur rituele offerande uitgewis word **nie**. Hierdie probleem van die blywende, lewende werklikheid van die sonde in die mens is ontsettend moeilik, want dit ***daag*** nie net die hele mens uit nie, maar ***herinner*** die individu terselfdertyd aan (6) **sy/haar hulpeloosheid en oneffektiwiteit**.

In Jung se oplossing vir die versteurdheid van elke mens is die sonde, die skadu, 'n funksionaliteit teenwoordig in die psige van elke mens, met 'n doel. Hierdie skadu is deur groter kragte as die mens se eie wil in die diepere strata van die psige neergelê om die selfvoldane, 'die sterkere mens' uit te *daag*, deur hom deur daaglikse herinnering te *herinner* aan ons inherente swakheid. Wat ons bring by nog een van Jung se klempunte:

5.1.6 Hulpeloosheid en oneffektiwiteit, die ewige probleem van die mens

Wanneer Jung die stelling maak dat die hele mens hulpeloos en oneffektief is, maak hy hierdie stelling ten opsigte van die universele mens. Nie net verwys hy hier vanuit sy professionele perspektief na die 8 miljard mense wat op hierdie oomblik die aarde bewoon nie, maar ook na alle mense wat te alle tye die aarde bewoon het. In hierdie opsig staan Jung se definisie van die begrip 'die mens' nie los van die Sielkunde (of selfs die Antropologie) nie. In die 20ste eeu het die Sielkunde as wetenskap en as praktyk die spreekwoordelike heinings van die gestig deurbreek en die voorstede betrek. Die spreekkamer van die kliniese sielkundige is vandag 'n algemene verskynsel in die voorstede van dorpe en stede, bereikbaar en tot vrye beskikking van die deursnee mens. Teenoor 'n 120 jaar gelede, toe die professie van die Sielkunde beperk was

tot afgesonderde inrigtings vir sielsiekes, het die wetenskap van die Sielkunde deur die 20ste eeu verbreed tot die vraag oor ‘die mens.’

Wanneer die Departement Sielkunde aan die Universiteit van Pretoria teen die 1980’s dan ‘n oorsig oor die heersende persoonlikheidsteorieë in die Sielkunde saamstel, handel hierdie oorsig oor “*die mens* se behoefte om homself en ander mense beter te verstaan.” (Du Toit, 1986:1). In ‘n volledige oorsig oor die stand van die Sielkunde in die 1980’s, figureer ‘n bespreking oor sielsieke pasiënte nêrens, want teen die 1980’s bevind die Sielkunde dat “*die mens* se belangstelling in homself oneindig en steeds onbevredig is.” (2) “Daar is nog steeds geen algemeen aanvaarde begrip van wat menswees beteken nie, maar steeds soek die mens daarna.” 20ste eeuse sielkundiges probeer daarom ‘n bydrae tot hierdie ewige soeke na die mens lewer “deur gevolgtrekkings te probeer maak oor wie en hoe die mens wesenlik is.” Elkeen van die persoonlikheidsteorieë in die bepaalde oorsig saamgevat, (waaronder ook Jung se teorie), “lewer daarom ‘n stelling oor *die mens*.” (3)

Binne die konteks van die 20ste eeuse Sielkunde wat die universele mens as verskynsel bestudeer, maak Jung dan die stelling dat *die mens* inherent hulpeloos en oneffektief is. Vyf sinne verder herhaal hy, nou met groter klem: “hulpeloosheid en swakheid is die **ewige** ervaring en die **ewige** probleem van die mensdom.**”**

Inderdaad ‘n somber uitgangspunt wat hier vir die bestaan van die mens en die individu uitgestippel word.

Dit is op hierdie sombere punt waar die ervaringsteologie van die Ou Testament en die lydensweg van die Seun van die Mens in die Nuwe Testament raakpunte met die uitgangspunt van Jung wil begin vind. Die ervaringsteologie van die wysheidstradisie, geskryf vanuit die “ek, erbarmlike” gesigspunt van Job, en die vernederende lydensweg van Jesus Christus wanneer Hy die mens in sy lyding vooruit gaan, herinner hier aan die begrippe van hulpeloosheid en swakheid, nie aan selfvoldaanheid nie. Wanneer die mens, soos Job en soos die Seun van die Mens, in alle eerlikheid voor God namens die mens gaan staan, is die mens ‘n nederige probleemstelling, nie ‘n Farisiaanse self-regverdiging nie. In die teologie van Jesus is die arme sondaar wat voor God bedroef op sy bors slaan en om genade pleit die ware mens, nie die Fariseër wat met reine selfvoldaanheid voor God regop en vier staan nie. (Luk 18:9-14). Jesus pleit in doodsangs dat “die lydensbeker” Hom moet verbygaan, (Matt 26:39, Mark 14:36, Luk 22:42), maar aanvaar nogtans sy Vader se beskikking oor sy weg van lyding.

Nie net in die ontknoping van sy eie lewe nie, maar in besonder in sy prediking verhef Jesus die weg van lyding tot die geseënde weg. Geseënd is die arme, die hongere, die treurige, die

vervolgde, want húlle sal die Koninkryk van God ontvang. (Luk 6:20-23) Maar ellende wag vir die ryke, die versadige, die laggende, die geëerde (Luk 6:24-26). (Ook Matt 5). In die kontrastering tussen die geseënde weg en die vervloekte weg kies Jesus blykens meer die erkenning na die inherente hulpeloosheid, oneffektiwiteit en swakheid van die mens, en nie die uiterlik suksesvolle nie. Maar beide Jesus en Jung volstaan nie by hierdie somber prentjie nie. Beide Jesus en Jung beskou hierdie hulpeloosheid, swakheid, veragtheid in die oë van die wêreld as 'n voorvereiste vir genesing. "Geseënd[128] is jy, wees bly en spring rond van vreugde want vir julle is daar 'n groot beloning in die hemel: die Koninkryk van God." (Luk 6:23). Jung: "Só 'n erkenning – die self-erkenning van die inherente swakheid van die self – het die voordeel dat dit eerlik, waarlik en in pas met die werklikheid is, en dit berei die weg vir 'n kompenserende reaksie. Op hierdie probleem van die hulpeloosheid en swakheid van die mens is daar 'n ewige antwoord."

By beide Jesus en Jung vind ons die ongelukkige psigiese staat as 'n noodsaaklike werklikheid wat eers erken moet word voordat die grootse beloning van God behaal kan word. Of, om die Amplified Bible se vertaling te gebruik: wanneer jy besef dat jy hulpeloos en swak is, "wees gelukkig, met innerlike lewensvreugde en selfbehae in God se guns en redding – geskeie van jou uitwaartse voorkoms – tot so 'n mate dat jy beny word." Die beklemmende lydensweg op weg na die Koninkryk van God is inderdaad 'n benydenswaardige weg; geseënd bo alle ander is die een wat in eerlikheid teenoor homself bereid is om daardie lydensweg te betree.

5.1.7 Die hulpvolle kragte

Die konsep van 'die hulpvolle kragte' soos gesetel in die kollektiewe onbewuste van die mens is 'n konsep wat hier met groot omsigtigheid benader moet word. Die onderskeid tussen 'n hulpvolle krag en 'n vernietigende krag is so fyn soos die teenwoordigheid van die lettertjie 'a' in die Griekse woord *daemon* en die afwesigheid van hierdie selfde lettertjie 'a' in die Griekse woord *demon*. Van meer dringende belang hier is dat die begrip *daemon* in Afrikaans in onbruik verval het, of dalk selfs nog nooit in Afrikaans in gebruik was nie. In die HAT kom slegs *demoon* voor, wel met die erkentenis dat hierdie woord etimologies van die Griekse *daimon* afstam. (HAT, 1988:141). In die onbruik van daemon staan Afrikaans in 'n mate afgesonder van haar Europese taalgenote. Engelse woordeboeke erken byvoorbeeld beide daemon en demon, met hulle onderskeidende betekenisse.

Om die begrip van 'die hulpvolle kragte' daarom aan 'n Afrikaanse hoorder te verduidelik, verg dat tradisionele kulturele blokkasies eers deurbreek word. Soos voorheen verduidelik, behels taal

---

[128] Die Amplified Bible vertaal hierdie geseënd uit die oorspronklike Grieks as "happy – with life-joy and satisfaction in God's favor and salvation, apart from your outward condition – and to be envied."

die wesentlike uitdrukkingsvorm van ‘n totale kulturele organisme. In die geval van die *daemon* nuanse het die Afrikaanse kulturele organisme êrens in die verskiet gekies om slegs van demoon, van ‘die duiwel’ te praat. In ander tale word die woord *daemon* nog erken, in Afrikaans dra hierdie term eenvoudig nie betekenis nie. Op die Afrikaanse oor ontketen die woord nie die noodsaaklike proses van hermeneutiek nie. Wanneer die hedendaagse Afrikaanse gelowige egter die Nuwe Testament lees, raak dit noodsaaklik om wel van die begrip *daemon* kennis te neem, want dit was ‘n lewende en werklike begrip in die taal en tyd en kulturele omgewing van die Nuwe Testament (vergelyk bv die oorspronklike Griekse vertaling van Hand 17:22).

In die Engelstalige Collins woordeboek word daemon verklaar as “an attendant or ministering spirit, genius, the demon of inspiration.” Daimon, of sy variante spelling daemon, beteken ook ‘god’, ‘soos god’, ‘krag’, ‘lotsbestemming’. (Van Rensburg, 2000:14). Oorspronklik is na daemons verwys as mindere godhede of begeleidende geeste soos vanuit die antieke Griekse godsdiens en mitologie en latere Hellenistiese godsdiens en mitologie. In Merriam-Webster is daemon “a variant spelling on demon”, met “demon” wat ‘n “evil spirit or a source or an agent of an evil spirit” is. Maar tog is daemon in Merriam-Webster ook die “attendant power or spirit: GENIUS” en in die mitologie “a supernatural being whose nature is intermediate between that of a god and that of a human being.” “Genius” verklaar na “an attendant spirit of a person or place” of “a person who influences another for good or bad.” Die meervoud van hierdie *genius* van die daemon is *genii*. *Genii* herinner aan die Arabiese mitologie van die bywonende krag wat uit Aladdin se olielamp opdoem.

Wat opval is dat die daemon nie sonder kwalifikasie as ‘goed’ geag word nie. Vandaar die vermaning tot omsigtigheid wanneer met ‘die hulpvolle krag’ van die daemon inwonend in die onbewuste van die mens gehandel word. Die grens tussen daemon en demon is so ragfyn, so ineengeskakel dat dit meestal makliker is om alle daemoniese en demoniese verskynsels in die mens onder demoon te kategoriseer en vir die terapie van Freud te kies: vernietig die hele konglomeraat. Maar dan vernietig jy ook die inherente potensialiteit van die mens. Vandaar die Sielkunde se onderskeiding tussen twee hoofstrominge van terapie: die verlede-gerigte terapieë wat die d(a)emoniese van die verlede uitwis sodat die mens nou, hier in die samelewing kan inpas, of die toekomsgerigte, potensialiteit-gerigte terapieë wat die daemoniese kragte in die mens erken en probeer begelei tot potensialiteit-ontsluiting, die potensialiteit van ‘n belewenis van die Koninkryk van God.

Die konsep van die daemoniese hulpvolle kragte beskikbaar in die kollektiewe onbewuste van die mens word daarom deurgaans as ‘n potensialiteit beskryf en hanteer, ‘n 50-50 fenomeen. Dit is daar, tot beskikking van die mens, maar dit kan terselfdertyd ‘n bedreiging vir die bestaan van die

mens inhou. Die belangriker punt om te eien is dat hierdie kragte groter as en buite die beheer van die individuele mens is. Die individu kan nie beheer oor hierdie kragte uitoefen nie, slegs God kan (waarom Freud verkies om hulle by voorbaat te dood, want dit is die enigste sekere manier om beheer oor hierdie potensieel demoniese kragte te verkry). Wat die Jungiaanse terapie daarom van die Freudiaanse terapie onderskei, is dat die Jungiaanse die potensieel gevaarliker opsie uitkies: die uitkoms van hierdie terapeutiese roete is ‘n onsekere potensialiteit in die toekoms, ‘n waagstuk as’t ware; die uitkoms is nie ‘n veilige eksaktheid nie. In die Jungiaanse terapeutiese roete plaas die individu ‘n vertroue, ‘n geloof in die potensieel positiewe uitkoms van die ongekarteerde weg. Hierdie roete is, om die Kierkegaardse term te gebruik, “a leap of faith.” En geloof, per definisie, is die mees irrasionele keuse wat die individu ten opsigte van sy/haar toekoms kan maak. Geloof maak nie rasionele sin nie. In hierdie sin kan dit as ‘die noue weg’, die irrasionele keuse beskryf word.

5.1.8 Die ewige probleem van die mensdom, die Seun van die Mens, en die ewige antwoord

In hierdie twee sinne van Jung gebruik hy twee keer, en met skynbare gemaklikheid die term ‘ewig’, ‘n eienskap wat in die Bybel verkieslik vir God gereserveer word. Vanuit ‘n christelike perspektief kan die byvoeglike naamwoord *ewig* bykans as aanmatigend geag word wanneer vir die mens gebruik. Op hierdie stadium van die studie het dit hopelik duidelik geraak dat die menswetenskappe die mens deur verskeie wetenskaplike tegnieke as dié onderwerp van studie neem. In die menswetenskappe word die mens as ‘n evolusionêre wese aanvaar, wat impliseer dat hy ‘n immanente voortvloeiing uit die ouer prosesse van kosmiese wording en biologiese ontwikkeling deur die aarde se geskiedenis heen is. Met die kollektiewe onbewuste van Jung raak dit nou ook moontlik dat die individu binne-in homself die geheue van die beginsels van hierdie voortdurende, immanente skeppingsproses onthou, hierdie voortganende skeppingsproses soos byvoorbeeld deur Spreuke 8:22-31 verwoord. Deur ‘n kombinasie van antieke Griekse literatuur en drama, die vergelykende studie van religie, antropologie en psigoanalise en die filosofie van geskiedenis (Dunn, 1977:285) het dit nou begin blyk dat die individu oor die ingeboue vermoë beskik om vanuit die diepere binneste in die skeppingsproses in te onthou, en dat hierdie skeppingsgeheue ditself deur middel van simbole na die bewuste van die individu opdring. Die begrip ewig kan daarom hier tegelyk aanmatigend en verwarrend wees. Die begrip ‘ewig’ soos hier deur Jung aangewend insinueer nie dat die verskynsel van die biologiese mens so oud soos God is nie, maar wel dat die mens, bedoelend die mensdom sowél as elke individu binne die mensdom, oor ‘n ingeboue fasiliteit beskik om in die ewigheid van God in te kan ‘onthou.’ Hierdie fasiliteit is egter dominant onbewus, dit is bepaald ‘n onbewuste geheue.

Op geen stadium kan die mens met die **absolute** oneindige gelykgestel word nie. Slegs een is absoluut oneindig, en dit is God. Wel word die stelling gemaak dat die mens deur middel van die kollektiewe onbewuste in hierdie absoluut oneindige in kan onthou. Om Plato se begrip van *anamnesis* te gebruik: die mens kan 'iets soos' vanuit sy onbewuste geheue herroep. Die vermagting van hierdie herroeping is egter nie 'n spontane gegewe nie, in besonder nie in 'n godsdienstige omgewing waar die rasionele en morele oorbeklemtoon word nie. Die rasionele word 'n bewustelike, wel-beredeneerde ontvlugting van die donkere weg in die duistere onbewuste in. Jung beskryf daarom die proses van die ingaan in die onbewuste in as die beklemming soos van die geboortekanaal. Die noue weg, of dan die benouende weg.

Jung, die Sielkunde, en die Antropologie poog op geen stadium om die mens gelyk met God te stel wanneer Jung 'n term soos 'ewig' ten opsigte van die mens aanwend nie. Wel bevind Jung, soos ook onder andere Kierkegaard en die Platonisme en die vergelykende mitologie hierbo, dat die mensdom 'n immanente eenheid vorm, en dat hierdie immanente eenheid op sy beurt oor immanente skakeling met God beskik. Vanuit die beperkte uitkykpunt van die individu, met sy aanduibare geboortedatum en sterfdatum – in tyd – is daar dus 'n ewigheidspersepsie van die Mens genestel in die psige van elke individu. Die individu is immanent deel van 'n verskynsel ouer en toekomstiger as hyself, waaruit hy iets van die aard van die mens ontvang en waarnatoe hy ook iets van die toekomstige gang van die mens bydra. In hierdie sin verhef Jung Die Mens tot 'n godheid, maar nie tot God nie. Die mens is hoogstens 'n verskynsel vanúit God, wat daarom 'n geheue van God in sy psige saamdra.

In die Johannes evangelie druk Jesus die immanente ineengeskakeldheid tussen God en mens só uit:

> *"Ek (d.i. Jesus) bid ... ook vir dié wat deur hulle woorde tot geloof in My sal kom. Ek bid dat hulle almal **een** mag wees, net soos U, Vader, **in** My is en Ek **in** U, dat hulle ook **in** Ons mag wees, sodat die wêreld kan glo dat U My gestuur het. Die heerlikheid wat U My gegee het, het Ek ook aan hulle gegee, sodat hulle **een** kan wees net **soos Ons een** is: Ek **in** hulle en U **in** My, sodat hulle volkome **een** kan wees, sodat die wêreld kan weet dat U My gestuur het en hulle liefhet net soos U My liefhet." (Joh 17:20-23) Hier dien God-Mens Jesus as immanente skakel tussen mens en God.*

Jung gebruik die term ewig ten opsigte van die Mens se bestaan, wat, volgens alle metings nie eens 'n fraksie van 'n sekonde in God se tyd beslaan nie. Ons weet nie werklik hoe oud die mens is nie, daarom het ek vroeër op erkentlik-onsekere wyse na een paleo-antropologiese bevinding van *circa* 4 miljoen jaar oud verwys, maar ook dit bly maar 'n vae, moeilik bevestigbare aanduiding. Vanuit die psigiese studie van die mens het Jung wel bevind dat elke psige oor die

kapasiteit beskik om hierdie *circa* 4 miljoen jaar te onthou – vir die nietige individu *voel* hierdie onpeilbare tydperk ten minste na iets onmeetbaars, iets ewigs. Wat egter baie belangriker is om hier te onderskei, is dat Jung hierdie *circa* 4 miljoen jaar oue verskynsel as een psigiese eenheid beskou.[129] Die gedagte van die mens, noem dit die intellek van die mens, is nog net so intelligent soos wat dit van die begin af was, en nie andersom nie. Die mens se psige, anders as sy biologie, het nie van 'dom' na 'intelligent' ge-progresseer nie. Sy psige, sy hemelse intellek, sy asem van die lewe, het hy direk van God ontvang. Dit bly nog dieselfde goddelike psige wat veranderende eise deur tyd moet aandurf. Daarom dra die woord 'primitiewe mens' twee teenoorstaande betekenisse vanuit die pen van Jung teenoor die pen van Bultmann. Vir Bultmann was die 'primitiewe' mens van die 1ste eeu intellektueel onderontwikkeld *vis-a-vis* die mens van die 20ste eeu; vir Jung is die intellek van die 20ste eeuse mens beklad en beswaard deur die toevalling van tegnologie en materialisme wat die onpeilbaar onbewuste intellek van die mens versmoor. Die oorvloed van sintuiglik-bevredigende voorwerpe wat in die wêreld om die mens beskikbaar raak, raak só oorstimulerend dat die mens eerder dáárin ontvlug, as om die benouende weg van die diepere onbewuste te betree.

Dit is vanuit bogaande uitgangspunt dat die sielkundige vertakking van Jung met ander oë na die verskynsel van ***die Seun van die Mens*** in die Nuwe Testament sou kyk.

Casey (2005:315), 'n spesialis op die Seun van die Mens skryf "the term 'son of man' is of fundamental importance for our understanding both of Jesus himself and of the christology of the earliest church." Hierna, per sy eie bekentenis, begin Casey egter klei trap. Met gedetailleerde sorgvuldigheid toon hy aan dat:

1. 'Seun van die Mens' 'n "anti-term" (317) binne Jesus se onmiddellike Joodse konteks is;

2. dat Jesus oor die gebruik van hierdie term "konflik en opposisie van die ortodokse Jode ervaar" (317,319);

3. dat "die gebruik van die term nie uit Aramees verklaar kan word nie" (316);

4. en dat "Jesus nooit Dan. 7:13 aangehaal het nie" (323);

---

[129] Verskillende historiese antropoloë gebruik verskillende metafore om hierdie kollektief onbewuste geheue van die mens te illustreer. Van Gool (1962, p. 10) in sy *De Geschiedenis van de Mensheid* gebruik die beeld van 'n 60-jarige ou man, "een groot en rijk man, die op zijn 60e verjaardag niets weet van zijn vader en moeder, geboorteplaats, of zijn eigen ontwikkeling, huwelijk, (ensovoorts) nie. Alleen van de laatste 6 maanden kan hij zelfs een doorlopend verslag geven."

5. maar dat " 'n Griekssprekende gehoor Jesus wel sou verstaan het" (324) wanneer Hy die term in die evangelies aanwend.

König (2001:93) sluit só by Casey oor die Seun van die Mens aan:

1. Dat Jesus ***slegs*** hierdie term ten opsigte van Homself gebruik; (82 keer in die evangelies (Bock, 2019:216), verwys ook na Aanhangsel D).

2. dat ***slegs*** Jesus in die evangelies hierdie term (82 keer) aanwend;

3. sy Joodse eweknieë in die sinoptiese evangelies en in besonder verderaan in die Nuwe Testament gebruik nie die term nie;

4. dit blyk dat Jesus inderdaad ook hierdie term in die derde persoon aanwend en nie noodwendig oor Homself nie,

5. Hy gebruik die term veral in krisissituasies; (soos bv tydens sy verhoor).

6. ook vandag word hierdie term omtrent gladnie vir Jesus gebruik nie, (in die drie formuliere van eenheid en die drie ekumeniese geloofsbelydenisse kom die term, as sulks, gladnie voor nie. Sien ook bespreking verderaan).

7. Bybels onverklaarbaar is ook Jesus se stelling dat daar oor die Seun van die Mens geskryf is dat Hy baie moet ly en verag word (Mark 9:12), maar nêrens in die Ou Testament staan daar so-iets oor die Seun van die Mens geskryf nie. (König, 2001:95).

Ook Bock (2019:205-221) voeg hom tot die skriftuurlike uitdaging wat die Seun van die Mens aan die eietydse teologie bied. Bock probeer verklaar waarom Jesus se antwoord tydens sy finale verhoor deur die hoëpriester as godslastering verklaar word en Jesus weens hierdie godslastering ter dood veroordeel word (vgl Lev 24:10-16; m. Sanh. 6:4, 7:5; Philo, *Moses* 2.203-6):

1. "Jesus' use of the term Son of Man is deeply multiply (sic) attested for in the gospels." (217).

2. "Jesus' use of the term at his examination (sy finale verhoor voor die Joodse Raad) fits the thrust of his ministry disclosure patterns and his use of this title. In a case of such widespread multiple attestation, the plausibility lies on the side of Jesus' use." (217-218)

3. "Through all three versions of the gospels (of the high priest's final question) Jesus trumps the question." (220)

Bock se uiteindelike bevinding is dat Jesus se antwoord tydens sy verhoor as "blasphemy in that cultural context" kwalifiseer. (212) "Jesus' claims (re the Son of Man) and the reaction to it fit the cultural setting." (212). Bock hanteer egter net die tweede helfte van Jesus se antwoord, die gedeelte betreffende die Seun van die Mens. Die voorafgaande, die *Ek Is* waarmee Jesus die hoëpriester se vraag 'troef', behandel Bock nie in samehang met *Seun van die Mens* nie. Vir Bock is dit genoegsaam om te motiveer dat Jesus se gebruik van die Seun van die Mens tot sy dood aanleiding gee. Ons moet egter onthou dat hierdie verhoor voor die Joodse Raad in Hebreeus sou geskied. Wanneer Jesus dus antwoord *Ek Is*,[130] antwoord Hy in Hebreeus "Jahweh", 'n oortreding wat volgens die Judaïstiese wet (sien hierbo) in besonder die dood verdien. In Jesus se geval koppel Hy dus in aaneenlopende wyse die Seun van die Mens aanspraak aan die godslasterlike gebruik van Jahweh. Dit sou dus selfs moontlik wees dat Jesus hier, binne die Judaïsties- wetgewende raamwerk van die tyd, 'n dubbele doodstraf verdien.

Casey kom daarom, na jare van die bestudering van die Seun van die Mens, tot die gevolgtrekking:

> *"The problem of the Son of Man is insoluble." (317)*

Dieselfde versugting onderlê hierdie studie. Die 'gesag' van die Skrif openbaar onweerlegbaar dat ons naamgewende God Homself *slegs* as die Seun van die Mens openbaar – 82 keer in breedvoerigheid; die Skrif kondig aan dat hierdie Seun van die Mens se sentrale tema van prediking die Koninkryk van God is; maar dieselfde prominensie word nie aan hierdie twee kern Skriftuurlike openbaringe in ons belydenisse toegeken nie. Hier is 'n skriftuurlike verskynsel wat nie eers op eufemistiese wyse as 'oorheersend' of dalk 'kenmerkend' van Jesus beskryf kan word nie[131]; gemeet aan die Skrif is dit sy '**enigste'** openbaring oor Homself. In plek van die Seun van die Mens word Seun van God eerder bely, in plek van die Koninkryk van God word die opstanding van die vlees in die hiernamaals bely.

Casey, König en Bock druk hier 'n vinger op die senuweepunt van die post-Hervorming dilemma. Met die Hervorming word die Skrif tot hoogste gesag van openbaring verhef. Vanuit hierdie gesagsposisie konfronteer die Skrif ons met openbaringe soos deur Casey, König en Bock hierbo uitgelê, maar ons belydenisse handhaaf nog die 2de-eeuse belydenisse[132], in die tydperk toe die Rooms-Katolieke Kerk haarself as heilige gesag bo die gesag van die Skrif verklaar het.

---

130 Die Amplified Bible vertaal hierdie antwoord van Jesus na I AM, met 'n punt agterna.

131 Met verwysing na die presbiteriale stelsel van kerkregering "waarin alleen Christus die heerskappy voer", soos in die Gereformeerde familie van kerke bely.

132 Met meer spesifieke betrekking op die Apostoliese Geloofsbelydenis van die jaar 155 wat nog die kern en mees prominente van ons drie geloofsbelydenisse beslaan.

(Gonzales, 1984:64-66) – met betrekking op die ‘heilige kerk’ artikel in die Apostoliese Geloofsbelydenis.

Crossan, ‘n spesialis op Jesus se *parabels*, maak die waarneming dat Jesus “challenge parables” teenoor die Judaïsme gebruik het wat “challenging, offensive, downright provocative” teenoor sy Judaïsties-kulturele konteks sou wees. (Crossan, 2012:90). Jesus gebruik hierdie uitdagende parabels om sy standpunt teenoor die Judaïstiese kultuur te “jukstaposisioneer.” Spangenberg merk ook die uitdagende aard van Jesus se prediking op maar verklaar hierdie subversiewe aard van die Seun van die Mens vanuit ‘n histories-politieke perspektief. Volgens Spangenberg was Jesus saam met sy Joodse tydgenote in weerstand teen die Romeinse emporium van die tyd. (Spangenberg, 2009:366). (Hiermee reduseer Spangenberg natuurlik Jesus se weerstandigheid tot ‘n politieke, tydgebonde verskynsel beperk tot ‘n bepaalde geografie en politieke konteks in die *verlede* tyd. Vanuit hierdie tydgebonde, anti-Romeinse interpretasie sou hoogstens revolusionêre weerstandsbewegings vandag nog betekenis uit Jesus se subversiwiteit kon ontleen. Meer hieroor in hoofstuk 6.) Ook Prof Stephan Joubert wy ‘n hele boek aan die radikale ‘andersheid’ van Jesus. In sy *Jesus, ‘n Radikale Sprong* probeer hy onder ons aandag bring hóé radikaal Jesus die tyd kom verander het. “Om in millennium drie effektiewe navolgers van Jesus te wees is dit nodig ... dat ons Jesus ook ‘n slag op sý terme ontmoet.” (Joubert, 2009:10) “Jesus het ‘n allesomvattende nuwe werklikheid gebring wat sowel religieuse, persoonlike, politieke en familiegrense ondersoek en herdefinieer het in terme van sy eie Persoon.” (117) Joubert probeer om hiermee die huidige tydsgees te bekeer. Nie een van hierdie drie koppel die subversiwiteit, die weerstandigheid, die radikale andersheid van Jesus aan sy konsekwente, hardnekkige aanwending van *die Seun van die Mens* nie. Vanuit verskillende invalshoeke voel aldrie wel aan dat daar ‘n reaksionisme in Jesus se prediking en lewe te bespeur moet wees.

Die Engelse taal gebruik die enkelslagtige ‘man’ en ‘mankind’ as enigste *selfstandige* naamwoorde vir die verskynsel die **mens**dom. (Oxford, 1990: 494,496). Die tweeslagtige ‘humankind’ bestaan nie in selfstandige naamwoordvorm nie. Die term ‘human’ word in Engels slegs as *byvoeglike* naamwoord (394) aangewend en het meer betrekking op ‘n bepaalde eienskaplikheid van die mens, met eienskappe verwysend na “kindness, pity, etc.” Die Engelse byvoeglike-term-humanistiese, of dan humanitêre benadering tot die christelike geloof word betreur deur skrywers soos Cairns (1996:418) en Ridderbos (1975:21): “The denial of the authority of the Bible was a logical outcome of this individualistic and humanistic climate that was produced by the Renaissance.” “Any anthropocentric and humanistic interpretation of Jesus’ preaching, which, e.g., plays such an important part in the so-called liberal theology, has to be rejected.”

In die Indo-Germaanse tale, waaruit ook Afrikaans stam, bestaan die selfstandige naamwoordterm ‘mandom’ so min as wat ‘humankind’ in die Engelse woordeboek voorkom. Uit die tweeslagtige Afrikaanse ‘**mens**dom’ skyn die onderliggende aanvaarding dat beide manlikheid en vroulikheid in die konsep verenig woon. ‘Humanistiese’ sluit daarom ook die vroulike aard van die mens in. Die sagter, meer vroulike interpretasie van die Seun van *die **Mensch*** val daarom minder vreemd op die oor van die sogenaamd liberale Duitse teologiese rigtings waarna vroeër verwys. Cairns (1996:459-467) wys daarop dat daar ‘gelukkig’ ‘n weerstand vanuit die evangeliese Amerikaanse beweging teen die menslike, ‘humanistiese’ interpretasie van die Bybel opgebou het. In die wyse waarop die Bybelse ‘Seun van die Mens’ reeds vanaf die 2de eeu uit belydenisse weerhou word, ontstaan die vermoede dat die manlike, nie-humanistiese interpretasie van Jesus selfs ‘n veel ouer oorsprong as die post-Renaissance het.

Casey, König en Bock verwoord hulle bevindinge hierbo binne die bepaalde konteks wat ons die post-Hervorming dilemma kan noem. Binne die bepalende paradigma van *Sola Scriptura* vind hulle in die Skrif die term ‘Seun van die Mens’ slegs by Jesus; onverbonde tot die twee terloopse Daniël verwysings in die Ou Testament; en nie elders in die Nuwe Testamentiese briewe-genre nie. Dit terwyl hierdie ***die enigste term*** is waarin Jesus Homself op deurtastende, oortuigde en konsekwente wyse openbaar. Sedert die *Sola Scriptura* van die Hervorming rus daar nou ‘n groter onus op die Gereformeerde teologie om hierdie term vanuit die Skrif te verklaar, maar Casey, König en Bock beken dat dit nie moontlik is nie. (met verwysing na Art 5 vd Nederlandse Geloofsbelydenis).

‘n Nadere bestudering van die 82 Seun van die Mens tekste toon dat hierdie inderdaad nie tekste is nie, maar veel eerder 82 perikope uit die openbaring van ons God Drie-Eenheid. Lukas 18:1-8 dien hier as een gevallestudie uit 82 eendersluidende gevalle: Jesus vertel die gelykenis van die vrou en die onregverdige regter. Aan die einde van die gelykenis/raaisel vat Hy dit saam met “maar sal die Seun van die Mens by sy koms nog geloof – soos dié van die vrou – op die aarde vind?” (Luk 18:8). In die evangelies is ‘die Seun van die Mens’ nie losliggende, terloopse, kontekstueel onverbonde terme wat hier en daar niksseggend en onverbonde tot Christus in die openbaring van God verskuild lê nie; allermins. Dit is ‘n sleutel konsep, dit is ‘n leerstuk in die Bybel só belangrik, indien nie belángriker nie, as die Koninkryk van God. In die Markus evangelie, die oorspronklikste van die evangelies, word Jesus se self-openbaring deur sy Woord ingelei en afgesluit met twee verhore: In die eerste verhoor word Hy gekonfronteer deur die *diabolos* met die woorde “As U die Seun van **God** is...”, waarop Jesus dadelik kenter met “... die Anthropos ...” (Luk 4:3,4) In sy laaste verhoor, waartydens Hy ter dood veroordeel en van godslastering aangekla word, vra die hoëpriester: “Is jy die Christus, die Seun van **God?**” (Mat 26:63). Waarop

Jesus antwoord: “Jahweh.” Wat beteken EK IS – so vertaal en in hoofletters getik in die Amplified vertaling, met ‘n punt agterna, dadelik opgevolg met “more than that (Mat 26:64), julle sal die Seun van die Mens sien sit ... en wanneer Hy kom...” (Mar 14:62). Dit is op hierdie “Ek Is, die Seun van die Mens” aanspraak van Jesus dat die hoëpriester finaal tot die oortuiging kom dat die Joodse Raad hier met ‘n godslasteraar te doen het en sy klere in verontwaardiging skeur. Dit is asof hierdie twee konfrontasies die definiërende hakies is waarbinne die self-openbaring van Jesus ingelei en afgesluit word: “***As*** U die Seun van God is...”, maar twee keer reageer Jesus, beide kere doodsveragtend, met “die Anthropos, die mens, Ek, wat Is.” Die eerste keer maak Jesus die keuse vir die Seun van die Mens met ‘n gerigtheid op sy aardse toekoms, die tweede keer gerig op sy hemelse.

Maar nie so in ons pre-Middeleeuse geloofsbelydenisse nie, en ook nie so in ons post-Hervorming belydenisskrifte nie. Die Heidelbergse Kategismus doen besondere moeite om ‘die Bybelse Name’ van Jesus aan ons uit te klaar. Vier keer: (1) “Waarom word *die Seun* ***van God*** genoem: Jesus, wat Verlosser beteken?” (Vrg 29). (2) “Waarom word Hy *Christus* genoem?” (3) “... die *eniggebore Seun van God* genoem?” (4) “... ons *Here* genoem?” (Vrae 31, 32, 33). Wanneer hierdie vier benoeminge gelees word onder die vaandel van die Nederlandse Geloofsbelydenis waarin ons

> *“die gesag van die heilige Skrif alleen aanvaar as heilig en kanoniek, dat ons sonder twyfel alles glo wat daarin vervat is” (Art 5);*
>
> *“dat hierdie heilige Skrif die wil van God Drie-Eenheid volkome bevat (Art’s 7 & 9); dat die ware kerk die kerk is wat die evangelie suiwer preek, die sakramente soos Christus dit ingestel het en Jesus Christus as die enigste Hoof van die kerk erken.” (Art 29),*
>
> *Dat “Jesus Christus die enigste algemene Opsiener en die enigste Hoof van die ware kerk is” (Art 31);*
>
> *en dat “ons moet oppas om nie af te wyk van wat Christus, ons enigste Meester, vir ons ingestel het nie” (Art 32)*

- dan blyk daar ‘n diskonsonansie tussen Skrifgesag en Belydenis te wees. Wanneer Cairns dan betreur dat die gesag van die Skrif ondermyn word, sou dit loon om ook na die ondermyning van Jesus se Naam in die belydenisse ondersoek in te stel. In Mat 10:16-32, Mark 13:3-27 en Luk 12:8-12, meer bepaald illustratief van Jesus se *eie* beskouing oor Sy Naam, sê Hy

> *“Julle sal ter wille van My Naam gehaat word” (Mat 10:22),*

onmiddellik opgevolg met "en julle sal sekerlik nie klaar wees met die dorpe van Israel voordat die Seun van die Mens kom nie." (Mat 10:23).

"Baie sal onder My Naam kom" (Mark 13:5) en "Ja, julle sal ter wille van My Naam deur almal gehaat word." (Mark 13:13, Luk 21:17). Nogtans "sal hulle die Seun van die Mens sien kom." (Luk 21:27, in dieselfde perikoop).

"Maar wees julle waaksaam en bid altyddeur dat julle die krag ontvang om deur al hierdie dinge wat gaan gebeur, behoue deur te kom en om voor die Seun van die Mens te verskyn." (Luk 21:36).

"Elkeen wat hom voor die mense openlik vir My uitspreek, vir hom sal die Seun van die Mens Hom ook openlik uitspreek voor die engele van God. Maar hy wat My voor die mense verloën, sal voor die engele van God verloën word. Elkeen wat teen die Seun van die Mens iets sê..." (Luk 12:8-10).

Die enkele Naam wat Jesus vanuit die Bybel aan ons openbaar, word in die Heidelbergse Kategismus nie eens aangeroer nie. Vier ander 'name' word toegelig.

Die Heidelbergse Kategismus bemoei hom *per se* met verskillende benoeminge van Jesus, maar swyg oor die 82 keer waar Jesus Homself as die Seun van ***die Mens*** openbaar. Wel het die Nederlandse Geloofsbelydenis 'n standpunt oor *die mens*. Die mens is 'n "Maar toe" verskynsel in die skepping. "Maar toe" het "hy" teen God gedraai. "Willens en wetens het hy na die woord van die duiwel geluister" en so homself vir ewig "aan die dood en vervloeking onderwerp." "Hy het immers die gebod van die lewe wat hy ontvang het, oortree en homself deur die sonde losgeskeur van God; so het hy sy hele natuur verderf en daarmee die liggaamlike en geestelike dood verdien." "In al sy doen en late het hy goddeloos, verkeerd en verdorwe geword, al sy voortreflike gawes wat hy van God ontvang het, het hy verloor ... aangesien die mens niks anders as 'n slaaf van die sonde is nie." "Die wortel van die erfsonde wat deur die hele menslike geslag uitgebrei het, is afskuwelik en gruwelik voor God. " (Art 15).

Is dit nie hierdie antropologiese verklaring by monde van artikels 14 en 15 wat só oorheersend, só stuwend tot ons teologie geword het, dat Seun van *die Mens* liefs 82 keer uit die Bybel vergeet moes word nie? 'n Ontkenning van die bestaan van 82 perikope, omdat ons nie 'n antwoord uit die Ou Testament daarop vind nie? Is hierdie nie 'n sprekende voorbeeld van die eksegetiese geweld waarna Schleiermacher verwys nie? Reageer Jesus nie júís teen 'n kultus wat die mens wou ont-mens tot 'n wese 'besmet met afskuwelike en gruwelike sonde' voor 'God' nie? Verhef Jesus nie hierdie "verdorwenheid waaruit die sonde voortdurend opborrel soos water uit 'n giftige

fontein" (Art 15) tot 'n verskynsel wat op gelyke vlak met God liefgehê moet word nie? (Mat 22:39, Gal 5:14).

Die Seun van die Mens reageer op eg humanistiese wyse teenoor die karakterisering van hierdie draer van "afskuwelike en gruwelike" inhoude soos verwoord in die Nederlandse Geloofsbelydenis. Hy gryp in. Hy verklaar dat die Seun van die Mens oor die gesag beskik om hierdie verwerplike mens se sondes te vergewe, net daar, op die plek, sonder die tussenkoms van rigiede Ou Testamentiese rituele voorskrifte. Hy "het hierdie mens innig jammer gekry" (Mat 9:36) en "lewer daarom vir hulle die bewys dat die Seun van die Mens volmag het om op die aarde sondes te vergewe." (Mat 9:6, Mar 2:10, Luk 5:24). In hierdie enkele sin ruk Jesus die regverdiging vir die eksklusivistiese tempelse rituele kultus onder die Judaïsme uit. En op die plek, as bewys, voor die oë van die Fariseërs genees hy 'n man wat so 'afskuwelik en gruwelik' voor God was, dat hy met verlamdheid gestraf was. (Deut 28:59-61) *versus* (Mat 11:5). Hierna gaan die Seun van die Mens verder, en Hy dra hierdie gesag om te vergewe aan elke mens oor.

Seun van die Mens staan as voorspraak namens die mens voor God – soos in sy versoeking en sy verhoor geïllustreer. Die bepaalde wyse waarop en die woorde waardeur Jesus as hierdie voorspraak voor God regop staan, is die humanistiese, die humanitêre wyse. Hy kry jammer, Hy genees, Hy vergewe, Hy het lief, sonder geweld. Die uitbeelding van die mens soos in artikels 14 en 15 van die NGB voorgelê, die "verdoemde" verskynsel, vind ons nie by Jesus nie.

Ter wille van konteks gaan dit ter versagting bygevoeg word dat Art 19 van die Nederlandse Geloofsbelydenis wel 'die menslike natuur' van Jesus behandel. Dat "die Persoon van die Seun onafskeidelik met die menslike natuur verenig en verbind." Hierdie is waarskynlik die naaste wat die belydenisskrifte tot 'n erkenning aan die veredelde status van die Seun van die Mens sal kom. Die Seun van die Mens word ons *Imago Christi*, ons herken iets van onsself in Christus. Immanent tot die natuur van die Seun van die Mens word ons Jung se *Imitatio Christi*, nabootsers van die beeld van Christus in ons. (Jung, 1995:242). Diegene wat die beeld van Christus in hulleself erken en navolg word die "pisciculi Christianorum", visse in die lewegewende oseaan van Christus – dit is onbewuste siele wat die heling van die oseaan van Christus in hulle siele ontvang.

5.1.8.1 Die antieke Griekse Seun van die Mens

'Seun van die Mens' was in Grieks 'seun van die *Anthropos*'. Die begrip Anthropos verwys na die primordiale mens, die prototipe mens, *die bedoeling* vir die bestaan van die mens soos deur die skepping bedoel. (König, 2001:92) Seun van die Mens is in Aramees 'n idiomatiese uitdrukking wat na die menslike wese verwys. (Bock, 2019:216). 'Seun van die Mens' is gewoon die seun van 'n menslike wese, die menslike wese. Tegelykertyd impliseer hierdie term ook dat

hierdie doodgewone verwysing na ‘n kind van ‘n mens ook oor ‘n verhewe, ‘n transendentale dimensie beskik, soos, terloops, in Daniël 7 gesuggereer. (216). ‘Seun van die Mens’ impliseer dat die individu homself na die mens van die totale mensdom kan asendeer. Hy kan opgaan, hy kan opvaar in die groter mensheid in. Volgens Jung is hierdie kind van die Anthropos die innerlike mens, die self. Hierdie innerlike mens, soos verborge in die onbewuste van elke mens, noem Jung ‘die groter persoonlikheid’ van die individu, daardie groter mensheid waarnatoe die onbewuste die bewuste individu wil laat opvaar. (1995:248).

Die bestudering van die Anthropos was in Grieks-Romeinse tye bekend as die Antropologie. Die Antropologie was ‘n bekende studieveld onder verskeie bekende Griekse navorsers, voor en na Jesus se tyd, waarvan Pausanias (2de eeu nC) maar een bekende voorbeeld was. Pausanius se ‘Reisgids’ het ‘n ontsaglike reservoir van antropologiese gegewens van die Grieks-Romeinse era bevat en Sir James Henry Frazer (1854-1941) het sy welbekende *The Golden Bough: a study in Magic and Religion* (waarvoor hy met ‘n ridderskap bekroon is) op die werke van Pausanias gebaseer. (Kruger, 2017:231-232). Frazer se studie van die Grieks-Romeinse antropoloog Pausanius sou uiteindelik ‘n merkbare invloed op die moderne bestudering van die Antropologie en Mitologie uitoefen.

Die vernaamste eksponent van die Griekse Antropologie was egter die klassieke Platonisme en sy Alexandrynse opvolger, die neo-Platonisme. Die invloedryke Platoniese siening oor die mens oorspan vir ‘n tydperk van bykans 700 jaar die aardse leeftyd van Jesus. Vanaf 323 vC was Palestina onder die invloed van hierdie psigiese beskouing van die mens. In die *Anno Domini* era sou die neo-Platonisme nog ‘n aanduibare invloed op die Alexandrynse kerkvaders en Augustinus uitoefen. In die post-Renaissance era het die Platoniese beskouing van die mens van nuuts af ‘n invloed op die 18de-eeuse Duitse teologie en filosofie begin uitoefen.

Die begrip Anthropos was in besonder nie net tot aardse etnografiese optekening beperk nie, maar het ook in die Griekse kosmologie van Jesus se tyd voorgekom. In hierdie kosmologie, soortgelyk aan die evolusieteorie van vandag, het ook die mens van oorsprong uit die evolusionêre kragte van die kosmos ontspring. In terme van hierdie Griekse kosmologiese teorie beteken die woord Anthropos “die mensheid’, of “die menslike templaat”, oftewel die kosmiese bloudruk vir die mens. (Lash, 2006:173) Vandag word hierdie Griekse kosmologiese teorieë met die jongste bevindinge van die astrofisika vergelyk en word daar alhoemeer ooreenkomste vir die ontstaan van lewe tussen hierdie moderne bevindinge en die destydse Griekse kosmologieë van Jesus se tyd geïdentifiseer. (Lash, 2006:174-175). Die beweging, of die aangee van mikrobiese lewe deur die prosesse van die kosmos heen, bevestig byvoorbeeld dat mikrobiese lewe se oorsprong tot bepaalde nebula’s (in Afrikaans vertaal as ‘wolke van die hemel’ in Matt. 26:64,

waaruit die Seun van die Mens sal verskyn) vanuit die heelal herlei kan word. In hierdie Griekse kosmologieë het die kosmies-generiese saad van die mens deur bepaalde astrofisiese roetes en bewegings tot die ontstaan en besondere eienskappe van die mens gelei. In sekere tekste gebruik Jesus dan ook kosmologiese taal om die koms van die Seun van die Mens mee te beskryf, soos in Mark. 13:27:

> *En dan (met die koms van die Seun van die Mens) sal hy sy engele uitstuur, en Hy sal sy uitverkorenes uit die vier windstreke versamel, van die einde van die aarde af tot* ***by die einde van die hemel.*** *(1953 vertaling).*

Die kosmologiese reikwydte, die hemelse gesag van die Seun van die Mens, die gedeelte in kursief gemerk in die teks hierbo, is egter opvallend uit die 1983 vertaling weggelaat. Ons belydenis van die opstanding van die vlees maak nie voorsiening vir menslike grafte "in die hemel" nie. Binne die beperkte opdrag van hierdie studie word die rede vir die weglating nie verder ondersoek nie, behalwe om uit te wys dat die ***kosmologiese*** krag en gesag van die Seun van die Mens deur 20ste eeuse redaksie 'weggelaat' word. (kontra Art 7 van die Nederlandse Geloofsbelydenis) Hierdie redaksionele weglating van die kosmologiese omvang van die Seun van die Mens onderstreep nogmaals die onverklaarbaarheid van die verskynsel van die Seun van die Mens vanuit die Fariseër-liggaamlike konteks, dit terwyl daar wel buite-Bybelse, Griekse bronne is wat die kosmologiese oorsprong van die begrip verklaar. (Vergelyk Lash en Casey hierbo).

Terwyl die Ou Testament deur 'n *teosentriese* ondertoon gekenmerk word (Ridderbos, 1975:18-24), beskik Griekse literatuur oor 'n *antroposentriese* fokus. "Die Grieke het vir die mensheid geskryf" (Kruger, 2017:108). Die elementêre psigologie onderliggend aan die klassieke Grieks is so getrou aan die basiese aard van die mens dat die hedendaagse leser nog steeds 'n spieëlbeeld van homself in hierdie literatuur ontdek. Die klassieke Griekse skrywers kon die essensie van basiese menswees vasvang en verwoord. "In hul letterkunde sien ons die mens in sy primitiewe naaktheid, in sy opregte *soeke* en in sy vreugdevolle oorwinning wanneer hierdie soeke met die *vind* van die ware mens beloon word." (Kruger, 2017:109).

Uit sy prediking blyk dit dat die Seun van die Mens Hom inderdaad met hierdie ***soektog*** na die primordiale mens bemoei, en belowe Hy sy dissipels dat die seun van die Anthropos wel aan hulle sal verskyn, geopenbaar sal word, as hulle die geloof behou (Mark. 13 en Matt. 24). Selfs tydens sy verhoor, in die aangesig van sy onafwendbare doodstraf, verklaar Jesus volhardend "En julle sal die Seun van die Mens sien waar Hy aan die regterhand van die Krag (Amplified) sit, komende op die wolke van die hemele." (Matt 26:64, Mark 14:62, Luk 22:69) Jesus verklaar die Seun van die Mens as "immers Here oor die sabbat" (Mat 12:8, Mark 2:27-28, Lul 6:5) in direkte

teenstelling met Jahweh wat verklaar “die sabbat is gewy aan My, die Here. Elkeen wat op die sabbatdag werk, moet doodgemaak word.” (Eks 31:15). In Matteus 22 ontwyk Jesus die vraag van die skrifgeleerde. Duidelik hoor Jesus die “ancient quest” van die Judaïsme (Hoffman, 2008:9): “wat is die *enkele*, die grootste, die essensie van die wet?” En Jesus antwoord met ‘n *dubbele* antwoord: die mensheid moet tot gelyke status met God verhef word, “nét so liefgehê word”, “gelyk gestel word.” In Gal 5:14 word die dubbele-liefdes gebod selfs tot die een gebod vereng: “Die hele wet word in hierdie **een** gebod saamgevat: ‘Jy moet jou naaste liefhê soos jouself.’ “ Dit blyk moeilik te wees om die uitbeelding van die mens in Art’s 14 en 15 van die Nederlandse Geloofsbelydenis tot gelyke status met God te verhef. Die woorde van ons invloedrykste kerkvader doem hier weer op. Augustinus sou nie, of eintlik, hy wou nie die inhoud van die evangelies van die Seun van die Mens glo nie.

In die moderne evolusionêre sielkunde, ‘n hervatting van die sielkundig-antropologiese studies van die Grieks-Romeinse era (Wright, 1995:44-50) is die Anthropos *die soektog* na daardie prototipe mens wat van die begin af was, *die soeke* na die konsepsie van die mens van die heel begin af.

Ingebind in die Skrif, tussen die rigiede, ritualistiese wegbranding van die sonde in die tempel kultus van Jerusalem aan die een kant, gekaats teen Paulus se verheffing van die sonde as ewige staat van die mens aan die ander kant, verskyn die Seun van die Mens. Hy wil nie as Seun van God aangespreek word nie, Hy ageer direk as Seun van die Mens namens Die Mens. In vandag se terme sou ons Hom as die eerste Humanis kon beskryf, Hy wat die mensheid verhef tot ‘n godheid wat ook met deernis liefgehê moet word.

Wanneer moderne teoloë en die Amerikaans evangelistiese beweging dan teen die ‘humanistiese aard’ van die sogenaamd liberale teologie reageer, ontstaan die vraag of hierdie aversie jeens die humanisme nie reeds sy oorsprong in die konflik tussen Fariseër en die Seun van die Mens gehad het nie. In die Judaïstiese bestel van Jesus se tyd was slegs onberispelik-sondelose mense tot die altaar van Jahweh in die tempel toegelaat, Jesus hierteenoor was kultureel behandel in die terme soos in Art’s 14 en 15 van die Nederlandse Geloofsbelydenis uitgestippel. Sy nageslag erf sy sonde, daarom word Hy tot in sy tiende geslag verbied om voor Jahweh se altaar te verskyn. En Jesus reageer hierop met ‘die Seun van die Mens’. Die Seun van die Mens beskik oor die volmag om sondes te vergewe, nie slegs die tempel nie. Deur Jesus na Seun van God te herdoop kon die vroegste kerk Jesus se konflik teenoor Jahweh se tempel versag deur Jesus te onderwerp aan die gesag van die Vader. (1 Kor 15:28) Hierna word sy humanisme uit die belydenisse geskryf, die menslike natuur word nog uitgedruk in die terme

“duiwelse afvalliges”; “vervloek”; “onderwerp aan die ewige dood”; “in al sy doen en late goddeloos”; “’n slaaf van die sonde”; “ ’n erfsonde oor die hele menslike geslag uitgebrei”;

“met ‘n verdorwenheid wat opborrel soos water uit ‘n giftige fontein.”

Die mens soos hier beskryf ontlok nie ‘n humanitêre gesindheid van empatie teenoor die medemens nie. Gespieël teenoor hierdie tradisionele Ou Testamentiese beskouing van die mens raak dit te verstane dat die moderne menswetenskappe se meer humanistiese hantering van die mens aanstoot gee. Wat nie te verstane raak nie, is waarom die moderne Gereformeerde Belydenis, met sy eie verbod op die weglating van teks, nog steeds nie die bestaan van die Seun van die Mens in die Skrif wil bely nie? Is dit omdat die Seun van die Mens se beskouing van die mens nie strook met Art’s 14 en 15 van die Nederlandse Geloofsbelydenis se beskouing van die mens nie? Is Jesus té humanisties vir die Judaïstiese standpunt, soos geleef deur Fariseër, priester, skrifgeleerde en familiehoof van die Jerusalemse tempelorde?

Die algemene waarneming hier is dat die menswetenskappe as ‘n reël nie met die Teologie se beskouing van God wil of gaan oorvleuel nie, wel met die Teologie se beskouing van die mens. Die wyse waarop die teologiese herkoms die Naam van die Seun van die Mens alreeds vanaf die 2de eeu uit haar belydenisse weer, “verloën”, voorsien moontlik die agtergrond waaruit twee teenoorstaande beskouinge van die Seun van die Mens tans uitkristalliseer.

Die moderne menswetenskappe, hierbo meer spesifiek deur een sielkundige verwoord, het ons in die 20ste eeu weer kom herinner aan die Seun van die Mens, weer erkenning aan die sending van empatie en lyding van die Seun van die Mens kom verleen. “Hy was verag en deur die mense verstoot, ‘n man van lyding wat pyn geken het en óns lyding op hom geneem het” (Jes 53:3-4). Uit die *Imitatio Christi* mág die ewige probleem van die mens vanuit ‘n meer humanistiese hoek benader word. Moderne, 20ste eeuse Skrifontleding ondersteun die benadering dat daar ‘n – steeds miskende – verskynsel in die evangelies voortbestaan wat ‘n aanduibare ooreenkoms met die neo-Platoniese en die moderne menswetenskappe se humanistiese benadering tot die mens toon. Die raakpunte tussen die Seun van die Mens se humanistiese benadering tot die mens en die Sielkunde se genesende bemoeienis met die mens word hierna benut om Jesus se Koninkryk van God vanuit die immanent-ewige mensheidsoogpunt te ondersoek.

5.1.9 Samevatting van die hoofstuk

Alle sielkundige vertakkinge is dit eens dat die mens oor inherente defekte, noem dit ook versteurings van die psige, of dan geestesversteurings beskik. In ‘n ander taalspel verwys die Teologie na hierdie inherente defekte as die las van die sonde. Dit is ‘n las wat van alle tye af deur geslagte heen oorgedra word.

Waaroor die verskillende sielkundige vertakkinge nié saamstem nie, is die wyse van terapie tot genesing van hierdie inherente geestesversteurings van die mens.

In hierdie hoofstuk, saamgelees met die inligting van hoofstukke 4 en 5, begin ons nou ‘n tweede lyn van denke in die christelike gedagtelyn onderskei, te wete die denklyn Plato-Plotinus-Augustinus-Schleiermacher-Jung. In hierdie hoofstuk, om saamgelees te word met die volgende hoofstuk, begin ek motiveer dat die prediking en die Koninkryk van God van Jesus by hierdie denklyn inskakel.

In hierdie hoofstuk het ons gesien dat twee wyses van terapie in die tyd van Jesus in Palestina medebestaan: die ontsmetting van sonde by wyse van die offerande vuur, teenoor die was van sonde by wyse van die waterdoop. Jesus kies om die laasgenoemde weg tot genesing te volg, d.i. die weg van terapie waar sonde nie ***uit*** die mens weggebrand word nie, maar deur die water ***in*** die mens gewas, gesalwe word.

In die moderne tyd kristalliseer hierdie verskillende weë tot terapie uit in die digotomie tussen Sigmund Freud en Carl Jung. Beide onderskryf die bestaan van die onbewuste gees in die mens, maar Freud is van mening dat hierdie onbewuste gees eers ‘lewe’ ontvang met die geboorte van die individu. Die individu is, by wyse van spreke, sielloos tot en met geboorte. Die Jungiaanse lyn van denke, hierteenoor, onderskryf die konsep van die neo-Platoniese ewige siel waaruit die psige van die individu soos ‘n saad val. ‘n Alternatiewe beeld vir die individuele siel wat uit die ewige siel na die staat van materie afdaal, is die beeld van die druppel wat uit die ewige oseaan neerdaal.

Wat hierdie studie by wyse van sosio-historiese konteks probeer beklemtoon, is dat die Platonisme en die neo-Platonisme aanduibaar in die onmiddellike leefwêreld van Jesus bestaan het en dat die vroeëre kerkvaders hulle christelike beskouinge mildelik op die neo-Platoniese denke geskoei het. In die tyd van die Duitse liberale teologie van die 19de eeu sou hierdie denke deur die Gereformeerde tradisie ‘her-ontdek’ en ontgin word.

In die Freudiaanse, meganistiese benadering tot terapie, is die mens ‘n fout uit sy eie verlede en hierdie fout/e moet by wyse van ontsmetting uit die onbewuste gees van die mens verban word. In die Jungiaanse, toekomsgerigte, potensialiteit metode van terapie kom die siel van die mens vanuit die ewige en is die individuele siel op weg terug na die ewige siel. Die tydperk in materiële vorm is ‘n tydelike druktoets waaraan die siel van die individu onderwerp word. Die siel van die individu poog om deur middel van kommunikasie in sy onbewuste gees in sy weg terug na die ewige *realm* te vind. Die reis terug na die ewige siel is ‘n toekomsgerigte potensialiteit genestel in die psige van elke individu.

In die hoofstuk hierna wil ons bepaald ondersoek instel na die klem wat Jesus op die siel en die onbewuste gees van die mens plaas.

HOOFSTUK 6 DIE IMMANENTE KONINKRYK VAN GOD

6.1 Die Sosio-Kulturele Jesus

In die tydsverloop tussen die sogenaamde “New Quest” en die jongste “*Renewed* Quest for Jesus” het daar in die Historiese Jesus Seminaar in besonder drie klemverskuiwinge plaasgevind: (1) spesifiek die groter klem op die sosio-historiese aspekte rondom (*surrounding*) Jesus, (2) vooroordele en partydigheid teen ekstra-kanonieke materiaal is opgehef (die Evangelie van Thomas word byvoorbeeld nou ook as teologies bestudeerbaar geag), en (3) die oortuiging dat Jesus die Koninkryk van God nié as ‘n apokaliptiese konsep verstaan het nie. (Van Aarde, 2001:37)(direkte vertaling).

Graag sou hierdie studie vervolgens hierdie paradigmaskuif wou ondersteun, met besondere verwysing na die sosio-historiese konteks onderliggend tot Jesus en die bepaald nié-apokaliptiese aard van sy koninkrykskonsep.

In sy geheel het hierdie studie deurgaans gepoog om klem op die sosio-historiese konteks van Jesus se lewe op aarde te plaas, maar juis nie met die doel om Jesus se ‘besoek’ aan die aarde tot daardie sosio-historiese konteks in te perk nie. Vanuit eietydse antropologiese en sielkundige toeligting probeer die studie motiveer dat Jesus ‘n verskynsel ewig-geldend tot die vraag van mens in verhouding met God is. Deur eietydse sosio-historiese studie motiveer hierdie studie dat, net soos wat God deur 2000 jaar nie verander het nie, net so het die psige van die mens nie deur 2000 jaar verander nie.

Biologies was Jesus ‘n Jood. “According to Jewish Law, as codified in the Talmud and defined by rabbis from late antiquity to the present day, a Jew is a person who is born of a Jewish mother ...” (Hoffman, 2008:2). Oor Jesus se moederskap is daar nie vrae nie. Sy was Joods en ons vind haar ook van begin tot einde teenwoordig in die Jesus narratief. En, selfs al sou daar vrae oor Jesus se vaderskap bestaan[133], sou hierdie vaderskap Jesus nie van die heersende Joodse religieuse wetgewing van sy tyd kwytskeld nie. Weens die Joodsheid *van sy ma* was Jesus daarom geag onderhewig aan Joodse wetgewing te wees en vind ons beaming – tussen Skrif en sosio-historiese studie (Van Aarde, 2001:65) – dat Jesus onder Joodse godsdienstige wetgewing as buite-egtelik geag was en toegang tot die Jerusalem tempel en dié se reinigende rituele geweier was (Deut 23:2). Jesus se 10 nageslagte sou eers ‘n reinigingsperiode moes deurgaan.

---

133 Verskillende teorieë oor die vaderskap van Jesus word voorgehou. In “Origen against Celsus,” 1, 32, *The Anti-Nicene Fathers*, vol. 4 p 410, weerlê kerkvader Origen byvoorbeeld die historiese oorlewering dat Jesus se pa ‘n Romeinse soldaat met die naam Panthera was.(Edinger,1987:23)

Sy 11de geslag sou wel hertoelating tot die tempelorde toegelaat kon word, maar dan onder streng voorwaardes. Die 10 nageslagte sou eers deur korrekte leefwyse bewys moes lewer dat hulle hertoelating tot die tempelorde verdien.

Oor Jesus se sosio-kulturele herkoms begin daar egter nou al hoe meer vrae opduik.

Die 38 punte van konsensus onder die vroeëre 'New Quest for Jesus' het nie een keer na 'n sosio-kulturele bestudering van Jesus verwys nie, terwyl ses van die jongste 'Renewed Quest' se 26 punte van konsensus na die noodsaak van sosiaal-wetenskaplike metodes en modelle vir die soeke na die historiese Jesus verwys. Tussen die 'Nuwe' en die 'Hernude' soeke na Jesus groei die noodsaak na sosiaal-wetenskaplike bestudering van Jesus van nul tot 'n kwart[134].

1. "Die verskil tussen moderne samelewings en 1ste-eeuse Judaïsmes (sic) in die oostelik Mediterreense gebied behoort bestudeer te word deur sosiaal-wetenskaplike metodes op die sosio-historiese verskynsels van daardie periode toe te pas.

2. Historiese navorsing behels meer as die toepassing van die tradisionele histories-kritiese metodes op die Jesus tradisie. Dit veronderstel ook die studie van die sosiale wêreld met behulp van sosiaal-wetenskaplike metodes en modelle.

3. Die sosiale wêreld van Jesus word nié bestudeer om bloot agtergrond materiaal te voorsien nie, maar veel eerder ***om kontekste van interpretasie*** aan die huidige interpreteerder te bied. (my beklemtoning)

4. Judaïsme behoort **vanuit die perspektief van 'n sosiale stelsel** bestudeer te word, en nie slegs vanuit die perspektief van (soms onverbonde) idees, persone en gebeure nie. (my beklemtoning)

5. Palestina was in die 1ste eeu ***ten volle gehelleniseer*** en dit is nodig om die implikasie hiervan vir die studie van Jesus van Nasaret uit te werk. (my kursifering)

6. Jesus, soos die meeste Jode van sy tyd, was heelwaarskynlik tweetalig en het Grieks as 'n tweede taal gepraat[135]." (Van Aarde, 2001:34-37)(Direkte vertaling).

Uit die bogaande ses punte van konsensus sou hierdie studie slegs van die woordjie 'verskil' onder die 1ste punt wou verskil. Deur die gang van hierdie studie is daar deurgaans klem gelê op

---

134 Illustrasie by wyse van kwantifisering: 'New Quest' toon 0 verwysings uit 38 betreffende sosio-kulturele studie, 'Renewed Quest' toon 6 uit 26.

135 Onder die talle minderheids-etnieë in die wêreld, is dit in besonder die Afrikaner in Suid-Afrika wat vanuit eie ervaring met hierdie kulturele kenmerk van Jesus sou kon identifiseer.

die her-ontdekking van die *ooreenkoms* in lewens- en wêreldbeskouing tussen die mens van die Grieks-Hellentistiese era en die moderne wetenskaplike mens. Verwysings na wetenskaplikes uit wyd uiteenlopende vakgebiede soos Capra, Sagan, Jung en die Antropologie oor die algemeen het deurgaans uitgewys dat Die Mens ‘n immanente eenheid van psige tussen begin, nou en die toekoms omgewe. Met die res van die konsensus verklarings hierbo, in besonder met punt 5, gaan hierdie studie wel akkoord. Hierdie punte van konsensus word hieronder as basis vir die hieropvolgende motivering aangewend.

Die ‘uitskuif’ vanuit die teologie na die menswetenskappe vir hulp, as mens dit so kan noem, mag egter nie met ‘n uitskuif uit die christenskap gelyk gestel word nie, inteendeel. Vanaf bladsy 1 is die punt geopper dat dit juis die noukeurige bestudering van die Skrif is wat alhoemeer tradisionele konvensie en belydenis konfronteer. Die konvensionele hantering van Jesus se twee mees sentrale konsepte, die Koninkryk van God en die Seun van die Mens, dien hier weer as twee toepaslike voorbeelde. In die vorige hoofstuk is voorbeelde ook aangehaal wat aandui dat Skrif teen Skrif getuig, dat Belydenis hierop vir ‘n bepaalde aksie van ‘weglating’ van Jesus se woorde kies en op ditself reageer dat woorde van Jesus, die Hoof van die Christelike Kerk, nie weggelaat mag word nie. Binne die omlyning van christelike Skrif en Belydenis – want die twee loop tradisioneel hand aan hand – is daar daarom ook uitklaring nodig, en hiervoor begin die menswetenskappe dit stelselmatig as moontlike uitkoms tot die tradisionele kryttoue van die teologiese debat aanbied. Anders gestel, in punt 5 hierbo roep die “Hernude soeke na Jesus” inderwaarheid na ‘n integrasie tussen Skrif, Belydenis, konvensie en Jesus. Dit begin tot die Hernude Soeke deurdring dat Jesus se sosio-kulturele konteks antwoorde op hierdie voorheen gedisintegreerde prentjie kan bied.

Dit laat ons dan met die kernvraag: waar plaas ons Jesus sosio-kultureel? Tot en met so onlangs as *circa* 200 jaar gelede was dit vir die teologie eenvoudig nie moontlik om hierdie vraag te stel nie, want die NMO van Jesus se tyd was, net soos die onbewuste geheue van die mens, steeds altyd daar, maar dit was sluimerend onder die sand. Dit is eers met die koms van die Argeologie in die vroeg-19de eeu dat die leefwêreld en kultuur van die 1ste eeu weer vir die westerse psige ‘bewus’ geraak het, dit van onder die sand uit weer aan ‘n voorheen onbewuste psige kom openbaar het. Tot en met die Argeologie het ons Jesus hoofsaaklik binne die kulturele omlyninge van die Judaïstiese Ou Testament kon lees en interpreteer en het die konvensie in sekere kringe selfs ontstaan dat Hy *slegs* binne hierdie kulturele omlyning geïnterpreteer mág word. (Vgl bv Botha, 2002).

Vandag weet ons dat Jesus in Nasaret, in die tetrarg van Galilea grootgeword het. Tetrarg was die Romeinse term vir een van vier administratiewe distrikte onder ‘n groter administratiewe

eenheid, in hierdie geval een van vier tetrarge onder die Romeinse provinsie Sirië. Nasaret was geleë 6.4 km vanaf Seporis, 'n "outstanding Hellenistic city of Galilee" (Wright G., 1956:94) en destyds die setel van die hellenisties-gesinde vasaal-heerser Herodus Antipas. Volgens Bybelse getuienis leef en beweeg Jesus in drie van die tetrarge van die Romeinse provinsie Sirië, by name Galilea, Dekapolis en die tetrarg van Herodus Filippus, die tetrarg in die noordooste van die provinsie Sirië en aanliggend tot Damaskus, die Siriese hoofstad. Ook besoek Jesus die westelike en noordwestelike kusstreke van Sesarea, Fenicië en Sidon, gebiede wat onder direkte Romeinse beheer was. Vanuit 'n Joodse perspektief gesien was daar geen stadium in die Joodse geskiedenis waar Jode enige vorm van beheer oor Sidon uitgeoefen het nie. Wright (88) beklemtoon ook die nou bekende feit dat, alhoewel Rome vanaf 63 vC die heersende moondheid oor Palestina was, die heersende *kultuur* en denkwyse steeds Hellenisties was. Rome word inderdaad beskryf as die emporium wat met 'n meer militante aanslag die Hellenistiese kultuur probeer uitbrei en bewaar het. (83) Die term Grieks-Romeins word daarom ook geïnterpreteer as die intellektualisme van die Grieke onder die beskerming van die Romeinse militêr-administratiewe bestel.

Die Romeinse administrasie het onderskei tussen twee tipes provinsies: Die provinsies met 'n normale, stabiele en Hellenistiese aard het direk onder die bestuur van die Romeinse *Senaat* ressorteer. Die ander klas van provinsies, geklassifiseer as 'imperiaal', moes weens militêre oorweginge en bedreiginge onder die direkte bestuur van die Romeinse *Keiser*, die aanvoerder van die militêre magte ressorteer. In Jesus se tyd was daar slegs vier sodanige 'imperiale', militante provinsies, almal op die buitewyke van die Romeinse Ryk: Egipte, Spanje, Duitsland en Sirië. (87) In provinsie Sirië was dit veral die tetrarg van Palestina (Judea) wat van tyd tot tyd in opstand teen Romeinse oorheersing gekom het. Die vier imperiale provinsies was om militêr-strategiese redes buite die beheer van die Romeinse Senaat gehou. In die geval van imperiale provinsie Sirië was drie van haar vier tetrarge lojaal teenoor die Romeinse emporium (en Jesus word in een van hierdie drie lojale tetrarge groot). Provinsie Sirië was egter 'imperiaal' geklassifiseer omdat een van sy tetrarge, Palestina (Judea), periodiek opstandig teenoor die emporium geraak het. Dit was die belangrike taak van die goewerneur in Damaskus om met sy vier Romeinse legioene as militêre bystand tot die Romeinse Prokurator in Palestina te dien. In die provinsie van Sirië was die tetrarg van Palestina, wat Samaria en Judea omsluit het, die enigste tetrarg onder direkte Romeinse bestuur, met 'n Prokurator wat direk aan die Keiser gerapporteer het. Die Prokurator ten tyde van Jesus se besoek aan Jerusalem was Pontius Pilatus. Volgens Bowman het die Historiese Jesus Seminaar nou konsensus bereik dat Jesus net by een geleentheid Jerusalem in hierdie tetrarg van Palestina besoek het, die geleentheid waartydens Hy ook gedood is. (2016:23). Buiten hierdie een besoek aan Jerusalem het Jesus wyd en deurlopend in die drie gehelleniseerde tetrarge van Sirië grootgeword, beweeg, gepreek

en genees. Hy besoek onder andere Sidon, in die gehelleniseerde Fenicië, per pad ongeveer 108km van Nasaret af. Sidon was nog nooit in die geskiedenis onder enige vorm van Joodse beheer nie en word beskryf as 'n ten volle gehelleniseerde stad. Ook lees ons dat Jesus Sesarea-Filippi besoek, padlangs ongeveer 95km van Nasaret af. (Wright, 1956:90). Sesarea-Fillippi, in Latyn *Caesarea-Philippi*, was vasaal-heerser Filippus se gebaar van lojaliteit teenoor die *Caeser*. Ter ere van die keiser rig Filippus hier 'n Hellenistiese stad op, kompleet met Hellenistiese tempels, argitektuur en simbole, "om die nie-Joodse aard van die stad" en sy lojaliteit teenoor die Grieks-Romeinse heersers te beklemtoon. (93) Jesus beweeg noordwaarts en arbei deur die gebied van die drie tetrarge "with the many Hellenistic centers which dotted this landscape" (94). Elkeen van hierdie Grieks-Romeinse stede word gekenmerk deur die Hellenistiese kultuur, leefwyse, argitektuur, intellektuele omgang en die tempels wat tronend op die hoogtepunte van hierdie sentra opgerig word. (64) Een keer beweeg Hy suidwaarts na Jerusalem, padlangs ongeveer 103km van Nasaret af. Slegs hierdie een keer lewer Hy kommentaar op 'n tempel wat hoog in 'n stad opgerig is en sê "dit sal afgebreek word."[136] Onder die talle Hellenistiese dorpe en stede van die drie Hellenisties-gesinde tetrarge was daar wel die drie historiese Joodse nedersettings van Gorasin, Betsaïda en Kapernaum (94). In Mat 11:20-24 en Luk 10:10-15 vervloek Jesus hierdie drie stede: "Ellende wag vir julle. Julle sal tot die doderyk toe neergestoot word."

Oor die ***biologiese*** Joodsheid van Jesus behoort daar dus nie dispuut te wees nie. Oor die ***kulturele*** Joodsheid van Jesus ontstaan daar egter nou alhoemeer 'n klemverskuiwing. Onder punt 5 met opskrif 'Die Skaduwee' in hoofstuk 5 het ons breedvoerig gekyk na Jesus se kulturele status as buite-egtelike kind binne die kulturele konteks van sy tyd. Vanuit 'n sosio-kulturele rekonstruksie van Jesus se omstandigheid blyk dit dat Hy weens sy biologiese Joodsheid uit sy Joodse godsdiens verban was in lyn met die Levitikus-Deuteronomium reinheids-voorskrifte. Hy wandel en leef in die gehelleniseerde, noordelike helfte van die Grieks-Romeinse provinsie Sirië. Op ongeveer 30-jarige ouderdom ondergaan Hy, skynbaar vrywillig, die Hellenistiese doop-ritueel in die Jordaanrivier. Sy doop geskied êrens in die gebied van die Dekapolis, 'n onafhanklike federasie van Griekse stede wat onder direkte Grieks-Romeinse bestuur verkeer.

Die Antropologie is die veld wat kulture bestudeer. Een van die vernaamste bevindinge van die bestudering van kulture is dat "kultuur" 'n organiese verskynsel is, nie anorganies nie. Kulture is nie in yster gegiet nie. Kulture lewe, groei, verander, pas op daaglikse wyse aan en neem by ander kulture oor en gee aan ander kulture deur deur middel van die menslike prosesse van

---

[136] Met verwysing na Deut 7:5, 7:25, 12:2 en 12:3 waar Jahweh sy volk opdrag gee om ander nasies se altare en tempels te vernietig en af te breek, "om elke teken van hulle bestaan uit die land uit te verwyder."

akkulturasie en enkulturasie. In die geval van die verskynsel Jesus het sy onmiddellike kulturele omgewing tussen die val van die Romeinse Ryk en die opkoms van die Argeologie – 'n tydperk wat afgerond kan word na ongeveer 1350 jaar – vir die christendom onbekend en onbewus geraak. In besonder deur die invloedryke werke van Augustinus is die *pagans* uit die hermeneutiese prosesse van die westelike Rooms-Katolieke Kerk geskryf. Vir bykans 1350 jaar kon Jesus net binne een kulturele konteks gelees en geïnterpreteer word, die Joodse soos in die Ou Testament vergestalt. As gevolg van 'n historiese verloop van gebeure het Jesus in die christelike geheue 'slegs-Joods' geraak, het Hy, hoofsaaklik weens historiese onbewustheid, as't ware binne slegs een kulturele konteks gegiet geraak. Dat Hy aan moontlike nie-Joodse invloed deur die prosesse van akkulturasie en enkulturasie blootgestel was, het gewoon ondenkbaar geword.

6.2 Die 'Gesproke Jesus', 'n metodologiese vertrekpunt

Vervolgens ontleed ons Jesus aan die hand van die een bron wat ons werklik tot ons beskikking het: die evangelies.

In hierdie ontleding gaan daar van sekere metodologiese uitgangspunte gebruik gemaak word:

6.2.1 Die Geloofsbelydenis van Athanasius

Onder die christelike belydenisse en belydenisskrifte gaan die Geloofsbelydenis van Athanasius in hierdie studie as die laaste (in historiese tyd) en die meer samevattende paradigma vir die beskouing van die christelike Drie-Eenheid en Jesus as uitgangspunt geneem word. Die Geloofsbelydenis van Athanasius verskyn ná afloop van "die groot Christologiese stryd van die eerste eeue" (Van Wyk, 2012:5) en hierna reik die christelike godsdiens nie weer 'n geloofs*belydenis* uit nie. In die omskrywing van Athanasius beskik die drie *personae* van die Drie-Eenheid "oor gelyke eer en mede-ewige majesteit". Aldrie word in hierdie belydenis eweredig geag as "ongeskape, onmeetlik, ewig, almagtig, onderling mede-ewig en volkome aan mekaar gelyk." Met hierdie belangrike uitligting oor Jesus: "Vir die ewige saligheid is dit ook nodig dat ons getrou aan die menswording van ons – ongeskape, onmeetlike, ewige, almagtige - Here Jesus Christus moet glo."

In 'n samevoeging van Athanasius en Skrif word die mensgeworde Jesus van hier af as ongeskape, onmeetlike, ewige, almagtige Seun van die Mens geag. "Hy het nie nodig gehad dat iemand Hom iets van die mens vertel nie, want Hy het self geweet hoe mense is." (Joh 2:22)

6.2.2 Die ‘gesproke Jesus’

Soos aangedui in die titel van die verhandeling, fokus hierdie studie bepaald op ‘die prediking’ van Jesus, d.i. sy eie woorde. Narratiewe óór Jesus, soos byvoorbeeld die narratief oor sy geboorte, word nie in die ontleding van sy koninkrykskonsep in ag geneem nie. Ehrmann stel dit meer gepas: “What did Jesus teach us about himself?” (Ehrman, 2010:169). Verskillende byvoeglike-naamwoord titels word in die teologie aan Jesus gekoppel. Van Wyk (2012:3-4) haal byvoorbeeld vir Spangenberg aan wat tussen (1) die historiese Jesus, (2) die vertelde Jesus en (3) die dogmatiese Jesus onderskei. In die hieropvolgende ontleding van die koninkryk gaan daar bloot direk met die prediking van Jesus in die evangelies gewerk word. Die studie poog “to study the Bible without being bound to theological claims made by the Church” – aanname 26 van die ‘New Quest for Jesus.’ **(**Van Aarde, 2001:35).

6.2.3 ‘n Ongeskape, onmeetlike, ewige en almagtige Woord

Hierdie ondersoek na die prediking van Jesus funksioneer op die voorveronderstelling soos in Athanasius verwoord: die mensgeworde God Jesus se *woorde* beskik daarom *eo ipso* oor ‘n ongeskape, onmeetlike, ewige en almagtige dimensie. [Dit staan in teenstelling met die sogenaamde Ebionitiese interpretasie van Jesus, soos onder andere deur die Unisa-skool voorgelê (Botha, 2009:4). Die Ebionitiese standpunt dat Jesus ‘n “spesiale soort Joodse wysheidsleraar was, soos wat destyds die gebruik was” (Craffert, 2002:161), dat “Jesus ‘n Joodse rabbi in die Farisese lyn was” wie se koninkrykskonsep ‘n Joodse verset tipies van die tyd teen die Romeinse emporium *van die tyd* was, beperk Jesus tot ‘n aardse funksie binne ‘n kort tydvak in die mens se geskiedenis. “Jesus was ‘n Jood binne daardie tyd en nie ‘n Christen nie.” (Botha, 2002:183). Die vernaamste resultaat van hierdie Ebionitiese interpretasie is dat dit Jesus se koninkrykskonsep afskaal tot ‘n uitgediende funksie beperk tot verdwene politieke kontekste.]

6.2.4 Die begrip ewig vanuit menslike perspektief

Die begrippe ‘ewig’ en ‘onmeetlik’ is relatiewe begrippe. Die bevindinge van Naugle (2002) in sy *World View, History of a Concept*, word hier ondersteun, synde dat elke individu oor ‘n wêreld- en tydbeskouing beskik. Vir ‘n kind van Lesotho wat in sy vallei omring deur 3500m-hoë berge woon, is die wêreld anderkant daardie berge die onwerklikheid, die onsienbare. Vir ‘n kreasionis is alles anderkant 6000 jaar ewig, vir ‘n astronoom is 14.6 miljard jaar die verste wat die kenbare geskiedenis terugstrek. Terwyl 14.6 miljard jaar vir elke individu soos ‘n ewigheid kan *voel*, bestaan daar ‘n moontlikheid dat daar selfs ‘n ewigheid anderkant hierdie ewige gevoel mag wees. Vir die gemiddelde mens strek die geskiedenis van die mens so ver terug as wat s/hy in boeke kan lees; enigiets anderkant my eie dood word in elk geval ‘ewig.’ In hierdie studie word

daar van die jongste paleo-antropologiese veronderstellings uitgegaan dat die verskynsel mens sowat 4 miljoen jaar oud kan wees, waarvan ons ongeveer die laaste 0.2% deur bewuste, wetenskaplike metodes kan ‘onthou.’ 99.8% van die mens se bestaan, van sy oorlewering, van sy evolusionêre geheue is onbewus, voldoen aan die dimensie van ewig, onmeetlik, onpeilbaar. Wanneer Jesus as kind van die mensdom dan uitsprake oor ‘die mens’ maak, word dit ook vanuit hierdie laaste, menslike ewigheidsdimensie geïnterpreteer. Die mensgeworde Jesus spreek ook vanuit die immanensie van die mensdom, ‘n verskynsel wat, relatief gesproke, ook as ewig geklassifiseer kan word.

6.2.5 Die Bybelse evangelies en Thomas as bron van ewige woord

Tot onlangs nog bestaan die konsensus dat buite-Bybelse bronne nie na Jesus verwys of Hom aanhaal nie. “Greek and Roman sources from Jesus’ own day, up until the end of the first century, have absolutely nothing to say about him.” (Ehrman, 2010:148) Die enigste bronne waaruit ons Jesus se prediking ontvang, is die evangelies. “Die Bybelse evangelies is die beste bronne wat vandag beskikbaar is. Hulle bevat by verre die meeste inligting oor sy lewe.” (Craffert, 2002:162). Craffert voeg dan by dat die onlangs ontdekte Evangelie van Thomas se waarde, datering en belang tans hewig gedebatteer word. Die ‘Renewed Quest for Jesus’ bevind hierop dat die Evangelie van Thomas “ ‘n nuwe en belangrike bron tot die Jesus tradisie toegevoeg het; dit verteenwoordig ‘n vroeëre fase in die Jesus tradisie as die kanonieke evangelies en verteenwoordig tans ‘n onafhanklike getuie tot die Jesus tradisie.” (Van Aarde, 2001:36)(direkte vertaling). In hierdie studie word daar voorlopig op Jesus se woorde in die Bybelse evangelies gefokus, met Thomas wat as ‘n ‘onafhanklike getuie’ in gedagte gehou word.

6.2.6 ‘n Geïntegreerde skema

Die metodologiese aanvaarding hier is dat daar, redaksie en vertaling in ag genome, ‘n vorm van integrasie in die evangelie uitsprake van Jesus bespeurbaar behoort te wees. As ‘n ewige verskynsel wat oor ‘n bepaalde goddelike tema spreek, *behoort* die ewige Jesus vanuit ‘n bepaalde geïntegreerde skema te spreek. Die *woorde* van Jesus word hier as *Die Woord* van Jesus hanteer, die Griekse begrip *Logos* waarna Joh 1:1 verwys. Die Logos van Jesus – die beginsel van geestelike rede en kreatiewe orde – is die geïntegreerde skema waarna ons hier soek.

6.2.7 Die begrip ‘aantal tekste’

In die ondergaande bespreking van temas in Jesus se prediking gaan daar telkens na die ‘aantal tekste’ van ‘n tema verwys word. Die begrip ‘aantal tekste’ het in besonder nie ten doel om Jesus se prediking tot ‘n oefening in kwantifisering te reduseer nie, maar wel om te kwalifiseer. ‘Aantal

tekste' dui op die relatiewe frekwensie van prominente temas in Jesus se prediking, maar deurgaans vind ons dat hierdie tekste ingebed binne kontekstuele perikope lê. Die temas van Jesus duik nie lukraak 'hier en daar in 'n teks' op nie, maar dien telkens as sentrerende begrip tot perikoop, tot groter skema. So byvoorbeeld sal Jesus telkens 'n raaisel inlei met die enkele teks "met die Koninkryk van God gaan dit soos...", waarna Hy 'n hele raaisel voorsien om die konsep mee toe te lig. Omliggend tot die 'aantal tekste' begrip vind ons daarom deurgaans kontekstuele beddings waarbinne 'n bepaalde tematiese begrip gekweek word.

Met 'n sistematiese deurwerk van die evangelies word die volgende belangrike temas geëien:

6.3 Die Koninkryk van God

Die Koninkryk van God as 'n tema in Jesus se prediking is nou reeds breedvoerig behandel. Genoegsame motivering is reeds aangebied dat hierdie tema deur 'n wye konsensus van teoloë as die sentrale tema van Jesus se prediking beskou word.

Reeds in Jesus se 116 Koninkryk van God-tekste soos in Aanhangsel A voorsien, verskyn daar eienskappe van Jesus se koninkryk wat vra om erkenning en uitklaring.

Die nabyheid van die koninkryk. Die *Renewed Quest* het nou tot die ooreenkoms gekom dat Jesus se koninkryk nie noodwendig as 'n apokaliptiese verskynsel in die suiwer historiese sin verstaan hoef te word nie. Die koninkryk hoef nie slegs as 'n tipe sosio-politieke verskynsel in tyd verstaan te word nie. (Van Aarde, 2001:36). Die "het naby gekom", vanuit die Griekse *engiken*, vertaal daarom in ses Engelse vertalings (uit 27) na "is near", in 12 Engelse vertalings is die koninkryk "at hand" en selfs "close at hand", wat vertaal na "byderhand" in Afrikaans, d.i. binne reikafstand. Vanuit 'n transendentale invalshoek kan hierdie naby geïnterpreteer word as 'naby in liniêre tyd'; vanuit die immanente beskouing kan hierdie naby geïnterpreteer word as naby in *kairos* tyd, 'n dimensie van tyd wat deurgaans gelyklopend tot liniêre tyd bestaan, binne psigiese bereik, wel ontwykend vir die rasionele. Die koninkryk is nie *chronos* naby nie, die koninkryk is *kairos* naby in "hierdie beslissende oomblik, hierdie noodlottige uur, hierdie eenmalige geleentheid, die keerpunt in jou geskiedenis" (Bosch, 1980:64) In die Griekse kombinering van *kairos* en *engiken* is daar 'n opmerklike, vir die rasionele verstand 'n eienaardige vermenging van verlede, deurlopende en voltooide tyd. 'Dit hét gekom, dit ís hier, dit ís naby, dit is binne bereik, maar tog is dit steeds komende, steeds naderend, vanuit die *kairos* tyd.' Weens Jesus se aanwending van die Griekse *kairos* en *engiken* wroeg daar tussen studente van die koninkryk nog altyd die vraag: is die koninkryk 'n huidige of 'n toekomstige verskynsel? In Jesus se bepaalde verwoording kan dit op eienaardige wyse beide wees. Dit het gekom, is naby, is hier, is steeds

komende. “Die koninkryk breek vir homself ‘n pad oop.” (Matt 11:12), “dit het tot by julle gekom.” (Matt 12:28) Dit is ‘n noodlottige oomblik wat reeds tot jou beskikking bestaan, maar wat jy kan misloop. Daarom vra Jesus vir ‘n bekering van *chronos* denke na *kairos* denke. Eien die oomblik, elke uur beskik oor die potensialiteit van vervulling.

Die deurlopende-tyd nabyheid van die koninkryk word bevestig deur Jesus se herhaalde inleiding tot sommige van sy parabels: “Met die Koninkryk van God *gaan dit* soos met...” (Matt 13:44, 13:45, 13:47, 20:21, 22:2, 25:1, 25:14, Mark 4:26). So naby as wat die koninkryk is, net so aan’t gebeure is die koninkryk. Dit het naby gekom, maar dit gaan ook aan, hier, in die nabyheid. Om hierdie rede kan die *Renewed Quest* se bevinding dat die koninkryk nie noodwendig ‘n eskatologiese verskynsel buite tyd is nie, hier ondersteun word. ‘n Voortganende konsep soos wat Jesus dit hier beskryf, kan nie as ‘n oorsaak-en-gevolg êrens voor in die tyd en plek vasgepen word nie. Dit hou aan gebeur as ‘n dinamika van sy eie, hier en nou, “dit breek vir ditself ‘n pad oop.” .

Etimologie van die term. Die terme *basiliea tou theos* (enkelvoud) en *basileis tou theoi* (meervoud) het vanaf pre-klassieke tye in argaïese Hellas, later bekend as Griekeland, bestaan. (theoi.com, 2000 - 2019). Hierdie mitologiese koninkryke word die eerste keer in hoofstuk 2 van Homerus se pre-klassieke *Ilias* van die 9de eeu vC vermeld. (Homerus, 1952:36-37). Die benaming *theoi* het in antieke Griekse tye nie ‘gode’ beteken nie, maar het letterlik beteken ‘beskikkers’, “hulle wat aanvanklik oor alle dinge beskik het en tot ordening rangskik het, wat elke ding tot sy bepaalde afdeling toegewys het.” (Herodotus, 2003:117). Eers later, ná die Grieke se kontak met Egipte, sou die Grieke hierdie aanvanklik mitologiese verskynsels tot sogenaamde gode verhef waarvoor tempels opgerig en rituele wydings ingestel is. Voor die status van gode was hulle simbole. Die Egiptiese voorloper tot die antieke Griekse basileis tou theoi was Ta-Neteru, (Hancock, 1996:463), ‘die domein van die gode.’ In beide, eers in Egipte, soos later oorgeneem deur Griekeland, was hierdie koninkryke van die gode geag as pre-historiese verskynsels, as die mitologiese oorspronge van die antieke Egiptiese en Griekse godsdienstig-kulturele stelsels. Vandag vind kultuur-historici dit moeilik om hierdie pre-historiese koninkryke van die gode te definieer, aangesien alreeds die Egiptenare en die Grieke van destyds vaag oor hierdie pre-historiese mitologiese ryke was. Vir hulle was hierdie mitologiese ryke vaag-omlynde, simboliese herrinneringe van hulle herkoms, uit die “voortye.”

In die evangelies kom die meervoudige *basileis tou theoi* nie voor nie, wel die enkelvoudige *basileia tou theos*. Matteus omskryf *theos* selfs na *hemele*. Of Jesus na die bepaalde Griekse vertolking van die term verwys, kon nog nie bevestig word nie. Op hierdie stadium word dit slegs bevestig dat die term ‘n bestaande antieke term met ‘n pre-historiese, mitologiese betekenis in

die Griekse mitologie was. Opvallend is dat Jesus hierdie oorspronklik mitologiese term deur middel van beeldspraak toelig. By wyse van vergelykende woordstudie tussen verskillende wetenskappe heen sou Jesus se beeldspraak ook as mitologie gedefinieer kon word.

As ‘n besitreg. So min waardering as wat Jesus vir aardse besittings het, so véél beskou Hy die Koninkryk van God as ‘n besitreg. “Aan hulle *behoort* die koninkryk”, sê Hy tydens die saligsprekinge. (Matt 5:3, 5:10, Luk 6:20). Diegene “wat hulle kragtig inspan vir die koninkryk, kry dit in besit.” (Matt 11:12). Maar net so kan hierdie besitreg daarom “van julle weggeneem word.” (Matt 21:43). “Hy het sy slawe bymekaar geroep en sy besittings aan hulle toevertrou” (Matt 25:14). “Die koninkryk is van die skepping van die wêreld af vir julle voorberei, neem dit as erfenis in besit.” (Matt 25:34). Dit is in besonder hierdie laasgenoemde teks wat die ewigheidsdimensie van die koninkryk bevestig, as ‘n konsep wat altyd teenwoordig in die skeppingsplan van God was, hier met die beeld dat hierdie ewige besitreg deur elkeen in besit geneem moet word, as’t ware net opgeëis moet word. “Dit was die wil van julle vader om die koninkryk aan julle te gee.” (Luk 12:32), “soos my Vader ‘n koninkryk aan My bemaak het, so bemaak Ek ‘n koninkryk aan julle.” (Luk 22:29).

In hierdie tekste beeld Jesus die koninkryk uit as ‘n ewige besitreg wat aandring om in ontvangs geneem te word. Dit is reeds die eiendomsreg van elke individu, sy erfenis van ewigheid af so beskik, onmiddellik beskikbaar; die mens moet in geloof daarnatoe uitreik omdat hiérdie die besitting is wat God in alle ewigheid aan die mens wou, en wil gee.

Kontrasteer hierteenoor Jesus se standpunt oor aardse besittings. “Verkoop julle (aardse) besittings en gee bydraes vir die armes. Skaf vir julle ‘n beurs aan wat nie leeg raak nie, ‘n onuitputlike rykdom uit die hemel, waar geen dief dit kan bykom en geen mot dit verniel nie.” (Luk 12:33). “Niemand kan vir twee base gelyk werk nie. Julle kan nie God én Mammon dien nie (god van aardse rykdom, simbool van rykdom (Lockyer, 1966:291); Amplified vertaling: ‘geld, besittings of beleggings waarin vertrou word, kapitaal’). (Matt 6:24, Luk 16:13). Jesus spreek hierdie stelling van aangesig tot aangesig teenoor die Fariseërs uit en die Bybel beskryf die insident so: “Die Fariseërs was baie lief vir geld en toe hulle al hierdie (anti-besitting) uitsprake hoor, het hulle Hom beledigend uitgelag. Hy sê toe vir hulle: ‘Julle is dié wat julle voor die mense as goeie mense voordoen, maar God ken julle harte. Wat deur die mense as belangrik beskou word, *is ‘n gruwel voor God*.” (Luk 16:14-15) In Matteus word die anti-Mammon uitspraak opgevolg deur die lang en bekende predikasie oor die “allereerste” prioriteit van die koninkryk, saamgevat in die bekende Matt 6:33 wat begin met ‘n “Nee.” In hierdie tekskonteks bedoel die ‘nee’ ‘nie so nie, maar só’. Nie Mammon nie, nie die god van aardse rykdom en besittings en bekommernis oor die aardse beeld nie; “Nee, soek *allereers* die Koninkryk van God en vir die wil

van God, dan sal Hy julle ook al hierdie dinge gee." In hierdie opweging tussen die twee uitstaande domeine in die godsdienstige kultuur van Jesus se tyd maak Hy 'n keuse vir die hemelse, die onkenbaar misterieuse, teenoor die aards-sintuiglike van die Fariseërs. In die vroegste geskiedenis van die christelike godsdiens bly dit daarom steeds vreemdsoortig, in die lig van hierdie tweegesprek en Jesus se uitgebreide reaksie daarop, dat die Fariseër-lyn van denke met die keuse op die aards-sintuiglike liggaam sy weg in die Apostoliese Geloofsbelydenis in vind – en dat Jesus se hemelse besitting uit die Apostoliese Geloofsbelydenis weggelaat word.

Jesus se bepaalde jukstaposionering van die hemelse besittings teenoor die aardse besittings word ook geïllustreer in gedeeltes soos Luk 14:33; ook in Luk 25:12 waar Hy die verlore seun se verspeling van sy aardse besittings teenoor die ontvangs van sy hemelse 'besittings' uitbeeld. In Mat 19:21, 22, Mark 10:22 en Luk 18:28 wys Jesus op die houvas wat aardse besittings op die gemoed van die ryk jongman het en verklaar dat aardse besittings as't ware 'n versperring op weg na die hemelse besittings is. In Luk 12:15 sê Jesus 'n "mens se lewe is nie afhanklik van die oorvloed van sy besittings nie", waarop Hy die gelykenis van die ryk dwaas vertel. Direk hierna, in jukstaposisionering tot hierdie gelykenis lewer die Lukas skrywer die gedeelte parallel aan Matteus 6 wat oor die "allereerste prioriteit" van die Koninkryk van God handel.

Die geheim. Matt 13:11, Mark 4:11, Luk 8:10. In Markus klink die teks so: "Aan julle is die insig in die geheim van die Koninkryk van God gegee; maar vir dié wat daarbuite is, bly alles net by beelde[137], sonder betekenis, *parabels*, sodat hulle kyk en kyk en tog nie sien nie, en hoor en hoor en tog nie verstaan nie, dat hulle hulle nie miskien bekeer en vergewe word nie." In hierdie teks definieer Jesus die koninkryk as 'n geheim. Die bewoording wat Hy gebruik roep hier weer die inleiding van Spreuke op, soos vroeër behandel. Hier, soos in die bespreking oor Spreuke vroeër, maak Jesus dit weer duidelik dat die koninkryk 'n verstaans-oefening soos in Spr 1:1-6 is, nie 'n vrees soos in Spr 1:7 nie. Die weg na die geheim van die koninkryk geskied deur middel van hermeneutiek, d.i. 'n bepaalde metode van interpreteer met die eksplisiete doel om nie net aan te hou en aan te hou interpreteer nie, maar om te interpreteer tótdat die oomblik van verstaan bereik word.

In antwoord op die probleem van die geheim van die koninkryk, voorsien Jesus 'n teen-vraag as antwoord: "Hoe sal ons die geheim van die Koninkryk van God voorstel, of met watter

[137] Die vertaling van die Griekse 'parabel' na die Afrikaanse 'gelykenis' is vroeër meer breedvoerig behandel. Na aanleiding van John Dominic Crossan se the *Power of Parable* word die standpunt hier gehandhaaf dat die betekenis van 'gelykenis' nie genoegsaam die inhoudelike van parabel gestand doen nie.

beeldspraak[138] sal ons dit uitbeeld?" (Mark 4:30) In oplossing tot die verklaring van die geheim voorsien Jesus parabels/beeldspraak wat ten doel het om die hoorder te begelei tot die proses van oordenking en interpretasie wat uiteindelik *verstaan.* Die oomblik van verstaan word per definisie die intrede tot die geheim, deur verstaan word die koninkryk in besit geneem. Die weg na die koninkryk geskied by wyse van raaisels wat gaandeweg ontsluit sodát, tótdat die individu verstaan.

Dit is waarskynlik in hierdie eienskap van die koninkryk waarin die sterkste uitdaging aan die teologie van alle eeue gerig word. Eintlik behoort alle teologiese bespreking oor hierdie konsep ingelei te word met Jesus se woorde "die geheim van die koninkryk..." Hierdie bepalende voorvoegsel van Jesus word die bepalende voorvereiste vir elke ondersoek na hierdie *allereerste* konsep. 'Die geheim' verklaar dalk ook waarom hierdie konsep vir soveel eeue juis dít was; 'n ontwykende geheim binne die soeke na teologiese sekerhede. Om hierdie geheim te ontsluit is kennis van die raaisels en die simboliese inhoud van die raaisels van Jesus se tyd nodig.

6.4 Die Seun van die Mens

Jesus se openbaring van Homself as die Seun van die Mens is in die vorige hoofstuk reeds indringend bespreek. Die opvallende wyse waarop Jesus Homself in die Skrif as Seun van die Mens openbaar, teenoor die opvallende afwesigheid van hierdie openbaring in Gereformeerde Belydenisskrifte, voorsien 'n kortsluiting in die christelike getuienis wat pleit om uitklaring. Hierdie steurende dispariteit tussen Skrif en belydenis[139] oor die konsep Seun van die Mens ontketen 'n reeks vrae, wat die korrekte interpretasie van Jesus en sy kardinale konsep, die Koninkryk van God, betrek. Die *New Quest* se bevinding dat, waar sodanige dispariteit geïdentifiseer word, die Skrif ongebonde tot belydenis bestudeer mág word, word daarom hier ten sterkste ondersteun. Op Skrifgesag word Jesus hier eers op sý eie terme gerespekteer en geïnterpreteer. Hiermee saam bevind die *Renewed Quest* dat sosio-historiese konteks alhoemeer tot toeligting van die Soeke na Jesus begin dien. Met behulp van toeligtende sosio-historiese bronne van sy tyd word dit daarom moontlik om die Seun van die Mens as 'n spesiale verteenwoordiger van die mensheid te eien. Anders gestel; hierdie studie skuif die Skrif-geopenbaarde Jesus in die uitklarende ruimte van sy sosio-historiese konteks in, want dit wil blyk dat hierdie skuif kan bydra tot die herstel van die kortsluiting tussen Skrif en belydenis.

---

138 Hierdie studie sou wou agiteer dat die begrip 'simboliek' 'n meer resente en gepaste term in hierdie konteks sou wees. Konsensus oor die begrip 'simboliek' bestaan egter nog nie tot die mate dat dit onaangekondig gebruik kan word nie.

139 Met meer bepaalde verwysing na die drie Gereformeerde Formuliere van Eenheid. Die Geloofsbelydenis van Athanasius word in die volgende paragraaf as 'n uitsondering tot hierdie stelling voorgehou.

In ‘n sin voorsien die Geloofsbelydenis van Athanasius wel ‘n mate van uitkoms. In artikels 1 tot 27 van die Geloofsbelydenis van Athanasius word Jesus op neutrale wyse slegs as “die Seun” uitgedruk. Die agtervoegsels, ‘ – van God ’ of ‘- van die Mens ’, word by herhaling nié aangewend nie. Hierdie neutrale Seun, “een in wese” met die Vader (Nicea) “is onderling mede-ewig en volkome gelyk” aan die ander twee persone in die Drie-Eenheid. (Athanasius Art 24). Die ‘neutrale’ Seun is “aan die Vader gelyk na sy Godheid, minder as die Vader na sy mensheid.” (Art 31) Die Seun is “God en mens” in een, “één Christus” (Art 32) “deur die aanneming van die mensheid in God.” (Art 33). In artikel 33 word die suggestie geskep dat die mensheid deur alle tye immanent in God bestaan, in wese uit God spruit, en dat dit die funksie van die Seun raak om hierdie mensheid in God “aan te neem” en die mensheid *in* God met die mens deel, vanuit die ewige aard van God. Die Seun word die komponent van God wat die mensheid, wat deurgaans in God setel, tot die mens kom *in*-karneer. (Letterlik: die God Jesus het die wese van die menslike liggaam ingeneem (HAT, 1988:448)). En die omgekeerde: Hy nooi ons deur die Nagmaal om in liggaam en gees aan hierdie inkarnasie deelagtig te word.

Bloot chronologies beskou kan Athanasius beskryf word as die ontknoping van “die groot Christologiese stryd van die eerste eeue” (Van Wyk, 2012:5). ‘Die stryd’ om Athanasius te formuleer en as belydenis van die christelike godsdiens voor te lê, het bykans vyf eeue geduur. Dit is ‘n gemeenplaas dat die Skrif nie ‘n leerstuk oor die Drie-Eenheid bevat nie.[140] Athanasius word daarom, vanuit ‘n kerkhistoriese oogpunt beskou, die derde en laaste belydenis van die christendom oor die Drie-Eenheid. (Na vyf eeue van stryd). Wat opval, is die opgang in status van Jesus en die Heilige Gees deur hierdie vyf eeue. Waar die vorige twee belydenisse begin met “Ons glo in een God, die almagtige Vader”, begin Athanasius ná vyf eeue se stryd nou met die uitklaring “dat ons die één God in die drievuldigheid en die drievuldigheid in die eenheid eer, met gelyke eer en mede-ewige majesteit.” (Art’s 3 en 6).

Die Sinode van Nicea in 325 was belê as gevolg van ‘n christologiese krisis in die Romeinse Ryk. Die keiser op daardie stadium, Konstantyn, was genoodsaak om die eerste gesamentlike sinode van die Rooms-Katolieke Kerk te belê omdat die kwessie oor die status van Jesus *versus* dié van die Vader besig was om chaos (mayhem) en wanorde in sy ryk te veroorsaak. (Freeman, 2009:231). Die oorsprong van hierdie christologiese krisis – LW, van internasionale omvang teen 325 – was die gemeente Alexandrië waar die presbiter Arius teen sy biskop Alexander geagiteer het. Arius het aangevoer dat Christus, weliswaar heilig, ‘n figuur minderwaardig teenoor die Vader was. Christus moes ‘n latere, afsonderlike skepping (‘n maaksel) van die Vader gewees het, het Arius geagiteer. Die sinode van Nicea en die daaruitspruitende Geloofsbelydenis van Nicea het

[140] Prof Hannes Knoetze tydens preekopleiding kursus, Noord-Kaap Sinode van die NG Kerk.

hierdie christologiese krisis probeer bylê deur in te voeg “Jesus is verwek, nie gemaak nie, een in wese met die Vader.” (Die krisis oor die minderwaardige teenoor die gelyke status van Jesus ten opsigte van die Vader sou hierna nog vir 80 jaar voortwoed).

Met die insetsel van Nicea ‘nie gemaak nie’ het Jesus immanent tot die Vader geraak. Die christelike era vóór Nicea word ook beskryf as die era van “Subordinationism. The theologians of the early church were all subordinationists, in that they believed Jesus was, in some way, subordinate to the Father. Subordinationism was strong because it had a mass of support from scripture, from the Old Testament, through the gospels and including the letters of Paul.” (Freeman, 2009:239) Met die kritieke insetsel van Nicea is die subordianistiese standpunt van presbiter Arius nou ter syde gestel deurdat Jesus “een in wese met die Vader” word, “nie gemaak nie.” Hierdie tipies Griekse uitdrukking kan ten beste deur die beeld van selverdeling verduidelik word. Die konsep van selverdeling was sedert Democritus (c 460-370 bekend tot die Griekse wetenskap en filosofie. (Gaarder, 1996:38-39) Die sel verdeel en vanuit die een sel emaneer ‘n tweede sel, “in wese een” met die oorspronklike sel. In Nicea word nou ook die Heilige Gees met hierdie beeld uitgedruk: die Heilige Gees “gaan uit” van die Vader en die Seun, emaneer uit die Vader en die Seun. Uiteindelik, in Athanasius, beweeg die christelike belydenis weg van wie eerste en wie laaste en wie van wie uitgegaan het. Athanasius skop af met die woorde “die één God in die drievuldigheid en die drievuldigheid in die eenheid.” Aldrie was reeds daar van alle ewigheid af, “met gelyke eer en mede-ewige majesteit.” In Athanasius het ons daarom ‘n drie-sellige wese, “een in wese”, wat van oorsprong af daar was. Nie een van die komponente van hierdie drie-selligheid is deur ‘n ander “gemaak” nie, nie een is verhewe bo die ander nie. Hulle is onderling verbind en gelyk in gesag. Binne die ondersoek van hierdie studie word die waarneming gemaak dat die drie komponente van die Drie-Eenheid immanent tot mekaar bestaan, nie geskeie óf gestapel óf gerangskik in volgorde van belangrikheid nie.

Ten minste twee van die komponente van die Drie-Eenheid inkarneer hulle tot die menslike liggaam en psige, dring aan op ‘n vorm van inwoning en arbeidsaamheid in die mens.

Athanasius word dan die enigste christelike belydenis wat die kwessie van *die mensheid*, die seun van die *anthropos* aanspreek. In nege artikels (art’s 27 – 35) behandel Athanasius die mensheid (*humanity*), hier ineengeskakel met die mensheid in Christus en die mensheid in God. Opmerklik word hierdie nege artikels ingewy met die woord “Maar.” Nadat die Drie-Eenheid in 26 artikels breedvoerig en vanuit verskillende kante beredeneer is, tree Athanasius in die ‘hoofstuk’ oor die mensheid in met “Maar...” “Maar vir die ewige saligheid is dit *ook* nodig dat ons getrou aan die menswording van Here Jesus Christus moet glo.” (Art 27) Volgens Skrif openbaring is die Gees inwonend in die mens, deur God in die mens ingestort. In die Skrif

(hieronder) verklaar Jesus dat Hy in die Vader en die Vader in Hom is, die Gees is in ons, die Seun moet in ons bly en ons moet in Hom bly. In Athanasius is die Seun “tegelyk God en mens” (Art 28), “volkome God, volkome mens,” (Art 30), in sy godheid en sy mensheid is Hy één (Art 32) en “Hy neem die mensheid in God aan.” (Art 33).

In Joh 14 en 15 eggo Jesus die belydenis van Athanasius só:

> *Glo jy nie dat Ek in die Vader is en die Vader in my nie? Glo in My omdat Ek in die Vader is en die Vader in My. Wat julle ook al in My Naam vra, sal Ek doen, sodat die Vader deur die Seun verheerlik kan word. Die Vader sal vir julle die Gees van die Waarheid stuur. Julle ken Hom (die Gees), omdat Hy by julle bly en in julle sal wees. Julle moet in My (Jesus) bly en Ek in julle. (Joh 14:10,11,13,16,17, 15:4)*

Paulus sluit só by Johannes en Athanasius aan:

> *Julle is een met Christus Jesus, (Rom 6:11) ... want die Gees van God woon in julle. As iemand die Gees van Christus nie het nie, behoort hy nie aan Christus nie. Omdat Christus in julle is, gee die Gees aan julle die lewe. (Rom 8:9-10).*

Tussen Athanasius se belydenis en tekste soos Johannes 14-15 vloei alles-in-een. Die drie afsonderlike komponente van die Drie-Eenheid is één; op versoek van die Seun stuur die Vader een van die komponente van die Drie-Eenheid om in die mens te woon en die mensgeworde Jesus neem die mensheid in God Drie-Eenheid in. En andersom. Jesus, immanent deel van die Drie-Eenheid, is ook volkome mens, tegelyk God en mens, Hy skakel ons ineen met die Drie-Eenheid. In die verwoording van Athanasius en eenders-klinkende tekste in die Nuwe Testament raak dit nou bykans onmoontlik om God buite die mens te plaas, om die mens buite God te plaas.

Slegs die derde en laaste geloofsbelydenis behandel die kwessie van die Seun afsonderlik en breedvoerig. Boonop behandel Athanasius die aard en status van die Seun binne die triade van drie gelyke godhede[141], drie-in-een en eenheid-in-drie. Mede-ewig, mede-almagtig, in alle opsigte gelyk, met die gelyke, mede-almagtige Seun wat tegelyk volkome Mens is. Die God-Mens Jesus sê dan in Joh 15 “julle moet in My bly en Ek in julle.” Ons moet hierdie goddelike mensheid van Jesus in ons inneem. Deur hierdie opdrag tot ineenskakeling van die Seun raak ook ons deelagtig aan God Drie-Eenheid.

Wat betref die Seun, dien Athanasius daarom as die uitsondering tussen die twee ander belydenisse en drie belydenisskrifte. In die ander word die Seun van die Mens nie geopper nie.

---

[141] *Deities* in die Engelse vertaling van Athanasius

Op uitsonderlike wyse vermeld Athanasius ‘die mensheid’ (*humanity*), daardie ontwykende begrip waarmee hierdie studie worstel. ‘Die mensheid’, soos gesien in die vorige hoofstuk, beskik ook oor ‘n relatiewe vorm van ewigheid. Minder as God se ewig, maar wel meer as wat die mens kan ‘onthou.’ In begrippe soos Plato en neo-Platonisme se ewige siel, Augustinus se derde kategorie van geheue, Jung se kollektiewe onbewuste en die vakgebied van die evolusionêre sielkunde is daar ‘n geheue in die psige van die mens wat verder in die verlede in strek as wat die mens op bewuste wyse kan herroep. In die Griekse betekenis van die term het Jesus Homself as die seun van hierdie ewige mensheid uitgedruk, ‘n psige wat oor die vermoë beskik om *in* God te wees. In ‘n aangepaste terminologie verwoord Athanasius ook hierdie misterieuse ineenskakeling tussen mensheid en Drie-Eenheid.

In die belydenis van Athanasius se uitdrukking van die goddelike mensheid soos vergestalt in God-Jesus, vind hierdie studie ‘n mate van uitkoms vir die afwesigheid van Seun van die Mens in die belydenisskrifte. Deur die Nagmaal nooi Jesus-Mens-God ons om deelagtig in sy geestelike liggaam en bloed te word, sodat “die Koninkryk van God sy volle betekenis kan verkry”, “totdat die Koninkryk van God kom.” (Luk 22:16,18).

6.5 Vergewe *versus* sonde

In die evangelies vind ons (slegs) twee tekste waarin Jesus in afwysende terme oor ‘die sonde’ praat. Die een teks is die wyd aangehaalde gedeelte in Joh 8:11 waar Jesus Moses se doodstraf teenoor ‘n owerspelige vrou tersyde stel (vgl ook Num 5:11 e.v.) en daarna vir haar sê “moet van nou af nie meer sonde doen nie.” Volgens die gebruikte grondteks is hierdie gedeelte egter eers later tot die Johannes evangelie toegevoeg en mag die outentiekheid van die teks daarom met omsigtigheid hanteer word. Dit laat ons met Joh 5:14 waar Jesus die man by die bad van Betesda genees en sê “moet nou nie meer sonde doen nie”, waarna “die Jode teen Jesus te velde trek omdat Hy die genesing op ‘n Sabbatdag gedoen het.” (Joh 5:16) Ook in hierdie insident het Jesus éérs die man vergewe en van sy sonde genees. Boonop op ‘n Sabbatdag. Buiten hierdie enkele twee tekste slegs in die Johannes evangelie – beide insidente wat volg op Jesus se aanvanklike vergifnis en waarvan een teks “later ingevoeg is” – vind ons nie in die sinoptiese evangelies die woorde “moet nie meer sondig nie.” (Sien ook die bespreking oor die Matteus bergrede ondertoe) In die sinoptiese evangelies vind ons wel dat Jesus in vier tekste die inleidende woord “moenie” gebruik wanneer Hy sê “Moenie oordeel nie.” (Mat 7:1,2; Luk 6:37, 38).

Teenoor die een, miskien twee tekste (slegs in die Johannes evangelie) waarin Jesus die sonde verbied, is daar 29 tekste waarin Jesus die mens gebied om die medemens se sonde te vergewe, *omdat God vergewe*. Hier is dit weer ‘n geval waar die tel van tekste die indruk van blote kwantifisering sou kon skep. Jesus se opdrag tot vergewing van sondes is egter nie ‘n blote

getellery nie, dit is een van sy sentrale leerstukke in aanloop tot die Koninkryk van God. Uit liefde vergeef Jesus talle sondaars, baiemaal selfs sonder die voorvereiste van berou. By ander geleenthede stel Hy die opdrag tot vergifnis as ‘n ultimatum: “As julle andere hulle oortredinge nie vergewe nie, sal julle Vader in die hemel julle ook nie vergewe nie.” (Mat 6:14,15). In Mat 18 bied Hy ‘n gelykenis aan om die aard en die opdrag van vergewing as leefstyl op weg na die koninkryk te illustreer. Omdát God die Vader vergewe, sal die volgelinge van Jesus 70 maal 7 keer hulle medemens vergewe. In hierdie gelykenis gebruik Jesus die vermenigvuldiging van die volmaakte getal om te illustreer “wees julle dan volmaak, soos julle hemelse Vader volmaak is. Wees (volmaak) barmhartig soos julle Vader (volmaak) barmhartig is.” (Mat 5:48, Luk 6:36). Aan die einde van hierdie gelykenis vat Jesus hierdie ultimatum só saam: “So sal ook my hemelse Vader julle pynig as julle nie elkeen sy broeder van harte sy oortredinge vergewe nie.” (Mat 18:35)

Die opdrag, bykans die ultimatum tot vergewing van sondes, oorskadu die een, die moontlike twee tekste in Johannes wat lui “moenie sondig nie.” By baie meer geleenthede sê Jesus “moenie oordeel nie, vergewe, sodát julle dan volmaak kan wees soos julle Vader in die hemel volmaak is.” In die konteks van die Jesus teks beteken hierdie volmaak ‘volmaak in vergifnis’.

In die opweeg van een teks teenoor 29 kan dit geargumenteer word dat die een teks van ‘moenie sondig nie’ vervaag teen die oorwig tekste wat gebied ‘vergewe’. Selfs kan daar gevra word waarom die ‘moenie sondig’ frase nie in die drie sinoptiese evangelies nie, maar slegs in die Johannes evangelie[142] voorkom. Met die uitsondering van die een teks in Johannes, kan dit geargumenteer word dat Jesus ‘n duidelike pro-vergifnis teenoor ‘n onduidelike anti-sonde boodskap in sy prediking handhaaf.

Die waarneming word hier gemaak dat Jesus se anti-sonde boodskap *relatief* onduidelik raak wanneer vergelyk met Ou Testament en Paulus (sien ondertoe). Insgelyks raak sy anti-sonde boodskap ook onduidelik wanneer met die ander klempunte in sy eie prediking vergelyk. Waar lê Jesus se eie klem? Op vergifnis, of die vermyding van sonde? Die waarneming hier gaan oor die *relatiewe* lae frekwensie – selfs tot die punt van afwesigheid – van ‘n anti-sonde aanslag in Jesus se prediking. Dit is wanneer gemeet *relatief tot* ander baie pertinente anti-sonde sprekers soos Fariseër, Ou Testament en Paulus; ook relatief tot die groter bedding van Jesus se eie prediking. Dit raak onseker of Hy ***dieselfde*** anti-sonde ***klem*** uitdra as Fariseër, Ou Testament en Paulus.

In die bergrede van Matteus, byvoorbeeld, wil dit met die eerste oogopslag lyk of Jesus ‘n morele orde sterker as dié van die Fariseërs aankondig. Egter, in ‘n artikel waarin Du Toit (2018) Jesus

142 Tradisioneel word die Johannes evangelie nie as ‘sinopties’ geklassifiseer nie, omdat dit oor ‘n genre en skryfstyl onderskeibaar verskillend van die drie sinoptiese evangelies beskik.

se Matteus bergrede behandel, vestig Du Toit op breedvoerige wyse die aandag op die onsekerheid jeens Jesus se standpunt rondom wet en sonde. Is Jesus in die bergrede besig om die sonde te veroordeel; of is Jesus besig om die Fariseërs se ***anti***-sonde standpunt op ironiese wyse aan die kaak te stel?

In Mat 5:17-19 sê Jesus "moenie dink dat Ek gekom het om die wet of profete ongeldig te maak nie... Wie dan ook een van die geringste van hierdie gebooie ongeldig maak en die mense so leer, sal die minste geag word in die Koninkryk van God." Du Toit (2018:50) wys dan daarop dat daar histories in die Teologie vyf hoof interpretasies van hierdie besondere teksgedeelte (endemies tot Matteus) onderskei kan word. Die vyf interpretasies wissel tussen 'n (i) hernude bevestiging van die onderhouding van die Wet van Moses, (ii) die vervulling van die Wet *via* Jesus se onbevlekte onderhouding van die Wet, (iii) om 'n diepere insig in die diepere betekenis van die Wet te verkry, (iv) Jesus as transendering van die Wet, of (v) dat Jesus met sy koms in sy persoon alreeds die Wet volkome vervul. Hierdie uiteenlopende interpretasies oorvleuel tot 'n mate met Ehrmann (2003:19) se vier hoof interpretasies van Jesus in die eerste *circa* vier eeue, by name (i) die Ebioniete, (ii) die Marsioniete, (iii) die Gnostici en (iv) die uiteindelik "seëvierende" variant, die Proto-Ortodokse (ook genoem die Pauliniese interpretasie van Jesus).

Die Ebioniete was Joodse volgelinge van Jesus. Baie van hulle was moontlik nog in en om Judea woonagtig, van tyd tot tyd deur Fariseërs en mede-Jode soos Paulus vervolg vir hulle anti-Judaïstiese opvattinge. Jesus se broer Jakobus was na bewering die hoof van die Jesus kerk in Jerusalem. Die Ebioniete het geglo dat Jesus "a real flesh-and-blood human like the rest of us" was, en "He kept God's law perfectly and so was the most righteous man on earth." (Ehrman, 2003:101). "Jesus was the Jewish Messiah sent from the Jewish God to only the Jewish people in fulfillment of the Jewish Scriptures." Hulle interpretasie van Jesus se woorde in Mat 5:17-19 was daarom 'n kombinasie van interpretasies (i) en (ii) van Du Toit hierbo: aangesien Jesus, die mees regverdige mens ooit op aarde, die Wet vlekkeloos onderhou het, het Hy deur sy sterwe die vlekkelose lam van offerande voor hulle God geword. Die Matteus evangelie is geskryf sowat 10 tot 15 jaar ná die val van die Jerusalem tempel. (Ehrman, 2003:19). Sonder die voorheen heilige plek van offerande word Jesus, "die mees regverdige man ooit op aarde", nou die geestelike vervanging van die voormalige offerande rituele in die tempel.

Spangenberg (2009:260) is een van die voorste Suid-Afrikaanse eksponente van hierdie ebionitiese interpretasie van Jesus se Matteus 5 woorde. Trouens, hierdie word dié teks waaromheen Spangenberg die hele Jesus verskynsel interpreteer (363).

"Die Jesus karakter van die Matteus evangelie beklemtoon dat die Wet steeds geldig bly; voorts dat sy volgelinge se uitleef daarvan die Fariseërs se uitleef daarvan moet oortref. Die Jesus van

die Matteus evangelie is dus ‘n persoon wat die Wet belangrik ag en getrou uitleef. Hy is egter nie rigied in sy uitleef daarvan nie. Dit gaan vir Hom nie om slaafse gehoorsaamheid nie, maar om ‘n fyn aanvoeling vir die situasie waarin die Wet gehoorsaam moet word.” (260).

Du Toit kom egter nie tot dieselfde letterlike gevolgtrekking oor Mat 5:17-19 nie. Die opskrif van paragraaf 5 van sy artikel vra die kernvraag oor die interpretasie van Mat 5:17-19: “Two *opposing messages* about the fulfilment of the Law in Matt 5:17-19? There seems to be a stark contrast between the statements in 5:19-48 and the rest of the Matthew Gospel.” (Du Toit, 2018:58).

Du Toit, soos in my metodologiese uitgangspunte 6.2.3 en 6.2.5 hierbo, verkies om hierdie drie bekende tekste van Jesus binne konteks van die héle Matteus evangelie te interpreteer. Pas dit logies binne die groter skema van Matteus in? Verse 5:17-19 word eerstens saam gelees met Jesus se onmiddellike bespreking net daarna, in 5:19-48. “The interpretation of 5:19-48 is sought by considering *all* of Jesus’ words in the entire Gospel in terms of entry into the kingdom.” (49) Ná ‘n lang en deurtastende ondersoek na ál Jesus se Matteus uitsprake bevind Du Toit dan dat hier ‘n opposisie van standpunte is wat vra om sintese. Jesus se aanbiedingstyl in Matteus word gekenmerk deur teses wat Hy stel, waarna Hy self antiteses op hierdie teses stel, wat roep om ‘n versigtige en sorgvuldige poging tot sintese van Jesus se opponerende standpunte. In ‘n sin bepleit Du Toit ook die uitgangspunt dat daar *Logos* in Jesus se woord/e veronderstel word, dat daar ‘n integriteit in Jesus se groter skema bestaan. Jesus se woorde is nie onverbonde morele aanhalings wat onsamehangend in die meervoud hier en daar opduik nie. Jesus se woorde is Die Woord, die *Logos*, al sy woorde dra ‘n boodskap konsekwent tot sy groter skema uit. In Matteus gebruik die Matteus skrywer dan ‘n fyn, bedekte tegniek om die leser tot ‘n sintese van Jesus se ware bedoeling te begelei. Hierdie sintese, vir Du Toit, word tot ‘n groot mate saamgevat in Jesus se woorde aan die einde van Mat 5:19-48: “Wees julle dan volmaak soos julle hemelse Vader volmaak is.” Du Toit wys daarop dat hierdie die klimaksteks van die 5:19-48 perikoop is. Meer nog, dat hierdie teks inderdaad die klimaks van Jesus se hele Matteus tese-antitese tegniek versinnebeeld. Maar, sê Du Toit, hierdie opdrag word met onmiddellike effek ‘n menslike onmoontlikheid. In die res van Matteus wys Jesus juis uit dat geen mens vlekkeloos sonder sonde kan wees nie; waarom dan gebied Hy hier sy dissipels om volmaak ‘sonder sonde’ te wees? Die antwoord op hierdie vraag kan ons óf buite die Jesus teks gaan soek, óf ons kan aanneem dat Jesus die Drie-Enige, ewige God is wat *die Woord* verteenwoordig – die antwoord op sy skynbaar onhaalbare opdrag mag ons dus binne sy eie teks gaan soek. Ons het daarom die opsie om Jesus se skynbaar onhaalbare opdrag van buite sy teks te verklaar aan die hand van byvoorbeeld Lev 11:45, of ons kan dit verklaar aan die hand van Mat 5:43-47, die vyf tekste onmiddellik voorafgaande tot hierdie klimaksteks. In Lev 11:45 verskyn die woorde “Omdat Ek heilig is, moet julle ook heilig wees”, met ‘n bepaalde betekenis binne die bepaalde konteks van Levitikus.

Hierdie woorde klink potensieel soos die inspirasie vir Jesus se aanhaling in Mat 5:48. In Levitikus is God vlekkeloos sonder sonde, verhewe bo die sonde, volmaak sonder sonde. Teenoor hierdie buite-teks as moontlike inspirasie vir Jesus se aanhaling, voorsien Jesus egter self ook in Mat 5:43-47 'n beskrywing van "julle Vader in die hemel". Hy beskryf die aard van hierdie Vader, met 'n gepaardgaande imperatief: "*sodat* julle kinders kan wees van julle Vader in die hemel." (5:45). Hierdie Vader 'laat sy son opkom oor slegtes (met verwysing na sondaars) en goeies (met verwysing na wetsonderhouers), en Hy laat reën oor dié wat reg doen en oor dié wat verkeerd doen. Hy gebied liefde tot die vyand, Hy gebied dat ons bid vir diegene wat ons vervolg.' (5:45) "Wees julle dan volmaak" – soos *hierdie* Vader wat Ek in my vorige 5 tekste aan julle verduidelik het. 'Die Vader uit wie Ek kom, van wie Ek getuig', sou ons uit die belydenis van Athanasius en Johannes 14 kon byvoeg.

Met 'n eerste lees en 'n letterlike interpretasie wil Mat 5:17-19 tog glashelder wees. Soos Spangenberg (2009:260) dit stel, Jesus is tog "uitdruklik" hier met 'n verskerpte en verdiepte morele aanslag besig. Boonop bewys die hedendaagse argeologiese getuienis dat 'n hele vertakking van die 1ste-eeuse Jesus-gevolg hierdie oënskynlik moralistiese teks as basis vir hulle interpretasie van Jesus aangewend het (nog net soos Spangenberg vandag). Du Toit kom egter nie tot dieselfde oortuiging nie. Wanneer gespieël teen die res van Jesus se 'morele' maatstawwe in Matteus, vind Du Toit opponerende standpunte van Jesus jeens sy skynbaar morele kode in die bergrede. Du Toit noem dit Jesus se antitese tot Mat 5:19-48. In sy 'nuwe sintese' bevind Du Toit dan dat Mat 5:17 dui op "a filling up of the law to the point of impossibility (the thesis), which results in a salvation-historical completion (afhandeling) of the law and the Prophets by, and in Christ (the antithesis). Loosing one's identity and identifying with Christ enables one to fulfil the Father's perfect will. Jesus serves as ransom for all sin ***and forgives all transgressions*** (against the law). (2018:66)(my beklemtoning) Teenoor Spangenberg se ebionitiese interpretasie kan daar ook Du Toit se 'volmaaktheid' interpretasie wees: die Vader is volmaak in sy vergifnis van ***alle*** sonde.

Du Toit kom tot bogenoemde gevolgtrekking nadat hy reeds ruim erkenning verleen het aan die vyf hoof interpretasies van die betekenis van Jesus se bergrede. Lank reeds is daar in die teologie nie eenstemmigheid dat Jesus se Matteus 5 slegs 'n ebionitiese interpretasie regverdig nie. Veel eerder is dit nodig om Jesus se ganse Matteus aanslag as 'n geïntegreerde skema te ontleed. Hieruit blyk dit dat Jesus alle sondes vergewe en 'n bepaalde nuwe betekenis aan die begrip 'die volmaaktheid van julle Vader in die hemele' verleen.

Wanneer die evangelies van Jesus gelees word, word die waarneming hier gemaak dat sy bepaalde benadering oorskadu word deur die hoë klem wat die sonde elders in die Bybel geniet.

Die Ou Testament, het ons nou reeds gesien, het ‘n godsdienstige bestel opgebou met die oog daarop om die mens van die sonde te ontsmet. Jesus preek egter meer spesifiek binne die konteks van die Nuwe Testament. Dit blyk dan dat, selfs wanneer binne sy Nuwe Testamentiese konteks geplaas, Jesus se frekwensie van verwysing na die sonde verdof teen die frekwensie waarmee sy Nuwe Testamentiese tydgenote die sonde vermeld.

In Paulus se Romeine brief, daardie invloedrykste brief in die christendom waarna vroeër verwys, spreek Paulus 116 keer sy afsku (Rom 12:9 se term) jeens die sonde uit. In 116 tekste beeld hy uit “hoe skrikwekkend die sonde is.” (Rom 7:13) Waar Jesus een keer, miskien twee keer in 149 bladsye ‘n ‘moenie’ jeens die sonde uitspreek, doen Paulus dit 116 keer in slegs 18 bladsye. Paulus se Romeine kan beskryf word as ‘n *etude* in die sonde, ‘n brief gewy aan wat Paulus beskou as die heersende probleem in die wêreld, die sonde – en hoe om daarvan vry te kom. Om by Du Toit se metode hierbo aan te sluit: In Romeine word die sonde die tese, God se genade word die antitese. Nog tot in die laaste hoofstuk van Romeine, hoofstuk 16, keer Paulus, asof verknog, terug na die “verdeeldheid wat die sonde bring, die eie drifte en drange, die slegte...” (Rom 16:17,18,19). Dit nadat hy al vanaf hoofstuk 3 die vryspraak deur Christus aangekondig het. Toegegee, Paulus se tegniek van tese en antitese het ‘n dramatiese impak op Augustinus (en by gevolg die christendom) gehad. Deur Paulus se benadrukte beklemtoning van die mag en die afsku van die sonde, verheerlik hy deur effektiewe jukstaposisionering die Genade van God tot ‘n wonderbaarlike oorwinning deur God, ten bate van die gelowige. Die verskil is net, soos ons in Du Toit se ontleding hierbo gesien het; Jesus jukstaposioneer die vergifnis van God teenoor die Wet van Moses. Nie teenoor die sonde, soos Paulus dit in 116 tekste doen nie.

Reeds onder Punt 5, “die Skaduwee” in hoofstuk 5 hierbo, het ons Jesus se hantering van die gewaande sondelose onder die loep geneem. Waar ons by Jesus nié 116 tekste vind waarin Hy die sonde as tese stel nie, vind ons wel ‘n sigbare groepering van tekste waar Hy *die waan* van sondeloosheid as die tese stel. (Sien in besonder punt 6.6 hieronder). Vir die aanspraak op sondeloosheid bied Hy nie vergifnis of toegang tot die Koninkryk van God aan nie.

Hierdie punt fokus op die relatiewe lae frekwensie van vermelding wat die begrip *sonde* in die Jesus teks geniet, teenoor die relatiewe hoë vermelding wat die begrip *vergifnis* in die Jesus teks geniet. Wanneer ons buite die Jesus teks beweeg en hierdie begrippe teenoor byvoorbeeld Paulus se aanwending van dieselfde begrippe vergelyk, raak die diskrepansie in frekwensie soveel te meer opvallend. Waar Paulus in Romeine 116 keer na die sonde verwys, verwys hy slegs twee keer na vergifnis: een keer wanneer hy Psalm 32 aanhaal (4:7) en een keer wanneer hy sê dat God “tydelik vergewe.” (3:26). Wél gebruik Paulus 54 keer die werkwoord ‘vrygespreek’, of ‘vryspraak.’ Tien keer gebruik hy ‘gered’ as sinoniem vir ‘vrygespreek.’ Die resultaat tussen

‘vrygespreek’ en ‘vergewe’, sou ‘n mens kon redeneer, is tog maar een en dieselfde. Beide red ons immers van die sonde. Maar tog bly daar ‘n verskil in betekenis tussen Paulus se ‘vryspraak’ en Jesus se ‘vergewe.’

Om Paulus se eie woorde hier aan te wend: “Weens julle beperkte begrip gebruik ek ‘n beeld uit die alledaagse lewe...” (6:19). In Romeine sou dit gepas wees om te sê dat Paulus die Romeine redenasie binne die alledaagse beeld van ‘n hofsaal laat afspeel, in hierdie geval God se groot hofsaal. In Romeine verskyn ons “almal voor die groot regterstoel van God.” (14:10). In Romeine is ons onderhewig aan “Die regverdige oordeel van God” (opskrif hfst 2), “die oordeel van God” is die punt onder bespreking in hoofstuk 3. “Ons is besig om vir onsself straf op te gaar vir die oordeelsdag, wanneer God sy regverdige oordeel sal uitspreek.” (2:5). Binne hierdie grootse hofsaal is God dan besig om ‘vry te spreek.’ Binne die hof opset kan daar immers net een van twee dinge gebeur: skuldig of onskuldig; gestraf of vrygespreek. Binne die verhoogopset wat Paulus rondom sy Romeine beredenering opstel, is daar slegs twee opsies vir die mens beskikbaar: straf of vryspraak. ‘n Moontlike derde opsie – van vergifnis – is nie ‘n opsie binne die Romeine verhoog-opstelling nie. ‘n Regter mag nie vergewe nie. ‘n Regter mag nie tot die gevolgtrekking kom dat iemand skuldig is en dan vir hom/haar sê ‘toemaar, jy is vergewe nie. Toemaar, jy het verskriklik oortree, maar ek is lief vir jou en vergewe jou’ nie. In Paulus se hofsaal is daar – skynbaar dan nou gelukkig vir gelowiges – die potensiaal van vryspraak. Van Jesus se opsie van liefdevolle vergifnis, van die Vader wat sy sondige, verlore seun in liefdevolheid in sy arms omhels, lees ons nie in Romeine se hofsaal nie. Paulus beaam in Romeine die Ou Testament se strewe na *vry wees* van sonde; weliswaar nou langs ‘n nuwe weg. Paulus beaam nie Jesus se strewe van die vergifnis van die sonde in die mens nie. (Paulus gebruik wel op beredeneerde wyse die figuur van Christus om hierdie ‘vryspraak’ mee te bewerkstellig.)

In die afdeling oor Augustinus is die moontlikheid ondersoek dat die Paulus-Augustiniaanse linie van denke – Spangenberg (2009:361) noem dit die Augustiniaanse paradigma – in die belydenisskrifte die Jesus paradigma oorskadu. So ‘n bewering sou ‘n aparte studie verg. Wel doem Augustinus se (berugte) stelling hier op dat hy nie die evangelies sou glo as dit nie vir die gesag van die Rooms-Katolieke Kerk was nie. Tussen Paulus se ‘vryspraak’ en Jesus se ‘vergifnis’ kan dit toegegee word dat beide stof tot blydskap is. Die betekenis tussen die twee verskil wel. Vryspraak geskied deur ‘n proses van oordeel, vergifnis geskied deur ‘n proses van onvoorwaardelike liefde. Wat meer is, in die evangelies wentel Jesus die proses van vergifnis ook tot die menslike vlak af. Vergifnis is nie slegs God se prerogatief, soos die vryspraak in Romeine nie. Jesus dra ook aan die mens die goddelike gesag oor om sy medemens te vergewe. “Wees julle dan volmaak soos julle Vader in die hemel volmaak is.” In Romeine verwys Paulus nie een keer na hierdie liefdevolle opdrag van Christus teenoor die medemens nie.

Die volgende kan nie as ‘n stelling voorgehou word nie, maar die *bekommernis* kan tog uitgespreek word dat Paulus se relatiewe klem op *sonde* en *vryspraak* Jesus se relatiewe ***onder***beklemtoning van *sonde* en ***oor***beklemtoning van *vergifnis* oorskadu, met betrekking op die belydenisskrifte. (Soos in hoofstuk 3 bespreek).

Die relatiewe verskil in die klem tussen sonde en vergifnis tussen Jesus en Paulus word hier uitgelig omdat dit herinner aan die verskil tussen die twee hoof vertakkings in die sielkundige terapie: Paulus gee aan die mens die opsie van vryspraak, van vry gaan van die sonde; Jesus gee aan die mens die opsie van vergifnis. In die proses van vergifnis tree die mens nie vry van die sonde nie, God se liefde neem wel haar intrek in die mens.

In die Freudiaanse metode van terapie word die demone in die mens doodgemaak. In hierdie sogenaamde meganistiese metode van terapie word ‘die foute van die verlede’ uitgewis. Die psige van die mens word gesuiwer van onsuiwerhede. So ‘n persoon sou beskryf kon word as ‘bevry van sy/haar demone.’

In die Jungiaanse metode van terapie word die sondes in die mens voorlopig eers beskryf in die Griekse term daemon. Die grens tussen ‘n daemon en ‘n demoon is ragfyn, een asemteug tussen ‘n demoon en ‘n daemon. Die skadukolle in die menslike psige is netsowel potensiële demone as potensiële daemone. ‘n Demoon wat na bewustheid gebring word, wat na die lig gebring, aanskou en in liefde aanvaar word, verander in ‘n daemon. En andersom: ’n daemon wat onderdruk word, misken word, verander in ‘n demoon. In die Jungiaanse metode van terapie begelei die terapeut die pasiënt om die potensiële demone in die gesig te staar, te aanvaar, daarmee vrede te maak. In hierdie proses van vrede maak, verander die demoon in die daemon, ‘n gees van inspirasie en vernuwing in die psige van die mens.

In hierdie studie word Jesus se Koninkryk van God as ‘n potensialiteit beskou, ‘n potensialiteit omdat Jesus bevestig dat nie almal dit sal betree nie, maar tog bekragtig Hy by herhaling dat alle mense oor die potensiële geleentheid beskik om hierdie potensialiteit te verwerwe – op voorwaarde dat hulle sy moeisame terapeutiese roete van vergifnis teenoor medemens en vergifnis vanaf God betree. .

6.6 Teenoor regverdiges

In ‘n teks wat bykans woordeliks dieselfde deur aldrie sinoptiese evangelies loop, verklaar Jesus dat Hy “nie gekom het om mense wat op die regte pad is (*‘regverdiges’* in die ’53 vertaling) tot bekering te roep nie, maar sondaars. Dié wat gesond is, het nie ‘n dokter nodig nie, maar dié wat siek is.” (Mat 9:13, Mark 2:17 en Luk 5:32). Die Amplified vertaling voeg die bykomende vertaling by: “to invite to repentance the erring ones and all those not free from sin.” In die gelykenis van

die Fariseër en die tollenaar begin die gelykenis met “Met die oog op mense wat seker was dat hulle saak met God reg is en wat (daarom) op ander neergesien het, het Jesus vertel...” (Luk 18:9) van die Fariseër wat voor God dankbaar was dat hy nie so korrup soos die tollenaar was nie. Teenoor die vrome Fariseër erken die korrupte tollenaar dat hy in ‘n sondige staat verkeer en vra “O God, wees my, sondaar, genadig.” (Luk 18:13). Waarop Jesus verklaar dat die sondige tollenaar huis toe gegaan het as “iemand wie se saak met God *reg* is. Elkeen wat hoogmoedig is, sal verneder word; en hy wat nederig is, sal verhoog word.” (Luk 18:14).

In hierdie en nog sewe ander gedeeltes definieer Jesus ‘regverdiges’ as daardie persone wat geglo het dat hulle *sonder* sonde leef, dat hulle regverdig voor God in navolging van die wet leef. Teenoor die regverdiges stel Hy die sondaar en verklaar dat sy evangelie van die koninkryk op die sondaar toepasbaar is, vatbaar is vir die sondaar, nie vir die sondelose nie. Wanneer Jesus die bedektheid van sy beeldspraak toelig, sê Hy “julle oë is bevoorreg dat hulle (die beeldspraak) kan sien, julle ore dat hulle kan hoor. Dit verseker Ek julle: baie profete en regverdiges (’53 vertaling) wou graag sien wat julle sien, maar het dit nie gesien nie, en wou graag hoor wat julle hoor, maar het dit nie gehoor nie.” (Mat 13:16,17). In Matteus besig Jesus hierdie woorde net nadat Hy die gelykenis van die saaier vertel het. Met hierdie woorde van Jesus as toeligting tot die saaier parabel, raak dit moontlik dat die sondaar die vrugbare grond in die gelykenis is, die meer ontvanklike vir die evangelie van die koninkryk. In sy afwysing van die regverdige Fariseërs sou dit moontlik wees dat Jesus slegs hierdie splintergroep in die Judaïsme vir hulle dwalinge kritiseer. Aan die ander kant raak dit weer moontlik dat Jesus hulle hele geloofsisteem as die blokkasie op weg na die koninkryk beskou. Vroeër is uitgewys dat die rituele offerande, soos in die Jerusalem tempel toegepas, volkome ontsmetting van sonde ten doel gehad het. Diegene wat toegang tot hierdie rite gehad het, het werklik geglo dat hulle deur Jahweh volkome gereinig was van sonde, dat hulle die uitverkore regverdiges voor God was, dat hulle afgesonderd heilig was. Jesus se hantering van ‘die regverdige’ kan daarom enersyds hanteer word as ‘n mini-dispuut met ‘n kleiner Joodse faksie, of dit kan gelees word deur die beskouing van die hedendaagse Sielkunde soos in die vorige hoofstuk uitgewys: alle mense, elke individu, is gebaar binne ‘n gedisintegreerde psige wat sug om genesing, om heling. Die weg na die koninkryk geskied by wyse van die erkenning van hierdie ingebore versugting.

6.7 Die Siel van die Mens

Hierdie studie veroorloof ‘n ***siel***kundige benadering tot die koninkryk van God omdat Jesus die term ‘siel’ as een van die garingdrade in die weefstuk van sy groter koninkryksteorie aanwend. Die term siel, of psige (*psuché* in Grieks) kom 104 keer in die Nuwe Testament voor, waarvan 42

keer deur Jesus in die sinoptiese evangelies gebesig. (BibleHub.com). In Matt 16:26 voorsien Jesus 'n aanduiding van die sentrale posisie wat 'die siel' binne sy groter koninkryksteorie beklee:

> *1953 vertaling: "Want wat baat dit 'n mens as hy die hele wêreld win, maar aan sy **siel** skade ly? Of, wat sal 'n mens gee as losprys vir sy **siel**?"*

Ook Matt 10:28:

> *Moenie bang wees vir dié wat die liggaam doodmaak, maar die **siel** nie kan doodmaak nie. Nee, vrees Hom eerder wat sowel die liggaam as **die siel** in die hel kan laat vergaan.*

Luk 21:19 in die Amplified vertaling:

> *By your steadfastness and patient endurance you shall win **the true life** of your **souls**.*

Hierdie is maar drie uittreksels uit Jesus se 44 studies oor die siel. Die indruk hier is dat Jesus ten alle koste pleit vir die behoud van 'die werklike lewe' van die siel, ten koste van die wêreld en die liggaam. Wanneer Jesus hier die siel beskryf, is dit meer in ooreenstemming met die Platonies-neo-Platoniese beskouing van Jesus se tyd dat die siel van die mens onsterflik is en dat hierdie onsterflikheid ten alle koste gehandhaaf sal word. Die liggaamlik-sintuiglike staan hier tot bedreiging teenoor die onsterflikheid van die siel. Deur al Jesus se siel-tekste word hierdie beeld konsekwent voortgedra:

> *Voorwaar, voorwaar Ek sê vir julle, as die koringkorrel [143] nie in die grond val en sterf nie, bly dit alleen; maar as dit sterf, dra dit veel vrug. Wie sy lewe (in hierdie wêreld) liefhet, sal dit verloor; maar wie sy lewe haat in hierdie wêreld, sal dit bewaar vir die ewige lewe. (Joh 12:24,25, '53 vertaling).*
>
> In die oorspronklike Griekse teks was 'lewe' hier geskryf as '**psychen'**, d.i. psige. (BibleHub.com).

Buiten die Apostoliese Geloofsbelydenis wat die onsterflikheid van *die siel* met die onsterflikheid van *die vlees* vervang het, help vertaling ook nie in hierdie verband nie. Van die 44 verskynings van *Psuche* in Jesus se prediking, word die Griekse *psuche* in 22 van die belangrikste Engelse vertalings na 'lewe' vertaal (Biblehub.com). In Afrikaanse oorvertalings kom die moderne konvensie van *psuche* wat na *lewe* vertaal word, selfs nog meer geredelik voor. Vergelyk byvoorbeeld Mat 16:26 hierbo – tussen 1953 en 1983 word 'siel' in hierdie bepaalde teks na 'lewe'

---

143 Sien ook verderaan wanneer die belangrikheid van die beeld van die saad in Jesus se prediking bespreek word

oorvertaal. Hierdie oorvertaling het ‘n dramatiese impak op die betekenis van die teks en die tematiese inhoud van Jesus se prediking. In voortsetting van die Apostoliese Geloofsbelydenis word ‘die siel’ gaandeweg uit Jesus se prediking uitgeskryf.

In 6.12 hieronder word die frekwensie waarteen Jesus die beeld van die sterwende saad aanwend meer breedvoerig ondersoek. Hierdie beeld kan egter nie losstaande van die sosio-historiese konteks van Jesus se tyd beskou word nie. In hierdie afdeling wil ons meer bepaald kyk hoe ‘siel’ en ‘die lewe’ as sinonieme geag was, en hoe die beeld van die koringkorrel in Joh 14, veral wanneer korrek vertaal, die lewensiklus van die individuele psige uitgebeeld het.

Die begrip ‘die lewe’ kan deur verskillende kulture verskillend geïnterpreteer word. In huidige *koine* Afrikaans word ‘die lewe’ meestal geassosieer met die tydperk vanaf biologiese geboorte tot en met afsterwe van die liggaam. Vir die Platoniese Grieke was ‘die lewe’ egter sinoniem met ‘die siel’. Die Griekse ‘lewe’ het nie verwys na die periode geboorte-tot-afsterwe nie, maar na die verskynsel van lewe in die kosmos. In vandag se beste wetenskaplike metings sou ‘die lewe’ in Griekse terme daarom as 14.6 miljard jaar oud gereken word, sinoniem met die ouderdom van die kosmos. Die siel, die Griekse *psuche*, is die draer van hierdie ewige lewe, en word daarom baiemaal kortom net as ‘die lewe’ omskryf. Die siel ís die ewige lewe, en *vice versa*.

Plotinus was nie die enigste Griek wat die Siel in metafisiese terme beskryf het nie, hy is wel vandag een van die meer bekendes. Volgens Plotinus (Cooper, 2010:622) is daar drie metafisiese lae van *wees*, van eksistensie deur die kosmos. Hy noem die drie lae ‘hipostases’ - ‘dit wat as basis staan.’ Die drie is (i) die Een; (ii) die *nous* oftewel die Intellektuele-Beginsel; en (iii) die Siel. Die drie is in konsentriese sirkels inmekaar oorvleueld en medebestaan in ‘n sentrifugale-sentripetale verhouding van wedersydse kommunikasie in mekaar in. Die moderne uitbeelding van ons melkweg galaksie toon ‘n illustrasie van Plotinus se beskrywing. In die sentrum van die galaksie is die kern, die Een waaromheen die galaksie wentel en waarvandaan die spirale van die galaksie uitkring, met sentripetale kragte wat deur swaartekrag inwaarts na die kern intrek en sentrifugale kragte wat deur beweging uitwaarts streef, met die twee kragte in ekwilibrium. ‘n Metafisiese intellek reguleer die stelsel en die asem, die *pneuma*, die ‘gees’, d.i. die golwe en lig en kragte wat deur die stelsel straal, beweeg deur alle aspekte van die stelsel. Met spesifieke verwysing na die hipostase genaamd die Siel voorsien Plotinus dan hierdie beskrywing:

> *Let every soul*[144] *recall, then, at the outset the truth that soul is the author of all living things, that it has breathed the life into them all, whatever is nourished by earth and sea, all the creatures of the air, the divine stars in the sky; it is the maker of the sun; itself*

[144] Met betrekking op die individuele psige

formed and ordered this vast heaven and conducts all that rhythmic motion: and it is a principle distinct from all these to which it gives law and movement and life, and it must of necessity be more honourable than they, for they gather and dissolve as soul brings them life or abandon them, but soul, since it never can abandon itself, is of eternal being. (Cooper, 2010:624).

Siel is hier een van die drie groot, fundamentele hipostases. Dit is die oorsprong van lewe, dit ***is*** die lewe. Dit dra die lewe, deur die ganse kosmos. Plato en Plotinus verduidelik verder dat hierdie grootse siel die doel en funksie het om lewe voort te plant, uit te dra deur die kosmos – met die doel om die vrug van verdere lewe op te lewer. Hierdie voortplanting van die Groot Siel geskied in materiële vorm. Dit is hier waar hulle dan die beelde van die waterdruppel en die saad aanwend om hierdie grootse onsigbaarheid aan die mens te verhelder. Uit die wolk, uit die mistigheid van die Siel, by wyse van illustrasie, laat die wolk dan afsonderlike druppels val om lewe voort te dra. Die druppel, ‘n onderskeibare en identifiseerbare individuele materiële vorm, versprei eers lewe wanneer dit op die grond val en breek. Die beeld van die saad dien ‘n soortgelyke funksie. In Wes-Transvaalse konteks sal ons goedskiks die beeld van die mieliesaad, die mieliepit ter vervanging van Johannes se koringkorrel hierbo kan aanwend. Die pit val vanuit die mieliekop. Die mieliekop op sigself illustreer die drie konsentriese hipostases van Plotinus. In ‘n dwarssnit van die mieliekop is daar in konsentriese sirkels die kern, die bindweefsel en die pit, aldrie in simbiotiese inter-afhanklikheid in mekaar ineengeskakel. Pit alleen, beeld van die individuele siel, val dan in materiële vorm vanuit groter Siel na aarde met die doel om lewe voort te plant. In die gelykenis van die saaier is dit dan amper asof Jesus ‘n keuse, of ‘n eie wil aan die vier sade, die vier mieliepitte toeken. Dit is byna asof Jesus die eerste drie pitte kwalik neem dat hulle pad, rotse of distels ‘kies’. Die vierde saad val in die diepe grond.

In die landbou is hierdie diepe grond nie ‘n vanselfsprekendheid nie. Saad moet binne die regte tipe grond, op die regte diepte, teen die regte temperatuur teen die regte tyd met die korrekte hoeveelheid vog lê voordat dit kan ontkiem. In die natuur word dit ‘n baie moeilike opdrag, in die landbou word hierdie proses gereguleer deur presisie toerusting. Onder korrekte omstandighede, op die regte tyd, begin die dop, die omhulsel van die mieliepit verweer. Die omhulsel verkleur, verrimpel, versag, verwelk, ja, dop sterf af. En dit is wanneer dop op die regte tyd afsterf, wanneer die klam, donker, warme grond die dop versmelt, dit is dán dat die lewe binne die dop ‘n gleufie kry waardeur ***‘lewe’*** kan ontsnap, ontkiem, groei, vrug dra en lewe voortplant.

Die Platonisme en die neo-Platonisme gebruik die beeld van die saad om die neerdaling van die psige vanuit die lewe van die kosmos te illustreer. Iets van daardie saad moet eers afsterf voordat die groot Siel ditself kan voortplant. Die versoeking hier is groot om die dop van die saad met die

valse self en die kiem van die saad met die ware self te vergelyk. Maar dit sou onbillik teenoor die dop wees. Die groot Siel wil in materiële vorm voortplant. Trouens, dit is dié metode waardeur dit die lewe van die Siel voortdra. In die woorde van Mat 10:28 hierbo sou ons die omhulsel ook as liggaam en die kiem van die saad as siel kan omskryf. Die omhulsel van die saad het ook ‘n belangrike taak, weliswaar ‘n tydelike taak. Dit is eers wanneer die omhulsel van liggaam verknog raak aan sy tydelike taak, opgeneem word deur sy aardse taak, die liggaam verhef tot dié taak, dat hy vergeet van sy ewige taak. Plotinus: “We remain unaware of ***our eternal calling*** because the human being includes sense-perception.” (629). Wanneer Jesus die suggestie skep dat sy vier sade in die gelykenis van die saaier moontlik self kies waar hulle wil land, moet ons onthou dat die menslike omhulsel met vyf sintuie toegerus is. Die sintuie dien as aandrywers van die saad, dien tot aansporing tot die saad om te versprei oor die aarde. Maar helaas, die aardse sintuie dien net ‘n tydige funksie, nie die ewige doel van die saad nie. “Every being of the order of soul is in continuous activity as long as life holds. If there is to be perception of what is thus present – there will be perception of the present, because the senses perceive very strongly – we must turn the perceptive faculty[145] ***inward*** and hold it to attention there. Hoping to hear the eternal voice ... we must let the hearings of sense go by, save for sheer necessity, and keep the Soul’s perception bright and quick to the sounds from deep.” (629)

Die ander term vir die beskermende omhulsel van die saad is ego. Ja, ook die ego moet opgebou word sodat dit die kiem van die saad kan dra tot ‘n bestemming waar nuwe lewe benodig word. Die diepe grond waarna Jesus in die saaier verwys, bly ‘n raaiselagtige konsep. Wél weet ons dat dit die medium is waarbinne die omhulsel afsterf. Jesus konstateer die diepe, donkere grond as die ideale bestemming vir die saad. Hierdie bestemming kan ‘n plek wees, maar dit kan ook ‘n toestand wees, daardie donkere uur waarvan ons die tyd nie kan voorspel nie. Die *kairos* oomblik wanneer die lydende so diep inwaarts gefokus is, dat s/hy diep daarbinne die warm lig van die sonlig ervaar. Wanneer die bestemming van die diepe grond bereik is, sal ego, in ‘n folterende proses van afsterwe verdowe, verkleur, afskakel, sodat die kiem van lewe kan uitloop. Sodat siel sy boodskap kan voortplant, sodat Siel die kosmiese taak voortdra. Ons liggame, ons ego’s is maar net tydelike draers van die Siel. Beide Plato en Plotinus waarsku dat die liggaam wat nie aan die ewige opdrag van die saad gehoor gee nie, die lewende kiem binne-in die saad versmoor.

Die ontkiemde saad dra uiteindelik die vrugte van sy kosmiese genetika, die goddelike roeping. Wanneer hierdie ewige siel egter sy lewe hier op aarde as ‘dié lewe’ ag en veg om die behoud van die ‘net-ek’ op aarde, sterf hy soos deur Jesus in Joh 12:24, 25 hierbo uitgedruk. ‘n Saad wat

[145] Weer Augustinus se term

op die snelweg van die aardse lewe verkeer, verskroei in die son. Beide liggaam en siel sterf; die waarskuwing wat Jesus hierbo in Mat 10:28 rig.

Twee lewes is daarom hier ter sprake: die ewige lewe soos deur die siel voortgedra, vanuit die ewigheid van die kosmos, voort in die ewigheid van die kosmos; of die kort lewe in hierdie wêreld, hierdie verganklike aards-liggaamlike bestaan – inderdaad net ‘n korte *blip* in die bestaan van die kosmos. Plato, in sy *Phaedrus* beeld, (Cooper, 2010:245-50) gebruik dan die beeld van die twee perde voor die strydwa wat in stryd met mekaar verkeer. Die een perd onthou sy kosmiese herkoms, runnik hunkerend terug daarna, die ander perd veg om selfbehoud slegs binne die aardse werklikheid. Die hemelse perd in die siel is gerig op die hemele, “where abides the very being with which true knowledge is concerned; the colourless, formless, intangible essence, visible only to mind, who is the pilot of the soul.” (586) *By your steadfastness and patient endurance you shall win the true life of your souls.* (Luk 21:19). Die aardse perd beskou die tydperk op aarde as die alles, die hoof oogmerk van bestaan. In die neo-Platonisme is die aardse perd ook as die satan beskryf. “For the vicious steed, fed upon earthly evil and foulness, goes heavily, weighing down the charioteer to the earth. This is the hour of agony and extremest conflict for the soul.” (586) Die stuurder van hierdie strydwa, hierdie tweestryd om die siel, is die innerlike Self. Die innerlike Self as stuurder van hierdie stryd moet geloof behou dat die werklike lewe in die hemelse perd setel, nie in die aardse, die vleeslike. (586) Om ‘n meer hedendaagse beeld te gebruik: God roep vanuit die Gees tot die siel om terug te keer na die hemelse doel tot lewe; maar die intense bemarking van die verbruikerskultuur speel op die sintuie van die aardse liggaam in om die aardse bestaan tot ‘n ryk te verheerlik. Om daarop die derde versoeking van Jesus hier in herinnering te roep: die *diabolos* belowe aan Jesus “al die koninkryke van die wêreld.” Ook vir Jesus word hierdie tyd van versoeking “an hour of agony and extremest conflict.” Jesus moet kies tussen die koninkryke van die ***wêreld*** in Mat 4:8 of die Koninkryk van ***God*** nege verse verder (4:17). Nadat Hy die folterende keuse tot die ewige gemaak het, “verkeer Hy eers saam met wilde diere en die engele versorg Hom”, om sy uur van doodstryd te lawe. (Mar 1:13) Die afsterwe van die ego is nie ‘n maklike proses nie. So word elke individuele siel ook met Jesus se keuse gekonfronteer: aardse ryke, ook insluitend daardie persoonlike klein koninkryke soos bemark aan die vyf sintuie van die individu, skep die droom, die illusie van die aardse ryk. In Jesus se keuse is die sintuiglik waarneembare ryke en die hemelse ryk twee teenoorstaandes.

6.8 Genesend

In aansluiting by Jesus se temas van vergifnis en die siel, vind ons dat Hy die siel vergewe met die oogmerk om te genees. Wanneer ons die drie temas net hierbo in volgorde in een sin aanmekaar voeg, vind ons dat Jesus die sondes vergewe sodát die vergeefde gesond wegstap,

soos byvoorbeeld die verlamde man. Die groot vraag hier is: wat genees Jesus? Die liggaam of die psige? Is Jesus ‘n fisioloog of is Hy ‘n psigoloog?

Die storie (genoem die berig) wat oor Jesus versprei het, word vroeg reeds in die drie sinoptiese evangelies aangekondig. (Mat 4:23-25, 12:15-17; Mar 3:7-12; Luk 6:17-19, 4:41). “Hy het toe in die hele Galilea rondgegaan en die mense in hulle sinagoges geleer, die evangelie van die Koninkryk van God verkondig *en* elke soort siekte en kwaal onder die mense *gesond gemaak*.” Gepaard met Jesus se verkondiging van die Koninkryk van God het die daad van genesing geskied, soomloos in een sin oor Jesus berig. “ ‘n Menigte mense” vanuit die provinsie Sirië, dit is die hellenisties-gesinde tetrarge Galilea, Dekapolis, Tirus en Sidon maar selfs ook so ver suid as vanuit Judea, het na Hom gekom “om na Hom te luister en van hulle siektes genees te word. Ook dié wat onder bose geeste gely het, is gesond gemaak. (Luk 6:18) Die mense het toe die siekes met allerhande kwale en pyne, dié wat in die mag van duiwels was, *geestelik versteurdes* en verlamdes na Hom toe gebring, en Hy het hulle gesond gemaak.” (Mat 4:24) Die metode van genesing wat Jesus aangewend het, was nie op fisiologiese metodes gebaseer nie. In die evangelies het Hy nie medisyne of operasies aangewend om mense mee te genees nie: “Mense het Hom probeer aanraak omdat daar ‘n Krag van Hom uitgegaan het en Hy almal gesond gemaak het.” (Luk 6:19). In hierdie berig oor Jesus het Hy sowel liggaamlike kwale as geestelike versteurings genees, sonder onderskeid tussen persoon of aard van siekte; alle mense en “elke soort siekte en kwaal” is deur Hom genees. Die belangriker kenmerk was dat die genesing skynbaar ‘n soomlose uitvloeisel van sy verkondiging van die Koninkryk van God was. Sy metode van genesing was vanuit die Krag in Hom, omvat binne die pakket van sy verkondiging van die Koninkryk van God.

Selfs ‘n belangriker aard van die siektes wat Jesus genees het, was die kultureel-godsdienstige aard van die kategorie siektes wat Jesus genees het. In Mat 11:5 en Luk 7:22 antwoord Jesus só aan die boodskappers vanaf Johannes die Doper: “Blindes sien, lammes loop, melaatses word gereinig, dowes hoor, dooies word opgewek, aan armes word die evangelie van die Koninkryk van God verkondig. Salig is elkeen wat aan My nie aanstoot neem nie.” Ingevolge die Judaïstiese wet was hierdie kategorie siekes toegang tot die reinigingsrituele van die tempel verbied. Die siektes deur Jesus gelys het geressorteer onder die kategorie “ongeneeslike siektes”, die hoogste vorm van aardse, liggaamlike straf wat Jahweh in sy wet toedien. Gepas bespiegel Jesus se dissipels in Joh 9:2 en die Fariseërs in Joh 9:34 die doel van blindheid: om aan andere die argwaan van Jahweh se straf te toon. In Lev 21:17 mag “geeneen van jou nakomelinge met ‘n liggaamlike tekortkoming ooit ‘n offer aan God bring nie. Geen blinde of kreupele mag offer nie...” (Lev 21:18). Deut 28:15: “As jy nie luister nie..., sal al hierdie strawwe oor jou kom en jou tref. Die Here sal jou tref met kranksinnigheid en blindheid en waansin, met kwaadaardige siektes en

ongeneeslike siektes. Hulle sál ongeneeslik wees." (Deut 28:28,59). Ook koning Dawid het die eertydse Jebusitiese blindes en kreupeles van die tempelberg "blywend gehaat. Dit is waarom gesê word 'n blinde of 'n kreupele mag nie in die tempel inkom nie." (2 Sam 5:8). Maar juis daar, in die tempel, "het blindes en kreupeles na Jesus toe gekom, en Hy het hulle gesond gemaak." (Mat 21:14). Hierop "het die owerpriesters en skrifgeleerdes na 'n plan gesoek om Hom om die lewe te bring." (Mar 11:18).

Die kulturele bedoeling met die kategorie siektes wat Jesus in Mat 11:5 en Luk 7:22 saam groepeer, was dat hulle ongeneeslik móés wees om die straf van Jahweh op lewende wyse aan die Judaïste van Jesus se tyd te illustreer, om tot afskrikmiddel te dien. Soos ook op Jesus self van toepassing, was daar 'n kategorie van die samelewing wat nooit toegelaat sou word om die daad van ontsmetting in die tempel te deurgaan nie. Hulle was lewend gestraf en uitgewerp van genesing. En oor hierdie kategorie gestraftes ontferm Jesus Hom. Soms mondeling, soms deur gebed, soms deur aanraking het Hy hierdie uitgeworpenes vergewe, genees en aan hulle die Koninkryk van God verkondig. Só, in een sin in die teks aangebied. In besonder is hulle genees van die ewige straf van Jahweh.

In die vraag of Jesus psigoloog of fisioloog was, blyk dit dat Hy veral ook kulturoloog was. Hy kom ook om die kulturele orde van die tyd te herstel. Hy genees mense wat gevangenes, vervolgdes binne foutiewe kulturele paradigmas is. In die genesingsdaad van Jesus ontferm Hy Hom oor diégene wat hulleself uitgeworpe voel uit die godsdienstig-kulturele bestel van hulle tyd, selfs al word daardie bestel deur die moontlikhede van openbare hoon, uitbanning en selfs die doodstraf gehandhaaf.

Maar, bo alles, het die genesing nie ten doel om slegs van die verlede weg te kom nie. Selfs hierdie kategorie van siekte, volgens Jesus, versimboliseer die geseënde weg oppad na die koninkryk. "Geseënd is die vervolgdes", die uitgewekenes, want juis deur hulle bepaalde vorm van genesing sal hulle die Koninkryk van God as besitting beërwe.

6.9 Vrees *versus* Verstaan

Reeds onder punt 3.4 in Hoofstuk 3 en 6.3 hierbo is hierdie punt onder bespreking geneem. Ook hier trek subopskrif 6.9 'n skakellyn tussen Jesus wat hierbo die vrees vir Jahweh se straf deur middel van genesing oplos en die volgende subopskrif, waar die Koninkryk van God as 'n proses van soek-en-vind beskryf gaan word. Ook in 6.14 hieronder gaan ons sien hoe die begrip koninkryk hetsy deur 'n bril van vrees, hetsy deur 'n bril van verstaan vertolk kan word.

In punt 3.4 in hoofstuk 3 het ons gesien dat die Engelse begrip 'understanding' die leefwyse, oftewel die weg tot wysheid is.

Understanding is die *ewige* samekoms van verstaan, dit is ‘n eienskap in God se denke ‘altyd daar’, kan nie aan- en afgeskakel word nie, ‘n voortdurende proses, of lewensuitkyk. Die wysheid vind vreugde in die lewensuitkyk van *understanding*. Dieselfde aandrang op die weg van *understanding* vind ons in die 26 tekste van Jesus, soos reeds in 3.4 aangehaal. Hierteenoor is daar die 21 tekste waarin Jesus ‘die vrees vir die Here’ as ‘n afdwaling, as kleingelowigheid jeens die belofte van die koninkryk beskou. Nie deur vrees nie, maar deur verstaan behaal die volhardende die geheim van die Koninkryk van God.

6.10 Verlore maar Gevind

Onder Punt 3.14 is die verlore aard van die koninkryk reeds onder behandeling geneem. Die waarneming onder daardie punt was dat kerkvader Augustinus ongelukkig nie die eienskap van verlorenheid in verband met die aard van die koninkryk bring nie, maar dat hy wel die aard van Jesus se ‘verlorenheid’-konsep fyn waarneem en akkuraat verwoord.

Waarskynlik een van die sterkste eienskappe van Jesus se Koninkryk van God is dat dit ‘n soeke is, ‘n soeke na iets wat elke mens in besit gehad het, maar nou is dit eers vermis, verlê. ‘n Besitting wat God *voor alle tye* reeds vir die mens berei het, maar nou is die besitting tydelik buite sig, dit moet hersoek word. En tog is die vermiste item “byderhand.” (Punt 6.3 hierbo) In die Verlore Trilogie van Lukas 15 is die vermiste item nie buite bereik geplaas nie. Die herder ken sy veld, hy weet hoe ver ‘n lammetjie kan afdwaal en waar hy min of meer kan begin soek. Die vrou weet dat die vermiste muntstuk êrens in haar huis moet wees, die verlore seun onthou nog sy pa se huis, onhaalbaar in terme van selfverwyt, maar binne stapafstand. Saam gelees met die ander eienskappe hier gelys, is die koninkryk tog so naby, so byderhand, tog so beskikbaar as gawe van God, maar tog moet dit eers deur die proses van verstaan her-soek word. En die belofte in hierdie, bykanse *opdrag* tot soeke, is dat dit gevind kán word, *her*-vind kan word – ‘n ryk en grootse en kragtige en intense en oorvloedige beloning. (Luk 6:23 volgens Amplified vertaling).

Die bekende teks wat hierdie soeke gepas uitbeeld is Mat 6:33: “Maar *soek* (1953 vertaling) eers die Koninkryk van God en Sy wil, en al hierdie dinge sal vir julle bygevoeg word.” Weer eens, soos vroeër uitgewys, is hierdie nie maar net ‘n losstaande teks nie. Hierdie “Maar...” teks lê in Bybelse konteks ingebed in ‘n perikoop van 10 tekste wat handel oor die sorge van die aardse taak en die versoekinge van Mammon, die verruklikheid van aardse rykdom. Hier dien die soeke na die koninkryk as jukstaposisie tot die aardse taak, die aardse verpligting teenoor die liggaamlike.

In vyf perikope[146] word die vermiste of die verborge aard van die koninkryk per metafoor of gelykenis uitgebeeld. Die meer opvallende kenmerk van hierdie soeke is dat dit vanuit twee rigtings gelyktydig geskied: vanuit God en mens om't ewe. Die soeke geskied vanuit twee teenoorstaande magnetiese pole met die woord "vind" wat die aanklankpunt tussen die pole bewerkstellig. In die gelykenis van die weduwee en die onwillige regter (Luk 18:1-8) skyn die weduwee die soekende, pleitende, biddende mens te verteenwoordig. Die skynbaar onwillige regter verteenwoordig "God, wat reg sal doen aan sy uitverkorenes wat dag en nag tot Hom roep. Hy laat hulle nie lank wag nie, Hy sal hulle help, en gou ook!" (Luk 18:8). So ook in Luk 9:9-10: "Ek sê vir julle: Vra, en vir julle sal gegee word. Soek, en julle sal vind. Klop, en vir julle sal oopgemaak word. Elkeen wat vra, ontvang, en elkeen wat soek, vind; en vir elkeen wat klop, sal oopgemaak word." Hierteenoor het die Seun van die Mens gekom "om te red dié wat verlore is." (Mat 18:11). Soos wat 'n herder sy verlore skapie gaan soek, "so is dit ook nie die wil van julle Vader in die hemel dat een van hierdie kleintjies verlore moet gaan nie." (Mat 18:14). Die Verlore Trilogie in Luk 15 kan daarom vanuit twee vertrekpunte benader word – mens of God – en beide vertrekpunte sal deur Jesus vanuit ander tekste met goedkeuring beaam word. Die mens is soekend na iets wat hy gehad het, God kyk uit vir die mens wat verlore en soekend is. Die gelykenis van die Verlore Seun beeld hierdie ontmoeting, hierdie herontmoeting tussen twee verskillende prosesse van soeke uit. In die gelykenis 'verloor' die seun sy vaderhuis, in sy diepste nood onthou hy weer sy vaderhuis en tog is dit sy vader wat hom eerste sien (Luk 15:20) wanneer hy op die pad terug aankom. "God sien oneindig ver in die mens in", soos getoonset in Lied 510[147] van die 'Liedboek van die Kerk'.

Dit is veral in hierdie eienskap waar 'n chronologiese benadering tot die koninkryk problematies raak. Die werkwoorde 'vra, soek, klop, bid, knaend' resoneer deur al die gelykenisse waarin Jesus die 'verlore-maar-vindbare' aard van die koninkryk illustreer. In die gelykenis van die weduwee en die onwillige regter illustreer Hy die gevoel van hulpeloosheid wat die soekende mag ervaar, iemand wat "aanhou om God lastig te val" (Luk 18:5), "wat dag en nag tot God roep" (Luk 18:7), en met nadruk sluit Jesus hierdie en soortgelyke gelykenisse af: Hou knaend aan met klop, vra, soek, bid, "God sal julle nie lank laat wag nie. Hy sál julle help, en gou ook." (Luk 18:7). Maar, "sal die Seun van die Mens by sy koms nog geloof op die aarde vind?" (Luk 18:8). Binne hierdie konteks wil dit klink of Jesus die aanhoudende, lastige, knaende, dringende klop, vra en soek na die vermiste koninkryk as 'geloof' kwalifiseer. Hierdie geloof is 'n *kairos* geloof, 'n verwagting, 'n versugting dat God aan die anderkant van die deur staan en 'in die oomblik', enige oomblik die deur gaan oopmaak, maar God wil eers die aanhoudende geklop hoor. In Mat 23:13 beskik die

---

146 Luk 11:9-10; Mat 13:44, 45; die sg Verlore Trilogie in Luk 15, hier as een perikoop hanteer; Luk 18:1-8.

147 Die liriek van Lied 510 is gegrond op die Verlore Seun gelykenis

Fariseërs egter oor die betreurenswaardige vermoë om “die deur na die koninkryk in mense se gesigte toe te sluit.”

In Luk 13:25 word hierdie luisterende God beskryf as “die eienaar van die huis wat opgestaan het en die deur *van die binnekant* af toegesluit het.” “Julle (hulle in Matteus) sal buite staan en begin klop en roep...” Die een wat wag op die klop is aan die binnekant, Hy is die eienaar, Hy staan op binne-in die huis. Verderaan, wanneer ons die simboliese taal van Jesus se tyd weer onder behandeling neem, sal ons sien dat die beeld van ‘die huis’ in die simboliek die psige van die mens versinnebeeld. Ook in die binnekant van die mens, plaas Jesus vervolgens die Gees

6.11 Die Gees

Vernaam twee eienskappe van Jesus se verwysing na die Gees tree met onmiddellike effek binne die konteks van hierdie studie op die voorgrond: (1) Die Gees is die een komponent van Jesus se teologie waar Hy wel ‘n onbetwiste anti-‘sonde’ direktief uitvaardig en (2) binne sy Judaïstiese kulturele konteks was die Gees nie inwoning tot die mens toegelaat nie. Sóós die transendentale aard van Jahweh, so was ook die Gees van Jahweh as ‘n verskynsel transendentaal, buite die mens geag te wees. In ander woorde gestel: die Gees is die een komponent van Jesus se geïntegreerde pakket wat met eerste oogopslag in kontradiksie tot sy eie sisteem staan, en boonop in kontradiksie tot die Judaïstiese konteks.

Wat die eerste gemelde eienskap betref, het ons in punt 6.5 hierbo gemerk dat daar ‘n *relatiewe af*wesigheid van anti-sonde tekste in Jesus se teologiese sisteem voorkom, relatief tot Paulus en Ou Testament. Teenoor hierdie relatiewe afwesigheid van anti-sonde uitsprake in vergelyking met Paulus en Ou Testament, staan daar egter Jesus se pertinente gesindheid teenoor die Gees. In Jesus se skema is daar wel één sonde wat die mens vir ewig nie vergewe sal word nie, en dit is die lastering teen die Gees:

> *Daarom sê Ek vir julle: Elke sonde en lastering kan die mens vergewe word, maar die lastering teen die Heilige Gees kan nie vergewe word nie. As iemand iets teen die Seun van die Mens sê, kan dit hom nog vergewe word; maar as iemand iets teen die Heilige Gees sê, kan dit hom nie vergewe word nie, nie in hierdie bedeling nie en ook nie in die toekomstige nie. (Mat 12:31-32, Mar 3:28-29, Luk 12:10).*

In hierdie beslissende en uitsonderlike teks onderskei Jesus selfs, ter beklemtoning, tussen God die Heilige Gees en God die Seun en verklaar dat minagting teen die Seun wel nog verskoon kan word, maar nie lastering teen God die Heilige Gees nie. Die Heilige Gees word in Jesus se vergifnis-skema daardie enkele uitsondering waarteen nié gesondig sal word nie – en hierdie Gees is inwonend in die mens. In hierdie enkele, uitsonderlike teks van Jesus, soos

gejukstaposioneer teenoor sy vergewensgesindheid teen ‘die sonde’ oor die algemeen, vind ons dan Jesus se bepaalde en unieke sonde-skema.

In hoofstuk 5 hierbo het ons gesien dat die Nuwe Testament God die Heilige Gees as inwonend, werkend *in* die mens aankondig. Ons onderskei tussen die pre-pinkster en die post-pinkster teologieë in die Bybel. Wat betref die inwoning van die Gees in die individu, bewerkstellig Jesus ‘n ommekeer in die skema van die Fariseërs (en Ou Testament). Onder Punt 3 en 4 met opskrif ‘Na homself toe gaan en die ingaande weg’ in hoofstuk 5 is die verskil tussen ‘n lewe *onder* die wet teenoor ‘n lewe *in* die Gees meer breedvoerig ondersoek. Die bevinding was dat die Gees van Jahweh wel breedvoerig aandag geniet in die Ou Testament, maar dat inwoning van transendente Jahweh se Gees in die individu nie met dieselfde uitdruklikheid as in die Nuwe Testament beklemtoon word nie. Die gebeure van 2 Konings 2 teenoor Handelinge 2 illustreer hoe Pinkster Sondag die onderskeidende dag in die mens se geskiedenis word, die dag in die verloop van die Bybel waarná eers die gelowige mens bedeel word met die gawe van die Gees van God Drie-Eenheid inwonend in my. Ook het ons gesien dat kontemporêre Judaïsme die tradisie voortsit “in this distinctiveness centred on being sanctified, made holy, set apart.” (Hoffman, 2008:39). ‘Sanctified’, ‘geheilig’ beteken hier volmaak sonder sonde, waarom eietydse Judaïsme nog jaarliks tydens Rosh Hashanah die *Tashlikh* seremonie, ‘die wegwerping’ van die sonde nakom. (217).

> *There is in Judaism a tremendously profound sense of sin and yet it is always emphasized that sin is transient, for we have the choice and the capacity to turn back to God and achieve spiritual purity. The thought of Judaism is not of some innate tendency always to do wrong (unlike the conception of ‘original sin’ in Christianity), but of a constant struggle between good and bad inclinations. As Maimonides emphasizes: If one desires to turn toward the good way and be righteous, he has the power to do so. (216-217).*

In Judaïstiese konteks geniet die Gees van Jahweh wyd erkenning, maar dit is *die wet* van Jahweh wat in die siel van die mens ingegraveer word, nie Jahweh se Gees nie. (sien Josephus aanhaling vroeër). Die sonde is ‘transient’, van verbygaande en kortstondige aard. Die mens, soos Maimonides beklemtoon, kan daarom beheer oor die sonde uitoefen. Met die korrekte rituele handelinge kan hierdie sonde verwerp word, ge-*tashlikh* word. Die sonde kan daarom ‘uitgehou’ word en wanneer noodsaaklik, deur middel van die rituele offerande uit die mens onttrek en verwerp word. Die Gees van Jahweh buite die mens doen mee aan hierdie ‘tashlikh’ seremonie, die afwerping van die sonde. In Jesus se skema, egter, is beide die sonde en die Gees in die mens teenwoordig. God wil graag die sonde in die mens vergewe, maar God wil die mens nie toelaat om teen die Gees binne die Self te laster nie. Ons vind daarom dat Paulus steeds die

mens wil vrymaak van die sonde, teenoor Jesus wat die mens wil vergewe van die sonde. Hierin, blyk dit, dien die inwonende Gees as begeleier in die proses tot versoening met God. Twee verskillende terapieë tot genesing van die probleem van die sonde. Insgelyks Sigmund Freud teenoor Carl Jung. Freud, van oorsprong 'n Jood, wil die kortstondige sonde uit die mens uitwis. Jung, van oorsprong 'n Protestant, wil die oorerflike sonde in die mens vergewe.

In 37 tekste behandel Jesus die werking van die Gees in Homself, en in die mens. Jesus se sending op aarde, sy gestuurdheid deur die Vader om die evangelie van die Koninkryk van God te verkondig, word ingelei met sy versoeking. En hierdie versoeking geskied onder die inisiëring en die toesig van die Gees. "Toe is Jesus deur die Gees die woestyn in gelei om deur die *diabolos* versoek te word." (Mat 4:1). "Die Gees het Hom weggevat in die woestyn in, waar Hy 40 dae lank gebly het, ... en die engele het Hom versorg." (Mar 1:12). "Jesus het vol van die Heilige Gees van die Jordaan af teruggekom, en deur die Gees is Hy na die woestyn toe gelei, waar Hy 40 dae deur die *peraizon* versoek is." (Luk 4:1). 'Die res', soos ons dit in idiomatiese Afrikaans sou stel, 'is geskiedenis.' In dieselfde eenparigheid as hierbo gaan die drie sinoptiese evangelies dan voort en direk ná die versoeking kom Jesus "vol van die Krag van die Heilige Gees van die berg af" en begin die evangelie – d.i. die goeie boodskap van die engele wat Hom in Mar 1:12 versorg het – van die Koninkryk van God verkondig. Die eksegetiese afleiding word hier gemaak dat hierdie opvallende eensgesindheid tussen die drie sinoptiese evangelies van Jesus self as moes gekom het, want slegs Hy en Hy alleen was daar op die berg saam met die versoeker. Voorts word die afleiding gemaak dat die Gees Hom deur hierdie tyd van versoeking bewaak en gestuur het, want Hy gaan "vol van die Gees, gelei deur die Gees die versoeking in", waarna Hy "vol van die krag van die Gees" (Luk 4:14) uit die versoeking tree en na Galilea teruggaan en, gedring deur die Gees, sy evangelie begin verkondig en mense genees. Nuwe Testamentici maak die waarneming dat Markus, die oorspronklikste van die evangelies, Jesus se sending op aarde bepaald afskop met hierdie insident van sy vervulling en inspirasie deur die Gees. (Die maagdelike geboorte, tot en met Jesus se geboorte 'n verskynsel onbekend, inderwaarheid anatema tot die Judaïsme en welbekend onder die omliggende NMO godsdienste, word eers later deur die skrywers van Matteus en Lukas tot die Gees-insident voorgevoeg.)

Wanneer Jesus dan aankondig dat daar slegs een sonde is wat nie vergewe sal word nie, sal dit uit 'n eksegetiese oogpunt altyd gepas wees om hierdie ultimatum van Jesus in verband te bring met sy Geesvervulde openbaring soos alleen in die woestyn ontvang, deur Markus geag as die katalisator tot Jesus se sending op aarde. In hierdie insident spreek die Gees nie pertinent nie – vergelyk die stelling vroeër dat die Gees nêrens in die Bybel in aanhalingstekens gekwoteer word nie – maar die Gees beskerm en bewaak Jesus wel teen die aanslae van die versoeker. Ons hoor daarom wel waartéén die Gees Jesus beskerm. (Meer hieroor ondertoe). In lyn met

uitgangspunt 6.2.3 hierbo word die afleiding dan gemaak dat alles wat Jesus hierna spreek, of predik, ‘n spontane uitvloeisel van die openbaring van God die Heilige Gees is. In lyn met die belydenis van Athanasius word hierdie openbaring van die ongeskape, ewige Heilige Gees aan die ewige, ongeskape Seun dan die verwoording van die ewige wil van die Gees, word Jesus se woorde die ewige Woord, die *Logos*, soos in Joh 1:1 afgekondig. Sentraal tot hierdie ewige Woord staan die Koninkryk van God. Die Koninkryk van God is die koningin-mier waaromheen al die tekste, dade en woorde van Jesus se prediking woel en werskaf om mede-werksaam by een verlossing vir die siel van die mens uit te kom. Die Koninkryk van God word Jesus se unieke genetiese kode vir die siel van elke mens.

6.12 Die saad wat groei en vrugte dra

In direkte aansluiting by 6.7 hierbo vind ons 65 tekste in die sinoptiese evangelies (met kontekstuele perikope daaromheen) waar Jesus die beeld van die saad wat geplant word, groei en vrug dra, gebruik. Die aanwending van die beeld wissel tussen die verhalende en die imperatiewe. Verhalend-feitelik, want die proses van die saad se planting, ontwikkeling en vrug-dra geskied vanself (Markus 4:26-29). Imperatief want “julle moet die boom goed maak (sodat) sy vrugte goed kan wees.” (Mat 12:33 ’53 vertaling). “Ek het julle uitgekies en aangestel om vrugte te dra.” (Joh 15:16). Die beeld van die saad-tot-die-vrug gebruik Jesus vanaf sy eerste parabel, die saaier, tot en met sy laaste woorde wanneer Hy die Nagmaal instel met die woorde “tot op daardie dag wanneer Ek *die vrug* van die wynstok nuut met julle sal drink in die Koninkryk van God.” (Mat 26:29, Mar 14:25, Luk 22:18 in ’53 vertaling).

Veral om twee redes word hierdie eienskap van Jesus se sisteem hier uitgelig. Dit dui eerstens op die organiese aard van sy koninkryk sisteem en bied ook ‘n bepaalde doelmatigheid aan sy skema, “dit dui op dié wat, nadat hulle – ‘die saad’ – gehoor het, die woord, die saad in ‘n edele en goeie hart hou en bewaar en met volharding *vrug* dra.” (Luk 8:15 – ’53 vertaling). Die kern onderskeiding is dat Jesus nie hier maar net ‘n vroom lewe *ter wille van* moralisme voorskryf nie, maar dat Hy die lewe van die saad aanbied as ‘n proses met ‘n baie bepaalde, eienbare resultaat soos in die natuur uitgebeeld: om vrug/te op te lewer. Matteus (13:39) beskryf hierdie oes as “die voleinding, wat deur die engele ingesamel sal word.”

Die tweede eienskap, en binne konteks van hierdie studie die belangriker een, is dat Jesus hierdie proses van vrug oplewer *tegelyk* binne-in die hart van die mens en as beeld van die koninkryk plaas. “Verder gaan dit met die Koninkryk van God soos...“ waarna Hy die beeldspraak van die saaier gebruik. Of die parabel/gelykenis van die saad wat vanself in die land groei, met die vrug

as die uiteindelike potensialiteit in hierdie parabels[148]. Of “die Koninkryk van God is soos ‘n mosterdsaadjie ... “ (Mat 13:31-33; Mar 4:30-32; Luk 13:18-20). Maar tegelykertyd ook “Elke boom word aan sy eie vrugte geken.” (Luk 6:44) Die proses van koninkryk, die proses van saadplanting, ontkieming, groei en vrug oplewer, geskied hier as ‘n organiese proses immanent tot die ontwikkeling van die mens. In die parabel van die saaier geskied hierdie proses binne-in die hart van die mens wat die proses verstaan, daaraan glo en vashou, totdát die vrug verskyn. Die saai van die saad is ‘n goddelike gegewe. Die menslike hart, met sy vier hartkamers, kan op vier wyses respondeer tot hierdie gegewe: (i) ‘n eenvoudige weiering om hierdie proses te wil verstaan, (Mat 13:19). “Hulle kyk maar sien nie, hoor maar verstaan nie” (Mat 13:13) (ii) ontvlugting van die proses van verstaan, (iii) verdringing van die verstaansproses deur bekommernis, (iv) aanvaar en vasklou in geloof aan die verloop van hierdie – inwendige – proses, wat op vrug uitloop. “Elke boom word aan sy eie vrugte geken. Die goeie mens bring die goeie te voorskyn uit die oorvloed goeie dinge *in sy hart*, en die slegte mens bring die slegte te voorskyn uit die oorvloed slegte dinge. Waar *die hart* van vol is, loop die mond van oor.” (Luk 6:44, 45) Die individu, met meer bepaalde verwysing na die hart van die individu, word hier die saadbedding waaruit die vrug voorskiet.

Vroeër is die waarneming gemaak dat die koninkryk *kairos* naby is, waarskynlik nêrens beter geïllustreer as hier in Jesus se saad-ontkieming-oes beeld wat binne ‘die hart‘ van die individu geskied nie. In hierdie beeld is die saad verlede tyd – die saad is reeds deur God in die hart van elke mens geplant. Die saad is hede, aan’t kome, ís komend, is wordend, groeiend binne die hart van die mens (Maar kan verwerp, vergeet of verdring word – daarom die dringendheid by Jesus dat die koms van die koninkryk voortdurend deur die mens afgewag, gevra, gesoek, voor geklop moet word. Die koms van die koninkryk staan te alle tye onder die bedreiging van die moeisame aardse stryd van die mens). Die koninkryk gáán kom!, vir diegene wat moed hou in hierdie moedelose, tydsame, onbepaalbaar tydlose proses. Die dag en uur van die deurbraak van die koninkryk kan nie voorspel word nie, maar dit kan elke dag, elke oomblik gebeur, want dit is so naby soos in die hart van die individu. Wees gereed om daardie uur te eien wanneer die koninkryk deurbreek, die oomblik wanneer die vruggie bot. Laat dit uitloop.

In die gedeelte oor die unieke genetiese kode van elke individu is die waarneming gemaak dat elke individu ‘n nuwe, unieke takkie in die evolusionêre boom is. Elke individu is, geneties gesproke, inderdaad ‘n nuutskepping in God se evolusionêre plan, ‘n ‘skrywersfout’ het Kierkegaard dit genoem. Die skeppingsproses, die engele van die kosmos – daardie oesters van

---

148 Soos vroeër verduidelik, is dit bykans onmoontlik om die Griekse *parable* na ‘n gepaste term in Afrikaans te vertaal. Uit ongemak word die direkte term soms hier aangewend, in ‘n poging om te herinner aan die vroeëre bespreking oor die problematiek van die term *parable*.

die vrug waarna Mat 13:39 hierbo verwys, het die vruggie van hierdie nuwe takkie nodig om die skepping mee te voed.

Binne hierdie bepaalde beeld van Jesus bestaan daar twee moontlike weë van interpretasie: die een transendent, oftewel die Augustiniaanse *chronos*-tyd metode van interpretasie, die ander immanent, ‘n deurentydse potensialiteit binne die Griekse *kairos*-tyd. In die beeld van die vyeboom in Mat 24:32-35, Mar 13:28-31 en Luk 21:29-33 gebruik Jesus die tekens aan die vyeboom om die koms van die oestyd in die hart van die mens, lees sinoniem vir Koninkryk van God (Luk 21:31), te verduidelik. “Nog in die leeftyd van hierdie geslag sal dit alles gebeur.” Chronologiese ontleders bevind dan dat die chronologiese, eskatologiese koninkryk nie binne die leeftyd van Jesus se dissipels opgedaag het nie. Met ‘n chronologiese bril gelees sou Jesus daarom ‘n tydsberekeningsfout begaan het. “Die Duitse teoloog Herbert Braun meen Jesus het Hom misreken met die nabyheid van die koninkryk. Die vraag of Jesus Hom dalk misreken het bly wesenlik in die lig van sy uitsprake (soos hierbo aangehaal).” (Deist, 1981:136). Vir die immanente, *kairos*-ontleder skep hierdie teks egter nie die probleem van ons God Jesus wat ‘n tydsberekeningfout begaan het, as’t ware ‘n valse profeet in sy tyd sou wees nie. In die harte van daardie omstanders van Jesus sou die volvoering van die vrug van die Gees nog binne hierdie bepaalde beeld van Jesus binne hulle leeftyd kon plaasvind. Bygesê, op die voorwaarde dat hulle Jesus se beeld verstaan en daaraan bly glo het.

6.13 Die weg, d.i. die geseënde weg van swaarkry

In sy saligsprekinge sonder Jesus die volgende mense as geseënd uit: afhanklikes, treurendes, sagmoediges, honger en dorstiges, barmhartiges, reines van hart, vredemakers, vervolgdes, aanstoot-nemers aan die Seun van die Mens. (Mat 5:3-12, Luk 6:20-26). In die Lukas weergawe van die geseëndes verfyn die Lukas skrywer Matteus se nege geseëndes na net vier tipes, en boonop kontrasteer Lukas die vier tipes met die ellendiges , om so te lyk:

Tabel 6-1: Die geseënde teenoor die ellendige weg

Geseënd	*Versus*	Ellendig
Arm	*Teenoor*	Ryk
Honger	*Teenoor*	Versadig
Treurend	*Teenoor*	Laggend
Gehaat, verstoot, uitgeskel, vervolg	*Teenoor*	Geëerd

In besonder in die Lukas weergawe probeer Jesus om deur teenstelling die weg van die ‘geseënde’ met duidelikheid te illustreer. Die kolom links is diegene op weg na die Koninkryk van God, nié diegene op regs nie. Saam gelees met ander eienskappe hierbo, vind ons hier in duidelike terme die uiteensplitsing in twee weë, die een op weg na die koninkryk, die ander op weg na die verdoemenis. Hierbo het ons dan ook reeds begin sien dat, binne Judaïstiese kulturele konteks van die tyd, die Fariseërs aan die beskrywing regs voldoen. Hulle was vooraanstaande, welvarende en, belangrikste van alles, oënskynlik *sondelose* mense in die samelewing. Die Fariseërs (en Sadduseërs) was as ‘die eerstes’, die voorste mense in die Judaïstiese samelewing van Jesus se tyd geag. Teenoor die Fariseërs was daar die sondaars, nie bloot arm, afhanklik en vervolg as gevolg van toeval nie, maar juis omdát hulle gesondig het. Binne Judaïstiese konteks van Jesus se tyd was die kolom links die gevolg van die sonde, nie net ‘n toevallige segment van die normale sosiologie van die menslike samelewing nie.

Op paradoksale wyse verklaar Jesus dan kolom links as “die geseënde weg oppad na die Koninkryk van God.” Die *Amplified* vertaling aksentueer hierdie paradoks soveel te sterker met die vertaling van Jesus se gebruik van ‘blessed’: “Happy, to be envied, enviably fortunate, and spiritually prosperous, with life-joy and satisfaction in God’s favor and salvation, regardless of their outward conditions, blithesome, joyous.” “Be glad and supremely joyful, for your reward in heaven is great (strong and intense).” (Mat 5:1-12) Wanneer gekontrasteer teenoor kolom regs, ressorteer die vertaling ‘to be envied’ eintlik onder die klassifikasie van rasioneel onverklaarbaar. Dit maak eenvoudig nie sin dat Jesus vir die kategorie links kon sê dat ons “verhewe (supremely) bly en benydenswaardig (*to be envied*)” moet voel wanneer ons ons in die staat van kolom links bevind nie. Jesus se saligsprekinge maak selfs nóg minder sin binne sy kulturele konteks as in ons tyd s’n. Kolom links was werklik as veragtes voor God en samelewing geag, verstoot en verwerp uit die kerklike orde van die tyd, omdát hulle gesondig het.

Hierop vind ons dat Jesus by herhaling en met nadruk sy volgelinge aanmoedig om “deur die nou poort” die Koninkryk van God in te gaan. (Mat 7:13) In die lig van Jesus se uitdruklike seëning van die linkerkolom hierbo, raak dit moontlik om die weg van die linkerkolom as sinoniem met die weg van die nou poort te ag. Begin dit nie, in die lig van kolom links, duidelik raak waarom dit so moeilik, bykans onmoontlik is om Jesus se Koninkryk van God te betree nie? “Die poort wat na die lewe lei, is nou en die pad daarheen smal, en dié wat dit kry, is min.” (Mat 7:14). “Span al julle kragte in (‘stry hard’ ’53 vertaling, ‘force yourselves throught it’ Amplified) om by die smal deur in te gaan.” (Luk 13:24).

Die Fariseërs (in wisselende tye en wisselende vorme ondersteun deur die argumente van die partye tot die Joodse Raad, insluitende die Sadduseërs, skrifgeleerdes, priesterhoofde en

familiehoofde (Mat 26:57, Mar 14:53, Luk 22:52,66) illustreer en beredeneer die weg van die regterkolom, die sondelose weg, met sigbare resultate reeds hier op aarde. Jesus beskryf dit as die weg van “geveinsdes, huigelaars, witgepleisterde grafte met doods-beendere daarbinne. Buite is hulle blink, binne is hulle stink. Die eerstes en die voorbankers in die samelewing. Van binne is die sondelose Fariseërs roofsugtige, verskeurende wolwe.” (Mat 7:15, ’53 vertaling). Soos hierbo beskryf is die stukkende, arme, treurende en verdrukte mens die een wat op weg is na die lewe, weliswaar is hierdie weg die een van benouing, die nou poort. Al wat hierdie mens deur hierdie beklemmende weg kan begelei, is Jesus se aanhoudende belofte dat juis hiérdie die weg na die Koninkryk van God is.

6.14 Beeldspraak

Deur die gang van hierdie studie is die versugting al by herhaling uitgespreek dat daar in die christendom nie konsensus oor die betekenis van Jesus se Koninkryk van God bestaan nie. Ter versagting moet dit egter dadelik toegegee word dat die oorsaak van hierdie dissensus nie slegs voor die deur van eksegete gelê kan word nie; “Jesus kom met geen definisie oor wat die Koninkryk van God is, na vore nie.” (Deist, 1981:100). Hierdie standpunt van Deist en Du Plessis word hier volledig ondersteun: “In die lig van die sentrale plek in Jesus se prediking lyk dit vreemd dat Hy nooit presies sê wat die koninkryk eintlik is by wyse van ‘n definisie of ‘n presiese beskrywing nie. Die rede hiervoor mag miskien daarin lê dat Jesus deurgaans veronderstel dat sy omstanders weet wat die koninkryk is.” In hierdie stelling, sonder dat Deist en Du Plessis dit noodwendig in 1981 so bedoel het, maak hulle ‘n sosio-kulturele uitspraak, daardie kulturele waarneming wat die *Renewed Quest* alhoemeer genoodsaak om Jesus binne onmiddellike sosio-historiese konteks en buite Joodse apokaliptiek te soek. Deur teksontleding kom Deist en Du Plessis tot die gevolgtrekking dat Jesus dit nie nodig vind om die koninkryk te definieer nie, want Hy wend dit skynbaar as ‘n alombekende konsep van sy tyd en omgewing aan.

Hierna maak Deist en Du Plessis ‘n aansluitende waarneming wat die omstandigheid rondom die koninkryk verder bemoeilik: “Verreweg die meeste *beeldspraak* wat Jesus gebruik het, wentel om die Koninkryk van God.” (98). In die item “Simbole” van punt 5.1 hierbo is geargumenteer dat die simboliese interpretasie van beeldspraak deur die gang van die christendom in relatiewe onbruik verval het, tot die punt waar ‘n eietydse simboloog die stelling maak dat die Protestantisme vandag, binne die domein van godsdienste, die armste aan simboliek en die *verstaan* van simboliek is. Om Jesus se eie vermaning jeens die onbegrip van sy beeldspraak effe aan te pas: van alle godsdienstige vertakkinge in die wêreld, is die Protestantisme, ironies genoeg, tans die swakste geposisioneer om Jesus se simboliek te *verstaan*. Ons kyk en kyk na sy beeldspraak, plaas bestaande raamwerke van interpretasie daaroor, maar sien nie. Ons hoor wat Hy sê,

verrasionaliseer dit, moraliseer dit, maar *verstaan* nie, verkry nie *in*sig in wat Jesus se diepere simboliek beteken nie. Weens onbegrip van Jesus se mees kenmerkende metode, sy simboliek, vind ons nie die weg na die lewe nie.

Seker die belangrikste, mees uitstaande eienskap van Jesus se prediking is dan dat Hy die koninkryk nie per definisie, nie per reël, nie per voorskrif, nie per logiese, rasionele beredenering aan ons voorlê nie, maar per die weg van die subjektiewe simboliek. In besonder in hierdie ***metode*** van Jesus staan die koninkryk in teenstelling tot die eksakte, tot die beredeneerde en die moralistiese oordeel van die wet. Daarom pleit Jesus vir ‘n afstanddoening van die vrees – vir die oordeel van die wet – na ‘n oorbeweeg na die verstaan van sy simboliek, na ‘n liefde vir die wysheid wat sy skema onderlê. ‘Die waarheid’, volgens Kierkegaard, lê nie in die objektiewe, in die universele voorskrif nie, maar in die persoonlike interpretasie van die subjektiewe simboliek van Jesus. Trouens, die subjektiewe waarheid van die interpretasie en die verstaan van Jesus se simboliek, is in Jesus se geval dié waarheid, die *Logos*. Volgens Jesus is hierdie die enigste weg na dié lewe, die ewige lewe ook ontginbaar in die psige van die mens.

“Hoe ‘werk’ simbole dan?”, stel Heyman die retoriese vraag (2004:14). “Waar tekens, soos taaltekens, na ‘n konkrete ding verwys, verwys ‘n simbool na inhoude wat so diep en so kompleks is dat ‘n mens se bewuste denke dit nie kan begryp nie. ‘n Simbool bevat dus altyd ‘n element van vaagheid en onbewustheid en onverklaarbaarheid.” Teenoor die simbool staan die wet, ‘n taalteken, ‘n reël wat ten doel het om vir ‘n gehele samelewing ‘waar’ en bindend korrek te wees, met slegs een, onveranderbare, absolute waarheid, geldend vir ‘die almal.’ Die wet word geïnterpreteer om by een korrekte antwoord uit te kom wat die gemeenskap inbind tot ‘n eenheid van korrekte optrede. Die wet word geïnterpreteer met *oordeel* as die imperatief. Simboliek word geïnterpreteer met *verstaan* as die imperatief. In ‘n heilige geskrif waarin beide *genres* as skynbaar gelykgeldend aangebied word, versinnebeeld Jesus se lewe die simboliek wat teenoor die wet te staan kom. In Jesus se illustratiewe geval word simboliek deur die wet ter dood veroordeel, maar Jesus se simboliese boodskap sterf nie uit nie.

Simboliek is die subjektiewe waarheid, omdat dit gemik is op die onbewuste van die individu. Slegs die individu is uiteindelik in staat om die simbole binne sy/haar onbewuste te interpreteer, selfs al ontvang die individu hulp en leiding vanaf simbool-kenners soos psigo-analiste. Die implikasie van hierdie werklikheid is verskriklik: God wil uiteindelik direk tot die individu kommunikeer, die onus rus op die individu om alleen voor God te staan te kom, “soos Jesus werklik alleen in sy worsteling in die tuin van Getsemané was.” (Van Rensburg, 2000:205) Vir hierdie simboliese soeke na God moet ons, ongelukkig, “eers heeltemal desperaat wees en met

ons hele wese besef dat geen rasionele denke of menslike resep of oplossing ons weer op koers kan kry nie. *When the student is ready, the teacher will appear*." (Heyman, 2004:14)

Die veld van die bestudering van Jesus se beeldspraak is eenvoudig te omvangryk om hier binne enkele paragrawe saam te vat. Genoegsaam is dit om te bevestig dat hierdie studie deurgaans die immanente benadering as metode van interpretasie tot Jesus se beeldspraak en sy koninkryk ondersoek. Die bevinding tot dusver is dat die sosio-kulturele benadering, soos in die afgelope eeu ook vanuit die menswetenskappe toegelig, ons bystaan om Jesus se beeldspraak weer binne die konteks van sy tyd te herken en aan sy beeldspraak reg te laat geskied. Spasie laat nie hier toe dat elke een van Jesus se parabels/raaisels/beeldsprake deur middel van die simboliek ontleed kan word nie. Die oorkoepelende benadering word wel hier onderskryf, naamlik dat, in die lig van die herontdekking van die simboliek van Jesus se tyd, dit nou weer moontlik raak om Jesus se simboliek ook vanuit die metode van die psigo-analise te ontleed. Met behulp van die psigo-analise se herontdekking van die simboliek van Jesus se tyd word die tydgleuf tussen toe en nou, nou weer oorbrug.

As een voorbeeld word Jesus se beeldspraak tydens sy versoeking hier voorgehou. Voorheen is die waarneming reeds gemaak dat hierdie insident as die inleiding, oftewel die katalisator tot Jesus se verkondiging van die Koninkryk van God beskou kan word. Die versoeking ontketen Jesus se prediking, maar lê ook die grondlegging van sy evangelie neer. Vanuit 'n immanente oogpunt beskou, ontleed 'n psigo-analis die gebeure en die simboliek van die versoeking dan as volg:

Eerstens is die waarneming reeds gemaak dat die versoeking onder die leiding maar ook die deurgaanse begeleiding van die inwonende Gees geskied. Die versoeking geskied dus binne die psige van Jesus, vervul met, "vol van" die Heilige Gees op daardie stadium. As verteenwoordiger van die mens bereik Jesus op daardie ouderdom, in sy mensheid, die ouderdom van naby-30. Die navorsing van die sielkundiges Erikson en Levinson toon dat hierdie 'n besondere periode van deurgang in die fases van die mens se lewe is. Op hierdie ouderdom besef die man hy beskik inherent oor die menslikheidsbehoefte aan intimiteit en huwelik. Die drang om kinders te hê en groot te maak is 'n geskeduleerde fase, met 'n psigologiese sperdatum in die psige van die mens daaraan gekoppel. (Van Aarde, 2001:79). In hierdie tyd word Jesus ook met die Self, met die Seun van die Mens gekonfronteer. Wie is Ek, die Mens? In hierdie tyd ervaar Jesus 'n hongerte in Homself en die kwelgees oortuig Hom dat hy hierdie sware klippe, hierdie swaarmoedigheid in brood kan verander. Die eerste versoeking is daarom om die innerlike klip dadelik na aardse brood te wil omskakel. "Ons gaan dalk probeer om hierdie holte in ons te vul deur ons hart op 'n nuwe 4x4 te sit, 'n ander vrou te trou, nuwe werk te soek of nog 'n huis te bou of 'n nuwe

universiteitsgraad te verwerf." (Van Rensburg, 2000:203). Die tweede versoeking is "om van die tempel se dak bo-op die berg af te spring in die vertroue dat die lewe of die gode hulle gaan vang." Hierdie persoon vermy die konfrontasie met die innerlike self, weier "om betrokke te raak in 'n introverte getob oor die lewe. Hy stu voort en leef voluit! Vrou, *organise* vir ons 'n *party*." Hierdie persoon gee toe aan die versoeking om deur middel van 'n druk sosiale lewe te ontkom aan die benouendheid van die ingaande weg, daardie donkere, onsekere weg in die skadu's en onsekerhede en swakhede van die onbewuste geheue van die individu in. Verdere voorbeelde van hierdie tweede simbool van versoeking is 'n passie vir sport, vurige liefdeservaringe of lang drinksessies met die *boys*: kom laat ons eet en drink, vrolik wees en gholf speel." Die derde keuse om die noue weg na die diepere Self te omseil, is "om die wêreld aan jou voete te kry. Sakebelange word uitgebou, hoë akademiese poste nagestreef, of politieke mag. Party dien in baie kommissies, ander doen goeie werke, terwyl nog ander groot kunswerke probeer maak. Luisterryke loopbane word gebou met baie eerbetuigings en eredoktorate ..." (203)

By nadere ondersoek blyk hierdie immanente versoekinge ooreen te stem met die weg van ellende soos hierbo in 6.13 in die regterkolom aangedui. Ellende wag vir die wat nou ryk, versadig, laggend en geëerd leef. Dit is die weg van die *diabolos*, die *peraizon*, die kwelgees se versoekinge aan die psige van die mens. Slegs die een wat hierdie inwendige versugtinge kan weerstaan, wat bly glo in die ewige boodskap verskuil in die diepe binnekelders van God die Heilige Gees, kan die diepgaande, beklemmende weg in die Self in aandurf. Slegs een sonde, slegs een, sê Jesus, sal die mens nie vergewe word nie, en dit is die lastering teen die Gees inwonend in die mens.

Die samebindende simbool in Jesus se beeldspraak word dan die simbool van die koninkryk. Die simbool van die koninkryk word die bymekaarkompunt van Jesus se vermanings, optrede, helingswerke en sy heenwysing deur middel van beeldspraak. Heyman (Die Ring. Van Konflik tot Innerlike Vrede, 2004), self 'n psigo-analis, wy dan 'n hele boek aan die proses van die bewuste se soeke deur die dieptes van die onbewuste na die Self. Hierdie soeke kulmineer in die ontmoeting, die simboliese huwelik, tussen die manlike en vroulike helftes in die psige van die mens, versimboliseer deur die koning en die koningin. "Die held", baiekeer ook met die reis van die Seun van die Mens geassosieer (Wolmarans, 2002:196-224), word dan daardie individu wat, ten spyte van terugslae en swaarkry, volhard in die soeke na hierdie versoening tussen die twee oerkragte in die kosmos van die psige, die manlike en die vroulike. In die simboliek word die manlike en die vroulike as die twee vernaamste simbole van die twee basiese kragte in die ontwerpersplan aangewend. Hierdie twee basiese kragte kan in dosyne, selfs honderde vergelykings uitgebeeld word. Capra (1982:18,21), in sy studie van die metafisika, gebruik byvoorbeeld hierdie kolomme om die manlike teenoor die vroulike te jukstaposisioneer:

Vroulik	Manlik
Aarde	Hemel
Maan	Son
Nag	Dag
Winter	Somer
Klamheid	Droogheid
Koelheid	Warmte
Interieur	Oppervlak
Introvert	Ekstrovert
Sametrekkend	Uitdagend
Sentripetaal	Sentrifugaal
Responsief	Aggressief
Koöperatief	Kompeterend
Intuïtief	Rasioneel
Simboliek	Wet (eie invoeging)
Subjektief	Objektief (eie invoeging)
Sintese	Analities
Yin	Yang

Hierdie lys kan skynbaar aangaan en aangaan. Die twee belangrikste eienskappe wat Capra in hierdie jukstaposisionele kolomme wil uitwys is (1) dat hierdie dubbelkolom tegelyk, maar ook onderskeibaar in alle verskynsels van die metafisika, die natuur, die mens voorkom. Hierdie dubbelkolom is die mees basiese wet van die kosmos. En dan, die belangrike: (2) “What is good is not yin *or* yang, but *the dynamic balance* between the two; what is bad or harmful is *imbalance*.” (19) Soos wat dag en nag twee teenoorstaande gebeure in elke mens se lewe is, so beskik elke mens oor ‘n inwendige spektrum van koöperatiewe én kompeterende gedrag. Elke mens beskik oor ‘n inwendig intuïtiewe én rasionele vermoë, afhangend van tyd en omstandigheid. Die lys, en die herkenning van die teenoorstaande pole in die psige van elke mens, kan aangaan en aangaan. Die algemene fout wat soms in die populêre media gemaak word, is om biologiese man teenoor biologiese vrou te posisioneer en ‘n suggestie van verdeeldheid te saai. Die psige van elke mens is ‘n ontvangste vanuit die twee grootste, oudste teenoorstaande kragte in die kosmos, in die mitologie gesimboliseer deur die koning en die koningin. Ons vereer albei; die balans tussen die twee, die huwelik tussen die twee, versimboliseer die wording van die Koninkryk van God. Die Koninkryk van God is ‘n potensialiteit, ‘n tweeslagtige gebeurtenis binne die psige van elke mens.

Die Koninkryk van God word dan die oomblik, daardie *kairos* oomblik in die ontwikkeling van die self wanneer die koning en koningin, soos in die sprokies, tot versoening kom in die *Mysterium Coniunctionis*, daardie punt waar die psige in ewewig kom tussen die strydende kragte in die psige. In die Evangelie van Thomas (uitsprake 4 en 22) word hierdie eenwording tussen koning en koningin só beskryf: “Julle sal in die Koninkryk van God ingaan wanneer julle dit wat twee is,

één maak, wanneer julle die binnekant soos die buitekant en die buitekant soos die binnekant maak, wanneer julle die bokant soos die onderkant maak, en wanneer julle die man en die vrou één maak, sodat man nie meer man en vrou nie meer vrou is nie."

Die beeld van die tweeslagtige koninkryk staan natuurlik in kontras tot die enkelslagtige koningskap. Ons moet onsself daaraan herinner dat Jesus se koninkryk 'n beeld is. Die vraag deur hierdie studie bly; hoe interpreteer ons hierdie beeld? Verstaan ons Jesus se beeld van 'koninkryk' soos wat Hy dit bedoel het?

In 6.3 hierbo het ons die etimologie van die term *basileia tou theoi* bestudeer. Ons sien dat die term uit die mitologiese herkoms van die Grieke sedert die 9de eeu vC dateer. Aanvanklik het die term in die meervoud bestaan, met die uitgang *theoi*. In die Nuwe Testament word die term in die enkelvoud oorvertaal en assosieer ons die term met een God. 'n Ontleder soos Ridderbos sal dan hierdie 'een God' koning met slegs die Vader assosieer en die res van die Drie-Eenheid buite berekening laat wanneer hy 'the kingship' – verskillend van 'kingdom' – behandel (sien bespreking vroeër onder 4.3, hfst 4).

In die gedeelte oor die herkoms van die liberale teologie het ons gesien dat die klassieke liberale teologie haar herkoms terugspeur na die sosio-politieke omwentelinge geassosieer met die Franse Revolusie van 1789. Hierdie studie verleen ook deurgaans erkenning aan die sogenaamde 'Nuwe Hermeneutiek' van Bultmann, Heidegger en Thomas Kuhn, naamlik dat die leser die Bybel vanuit eie vooraf veronderstellings interpreteer. (Kaiser, 2007:276-8, 286-8). "Insofar as every reader brings an interpretative framework to the text, to that extent every reader generates a new meaning and thus creates a new text." (288). Die term 'koninkryk' – as 'n term, alleenstaande in die teks - blyk 'n geval te wees waar eie vooraf veronderstellings die leser met 'n bepaalde gerigtheid tot die term fokus.

Op wetenskaplike gebied word die term koninkryk vandag hoofsaaklik deur die politieke wetenskappe bestudeer. Wanneer Finer (1970) dan die aard van moderne politieke strukture ontleed, onderskei hy tussen twee hoof vertakkinge van regering in die moderne era: die liberaal-demokratiese state teenoor die totalitêre state. Die enkelslagtige, manlike, outoritêre koningskap van Koning Louis XVI (waarteen die Franse in 1789 in opstand kom), groepeer Finer onder die kategorie totalitêre state (81). In die ontleding van die etimologie van *basileia tou theoi* is dit egter nie voor die hand liggend dat die enkelslagtige, manlike koningskap die oorspronklike bedoeling van die term was nie. In die 9de eeu vC het *theoi* verwys na 'beskikkers', d.i. vae mitologiese konsepte in die tyd nog voordat die Grieke name aan hierdie verskynsels gegee en hulle gode geword het. Hierdie simboliese verskynsel sou mettertyd 'gode' met name en uitbeeldings word, waarvan die helfte manlik en die helfte vroulik was.

In ons moderne tyd word enkelslagtige, manlike koningskappe wat oor absolute gesag beskik konsekwent onder die kategorie totalitêre regerings geplaas. Die regeerstyl in hierdie vorm van regering is monisties van aard, slegs een siening word as reg aanvaar. 'n Pluraliteit van sieninge word nie geduld nie; dit word onderdruk en as boosheid gestigmatiseer (78). 'n Transendente waarde of doel word aan onderdane voorgehou en as aansporing aangewend om die onderdane tot één aksie te mobiliseer. Die leierskap in hierdie stelsel setel normaalweg in een persoon, of 'n baie klein binnekring. (Finer, 1970:85). "A government so acting is supposed to be doing so in the name of some transcendent end – of something which has been described as a 'consummatory[149] value': one to which all individuals and groups in society, and present generations as against future generations, must be subordinated." (77) "The ruler claims that there is an objective science of society and morals, which points out a transcendent end to which society must move or be made to move." (78). "The leader incorporates this transcendant Idea and alone knows its ultimate goal." (85). Die leier moet blindelings vertrou word. In 'n koningskap, geassosieer met die totalitêre vorm van regering, is die gesag van die koning soewerein en 'n moontlike pluraliteit van sieninge word gereduseer tot slegs één, dié van die oppermagtige koning. (75)

In die liberaal-demokratiese regeringsvorm "it is denied that there is any objective science of society or of morals. Truth is a matter of individual consciences where all consciences are held, by an act of faith, to be equal either in the sight of God or in the sight of man." (65). 'n Pluraliteit van standpunte word geakkommodeer en geen groep, selfs nie eens die regering, beskik oor die morele regverdiging om enige leerstuk, filosofie, godsdiens of ideologie op die res van die samelewing af te dwing nie. Die regering in hierdie stelsel is beperk en Finer maak daarom die waarneming dat hierdie vorm van regering besonder broos is. (62) Slegs sowat een derde van lande in die wêreld – meestal Europees - kon in die 1970's daarin slaag om hierdie mate van gesag aan die meerderheid van die samelewing toe te vertrou.

'n Onderskeidende kenmerk van die liberale demokrasie is die gelyke verdeling van gesag tussen die drie[150] hoof komponente van regering, by name die wetgewende, die uitvoerende en die regterlike gesag. Die drie instellings van gesag is afsonderlike maar terselfdertyd oorvleuelende entiteite wat mekaar beïnvloed en mede-kontroleer. Ons kan hulle as abstrakte entiteite beskryf, maar tog is hulle opgevul deur verteenwoordigers vanuit die algemene publiek. In hierdie bedeling is die waarheid in die individu gesetel, maar terselfdertyd word die waarheid as feilbaar geag. Nie individu óf regering kan roem op die absolute waarheid nie. (65).

---

149 vervolmaakte

150 Die belang en herkoms van hierdie getal word nie hier verder ondersoek nie. Die wiskundige waarneming word bloot gemaak dat hierdie getal ooreenkom met die getal van die Drie-Eenheid

Met hierdie ‘wetenskaplike voorveronderstelling’ vanuit die politieke wetenskap raak dit nou moontlik om ‘n potensiële voorveronderstelling in die leser se definiëring van die begrip koninkryk te identifiseer. Die transendente leser van die begrip ‘koninkryk’ neig om die begrip te interpreteer as ‘n koningskap en die *locus* van gesag in een oppermagtige heerser te plaas. In hierdie absolute heerskappy van een koning word ‘n transendente waarde of doel in die toekoms geobjektifiseer, selfs verabsoluteer, en aan die onderdane voorgehou en in stand gehou, ten alle koste.

Die immanente leser verskuif die *locus* van gesag óók na die individu (nie slegs nie). Die individu neem deel in die regering, is verteenwoordig in die Drie-Eenheid en aanvaar dat die waarheid subjektief is. Die waarheid in die individu gesetel is nie die objektiewe waarheid nie, maar kan potensieel die waarheid in die groter bestel beïnvloed. In hierdie uitkyk is deelname aan en in die konink***ryk*** – te onderskeie van koning***skap*** – potensieel ook ín die individu gesetel.

Die immanente teologie, soos vroeër in die studie uitgewys, word van oorsprong met die liberale teologie geassosieer. Voorts het dit geblyk dat hierdie teologie ook sterker op die leer en lewe van Jesus as uitgangspunt en inspirasie steun. (Vergelyk Fahlbusch (2003) se bevindinge in hierdie verband onder 4.3 hierbo). In hierdie studie het dit van meet af geblyk dat Jesus die insteller, die eerste inleier van die Griekse term *basileia tou theos/i* in die Bybel is. In die Ou Testament kom die term nie voor nie. Ontleders, soos Fahlbusch se *Theological Encyclopedia*, sonder die Seun van die Mens uit as die lid van die Drie-Eenheid wat die aspirasies van die liberale teologie versinnebeeld. Die Seun van die Mens dra die mens se belange in die Drie-Eenheid in, (om ‘n liberaal-demokratiese beeld te gebruik). Vanuit hierdie assosiasie word die voorstel hier gewaag dat die oorspronklike indraer van die Griekse *basileia* (‘ryk van...”) in die Bybel in daarom eerder vanuit die immanente onderbou van die liberale teologie geïnterpreteer mag word. Die Drie-Eenheid, met die Seun wat tegelyk volkome God en volkome mens is, en met die Gees wat ook in die mens woon, word as setel van God se gesag beskou.

Jesus bied die Koninkryk van God aan ons as ‘n vooruitsig, as ‘n besitreg wat ons reeds het, ons moet dit net met ons gees verstaan en ontsluit, in ons. In hierdie vooruitsig was die onderliggende vraag deur hierdie studie deurgaans: waarna sien ons uit? Na ‘n koningskap wat in ‘n transendentaal toekomstige bestel oor ons gaan oordeel, of na die simboliese koning en koningin wat deur hul liefdesverbintenis ons in liefde in hul ryk wil ontvang? In die koninkryk van die oorspronklike *basileia tou theoi* is daar sprake van ‘n tweeslagtigheid, die simboliese koning en koningin wat in liefde en harmonie tot mekaar verbind is, wat die kind van die mens binne hierdie band van liefde wil ontvang.

6.15 Samevatting van die sistematiese eksegese van Jesus se prediking: die koms van die koninkryk in die psige van die mens

Wanneer die hoë-frekwensie temas (hierbo) van Jesus se Woord aanmekaar gelas word, vind ons dat al hierdie temas op die Koninkryk van God afstuur. Die sentrale figuur in hierdie soeke na die Koninkryk van God, is die Seun van die Mens. In hierdie temas is die siel die verhoog waarbinne die drama van die Koninkryk van God afspeel, die onsterflike siel wat die lewe in die mens verteenwoordig. In hierdie drama mag die Self nie verloor en die Seun van die Mens nie verloën word nie. Ons vind dat hierdie Mensheid inherent sondig is en dat Jesus hierdie sonde in die mens vergewe omdat die vergeefde sonde oor die potensialiteit van die *daemon* beskik. Dit is skadu's, maar ook oerkragte. Binne die membraan van vergifnis beskik hierdie skaduagtige kragte wel oor die potensiaal om te vernietig, wanneer nie vergewe word nie, maar met die Vader se vergifnis kan hierdie skadu's versoenende kragte word. Die doel van Jesus se sending na die aarde is om die Koninkryk van God te verkondig en by wyse van die verkondiging heling in die psige en liggaam van die mens te bewerk. Die mens moet glo in die koms van die koninkryk, 'n saadjie wat in die mens geplant is en tot vrug wil kom. Hierdie 'glo' staan as ondersteunende sinoniem vir die verstaan van die proses van die koninkryk wat aan't kom is in die psige van die mens, op voorwaarde dat die mens die weg van die nou poort kies om die koninkryk in te gaan. Die geseënde weg – paradoksaal – is die weg van armoede, hongerte, hartseer en verdrukking, die aangewese weg waarlangs die Gees die psige sal begelei om aan te hou sug na die koninkryk, totdat die Self dit vind. Aardse besittings staan in kontras teenoor die hemelse 'besitting' van die koninkryk. Die opgaar van aardse besittings dien as misleiding, as versoeking weg van die koninkryk af. Hierdie integrerende verhaal van Jesus word in besonder by wyse van simbole aan ons, sy volgelinge, gekommunikeer, omdat die Gees by wyse van simbole tot ons kommunikeer. Jesus word die tussenganger tussen Gees en Mens wat die simbole van die Gees aan ons vertaal, met die opsig dat ons die proses van die koninkryk kan verstaan.

6.16 'n Sielkundige verklaring vir die reis na die koninkryk: die proses van Individuasie

In die Jungiaanse sielkunde word die immanente reis op weg na die koninkryk die individuasieproses genoem. Die mens word eers weer heel, een met die Een, wanneer s/hy versoen raak met die ware self. Eers dan word s/hy "*individuum*, die Latyn vir 'n onverdeelbare eenheid." (Hoeller, 1989:130). In die bestudering van die ontwikkelingsgang van die kind van die mens bevind die Jungiaanse sielkunde dat die mens se lewe oor twee helftes beskik: die opgroeiende en die ingroeiende. In die eerste helfte van die mens se lewe beskik sy wese oor een basiese opdrag: groei. Vroeër is na hierdie groei-opdrag verwys as die 'oerknal' van die

individu. Die individu ontplof as't ware vanaf twee selle tot 10 000 triljoen funksionerende selle binne 'n geïntegreerde sisteem binne 'n kwessie van net ongeveer 22 jaar. En tog was daar in die aanvanklike twee selle 'n unieke genetiese boodskap vasgelê wat tydens die ontploffing van die liggaamlike proses nie verander nie. Dit bly lê in die genetika van die mens. En daardie unieke genetika van elke individu was ontvang by konsepsie. Dit was nie deur die bewuste self vervaardig of geskep of uitgebou nie. Dit ís die innerlike Self, gesetel in elke denkende, werkende selletjie van die mens, maar hierdie Self bly 'n ontvangenheid vanuit die groter ontwerpersplan. Daardie unieke genetiese kode aan elke mens toegedeel, is die godgegewe besitting van elke individu.

Tydens die ontploffing van die biologiese liggaam raak hierdie God-gegeefde, unieke kosmiese kode van die individu effe vergete. Die opgroeiende liggaam is op 'n oorwinningstog van sy eie. Elke dag van die ontploffende liggaam en die bewuste verstand is 'n oorwinning oor die vorige. In hierdie fase van die mens se lewe verkeer s/hy in die transendentale fase van die lewe. Bloot deur teenwoordig te wees tydens die opdrag van die eerste helfte van die lewe, oorwin die individu daagliks die grense van die vorige dag. In kennis, verstand, liggaam, woordeskat, denke, liggaamlike vermoëns transendeer die self die Self 'vanself.' Ja, selfs die transendentale saadjie groei vanself.

Maar dan kom hierdie geprogrammeerde opdrag tot liggaamlike groei vanself tot einde hier êrens in die vroeë twintigerjare. Net soos wat die liggaam opgeskiet het na liggaamlike wasdom, net so bereik die biologiese liggaam vanself 'n keerpunt en van hier af tree die teenoorgestelde liggaamlike proses onafwendbaar in werking: biologiese regressie. "'n Mens kan nie die tweede helfte van die lewe volgens die reëls van die eerste helfte leef nie." (Heyman, 2004:177) In hierdie tweede helfte van die lewe tree die immanente groeiproses vanself in werking. Die biologiese oorwinningstog is verby. Nou begin die twee perde van Plato se *Phaedrus* beeld teen mekaar stry, die omhulsel van die saad het so pragtig gevorm geraak dat dit met teësinnigheid aanvaar dat dit die kiem binne-in moet ontsluit. Die opbou van die biologiese liggaam ís nodig, onbetwisbaar. Maar helaas, die afsterwe van die biologiese liggaam, sodát die lewe binne die biologiese liggaam kan ontkiem en vrug dra, word dié tweestryd van die elke mens. Jesus beeld dan uit dat daar vier reaksies op hierdie tweestryd is. Drie van die vier sade gee die stryd gewonne, slegs een saad is bereid om ondergronds te gaan. Na die diepe, donkere grond.

Volgens die neo-Platonisme, Augustinus en die moderne psigo-analise vind hierdie tweestryd tussen ego afsterwe en ewige lewe ontkieming in die psige van die individu plaas. Dit is nie 'n stryd buite ons nie. Dit is daar diep binne, in die grotte en gange van Augustinus se 'tweede

fakulteit van geheue' waarbinne ons moet gaan soek. Die geheim van die Koninkryk van God ontsluit eers wanneer die saad dit aan die diepe, donkere grond oorgee.

In die psige van elke mens is ‘n minuskule 0.1% unieke genetiese kode neergelê. Binne die groter skema kan hierdie 0.1% as weglaatbaar klein weggeredeneer word. Waarom daaraan gehoor gee? Binne God se skema is daardie 0.1% egter ‘n unieke vrug wat God se koninkryk nodig het om ‘die lewe’ voort te dra, om te laat lewe. Dit is eintlik ‘n onmoontlike nou poort, hoogstens ‘n gleuf, maar diegene wat daar deurgaan betree die heerlikheid van God se Ryk. Vanaf ‘n mosterdsaadjie ontluik hulle in die wonder van ‘n reuse boom wat voortgaan en self lewe voortplant.

Die moderne psigo-analise begelei die mens vandag in hierdie reis deur die onbewuste geheue van die mens. In die Jungiaanse sielkunde word hierdie reis na die binneste as die ontsluiting van ‘n opgesluite potensialiteit in die psige van die mens geag, nie as ‘n bedreiging vir die individu nie. In hierdie sielkunde word die begrip ‘koninkryk’ geag ‘n simbool te wees van die geheelde psige (Heyman, 2004:20). Daardie psige wat bereid is om die donker, gevaarlike reis op soek na die kiem van die saadjie te onderneem, na die unieke genetiese kode van dáárdie betrokke psige aan te pak, word as die heldereis beskryf. (Campbell, 2008) (Wolmarans, 2002). Daar is skaduwees en daemone op die weg van die nou poort. In ‘n sin is dit ‘n reis op soek na die oorspronklike genetiese kode wat by konsepsie aan die individu geskenk was. Wie is ek, in God se plan? Die komponent waarna die individu soek is mikroskopies klein, beskryf as die kiem binne ‘n saadjie, maar die data in daardie mikrokosmiese bondel data is gelykstaande aan ten minste 10 triljoen Boeing 747’s. Dit is hierdie reis, hierdie inwaartse soeke in die psige in om die unieke, godgegewe genetiese kode te hervind, wat Jung die individuasieproses en wat Jesus die terug-soeke na die Koninkryk van God noem. “Wat help dit jy het die hele wêreld as wins verkry, maar die ware self verloor?” Die kanse om daardie kode te hervind is skraal, die weg daarheen nou en vol gevare, maar die beloning is van kosmiese omvang. Die psige van die mens is ‘n warboel van konflikte. Oerkragte sluimer steeds duister en ongeordend daar binne en boonop word hierdie psige deur die vyf sintuie gepeper met die versoekinge na die aardse bestaan. Om geloof te behou, is die bykans onmoontlike, die irrasionele optrede, en daarom verskyn daar van tyd tot tyd kinders van die mens wat hierdie proses self deurgaan het en vanuit hierdie proses dit aan die medemens verklaar, wat die simboliese taal van hierdie grootse, onbewuste proses aan die medemens uitklaar. “Daar is immers net een God, en daar is net een Middelaar tussen God en die mense, die mens Christus Jesus.”(1 Tim 2:5).

6.17 Die transendentale teenoor die immanente mens

Die twee boodskappe in die lewe van die mens skep daarom die paradoksale situasie dat beide die ***transendentale*** en die ***immanente*** in die lewe van elke mens vervat is. Beide is natuurwette geset in die geprogrammeerde groeiplan van die mens. Groei eers uitwaarts, oorskry alle grense. Groei dan inwaarts, breek terug deur alle grense. 'Transendent' oorwin grense na buite, 'immanent' breek in op die oorwonne grense, na binne. Die siel, daardie spesiale geheue komponent van God in elke mens, kom vanuit die ewige en is op reis na die ewige. Tydens sy aardse bestaan word die siel wel getoets, beproef en versoek om vas te stel of hy sy ewige reis gaan volvoer. Die uitdaging aan die Self is om in die tweede helfte van sy/haar lewe die transendentale opdrag van die eerste te vergeet en die inwendige roepstem van die immanente op te neem. Die terugkeer in die Self in, die vind van die ware Self, word in die evangelie van Johannes as die wedergeboorte beskryf. " 'n Mens kan tog nie 'n tweede keer biologies gebore word nie", antwoord Nikodemus vir Jesus. Waarop Jesus antwoord "As iemand nie uit water en Gees (weer)gebore word nie, kan hy nie in die Koninkryk van God kom nie." (Joh 3:4-5). In die evangelies hou Jesus nie sy eie biologiese geboorte, ons leerstuk van die maagdelike geboorte, as weg tot saligheid voor nie. Wel stel Hy die tweede geboorte, die geestelike, as voorvereiste vir die betreding van die koninkryk.

Die twee groot simbole wat die verhouding tussen die transendentale en die immanente illustreer, is die manlike en die vroulike. In die tyd van Jesus is die ideaal manlike en die ideaal vroulike as die argetipiese koning en koningin uitgedruk. Die Jungiaanse sielkunde aanvaar as uitgangspunt dat, alhoewel elke siel binne 'n biologies enkel-geslagtelike liggaam gebore word, die psige in sy geheue tweeslagtig is. Die psige word vanuit die basiese dubbelslagtigheid van die kosmos in die biologiese liggaam van die individu geplaas, met aardse vader en moeder as die laaste verteenwoordigers van die kosmiese wet van die koning en die koningin. Hierbo is die twee teenoorstaande kragte kortliks by wyse van twee jukstaposionele kolomme geïllustreer. Selfs in die spiraal van die melkwegstelsel wentel die 100 biljoen sterre binne die wet van die skone uiterstes van twee teenoorstaande kragte: die sentripetale krag van die spiraal wat poog om deur swaartekrag alle sterre inwaarts te trek; die sentrifugale krag wat deur ontdekking poog om groter en verder uit te wyk. Die skone medewerking van bymekaar hou teenoor groei. Inwaarts teenoor uitwaarts. Die beginsel van Maat, die beginsel van ewewig wat hierdie twee kragte tot versoening bring, voorsien die lewe. Die Evangelie van Thomas beskryf hierdie proses as "die twee helftes sal een word." Die versoening tussen die twee grootste kragte in ons melkwegstelsel – en by gevolg die heelal - die vind van die stadium van ewewig tussen twee kragte, voorsien aan ons 'die lewe'. Die individuele psige herken hierdie almagtige beginsel, en streef daarom ook na hierdie staat van versoening, die huwelik tussen die koning en die koningin. Die transendentale

en die immanente helftes van die mens se lewe sug na ‘n balans. In die geval van die mens moet hy ná biologiese piek as’t ware terugkeer, “weer kind word” en terugswem deur sy psige heen om die oorsprong van sy geboorte, sy bepaalde goddelike roeping, sy ware Self te herontdek.

6.18 Die terugkeer

In die simboliese verhale van Jesus vind ons sprake van hierdie sirkelreis. “Ja, julle kom uit die koninkryk en gaan terug soontoe.” (Evangelie v Thomas, 49) Die verlore seun gaan weg, verdwaal, vind sy weg terug. In die simboliese verhaal van ‘die boere en die wingerd’ (Mat 21:33-41, Mar 12:1-12, Luk 20:9-19) is daar ‘n mens wat ‘n wynplaas oprig en dan ‘gaan hy op reis.’ In die simbologie dien die wagtoring as die simbool van die ware Self. (Van Rensburg, 2000:204) [151] Wanneer die vrug van daardie wynplaas begin ryp word, probeer die slawe en later die Seun terugkeer na sy plaas, sy besitting, maar die boodskappers van die dood weerhou hom. Die epiese reis terug is nie veronderstel om maklik te wees nie. Die beeld van die Seun verteenwoordig Jesus self, maar dit verteenwoordig ook die Seun van die Mens, “die argetipe van die ware mensheid, die ware ideaal van ons *species incognito*. Hy is die onsterflike reisiger wat ons terugroep na ons ware self.” (Hoeller, 1989:140) Die Seun, Jesus, hier terselfdertyd ook die ware mens op soek na die ware Self, word deur ego en kultuur verhinder op die reis terug. Uiteindelik sal die koning wel met sy plek van oorsprong herenig word. (In hierdie betrokke verhaal van Jesus is daar weliswaar nie ‘n vroulike figuur wat in die toring wag om gered te word nie. In ander, soortgelyke mitologieë, byvoorbeeld in die Sprokies van Grimm, is daar telkemale ook ‘n vroulike figuur in die wagtoring wat die terugkeer van die manlike held inwag.) “Bly dus waaksaam, omdat julle nie weet in watter uur julle huiseienaar kom nie. Julle moet altyd gereed wees, want die Seun van die Mens kom op ‘n uur dat julle dit nie verwag nie.” (Mat 24:42,44). In *kairos* tyd beteken dit dat die hervind van die ware self enige oomblik kan gebeur, wees gedurigdeur daarop ingesteld. Wees honger daarna.

Die twee kragte in die lewensgang van die mens pleit daarom beide om erkenning. Die biologiese transendentale en die geestelik immanente. In Jesus se tyd is hierdie twee teenoorstaandes uitgedruk as ‘die vlees’ teenoor ‘die gees’, of, ‘die liggaam’ teenoor ‘die siel.’ Die belangrike onderskeid is dat hier wel ‘n bepaalde volgorde is, die eerste *versus* die laaste. Die transendentale en die immanente prosesse in die groei van die mens kan nie omgekeer word nie, die een geskied altyd eerste en die ander geskied altyd laaste, waarop Jesus by herhaling die beeld gebruik “die laaste sal eerste wees.” Die lewensgang van die individu op aarde word slegs volvoer

---

[151] Van Rensburg voorsien dan ook die werklike gevallestudie van ‘n middeljarige man wat bykans presies hierdie droom gehad het, die droom van die man wat ‘n toring sien en ‘n kelner wat uitkom en ‘n bord vol vrugte aan die dromer aanbied. Ná ontvangs en interpretasie van die droom, kon die man in sy lewe teruggaan en heling vir sy sielkundige letsels vind en vrede met sy familielede maak.

wanneer die laaste proses óók tot volvoering gebring word. Die lewensbedreiging vir elke mens bestaan daarin dat hy slegs die eerste helfte – vanself – volvoer en dan faal in die tweede helfte van die lewensopdrag. In die tweede helfte van die mens se lewe raak die herinnering aan die suksesverhaal van die eerste helfte ‘n versoeking, in Jesus se tyd genoem die versoeking van die bose. Die tweede helfte is daarom ook ‘n ‘vanself’ proses, maar die mens moet daarvan bewus word, daarop ingestel raak, daardeur begelei word. Hierdie onbewuste proses moet na die lig kom. Geloof is om kennis te neem van hierdie proses en dan bereid te raak om in hierdie donkere, duistere prosesse van die eie onbewuste gees in te daal.

6.19 Die rol van kultuur tydens die immanente reis

Dit is in die opdrag tot die afsterwe van die transendentale groeiproses waar kultuur ‘n akkommoderende of uitsluitende rol kan speel. ‘n Kulturele omgewing wat hierdie biologiese afsterwe en geestelike wedergeboorte erken en verkondig, fasiliteer die hergroei van die tydelik onderdrukte geestelike. ‘n Kultuur wat egter aanhou om die aards-biologiese en die sintuiglike te stimuleer, “sluit die deure van die koninkryk in die gesigte van mense toe.” Psigo-analiste wys daarom daarop dat die wet van die eerste helfte van die lewe, ironies genoeg, die grootste bedreiging tot die suksesvolle deurvoering van die tweede helfte word. Op ‘n stadium bereik die inwendige groeikrag selfs die status van ‘satan’, soos deur Jesus tydens sy versoeking geïllustreer. Op ongeveer 30-jarige ourderdom word Jesus self met hierdie krag, hierdie diaboliese inwendige versoeker gekonfronteer. Ekonomiese voorspoed (brood vanuit klippe), ontvlugting van die noodwendige reis na die binneste (spring net, die engele sal jou vang) en mag oor aardse ryke (aardse wins en sukses) resoneer effektief met die ongekende uitbundigheid van die eerste helfte van die lewe. Hou aan groei in liggaamlike en intellektuele krag – soos wat jy in die eerste helfte van die lewe gedoen het! – verower die aarde, bou voort op die ongekende oorwinnings wat jou gees in die eerste helfte vermag het. Behou jou jeugdige krag, groei uiterlik en biologies voort, hierdie keer nou uitgedruk in die metafoor van aardse brood, aardse besittings.

Jesus pleit dan vir die afstanddoening van die hunkering na aardse besittings en dring aan op die opeis van die hemelse besittings soos reeds ingelê in die diepste skuiltes van die psige van die mens. Binne die omvattendheid van die kapitalistiese kultuur raak dit vir die kulturele wese egter moeilik tot onmoontlik om die boodskap van Jesus tussen die klank van die advertensies deur te hoor. Volgens Piketty (2014:328) tel Suid-Afrika onder die ontwikkelende ekonomieë as die land met die “hoogste waargeneemde vlakke van ekonomiese ongelykheid, selfs hoër as die hoogste vlakke van ongelykheid waargeneem in die mees welvarende kapitalistiese ekonomieë in Europa en in Amerika in die periode 2000-2010”. (Direkte vertaling). In die Suid-Afrikaanse kultuur word die individu gekonfronteer met hoë vlakke van rykdom (teenoor armoede). Sulke hoë vlakke van

ekonomiese ongelykheid kan slegs gehandhaaf word deur dit deur kulturele beïnvloeding te "regverdig." Steeds groeiende welvaart word 'n sosiale norm, selfs lofwaardig, volgens Piketty. (333). Die sosiale verheffing van die ekonomies welvarende individu, te midde van ekstreme ekonomiese ongelykheid binne samelewings, kan slegs gehandhaaf word deur wat Piketty beskryf as die verskynsel van "Meritocratic Extremism in Wealthy Societies." (416) In hierdie kulturele bestel word "extreme inequality almost a condition of civilization." (415) "Modern meritocratic society, especially in the United States, is much harder on the losers, because it seeks to justify domination on the grounds of justice, virtue, and merit, to say nothing of the insufficient productivity of those at the bottom." (416) In 'n studie in Frankryk en die VSA onder die "boonste middelklas" het hierdie "opgevoede elite" en finansieel welvarendes hulle gesogte posisie in die samelewing primêr toegeskryf aan hulle "eie persoonlike meriete (verdienstelikheid, lofwaardigheid) en morele kwaliteite." Uit eie verdienste het hulle uitgestyg tot die ekonomiese vlakke waar hulle gekom het, met kwaliteite aan hulleself toegedig soos "strenge selfdissipline, geduld, harde werk, deursettingsvermoë, ensovoorts (maar ook verdraagsaamheid, vriendelikheid, en dies meer)" (418) Dit is die goeie, verdienstelike mens wat 'bo uitkom', wat *ascend*, wat asendeer[152] vanuit die onverdienstelikheid van die laer ekonomiese strata na die verdienstelikheid van die hoër ekonomiese strata. In Suid-Afrika is die vlakke van ekonomiese ongelykheid, noem dit die verskynsel van ekonomiese stratifisering, selfs nog hoër as in die VSA. Die aansien wat die ekonomies suksesvolle binne kulturele konteks geniet, herinner aan die geëleveerde status, die verhewenheid van die transendente. Die plaaslike noodsaak vir transendentale selfregverdiging raak selfs nog hoër as in Frankryk en die VSA. In die kultuur van die kapitalistiese ekonomiese wêreldorde word aardse rykdom as die ideaal voorgehou (vergelyk die derde versoeking aan Jesus) en hierdie innerlike versugting word die suurdeeg wat in alle fasette van kultuur gepromoveer word. In ekonomiese lyngrafieke word armoede aan die onderkant, die negatiewe kant van die grafiek geplaas. Diegene aan die hoër strata van die grafiek skryf dit aan eie verdienste toe. Hulle het dit deur toewyding reggekry, met die sanksionering van God. Ook in die Judaïstiese kultuur van Jesus se tyd was individuele armoede as onverdienstelikheid voor God beskou, soos gemotiveer in die straf-tekste van Levitikus 26 en Deuteronomium 28. Jesus, hierteenoor, druk die weg van finansiële rykdom as die weg van ellende uit, as die weg van diegene wat nou oënskynlik na 'eerstes' lyk, maar by die toelating tot die koninkryk die 'laastes' gaan wees.

Die transendentale eerste helfte van die individu se opgang vind nie net resonansie in die Suid-Afrikaanse kulturele metafoor van besittings nie, maar ook in die wêreld ekonomiese orde. In sy

---

[152] Vergelyk die woordstudie na die begrip 'transendeer' in hoofstuk 2. Die Afrikaanse eweknie vir die Engelse, Franse en Latynse *ascend* bestaan nie in Afrikaans nie.

hoofstuk *The Dark Side of Growth* teken Capra (1982:248-284) beswaar aan teen 'n wêreld ekonomiese orde wat gefikseerd op die hoeksteen van 'oneindige groei' gefundeer word. "The psychological background to this growth madness is an overemphasis on self-assertion, control and power, excessive competition, and an obsession with winning – the typical traits of patriarchal (and therefore transendental) culture." (257) Hierdie obsessie met aanhoudende groei word ondersteun deur die miljoene individuele aardlinge wat meegevoer raak deur die aansien van ekonomiese voorspoed. "People accumulate capital for all sorts of reasons, ... to amass or preserve wealth for the next generation, or to acquire the power, security or prestige[153] that often come with wealth. In general all these motivations are present at once in proportions that vary with the individual, the country, and the age. Quite often, all these (supra-cultural) motivations are combined in single individuals, even though these individuals may not always be able to articulate these inner motivations clearly." (Piketty, 2014:169). Hele lande, hele epogge raak meegevoer deur die boodskap van (ekonomiese) groei, want dit resoneer op effektiewe wyse met die eerste, die biologiese opdrag aan die menslike psige gestel.

6.20 Die ware Self

Die transendentale fase in die natuur, ook van die opkomende helfte van die menslike natuur, mag en kan daarom ongelukkig nie misken word nie. Dit is wesentlik ingegrein in die groei-genetika van die mens, met hierdie enkele, belangrike *caveat*: dit is slegs die eerste helfte van die opdrag, ter wegbereiding van die tweede. Binne 'n wêreld ekonomiese orde wat 'groei ten alle koste' verkondig, raak dit moeilik om die boodskap van 'afsterwe, sodat die ware lewe weergebore kan word', te eien en te verstaan. Die mens het twee 'selwe', noem dit die biologiese, die aards-sintuiglike self, die kudde-dier wat die aardse bestaan in kompetisie met andere moet vermag; met hierteenoor die psigiese self, die geestelike aard van die psige wat sug om met haar hemelse oorsprong te herenig. Die tweede, volgens Jesus, is die tersaaklike aspek van menswees.

> *Wat sal dit 'n mens help ('53 Vert – baat, Amplified - profit) as hy die hele wêreld as wins verkry ('53 – win, Ampl - gain) maar sy lewe verloor ('53 – aan sy <u>siel</u> skade ly, Ampl – forfeits his life [his blessed life in the kingdom of God]), of wat sal 'n mens gee in ruil ('53 – as losprys, Ampl – in exchange) vir sy lewe" ('53 – <u>siel,</u> Ampl – [life blessed in kingdom of God])?* (Mat 16:26; Mar 8:36; Luk 9:25).

Soos vroeër uiteengesit, het die neo-Platonisme die siel en die ewige lewe as *idem per idem* geag.

---

[153] Vergelyk Job 29, waarin hierdie ervaringsteoloog sy verlies aan hierdie drie simbole teenoor God lamenteer.

6.21 Kom tot inkeer

Jungiaanse psigo-analiste, en Jesus, beskou die eerste helfte se transendentale opdrag as bedreiging tot die tweede helfte se immanente opdrag. Wanneer Jesus dan roep tot ‘n inkeer, tot die Griekse *metanoeite*[154], word dit vanuit die immanente beskouing geïnterpreteer dat Jesus tot die mens roep om die ommekeer in lewensgang te eien, te verstaan en gehoor te gee aan die innerlike roepstem tot die luister na die inwendige Gees. Jesus se “enigste onvergeefbare sonde” (Mat 12:31, Luk 12:10) word nou die miskenning van hierdie inwendige Gees wat roep om gehoor te word. Ná die uitbundige sukses van die transendentale fase is dit moeilik vir die individu om op die roepstem van die immanente ag te slaan. Die vreugde en die ingebore krag van die transendentale fase raak nie maklik vergete nie. In besonder nie wanneer daar ‘n kulturele bestel bestaan, soos verkondig deur die Fariseërs, wat die mens aanspoor tot aansienlike aardse voorspoed en groei nie. Hierdie klem op die aardse van die Fariseërs “sluit die deur tot die koninkryk in die mense se gesigte toe.” Voortdurende aardse voorspoed word die voortsetting van die transendentale fase van die mens. Aardse rykdom en mag stel die mens in staat om te ontvlug van die bykans onmoontlike inkeer na die diepste Self. Die verleidelike metafoor word nou “jou inwendige klippe, jou skadu’s, jou swaarkry sal in ‘brood’ verander”, waarteenoor Jesus reageer met die lewende brood, die brood gesetel in die boodskap van die inwendige Gees.

6.22 Heling

Die reis na die koninkryk word baiemaal in ‘n enkele woord uitgedruk: heling. Die Afrikaanse heling staan in verband met die Engelse *healing, health, whole.* Hierdie Engelse woorde, sowel as ‘hale’, ‘heal’, en ‘holy’, stam uit die Ou Engelse wortel van “gegrond, heel, gesond.’ (Capra, 1982:248) Die mens word eers weer heel – genees - wanneer s/hy versoen raak met die ware self, eers dan word s/hy “*individuum*, die Latyn vir ‘n onverdeelbare eenheid.” (Hoeller, 1989:130). However, “Our culture has become progressively fragmented and has developed technologies, institutions, and life styles that are profoundly unhealthy.” (Capra, 1982:248). Met konsepsie, daardie oomblik van vonk wanneer individuele lewe ontstaan, ontvang die psige haar kosmiese (genetiese) kode, in ‘n oomblik van onbewustheid. Saam met die transendentale fase van biologiese groei ontvang die individu die gawe van bewustheid. Tussen die gawe van bewustheid en die oorspronklike ontvangs van die individuele kode, staan nou die fase van aards-sintuiglike opgroei, die fase waarin die kosmiese kode ‘weg’ geraak het, (maar nie weg is nie, dit is naby). Die unieke kode is net ‘soek.’ Die geheelde mens raak weer heel wanneer versoen met die oorspronklike opdrag aan die psige. Die proses om in die onbewuste in te daal en hierdie

---

154 “to change one’s mind or purpose”, to “change my mind”, hier ook vertaal na die psige, of “change the inner man.” (Biblehub.com)

goddelike oorsprong te hersoek, word die noue, beklemmende heldereis terug na die goddelike roeping in elke mens, die ware self. Die ware Self staan teenoor die aardse self. Die hervind van die goddelike in die mens geskied nie langs die maklike weg nie. Die waarheid van die individuele psige is ‘n subjektiewe waarheid, die weg na God is uniek vir elke individu, daarom kan Jesus hierdie weg slegs met behulp van simbole aan sy onderdane verduidelik.

In die Jesus evangelies, soos hierbo uitgedruk, word woord verkondiging in dieselfde sin (in die Bybel) as heling deurgevoer. “Die Woord” van die koninkryk en die heling van psiges geskied in dieselfde oomblik. Deur “die Woord” het Jesus psiges genees, in vele opsigte ooreenstemmend met die terapeuties-begeleidende proses wat ons vandag in die sielkundige terapie vind. Inherent, by verstek, is dit die psige van die mens wat tydens die transendentale fase gefragmenteerd van haar goddelike oorsprong geraak het. Hierdie diepere, onbewuste Krag, duister en ongeordend, roep om tot bewustheid te kom, om met die bewuste psige herenig te word. Die roepstem mag nie onderdruk word nie, mag nie gelaster word nie. Heelwording is om die verwarde stukke, die *chaos* wat in die psige heers, weer *cosmos* te maak, een geïntegreerde heelheid te maak, om bymekaar te bring wat voorheen verbrokkel was. Om die dele te hervind wat verlore was.

6.23 Die huwelik

In die simbool van die Koninkryk van God word hierdie heelwording versimboliseer deur die eenwording, die huwelik tussen die twee strydende kragte in die mens, aanvanklik die prins en prinses. Voor die huwelik is hierdie twee nog prins en prinses, jonk, kragtig, pragtig. Beide is suksesverhale in eie reg, maar iets skort, iets is nog soek. Die heelheid tussen twee skone, jeugdige kragte word eers gevind wanneer die twee kragte in die huwelik tree en ‘n koninkryk word. Eers dan word die beginsel van kosmiese ewewig vermag, tot blydskap van engele en van God.

6.24 Samevatting van die hoofstuk

Die sosio-kulturele waarneminge van Casey en Deist en Du Plessis word hier as uitgangspunt geneem:

- ‘Seun van die Mens’ was ‘n “anti-term” binne Jesus se onmiddellike Joodse konteks;
- dat Jesus oor die gebruik van hierdie term “konflik en opposisie van die ortodokse Jode ervaar”;
- dat “die gebruik van die term nie uit Aramees – Hebreeuse dialek en spreektaal van Jesus en sy Joodse tydgenote - verklaar kan word nie”;
- en dat “Jesus nooit Dan. 7:13 aangehaal het nie”;

- maar dat " 'n Griekssprekende gehoor Jesus wel sou verstaan het" wanneer Hy die term in die evangelies aanwend. (aangehaal uit punt 5.1.8 hierbo)

Deur teksontleding kom ook Deist en Du Plessis tot die gevolgtrekking dat Jesus dit nie nodig vind om sy konsep die Koninkryk van God te definieer nie, want Hy wend dit skynbaar as 'n alombekende konsep binne sy tyd en hellenistiese omgewing aan. (uit punt 6.14 hierbo).

Vandag, deur die effek van sosio-kulturele navorsing op Jesus se tyd, kristalliseer 'n konflik met Jesus se Joodse sosio-kulturele omgewing uit. Selfs word Hy as verworpene uit sy Joodse sosio-kulturele omgewing beskryf. Binne sy hellenistiese omgewing egter word sy kern konsepte soos 'Seun van die Mens' en 'Koninkryk van God' as alombekend, sonder die noodsaak van bekendstelling beskryf.

Dieselfde waarneming word oor die ander 10 kern komponente van Jesus se prediking hierbo gemaak. Konsepte en leerstukke wat anatema tot die Judaïsme van sy tyd staan, besig Jesus met beklemtoning en nadruk teenoor sy omstanders. In dieselfde asem tree Hy in konflik met die geloofskonsepte van sy Judaïstiese omstanders.

Binne die sentraal-teoretiese argument van hierdie studie raak veral twee van Jesus se kern konsepte hierbo van uitsonderlike belang, naamlik sy hantering van die Siel en die Gees. In die loopgang van die Bybel – d.i. soos gelees vanaf bladsy 1 tot bladsy 1342 – word Jesus die eerste prediker in die Bybel wat die Gees in die psige van die mens plaas en 'n 'diepste waarde' aan hierdie konsepte koppel. Onder 6.7 en 6.11 is die diepere, ononderhandelbare waarde wat Jesus aan hierdie konsepte koppel, uitgelig. Ook hier, veral hier, het ons gevind, staan Jesus in konflik teenoor sy Judaïstiese tydgenote wanneer hulle die 'liggaam' tot godheid verhef.

Opvallend heg Jesus 'n absolute waarde aan die Gees. In die eksegese hierbo het ek uitgewys dat daar relatiewe onderbeklemtonings in Jesus se prediking aan te duie is. Byvoorbeeld, teenoor sy Ou Testamentiese genote en Paulus toon Jesus 'n relatiewe onderbeklemtoning jeens die bedreiginge of die gevare van die sonde. Wat betref die inwoning van die Gees egter, vind ons 'n absolute by Jesus: "***alle*** sondes sal die mens vergewe word, behalwe (die een, enkele) die lastering teen die Gees." Ook hiérdie stelling word teenoor die Judaïste geopper wat in direkte opposisie tot Jesus die liggaam tot godheid verhef. Binne Jesus se skema van relatiewe onderbeklemtonings teenoor relatiewe oorbeklemtonings, raak dit duidelik dat Jesus 'n intrinsieke hoë waarde aan die menslike psige en die inwoning van die Gees daarin toeken. Uit 'n relatiewe oogpunt beskou, verhef Jesus die siel van die mens en die Gees inwonend in die siel van die mens tot godsheidswaarde. Selfs kan sy verwysing na die Gees as 'n ononderhandelbaarheid

beskryf word. Ononderhandelbaar voor God. Ontkenning of beswaddering van die werksaamheid van die inwonende Gees sal in der ewigheid nie deur God vergewe word nie.

Vanuit eietydse Grieks-Hellenistiese studies blyk dit dat die siel en die Gees in Jesus se tyd ewigheidskonsepte inwonend in die psige van die mens geag was. Teenoor die konflik wat Jesus met sy tyd se Judaïsme geniet, hanteer Hy die siel en die Gees in oorleg met wat in die huidige tyd oor die Grieks-Hellenistiese beskouinge van hierdie konsepte bevind word.

Voorts het hoofstukke 5 en 6 nou probeer aandui dat die psigo-analise van Carl Jung, per sy eie verduideliking, (onder andere) deur die bevindinge van die neo-Platonisme van Jesus se tyd geïnspireer is. Om hierdie rede het hierdie hoofstuk dit geoorloof geag om die ooreenkoms tussen Jesus se prediking en die Jungiaanse siening oor die Koninkryk van God te trek.

Ter afsluiting word die deurlopende waarneming gemaak dat Jesus se Koninkryk vanuit twee beskouinge geïnterpreteer kan word: die transendentale teenoor die immanente.

Vanuit die transendentale, chronologiese beskouing sou Jesus ‘n “tydsberekeningsfout” begaan het toe Hy aangekondig het dat die koninkryk naby is en dat sy dissipels dit nog in hulle tyd sal beleef. (Sien bespreking punt 6.12 hierbo). Die argument van hierdie studie is dat Jesus God is en daarom nie ‘n fout kon begaan nie. Die fout is die bril waarmee Jesus geïnterpreteer word, naamlik die transendentale uitgangspunt.

Vanuit die immanente beskouing word Jesus se voorspelling van die nabyheid van die koninkryk ‘n ewige waarheid. Jesus se Koninkryk van God is ‘n potensialiteit, uitgebeeld as ‘n saad wat lê en wag vir afsterwe en ontkieming in die psige van elke mens.

HOOFSTUK 7 GEVOLGTREKKING VAN DIE STUDIE

7.1 Die Siel en die Gees van die Mens

Die opsommende vraag wat hier aan die einde aan Jesus gerig word, is ‘watter waarde dra die siel van die mens in U aanbieding van die Koninkryk van God aan die mensdom?’

In 6.7 het ons gesien dat Jesus 42 keer na die siel, in Grieks die psige van die mens verwys en dit hanteer as ‘n ewigheidskonsep. Vir Jesus is die siel dié lewe, die alle lewe in die kosmos, die ewige lewe, die draer van lewe wat van alle tye was en vir alle tye sal wees. Die siel van die individuele mens vergelyk Jesus met die saad wat uit die ewige siel val met die doel om die kiem van lewe wat in die saad genestel lê, tot ontkieming te bring. Die siel van die individuele mens is ontvangste van, voortsetting van en doel van bestaan van die ewige siel. Jesus waarsku egter ook dat hierdie ewige lewe, die ewige siel in die mens op aarde gedood kan word deur die bose kragte van ‘die wêreld’, daardiegene wat die aardse bestaan tot einddoel verheerlik. In hierdie verband tree Hy in besonder met die leringe van die Fariseërs in konflik.

Saam gelees met die aard van die siel, plaas Jesus besondere klem op die inwoning en die werksaamheid van die Gees in die psige van die mens. In hoofstuk 6 is selfs geargumenteer dat die inwoning en die werksaamheid van die Gees in die mens een van die min absolutismes in Jesus se prediking beslaan. “Alle sondes”, sê Jesus, is vergeefbaar, “behalwe die lastering teen die bestaan en die werksaamheid van die Gees (in die siel van die mens).”

Met behulp van die menswetenskappe, hier met groter fokus op die bevindinge van die Sielkunde en die Antropologie van die 20ste eeu, argumenteer hierdie studie dan dat hierdie nuutste bevindinge weer aan die Teologie ‘n eietydse vertaling vir Jesus se 1ste eeuse begrippe en sy omgang met begrippe soos siel en gees kan bied. Die studie lê ook klem daarop dat hierdie 20ste eeuse menswetenskaplike bevindinge hulle anker, hulle herkoms terugspeur direk na die 1ste eeuse sosio-kulturele konteks waarbinne Jesus geleef en gepreek het. Die sosio-kulturele rekonstruksie van Jesus se omwêreld help om ook die ware Jesus te herontdek. Jesus se taal en uitstaande konsepte word binne die konteks van sy tyd verstaanbaar, in hierdie studie met besondere klem op sy sentrale konsep, die Koninkryk van God.

7.2 Die breuk met die onsterflikheid van Jesus se siel

Onder punt 3.6 het ek besondere aandag geskenk aan die ontwikkeling van die konsep van die onsterflikheid van ‘die vlees’. In die inter-testamentêre periode, vind ons, het die Judaïsme as godsdiens nog nie eens die konsep van onsterflikheid wou onderskryf nie. In die Bybel, ten tyde

van Jesus se vertoef op aarde, verwerp die Sadduseërs steeds met minagting die Egipties-Griekse konsep van onsterflikheid. Vir hulle gaan alles oor die aardse bestaan, die bestaan van die aards-sintuiglike liggaam. Die Fariseërs, op daardie stadium ‘n skrale minderheidsgroep binne die groter Judaïsme, het egter vanaf die Egipties-Grieks-Hellenistiese beskouinge die konsep van onsterflikheid begin oorneem, maar nou in teenoorstaande formaat. Vir die Judaïsme was die Fariseërs se inkoop op die konsep van onsterflikheid op daardie stadium ‘n kwantumsprong, met die *caveat* dat die Fariseërs die konsep van onsterflikheid in die sogenaamde ‘liggaam’, die ‘vlees’ van die mens, die aards-sintuiglike en pertinent juis nié in die psige van die mens plaas nie. In reaksie op die Egipties-Grieks-Hellenisme (en later Jesus) se verkondiging dat *die siel* van die mens onsterflik is, verwerp die Fariseërs hierdie konsep en verklaar *die liggaam* onsterflik. Ná die val van die Jerusalem tempel in die jaar 70 groei die Fariseërs tot die heersende party in die Judaïsme en in die jaar 150 word hulle belydenis oor die onsterflikheid van die liggaam in die eerste christelike geloofsbelydenis opgeneem en word sedertdien steeds so bely, geglo en oorgedra.

In die Apostoliese Geloofsbelydenis van 150 bely christene die wederopstanding van die vlees, in direkte weerlegging van die ewigheid van Jesus se siel en Gees:

> Dit is die Gees wat lewend maak, ***die vlees is van geen nut nie***; die woorde wat Ek tot julle spreek is gees en is lewe (*zoe*, ‘alle lewe in die kosmos’, BibleHub.com) (Joh 6:63, ’53 vertaling).

Selfs ook tot weerlegging van Paulus:

> Maar die wat aan Christus behoort, het **die vlees** met sy hartstogte en begeerlikhede gekruisig. (Gal 5:24, ’53 vertaling).

Van hier af sou die drie geloofsbelydenisse en twee Gereformeerde belydenisskrifte die vlees, die aards-sintuiglike liggaam van die mens, tot ewigheidstatus verhef. (Vgl Art 11 van die Apostoliese Geloofsbelydenis; die “opstanding van die ontslapenes” in Nicea; Art 38 van Athanasius; Art 37 van die Nederlandse Geloofsbelydenis en Vraag 57 Heidelbergse Kategismus).

En van hier af sou Jesus se koninkryk effektief woonplek binne die onsterflike siel belet word.

Die impak wat hierdie breuk met Jesus se prediking op die bestek van hierdie studie het, is enorm. Waar Jesus pertinent téén die sterflike waarde van die liggaam en ***vír*** die ewigheidswaarde van die siel van die mens gepredik het, is sy bepaalde hantering van die onsterflikheidkonsep vanaf 155 onder nuwe etikette soos dosetisme en gnostisisme as ketters uit die vroegste kerk verban.

Die moontlikheid dat Jesus se Koninkryk van God daarom ook ‘n gebeurtenis binne die psige van die mens moes wees, het saam met die dosetismes en gnostisismes uit die vroeë christelike kerk verbanne geraak.

Van meet af het hierdie studie *die konflik* tussen Jesus en Judaïste as ‘n noodsaaklike gereedskapstuk in die ondersoek na Jesus se Koninkryk van God aangewend. Voorts het hierdie studie se antropologiese invalshoek probeer uitwys dat die Fariseërs ‘n leidende rol gespeel het in die formering van die onafhanklike godsdiens wat vandag as die Judaïsme bekend staan. As antropoloog stel ek dit as aksioma dat die Judaïsme vandag steeds ‘n afsonderlike wêreldgodsdiens is en dat die Ou Testament daarom met vrug vanuit twee afsonderlike kulturele kontekste geïnterpreteer mag word. Die konflik tussen Jesus en die Judaïste van sy tyd mag daarom deur ouer en dieper onderliggende verskille onderlê word as skynbaar net destydse, kleinere eksegetiese geskilpunte. Ná 2000 jaar distansieer hedendaagse Judaïsme ditself nog konsekwent van die Jesus verskynsel, ook met verwysing na Jesus se onsterflikheid van die siel. Die Ou Testament, daarom, behoort op antropologiese wyse tegelyk as christelike bron maar ook as onafhanklike Judaïstiese bron geïnterpreteer word.

Die gevolgtrekking van hierdie studie is dat ‘n gefokusde, sistematiese eksegese van Jesus se prediking nie die onsterflikheid van die vlees van die Fariseërs kan onderskryf nie. Inteendeel. Juis op hierdie punt tree Jesus in konflik met die Fariseërs: die onsterflikheid van die mens is nie in sy liggaam gesetel nie, maar in sy siel. Vir ‘n antwoord op Jesus se bedoeling met die onsterflike konsep van die Koninkryk van God, moet daar daarom eerder vir moontlikhede binne die psige van die mens gesoek gaan word.

7.3 Die transendentale teenoor die immanente beskouing

Twee benaderings tot die interpretasie van Jesus se Koninkryk van God is deur die loop van die studie in jukstaposisie tot mekaar geplaas, die transendentale teenoor die immanente beskouings oor die aard van God. Die studie het gefunksioneer op die logiese afleiding dat die aard van die beskouing oor God ook gaan reflekteer in die aard van die koninkryk van die een of die ander beskouing oor God. ‘n Transendentale God se ryk gaan by gevolg ‘n transendentale ryk oplewer; ’n immanente God se ryk gaan by gevolg immanent in aard wees.

Die ondersoek het getoon dat die aard van God in die Ou Testament – Jahweh genoem in die Judaïsme - streef tot transendentalisme. D.i. buite die mens, verhewe bo die mens, selfs ook buite die skepping en tyd. Jahweh is alleenheerser, verhewe bo alle verskynsels en mag nie van aangesig tot aangesig aanskou word nie. Selfs sy naam mag nie in die openbaar uitgespreek word nie. Hy regeer by wyse van die institusie van vrees. In die Nuwe Testament word ons aan

die heilige Drie-Eenheid bekend gestel, waarvan ten minste twee komponente, die Seun en die Gees, in uitdruklikheid deur die Skrif as inwonende tot ook die mens verkondig word. Jesus gaan selfs verder en verklaar dat Hy een in die Mens en ook een in die Vader is, sodat deur Jesus daar selfs tussen Vader en Mens ‘n vorm van ineenskakeling plaasvind. Selfs sy dissipels wou dit nog nie begryp nie, daarom sê Jesus “Daardie dag sal julle weet dat Ek **in** my Vader is en julle **in** My en Ek **in** julle.” (Joh 14:20)

Volgens Jesus wil die Drie-Eenheid verstaan word. Die Drie-Eenheid is intens lief vir die mens.

In die christendom, is die bevinding hier, is die teenoorstaandheid in geaardheid tussen alleenheersende, verhewe Jahweh en inwonende Drie-Eenheid nog nie bygelê nie, in besonder daarom ook nie die aard van die koninkryke van hierdie teenoorstaandes nie. Soos met die onsterflikheid van die liggaam van die Fariseërs, het daar daarom ook ‘n ontwerp van die koninkryk – koningskap! – van God in die belydenisskrifte ‘n neerslag gevind wat meer in lyn met die behoeftes en aard van die transendentale Jahweh is.

7.4 Die Koninkryk van God gesetel in die onsterflike siel van Jesus

Met die antropologiese invalshoek het hierdie studie ook sterk gefokus op sosio-kulturele rekonstruksies van die denke en omstandighede van Jesus se tyd en omgewing. Tesame hiermee het ek van meet af beklemtoon dat die ondersoek na die Koninkryk van God bepaald op **Jesus** se uitdrukking van hierdie konsep gefokus gaan wees, met redes. ‘n Sistematiese eksegese van Jesus se belangrikste temas is hierop binne die konteks van Jesus se Judaïstiese sowel as sy Grieks-Hellenistiese sosio-kulturele kontekste geplaas en met die twee kulturele kontekste vergelyk. Oortuigende aanduidings dat Jesus se prediking meer aanklank by die heersende Grieks-Hellenistiese beskouinge oor die *basileia thou theoi* vind, het na vore getree.

Met verwysing na Jesus wat die konsep van onsterflikheid in die psige van die mens plaas, is die hulp van die moderne Sielkunde ingeroep om die konsep ‘Koninkryk van God gesetel in die psige van die mens’ in eietydse terminologie te ondersoek en te verstaan. Die studie het aangetoon dat die sielkundige teorieë van Carl Jung ontspring uit die sosio-kulturele denkwêreld waarbinne Jesus geleef en gepreek het. Met sorgvuldigheid het die studie gepoog om ‘n sintese tussen Jesus se prediking, sy Grieks-Hellenistiese kulturele omgewing en die psigo-analise van Carl Jung te formuleer.

Die uiteindelike bevinding was dat die immanente metode van interpretasie aan die koninkryk ‘n ewigheidswaarde bied, tot beskikking van elke menslike psige, deur alle tye heen. Die transendentale, chronologiese beskouing tot die koninkryk, hierteenoor, kan nie anders as om tot die gevolgtrekking te kom dat Jesus ‘n ‘berekeningsfout’ sou begaan het toe Hy die nabyheid van

die koninkryk aangekondig het nie. Ten sterkste distansieer hierdie studie dit van hierdie laaste beskouing tot en gevolgtrekking oor Jesus se koninkryk.

7.5 Athanasius, Drie-Eenheid en die immanente koninkryk

Deurgaans spreek hierdie studie die versugting uit dat die trefkrag van Jesus se sentrale begrip verlore gaan onder die 'transendentale ontwerp van 'n koninkryk' wat deur die eeue in ons belydenisskrifte neerslag gevind het. Ook het ons opgemerk dat Jesus se onsterflikheid van die siel, asook sy term 'die Koninkryk van God', as sulks uit ons belydenisskrifte geweer word. Ek spreek hiermee die bekommernis uit dat die ware betekenis van Jesus se Koninkryk van God die deursnee christen persoon nog steeds ontneem word.

As ons soos McGrath in hoofstuk 1 bely dat Jesus die sentrale figuur in ons christelike belydenis is, dan is dit ook nodig dat Jesus se sentrale konsep tot sentrale status in ons belydenisskrifte verhef word. Die 20ste eeuse Teologie word daarom hiermee geluk gewens dat sy deur getroue Skrifstudie hierdie sentrale – tot onlangs bedekte – verskynsel in Jesus se prediking 'herontdek' het. Die wens word hiermee uitgespreek dat die 21ste eeuse Teologie die immanente interpretasie van Jesus se koninkryk van onder die bedekking van 20 eeue se transendentale beskouing uit sal gaan bestudeer. Mag hierdie studie 'n gepaste en waardige bydrae tot hierdie *Renewed Quest for Jesus* bied.

Die studie volstaan dat die Geloofsbelydenis van Athanasius die samevatting van die "christologiese stryd van die eerste 5 eeue" aan ons bied. In die Geloofsbelydenis van Athanasius word 'n Drie-Eenheid en 'n Jesus-figuur bely waarin God, Seun van die Mens en Mens in-een, inmekaar geskakel bestaan. Die formulering van die Drie-Eenheid, soos in Athanasius verwoord, word in hierdie studie as 'die begin', as die genesis van die christelike verhaal geag. Die begin van die Alles, maar ook die uitgangspunt van alle beredenering in hierdie studie. Athanasius is dan ook die enigste van die drie belydenisse wat aandag skenk aan die aard van die Seun en die volkome mensheid van die Seun, 'n konsep wat baie helder in Jesus se prediking figureer. Op 'n stadium is die bevinding dan gemaak dat die formulering van Athanasius dit eintlik onmoontlik maak om 'n slegs-transendentale God met 'n transendentale koninkryk uit Athanasius te regverdig. Dit is slegs deur 'n dramatiese verskraling van ons godsbegrip tot 'n Judaïstiese alleenheerser dat ***die immanente aard*** van God Drie-Eenheid ontken kan word. Die logiese gevolg op die aard van die koninkryk van hierdie verskraalde godsbegrip gaan *idem per idem* wees: Slegs deur die oorspronklike betekenis van God Drie-Eenheid se koninkr***yk*** te verskraal tot 'n koning***skap***, soos wat Herman Ridderbos doen, kan 'n transendentale koninkryk gemotiveer word. Die koninkryk van die ineengeskakelde, immanente wese van die Drie-Eenheid,

argumenteer hierdie studie, moet uit die immanente aard van die Drie-Eenheid by gevolg ook ruimte vir ‘n immanente koninkryk bied.

Vanuit die immanente beskouing word Jesus se voorspelling van die nabyheid van die koninkryk ‘n ewige waarheid, ***hier en nou, bitter naby*** tot beskikbaarheid van elke gelowige. Jesus se Koninkryk van God is ‘n potensialiteit, deur Jesus uitgebeeld as die saad wat latent wag op afsterwe-ontkieming-vrugdra-ing in die ewige psige van elke mens.

BIBLIOGRAFIE

Armstrong, H. (1985). *Mystery of the Ages.* Pasadena: Worldwide Church of God.

Armstrong, K. (1993). *A History of God.* London: Vintage.

Baron, S. (1952-1967). *A Social and Religious History of the Jews, 10 Vols, 2nd edn.* New York.

Bernock, D. (2019, December 10). *Is it Immanuel or Emmanuel? Biblical meaning and significance*. Retrieved from Christianity.com: https://www.daniellebernock.com

Bihu, L. (1967). Midianite Elements in Hebrew Religion. *Jewish Theological Studies Nr 31*.

Botha, J. (2002). Rabbi Jeshua van Nasaret. In P. Muller, *Die Nuwe Hervorming* (177-195). Pretoria: Protea Boekhuis.

Britannica, e. (2020, 4 23). *Pan.* Retrieved from Britannica: www.britannica.com/topic/Pan-Greek-god

Britannica, T. Editors. (2017, November 8). *Hyksos-Egyptian-dynasty*. Retrieved from Britannica.com: www.britannica.com

Brown, D. (2006). The Four Gods of Christianity. In F. L. Shults, *The Evolution of Interdisciplinary Essays: In Honor of J. Wentzel van Huyssteen.* Grand Rapids: William B Eerdmans.

Bryson, B. (2004). *A Short History of Nearly Everything.* Berkshire: Black Swan.

Bultmann, R. (2005). The Message of Jesus and the Problem of Mythology. In J. &. Dunn, *The Historical Jesus in Recent Research* (531-542). Winona Lake: Eisenbrauns.

Burden, J. &. (1986). *Kom ons Doen Bybelstudie.* Johannesburg: Acacia.

Bybel. (1983). *Die Bybel in Afrikaans.* Kaapstad: Bybel Genootskap van Suid-Afrika.

Cadbury, H. (2005). The Cause and the Cure of Modernization. In J. &. Dunn, *The Historical Jesus in Recent Research* (56-66). Winona Lake: Eisenbrauns.

Campbell, J. (1968). *Creative Mythology. The Masks of God.* New York: Arkana.

Campbell, J. (2008). *The Hero with A Thousand Faces.* Novato: New World Library.

Capra, F. (1982). *The Turning Point. Science, Society and the Rising Culture.* London: Flamingo.

Capra, F. (1991). *The Tao of Physics.* London: Flamingo.

Casey, P. (2005). Son of Man. In J. &. Dunn, *The Historical Jesus in Recent Research* (315-324). Winona Lake: Eisenbrauns.

Caston, V. (2009). Aristotle's Psychology. In M. &. Gill, *A Companion to Ancient Philosophy* (316-346). Chicester: Wiley-Blackwell.

Ceram, C. (1958). *Gode, Grafte en geleerdes. Roman van die Argeologie.* Johannesburg: Nasionale Boekhandel Bpk.

Chavalas, M. &. (1999). Archaeological Light on the Old Testament. In D. &. Baker, *The Face of Old Testament Studies* (59-96). Grand Rapids: Baker Academic.

Coertze, P. (1977). *Inleiding tot die Algemene Volkekunde.* Johannesburg: Voortrekkerpers.

Coertze, P. (1980). *Filosofiese en Metodologiese grondslae van die Volkekunde (Antropologie).* Johannesburg: Lex Patria.

Cooper, D. &. (2010). *Philosophy: The Classic Readings.* Chichester: Wiley-Blackwell.

Craffert, P. (2002). Die Nuwe Hervorming en die historiese Jesus: 'n verandering in denke. In P. R. Muller, *Die Nuwe Hervorming* (161-176). Pretoria: Protea Boekhuis.

Crossan, J. (2012). *The Power of Parable. How Fiction by Jesus became Fiction about Jesus.* New York: HarperCollins Publishers.

De Gruchy, J. (1991). Jung and Religion; A Theological Assessment. In R. &. Papadopoulos, *Jung in Modern Perspective* (193-203). Bridport: Prism Unity.

Deist, F. &. (1981). *God en sy Ryk.* Pretoria: J.L Van Schaik.

Deist, F. (1992). *A Concise Dictionary of Theological and Related Terms.* Cape Town: J.L Van Schaik.

Du Toit, S. (1986). *Perspektiewe op Menswees.* Pretoria: Academica.

Dunn, J. (1977). Demythologizing - The Problem of Myth in the New Testament. In I. E. Marshall, *New Testament Interpretation* (pp. 285-307). Exeter: The Paternoster Press.

ebay. (n.d.). Retrieved from www.ebay.co.uk.

Edwards, J. (2015). *The Gospel according to Luke.* Nottingham: Apollos.

Encyclopedia, T. (n.d.). Theological Encyclopedia. *Studie Eenheid 5, Teologie 111 notas*, (21-23).

Freeman, C. (2009). *A New History of Early Christianity.* New Haven: Yale University Press.

Gaarder, J. (1996). *Sophie's World.* London: Phoenix.

Gore, B. (2019, 5 21). *The Old Testament and the Hyksos Pharaohs.* Retrieved from The Study of Antiquity and the Middle Ages: YouTube

Grobler, E. (1986). Die Teenoorgesteldes in die Persoonlikheid. In S. (. Du Toit, *Perspektiewe op Menswees* (pp. 60-76). Pretoria: Academica.

Hancock, G. (1996). *Fingerprints of the Gods.* London: Mandarin.

HAT. (1988). *Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal. Tweede Uitgawe, Sewende Druk.* Johannesburg: Perskor Drukkery.

Hays, J. &. (2014). *Die Geïllustreerde Bybel Handboek.* Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Heyman, T. (2004). *Die Ring. Van Konflik tot Innerlike Vrede.* Hermanus: Hemel en See Vermont.

Heyns, J. &. (1974). *Op Weg met die Teologie.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Hill, A. &. (2009). *A Survey of the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan.

Holmwood, R. (1997). Christianity. In C. Richards, *Illustrated Encyclopedia of World Religions* (124-149). Shaftesbury: Element.

Jeremias, J. (2005). Characteristics of the Ipsissima Vox. In J. &. Dunn, *The Historical Jesus in Recent Research* (67-84). Winona Lake: Eisenbrauns.

Johnson, P. (1993). *A History of the Jews.* London: Phoenix.

Jung, C. (1980). *The Archetypes and the Collective Unconscious.* Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. (1995). *Memories, Dreams, Reflections.* London: Fontana Press.

Jung, C. (2009). *Modern Man in search of A Soul.* London: Routledge Classics.

Káhler, M. (2005). Against the Life-of-Jesus Movement. In J. &. Dunn, *The Historical Jesus in Recent Research* (107-114). Winona Lake: Eisenbrauns.

Kaiser, W. &. (2007). *Introduction to Biblical Hermeneutics.* Grand Rapids: Zondervan.

Kaminsky, J. &. (2011). *The Torah.* Oxford: Oneworld.

König, A. (2001). *Die Helfte is my nooit oor Jesus vertel nie.* Wellington: Lux Verbi.

Kruger, G. v. (2017). *Die Verhaal van die Griekse Taal oor 25 Eeue heen.* Stellenbosch: Sun Press.

Kruger, G. v. (2017). *Die verhaal van die Griekse taal oor 35 eeue heen.* Stellenbosch: Sun Press.

Latourette, K. (1914). *A History of Christianity.* London: Eyre and Spottiswoode Ltd.

Louw, J. &. (1989). *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains. 2 Vols.* New York: United Bible Societies.

Margulis, L. &. (1997). *Microcosmos.* San Francisco: University of California Press.

Mark, J. (2017, February 15). *Hyksos*. Retrieved from Ancient History Encyclopedia: www.ancient.eu/Hyksos

McGrath, A. (1995). *Christian Theology. An Introduction.* Oxford: Blackwell.

Mijnhardt, C. (1967). *Afrikaanse Bybelkonkordansie.* Pretoria: J.L. Van Schaik.

Müller, J. (2011). *Om te mag Twyfel.* Kaapstad: Tafelberg.

Muller, P. (2002). Die Evangelie van Thomas en 'n Nuwe Spiritualiteit. In P. R. Muller, *Die Nuwe Hervorming* (225-236). Pretoria: Protea Boekhuis.

Muller, P. (2008). *Meditasie. Die Gawe van Stilte.* Pretoria: Protea Boekhuis.

New World Encyclopedia, e. (2019, 11 2). *Satan.* Retrieved from New World Encyclopedia: www.newworldencyclopedia.org/entry/satan

Popkin, R. (2020, November 20). *Benedict de Spinoza.* Retrieved from Encyclopedia Britannica: www.britannica.com/biography/Benedict-de-Spinoza

Ridderbos, H. (1975). *The Coming of the Kingdom.* Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company

Sagan, C. (1981). *Cosmos.* London: Macdonald Futura Publishers.

Stringer, C. &. (1996). *African Exodus. The Origin of Modern Humanity.* London: Jonathan Cape.

Strong, J. (2006). *Strong's Mini Concordance.* Chattanooga: AMG Publishers.

Tolstoy, L. (1984). *The Kingdom of God is within you.* London: University of Nebraska Press.

Van Aarde, A. (2001). *Fatherless in Galilee. Jesus as Child of God.* Harrisburg: Trinity Press International.

Van der Walt, T. (2007). *Die Messias het gekom! 'n Gids in die evangelies vir toegewyde Bybel studente.* Potchefstroom: Potchefstroom Teologiese Publikasies.

Van Rensburg, C. (2000). *Jou Drome. Jou Onbewuste het al die Antwoorde.* Kaapstad: J.L. Van Schaik.

Van Schalkwyk, C. (2018, November 10). Professor. (T. Swanepoel, Interviewer)

Van Wyk, J. (1995). Die Relevansie van die Gereformeerde Teologie vir vandag. *In die Skriflig 29 (1 & 2)*, 241-268.

Vorster, J. (2017). *Ethical Perspectives on Human Rights.* Potchefstroom: Potchefstroom Teologiese Publikasies.

Wallis Budge, E. (1895). *The Egyptian Book of the Dead.* New York: Dover Publications.

Weber, H.-R. (1989). *Power. Focus for a Biblical Theology.* Geneva: WCC Publications.

Wilkinson, R. (2003). *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt.* Cairo: The American University in Cairo Press.

Wright, N. (2005). Kingdom Redefined: The Announcement. In J. &. Dunn, *The Historical Jesus in Recent Research* (207-224). Winona Lake: Eisenbrauns.

Wright, R. (1995, August 28). The Evolution of Despair. *Time*, (44-50).

AANHANGSEL A: KONINKRYKTEKSTE IN DIE 4 EVANGELIES

KONINKRYK TEKSTE

1. MATTEUS
2. 3:2 Johannes die Doper … en gesê, bekeer julle, want die koninkryk van die hemel het naby gekom.
3. 4:17 Van toe af het Jesus begin preek en gesê Bekeer julle, want die koninkryk van die hemel het naby gekom.
4. 4:23 Hy het toe in die hele Galilea rondgegaan en die mense in hulle sinagoges geleer, die evangelie van die koninkryk verkondig en elke soort siekte en kwaal onder die volk gesond gemaak.
5. 5:3 Geseënd is dié wat weet hoe afhanklik hulle van God is, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemel.
6. 5:10 Geseënd is dié wat vervolg omdat hulle doen wat reg is, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemel.
7. 5:19 Wie dan ook een van die geringste van hierdie gebooie ongeldig maak en die mense so leer, sal die minste geag word in die koninkryk van die hemel. Maar wie die wet gehoorsaam en ander so leer, sal hoog geag word in die koninkryk van die hemel.
8. 5:20 Ek sê vir julle: as julle getrouheid aan die wet nie meer inhou as dié van die skrifgeleerdes en die Fariseërs nie, sal julle nooit in die koninkryk van die hemel ingaan nie.
9. 6:10 laat u koninkryk kom: laat U wil ook op die aarde geskied, net soos in die hemel.
10. 6:13 For thine is the kingdom, the power and the glory ... (uitgehaal)
11. 6:33 Nee, beywer julle allereers vir die koninkryk van God en vir die wil van God, dan sal Hy julle ook al hierdie dinge gee.
12. 7:21 Nie elkeen wat vir my sê ‘Here, Here,’ sal in die koninkryk van die hemel ingaan nie, maar net hy wat die wil doen van my vader wat in die hemel is.
13. 8:11 Ek sê vir julle: baie sal van die ooste en die weste en saam met Abraham, Isak en Jakob aan tafel gaan in die koninkryk van die hemel.
14. 8:12 Maar mense vir wie die koninkryk bedoel is, sal in die diepste duisternis daarbuite gegooi word, waar hulle sal huil en op hulle tande kners.
15. 9:35 Jesus het al die dorpe en klien plekkies besoek. Hy het die mense in hulle sinagoges geleer, die evangelie van die koninkryk verkondig en elke soort siekte en kwaal gesond gemaak.
16. 10:7 Gaan verkondig: “die koninkryk van die hemel het naby gekom.”
17. 11:11 Dit versker Ek julle: Onder die mense op aarde is niemand gebore wat groter is as Johannes die Doper nie, en tog is die geringste in die koninkryk van die hemel groter as hy.
18. 11:12 Sedert die dae van Johannes die Doper tot nou toe breek die koninkryk van die hemel vir homself ‘n pad oop, en die mense wat hulle kragtig inspan, kry dit in besit.
19. 12:25 Jesus het egter geweet wat hulle dink, en Hy het vir hulle gesê: Elke koninkryk wat onderling verdeeld is, gaan te gronde, en geen stad of huis wat onderling verdeeld is, sal bly staan nie.
20. 12:26 As die Satan dan die Satan uitdryf, is hy teen homself verdeeld; hoe kan sy ryk dan bly staan?

21. 12:28 Aangesien ek deur die Gees van God die duiwels uitdryf, het die koninkryk van God inderdaad tot by julle gekom.
22. 13:11 Hy het hulle geantwoord: Aan julle is dit gegee om die geheime van die koninkryk van die hemel te ken, maar aan hulle is dit nie gegee nie.
23. 13:19 Die Bose kom by elkeen wat die woord van die koninkryk hoor maar dit nie verstaan nie, en vat dan weg wat in sy hart gesaai is. Dit is hy by wie daar op die pad gesaai is... vs 23: Die man by wie daar op goeie grond gesaai is, is hy wat die woord (van die koninkryk) hoor en dit verstaan. Hy dra inderdaad vrug en lewer ‘n oes: soms honderdvoudig, soms sestigvoudig, soms dertigvoudig.
24. 13:24 Hy het nog ‘n gelykenis aan hulle voorgehou en gesê: Die Koninkryk van die hemel kan vergelyk word met ‘n man wat goeie saad op sy land gesaai het.
25. 13:31 Hy het nog ‘n gelykenis aan hulle voorgehou en gesê: Die koninkryk van die hemel is soos ‘n mosterdsaadjie wat iemand gevat en in sy land geplant het.
26. 13:33 Hy het hulle nog ‘n gelykenis vertel: Die koninkryk van die hemel is soos suurdeeg wat ‘n vrou gevat en in ‘n groot skottel meel ingewerk het totdat dit heeltemal deursuur was.
27. 13:38 Die saailand is die wêreld. Die goeie saad, dit is die mense van die koninkryk; die onkruid is die aanhangers van die Bose;
28. 13:41 Die Seun van die Mens sal sy engele stuur, en hulle sal uit sy koninkryk verwyder almal wat ander mense in sonde laat val, en almal wat die wet van God oortree,
29. 13:43 Dan sal die gelowiges in die koninkryk van hulle Vader skitter soos die son. Wie ore het, moet luister.
30. 13:44 Met die koninkryk van die hemel gaan dit soos met ‘n skat wat in ‘n saailand onder die grond lê. As iemand dit kry, maak hy dit weer toe; en omdat hy baie in sy skik is, gaan verkoop hy alles wat hy het, en hy koop daardie land.
31. 13:45 Met die Koninkryk van die Hemel gaan dit soos met ‘n handelaar wat op soek is na goeie pêrels. Vs 46: As hy ‘n baie waardevolle pêrel raakloop, gaan verkoop hy alles wat hy het, en koop die pêrel.
32. 13:47 Verder gaan dit met die Koninkryk van die Hemel soos met ‘n treknet wat in die see gegooi is en allerhande soorte vis vang.
33. 13:52 Hy sê toe vir hulle: So is elke skrifgeleerde wat ‘n leerling word in die Koninkryk van die Hemel, soos ‘n huiseienaar wat uit sy voorraad nuwe en ou dinge te voorskyn bring.
34. 16:19 Ek sal aan jou die sleutels van die Koninkryk van die Hemel gee, en wat jy op die aarde toesluit, sal in die hemel toegesluit bly; en wat jy op die aarde oopsluit, sal in die hemel oopgesluit bly.
35. 16:28 Dit verseker Ek julle: Daar is party van dié wat hier staan wat beslis nie sal sterwe voordat hulle die Seun van die Mens in sy koninkryk sien kom het nie.
36. 18:1 In daardie tyd het die dissipels by Jesus gekom met die vraag: “Wie is die belangrikste in die Koninkryk van die Hemel?”
37. 18:2&3 Hy het ‘n kindjie nader geroep en hom tussen hulle laat staan vs 3 en gesê: Dit verseker Ek julle: As julle nie verander en soos kindertjies word nie, sal julle beslis nie in die Koninkryk van die Hemel kom nie.
38. 18:4 Wie homself gering ag soos hierdie kindjie, hy is die belangrikste in die Koninkryk van die Hemel.
39. 18:23 Daarom kan die Koninkryk van die Hemel vergelyk word met ‘n koning wat besluit het om saam met sy amptenare hulle boeke na te gaan.

40. 19:12 Daar is mense wat nie kan trou nie omdat hulle van hulle geboorte af so is, ander is deur mense so gemaak, en ander het self so gekies ter wille van die Koninkryk van die Hemel. Wie dit kan doen, laat hy dit doen.
41. 19:14 Maar Jesus het gesê: Laat staan die kindertjies en moet hulle nie verhinder om na My toe te kom nie, want die Koninkryk van die Hemel is juis vir mense soos hulle.
42. 19:23 Jesus het toe vir sy dissipels gesê: Dit verseker Ek julle: ‘n Ryk mens sal moeilik in die Koninkryk van die Hemel kom.
43. 19:24 Ek stel dit nog sterker: Dit is makliker vir ‘n kameel om deur die oog van ‘n naald te kom as vir ‘n ryke om in die Koninkryk van God te kom.
44. 20:1 Met die Koninkryk van die Hemel gaan dit soos met die eienaar van ‘n wingerd wat vroeg in die môre uitgegaan het om arbeiders vir sy wingerd te huur.
45. 20:21 *Wat kan Ek vir u doen?* Vra Hy vir haar. Sy sê vir Hom: “Belowe my dat hierdie twee seuns van my in u koninkryk langs U mag sit, een aan U regterhand en die ander een aan U linkerhand.”
46. 21:31 Wie van die twee het gedoen wat hulle pa wou hê? Hulle sê: ‘die eerste’. Toe sê Jesus vir hulle: “Dit verseker Ek julle: tollenaars en prostitute gaan eerder as julle (priesterhoofde en familiehoofde, vs 23 boontoe) in die Koninkryk van God in.”
47. 21:43 Daarom sê Ek vir julle dat die Koninkryk van God van julle weggeneem sal word en aan ‘n volk gegee sal word wat die vrugte daarvan sal lewer.
48. 22:2 Hy het gesê: “Met die Koninkryk van God gaan dit soos met ‘n koning wat vir sy seun ‘n bruilofsfees voorberei het.
49. 23:13 “Ellende wag vir julle, skrifgeleerdes en Fariseërs, huigelaars! Julle sluit die deur van die koninkryk in die mense se gesig toe. Julle gaan self nie in nie, en julle verhinder dié wat wel wil ingaan.”
50. 24:7 ... oor aardse koninkryke...
51. 24:14 “En hierdie evangelie van die koninkryk sal in die hele wêreld verkondig word, sodat al die nasies die getuienis kan hoor. Eers dan sal die einde kom.”
52. 25:1 Dan sal dit met die Koninkryk van die Hemel gaan soos met tien meisies wat hulle lampe gevat het om die bruidegom te gaan inwag.
53. 25:14 Verder gaan dit (die Koninkryk van God) soos met ‘n man wat op reis wou gaan. Hy het sy slawe bymekaargeroep en sy besittings aan hulle toevertrou.
54. 25:34 Dan sal die Koning vir dié aan sy regterhand sê: “Kom, julle wat deur my Vader geseën is! Die koninkryk is van die skeing van die wêreld af vir julle voorberei. Neem dit as erfenis in besit, want...
55. 26:29 “Ek sê vir julle: van nou af sal Ek nie weer van hierdie wyn drink nie tot op die dag wanneer Ek saam met julle die nuwe wyn in die koninkryk van my Vader sal drink.”

56. MARKUS
57. 1:14 nadat Johannes in die tronk opgesluit is, het Jesus na Galilea toe gegaan en die evangelie van (die koninkryk van – Amplified) God verkondig.
58. 1:15 Hy het gesê: “Die tyd het aangebreek, en die Koninkryk van God het naby gekom. Bekeer julle en glo die evangelie.”
59. 3:24 as ‘n koninkryk onderling verdeeld is, kan daardie koninkryk nie bly staan nie;
60. 4:11 en Hy het vir hulle gesê: “Aan julle is die insig in die geheim van die Koninkryk van God gegee; maar vir dié wat daar buite is, bly alles net by gelykenisse, sodat ...
61. 4:26 Verder het Hy gesê: “Met die Koninkryk van God gaan dit só: Iemand saai die saad op die land en...

62. 4:30 Hy het ook gesê: “Hoe sal ons die Koninkryk van God voorstel, of met watter gelykenis sal ons dit uitbeeld?”

63. 9:1 Verder het Hy vir hulle gesê: “Dit verseker Ek julle: Daar is party van dié wat hier staan wat beslis nie sal sterwe voordat hulle gesien het dat die Koninkryk van God met krag gekom het nie.”

64. 9:47 “En as jou oog jou van My afvallig laat word, pluk hom uit! Dit is beter dat jy met een oog die Koninkryk van God ingaan as dat jy altwee oë het en in die hel gegooi word.”

65. 10:14 Maar toe Jesus dit sien, was Hy verontwaardig en het Hy vir hulle gesê: “Laat die kindertjies na my toe kom en moet hulle nie verhinder nie, want die Koninkryk van God is juis vir mense soos hulle.

66. 10:15 Dit verseker Ek julle: Wie die Koninkryk van God nie soos ‘n kindjie ontvang nie, sal daar nooit ingaan nie.”

67. 10:23 Jesus kyk toe na sy dissipels rondom Hom en sê vir hulle: “Hoe moeilik sal mense wat ryk is, in die Koninkryk van God kom.”

68. 10:24 Die dissipels was verbaas oor hierdie woorde van Hom. Jesus sê toe verder vir hulle: “Kinders, hoe moeilik is dit om in die Koninkryk van God te kom.

69. 10:25 Dit is makliker vir ‘n kameel om deur die oog van ‘n naald te kom as vir ‘n ryke om in die Koninkryk van God te kom.” Dit het hulle geweldig ontstel...

70. 12:34 Toe Jesus hom so verstandig hoor praat, sê Hy vir hom: “Jy is nie ver van die Koninkryk van God af nie.” Niemand het dit toe meer gewaag om Hom ‘n vraag te stel nie.

71. 13:8 aardse koninkryke...

72. 14:25 “Dit verseker Ek julle: Ek sal nie weer wyn drink nie tot op daardie dag wanneer Ek die nuwe wyn in die Koninkryk van God sal drink.”

73. 15:43 Josef van Arimatea, ‘n vooraanstaande lid van die Joodse Raad en iemand wat self ook uitgesien het na die koms van die Koninkryk van God, kom toe daar aan. Hy het dit gewaag om na Pilatus toe te gaan en die liggaam van Jesus te vra.

74. LUKAS

75. 4:43 Maar Hy het vir hulle gesê: “Ek moet ook aan die ander dorpe die evangelie van die Koninkryk van God verkondig, want daarvoor is Ek gestuur.

76. 6:20 Jesus het sy dissipels aangekyk en gesê: “Geseënd is julle wat arm is, want aan julle behoort die Koninkryk van God.”

77. 7:28 “Ek sê vir julle: Onder die mense op aarde is niemand gebore wat groter as Johannes is nie, en tog is die geringste in die Koninkryk van God groter as hy.”

78. 8:1 In die tyd wat nou gevolg het, het Jesus die land deurkruis van die een stad en dorp na die ander. Oral het Hy die evangelie van die Koninkryk van God verkondig.

79. 8:10 Hy het geantwoord: “Aan julle is dit gegee om die geheime van die Koninkryk van God te ken, maar vir ander bly by gelykenisse sodat hulle kyk sonder om te sien, en hoor sonder om te verstaan.

80. 9:2 Toe het Hy hulle uitgestuur om die evangelie van die Koninkryk van God te verkondig en die siekes gesond te maak.

81. 9:11 Maar die mense het dit te wete gekom en agter Hom aan gegaan. Hy het hulle verwelkom en met hulle gepraat oor die Koninkryk van God, en dié wat genesing nodig gehad het, het Hy gesond gemaak.

82. 9:27 Ek sê vir julle die waarheid: Daar is party van dié wat hier staan wat beslis nie sal sterf voordat hulle die Koninkryk van God gesien het nie.

83. 9:60 Toe sê Jesus vir hom: “Laat die dooies hulle eie dooies begrawe, maar gaan verkondig jy die Koninkryk van God.”

84. 9:62 Toe sê Jesus: “Iemand wat die hand aan die ploeg slaan en aanhou omkyk na wat agter is, is nie geskik vir die Koninkryk van God nie.”

85. 10:9 “Maak die siekes daar gesond en sê vir die mense: Vir julle is die Koninkryk van God baie naby!”

86. 10:11 “Selfs julle dorp se stof wat aan ons voete sit, vee ons af as aanklag teen julle. (vir die mense van Sodom sal dit op dié dag draagliker wees as vir daardie dorp, vs 12). Maar dit moet julle weet: die Koninkryk van God is baie naby.”

87. 11:2 En Hy sê vir hulle: “Wanneer julle bid, sê dan: Vader, laat U naam geheilig word; laat U koninkryk kom.”

88. 11:17 Maar Hy het hulle gedagtes geken en vir hulle gesê: “Elke koninkryk wat onderling verdeeld is, gaan te gronde, en ‘n huisgesin wat onderling verdeeld is, spat uitmekaar.”

89. 11:18 “As die Satan dan teen Homself verdeeld is, hoe kan sy (konink)ryk bly staan?”

90. 11:20 aangesien Ek dus deur die vinger van God duiwels uitdryf, het die Koninkryk van God inderdaad tot by julle gekom.”

91. 12:31 ”Beywer julle vir sy koninkryk, dan sal Hy julle ook hierdie dinge gee.”

92. 12:32 “Moenie bang wees nie, klein kuddetjie, want dit was die wil van julle Vader om die koninkryk aan julle te gee.”

93. 13:18 Jesus het gesê: “Hoe is die Koninkryk van God? Waarmee kan Ek dit vergelyk?”

94. 13:20 Verder het Hy gesê: “Waarmee kan Ek die Koninkryk van God vergelyk?”

95. 13:28 “Daar sal julle huil en op julle tande kners wanneer julle Abraham en Isak en Jakob en al die profete binne-in die Koninkryk van God sal sien, terwyl julle self buitentoe weggejaag word.”

96. 13:29 “Daar sal mense uit die ooste en die weste kom, uit die noorde en die suide, en aansit by die feesmaal in die Koninkryk van God.”

97. 14:15 Een van dié wat saam aan tafel was, het dit geoor en vir Hom gesê: “Gelukkig is die man wat aan die maaltyd in die Koninkryk van God kan deelneem.”

98. 16:16 “Tot op Johannes was dit net die wet en die profete. Van toe af word die Koninkryk van God verkondig, en elkeen probeer so hard as hy kan om daar in te kom.”

99. 17:20 Toe die Fariseërs vir Jesus vra wanneer die Koninkryk van God dan kom, het Hy hulle geantwoord: “Die koms van die Koninkryk van God kan nie uit voortekens bereken word nie.

100. 17:21 Hulle sal nie kan sê: “Kyk, hier is dit!” of: “Daar is dit nie!” nie, want die Koninkryk van God is hier by julle.” (Sien oorspronklike vertaling!).

101. 18:16 Maar Jesus het die kindertjies nader geroep en gesê: “Laat die kindertjies na My toe kom en moet hulle nie verhinder nie, want die Koninkryk van God is juis vir mense soos hulle.

102. 18:17 Dit verseker Ek julle: Wie die Koninkryk van God nie soos ‘n kindjie ontvang nie, sal daar nooit ingaan nie.”

103. 18:24 Toe Jesus sien dat hy teleurgesteld is, sê Hy: “Hoe moeilik is dit tog vir mense wat ryk is, om in die Koninkryk van God te kom.

104. 18:25 Dit is makliker vir ‘n kameel om deur die oog van ‘n naald te kom as vir ‘n ryke om in die Koninkryk van God te kom.”

105. 18:29 En Jesus antwoord: “Dit verseker Ek julle: daar is niemand wat ter wille van die Koninkryk van God afgesien het van huis of vrou of broers of ouers of kinders nie,

vs 30 of hy ontvang in hierdie tyd al baiekeer soveel terug, en in die tyd wat kom, die ewige lewe."

106. 19:11 Terwyl die mense na Jesus geluister het, het Hy nog 'n gelykenis vertel, aangesien Hy naby Jerusalem was en *hulle* gedink het die Koninkryk van God sou nou enige oomblik kom.

107. 19:12 Hy het gesê: "'n Man van adellike afkoms het na 'n ver land toe op reis gegaan om as koning aangestel te word en dan terug te kom."

108. 19:14 Sy landgenote het hom egter gehaat en 'n afvaardiging agterna gestuur om te sê óns wil nie hierdie man as koning hê nie.' Maar hy het tog die koningskap ontvang.

109. 21:31 "Net so moet julle ook, wanneer julle hierdie dinge sien gebeur, weet dat die Koninkryk van God naby is."

110. 22:16 "Ek sê vir julle: Ek sal dit nie weer eet voordat dit in die Koninkryk van God sy volle betekenis gekry het nie."

111. 22:18 Ëk sê vir julle: Ek sal van nou af nie weer wyn drink voordat die Koninkryk van God gekom het nie."

112. 22:29 Net soos my Vader 'n koninkryk aan mY bemaak het, so bemaak Ek 'n koninkryk aan julle,

113. 22:30 sodat julle in my koninkryk aan my tafel kan eet en drink en op trone kan sit om oor die twaalf stamme van Israel te regeer."

114. 23:42 Verder sê hy: 'Jesus dink aan my wanneer U in u koninkryk kom."

115. 23:51 Daar was 'n man met die naam Josef, afkomstig van 'n Joodse dorpie Arimatea. Hy was 'n goeie en opregte mand en het die koms van die Koninkryk van God verwag. Hoewel hy 'n lid van die Joodse Raad was, het hy nie met hulle besluit en optrede saamgestem nie.

116. JOHANNES

117. 3:3 Daarop sê Jesus vir hom: "Dít verseker Ek jou: As iemand nie opnuut gebore word nie, kan hy die Koninkryk van God nie sien nie."

118. 3:5 Jesus het geantwoord: "Dit verseker Ek jou: As iemand nie uit water en Gees gebore word nie, kan hy nie in die Koninkryk van God kom nie."

119. 18:36 "My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie", antwoord Jesus. Äs my koninkryk van hierdie wêreld was, sou my onderdane geveg het sodat Ek nie aan die Jode uitgelewer sou word nie. Maar nou is my koninkryk nie van hier nie.

120. HANDELINGE

121. 1:3

122. 1:6

123. 8:12

124. 14:22

125. 19:8

126. 20:25

127. 29:23

128. 28:31

129. <u>ROMEINE</u>

130. 14:17

AANHANGSEL B: DIE TRANSENDENTE VS DIE IMMANENTE CHRISTEN (MULLER)

DR JULIAN MüLLER SE VERGELYKING VAN DIE POST-TEïSTIESE TEENOOR DIE TEïSTIESE GODSBESKOUING

	Teïstiese Christen	Postteïstiese Christen
1	God word gesien as die finale oorsaak wat agter alles is wat gebeur	Beklemtoon (meer) eie verantwoordelikheid en plaas God nie agter elke teleurstelling of sukses nie.
2	God as die Transendente, die 'Gans Andere', staan voorop	Die Immanente God word beklemtoon. God is die Een wat hier is, binne-in is en tog ook anders
3	God beoordeel ons lewe vanaf 'n afstand as regter. Hy kom om te oordeel.	God is so naby aan ons soos ons gedagtes, ons asem en woorde en God is liefdevol-vergewend.
4	God word beskou as manlik en sterk en daarom word rustig voortgegaan om na God as manlik te verwys.	God word nie gepersonifieer of versaaklik nie en ook nie met 'n geslag geassosieer nie. Geslagsgebaseerde metafore vir God word doelbewus vermy.
5	Die eksklusiwiteit van die verlossing deur Jesus word gehandhaaf met verwerping van ander godsdienste.	Deur Jesus ervaar ons op 'n besondere manier wie God werklik is. Die verhaal van Jesus word met ander as uitnodiging gedeel.
6	Verlossing word gesien as die gevolg van 'n transaksie waarvolgens die mens vrygespreek word. Die sonde van die mens maak God kwaad en daarvoor moet vergoed word. Jesus betaal die prys sodat die mens bevry kan word.	Die klem skuif weg van 'n transaksie tussen God en mens na 'n ervaring van God se nabyheid, liefde en insluiting. Verlossing behels lewensvervulling en 'n lewe in harmonie met God.
7	Geloofsekerheid word beklemtoon. Dis iets wat deur 'n persoonlike geloofsbeslissing bereik kan word.	Twyfel word omhels as deel van 'n reis, 'n daaglikse ontdekking, maar ook worsteling met God.
8	Ervaar 'n spanning tussen geloof en wetenskap. Waar wetenskaplike kennis jou in die steek laat, is God die laaste uitweg wat die laaste antwoorde moet verskaf.	Die integraal-wetenskaplike wêreldbeeld as die uitgangspunt en rasionaliteit word enduit gehandhaaf. Bybeluitleg en wetenskaplike insigte staan nie teenoor mekaar nie.

9	Wonderwerke is iets waarin geglo moet word en as dit nie plaasvind nie, is dit omdat daar nie sterk genoeg geglo word nie.	Menslike verantwoordelikheid word beklemtoon, terwyl daar tog ‘n verwondering is vir die tekens van die goddelike in die alledaagse en die menslike.
10	Gebed as ‘n manier om te onderhandel met God ter wille van die verkryging van seën.	Gebed as uitdrukking van kontak en harmonie met God.
11	Georganiseerde godsdiens en veral erediens en liturgie word as maniere van dialoog met God gesien.	‘n Sakramentele ervaring van erediens en liturgie wat nie net dialoog nie maar veral misterieuse eenwording simboliseer.
12	Die persoonlike God word gesien as ‘n soort Vaderfiguur wat gereed staan om in te gryp en verandering te bewerkstellig. Hy kan sukses voorsien.	God word nie gesien as Een wie se arm ter wille van eie belang gedraai kan word nie. God moet (veral) ook in die terugslae en mislukkings van die lewe ontdek word.
13	Etiese en morele kwessies word op grond van ‘n morele kode (wet en evangelie) beslis. Dit word verstaan as ‘n stel reëls wat van bo en van buite neergelê is.	Keuses word gemaak op die basis van eie verantwoordelikheid met inagneming van die konsekwensies van gedrag. Die klem val op die inwonende leiding van die Gees.
14	Die omgewing word bewaar omdat dit as God se skeing gesien word en omdat God dit aan ons opgedra het om die skeing te versorg (en tot eie voordeel te benut).	Die omgewing word as (inwonende) woonplek van God gesien. God word ook in en deur die natuur ontken en geken. Daarom word die versorging van lewe en die omgewing beklemtoon.
15	Die teologie neig om in stellings en waarheidsaansprake op te gaan.	Die teologie beskik nie oor die waarheid nie, maar behels ‘n soeke na die waarheid en ‘n refleksie op hierdie soeke.

AANHANGSEL C: OORLOGSTEKSTE IN DEUTERONOMIUM

1. 1:4 Dit was nadat Moses vir Sihon en Og *verslaan* het.
2. 1:5 Dit was oos van die Jordaan, dat Moses *die wet* begin verduidelik het:
3. 1:8 Ek (Jahweh) stel hierdie land tot julle beskikking. Trek in en neem dit *in besit*. 1:9 Ek, die Here, het met ‘n eed beloof om dit aan julle voorvaders Abraham, Isak en Jakob te gee en aan hulle nageslag.
4. 1:20 Ons het nou die bergwêreld van die Amoriete bereik. Die Here ons God *gee dit* vir ons.
5. 1:21 Kyk, die Here julle God stel *die land* (nie die mense bo-op, sien later) tot julle beskikking. Trek in, neem dit *in besit* soos die Here die God van julle voorvaders beloof het. *Moenie bang wees* nie, moenie huiwer nie (sonde, sien later).
6. 1:26 Maar julle wou nie optrek nie. Julle het julle verset teen die opdrag van die Here julle God.
7. 1:29 Toe het ek vir julle gesê: “*Moenie bang* wees nie, moenie vir hulle skrik nie.
8. 1:30 Die Here julle God gaan voor julle uit en Hy sal *vir julle veg* net soos Hy in Egipte voor julle eie oë alles vir julle gedoen het.”
9. 1:32 Maar tog het julle nie julle vertroue gestel in die Here julle God nie.
10. 1:34 Toe die Here hoor wat julle sê, het sy toorn ontvlam en het Hy ‘n eed afgelê: straf.
11. 1:35 Nie een van hierdie slegte geslag sal die goeie land sien wat Ek, die Here, hulle voorvaders met ‘n eed beloof het om aan hulle te gee nie. :36 Net aan Kaleb en sy nageslag sal Ek die grond gee, want Hy het die Here getrou gevolg (deur nie bang te wees vir optrek nie).
12. 1:37 Dit was (daarom ook oor julle) dat die Here vir my kwaad geword het. (en my gestraf het).
13. 1:39 Julle babatjies sal die land ingaan. Ek gee dit vir hulle en hulle sal die land *in besit neem*.
14. 1:41 Toe het die volk uitgeroep: “Ons het teen die Here *gesondig*! Ons *wil optrek* en *gaan veg* soos die Here ons God ons beveel het.”
15. 1:42 Maar die Here het vir my gesê: “Sê vir hulle hulle moenie optrek om te gaan oorlog maak nie, want Ek is (hierdie keer) nie by hulle nie. (sien verderaan). (eienskae van die *oorlogsgod*).
16. 2:7 Die Here julle God het julle *voorspoedig* gemaak in alles wat julle gedoen het.
17. 2:12 ... maar die nageslag van Esau het hulle *verslaan en uitgeroei* en in hulle gebied gaan woon soos die Israeliete later met hulle vyande gedoen het wat die Here vir hulle *as besitting gegee* het.
18. Subopskrif: Die Israeliete *verslaan* vir Sihon
19. 2:24 Ek Jahweh gee die Amoriet en sy land *in jou mag* (vs Jesus). *Begin* nou, neem sy *land in besit*, *maak oorlog* teen hom.
20. 2:25 Vandag bring Ek *skrik en vrees* vir jou oor al die volke op die aarde. Wanneer hulle hoor wat jy doen, sal hulle bewe en *bang wees* vir jou.”
21. 2:30 Die Here jou God het koning Sihon van Gesbon onversetlik gemaak. Die Here het hom koig gemaak om hom *in jou mag* te gee. Hy is nou nog *in jou mag*.
22. 2:31 Die Here het verder vir my gesê: “Let op! Ek gee Sihon en sy land van nou af *in jou mag* oor. *Begin* nou, *verower* sy land.”
23. 2:33 ... het die Here ons God hulle *in ons mag* oorgegee, en ons het hom en sy seuns en sy hele volk *verslaan*.

24. 2:34 In daardie tyd het ons al sy stede *verower en verwoes*. Van hulle mans, vrouens en kinders het ons niemand laat vrykom nie. (vertaling? Dus *massamoord*?).
25. 2:35 Ons het net die vee en ook wat daar te *buit* was in die stede wat deur ons verower is, vir ons *gevat*.
26. 2:36 ... die Here ons God het hulle almal *in ons mag* oorgegee.
27. Subopskrif: Die Israeliete *verslaan* vir Og
28. 3:2 Toe het die Here vir my gesê: “Moenie vir hom bang wees nie, want Ek gee hom en sy hele leër en sy hele land *in jou mag* oor, en jy moet met hom maak soos jy gemaak het met koning Sihon van die Amoriete, wat in Gesbon gewoon het.”
29. 3:3 Die Here ons God het toe vir koning Og van Basan en sy hele leër *in ons mag* oorgegee. Ons het hom *verslaan* en *nie een* van sy mense het weggekom nie. (massamoord?).
30. 3:4 Ons het destyds ál sy stede *verower*. Daar is *nie een* van die 60 stede ... wat ons nie *afgevat* het nie.
31. 3:6 Ons het *al* hulle dorpe heeltemal *verwoes* (net) soos ons gemaak het met koning Sihon wie se stede ons met *mans, vrouens, kinders en al uitgewis* (massamoord) het.
32. 3:7 Ons het net die vee en wat daar in die stede te *buit* was, *vir ons gevat*.
33. 3:8 Ons het destyds die gebied van die twee Amoritiese konings *afgevat*.
34. 3:10 Ons het ál die stede in die Hoogvlakte *verower*, die stede en die ryk van Og in Basan.
35. Subopskrif: Moses gee die *verowerde* gebied ...
36. 3:12 Ek (Moses) het die gebied wat ons destyds *verower* het, aan die stamme Ruben en Gad gegee. 3:13 Die res het ek aan die halwe Manassestam gegee. 3:14 Jaïr het die Argobstreek gevat. 3:15 Ek het Gilead vir Makir gegee. 3:16 Ek het die gebied van Gilead af tot ... vir Ruben en Gad gegee.
37. 3:18 Ek het destyds vir die drie stamme gesê: die Here julle God het hierdie land vir julle gegee as besitting. Maar julle gewapende manne, elke weerbare man, moet die Jordaan oorsteek voor julle volksgenote uit (om die ander stamme te gaan help veg).
38. 3:20 Julle moet saam met julle volksgenote trek sodat die Here ook aan hulle, soos aan julle, ‘n veilige woonplek gegee het, en ook húlle die land wat die Here julle God vir hulle sal gee, die land wes van die Jordaan, in besit geneem het.
39. 3:21 Soos die Here met Sihon en Og gedoen het, so sal die Here doen (*uitwis*) met al die koninkryke waarnatoe jy nou gaan deurtrek.
40. 3:22 Moenie vir hulle bang wees nie. Die Here julle God sal vir julle veg.
41. 4:1 Israeliete, julle moet luister (nie lees) na die voorskrifte en bepalings waarin ek julle onderrig. Julle moet daarvolgens lewe, dan sal julle bly lewe en die land binnegaan en *in besit neem* wat die Here die God van julle voorvaders vir julle sal gee.
42. 4:3 Julle eie oë het gesien wat die Here by Baäl-Peor gedoen het: elkeen wat vir Baäl-Peor gedien het, is deur die Here julle God tussen julle uit *verdelg.* (ander godediens).
43. 4:12 Toe het die Here uit die vuur uit met julle gepraat. Julle het woorde gehoor, maar niemand gesien nie (onsigbaar, transendent). Daar was net ‘n stem.
44. 4:16 Moenie julle eie ondergang soek deur vir julle ‘n afbeelding as afgodsbeeld te maak nie: ...
45. 4:23 Pas op om nie vir julle ‘n afgodsbeeld te maak nie. (afgodediens).
46. 4:26 Julle sal beslis *uitgeroei* word.

47. 4:38 om nasies, groter en sterker as julle, voor julle uit te verdryf en om julle in hulle land in te bring en dit aan julle te gee as julle besitting. En so is dit nou nog.

48. 6:14 Jy mag nie ander gode aanhang nie, ook nie gode van die volke in jou omgewing nie, (El)

49. 6:15 want die Here jou God eis onverdeelde trou aan Hom. Hy is (wakend) by jou, en as jy ander gode aanhang , sal sy toorn teen jou ontvlam en sal Hy jou van die aarde af *wegvee*.

50. 6:18 Doen wat reg is in die oë van die Here, sodat dit goed kan gaan met jou en dat jy die goeie land wat die Here met ‘n eed aan jou voorvaders beloof het, kan ingaan en in besit neem,

51. 6:19 dat jy al jou vyande kan *verdryf* soos die Here jou belowe het.

52. 7:1 Die Here jou God sal jou bring in die land waarheen jy oad is en wat jy *in besit sal neem*. Hy sal baie nasies voor jou uit *verdryf*. Wanneer die Here jou God hierdie sewe nasies wat groter en sterker is as jy,

53. 7:2 *in jou mag oorgee* en jy hulle *verslaan*, *moet jy hulle om die lewe bring* as banoffer aan die Here jou God. *Jy mag hulle nie jammer kry* en ‘n verbond met hulle sluit nie.

54. 7:4 Dan sal die toorn van die Here teen jou ontvlam en Hy sal jou gou *uitdelg.*

55. 7:5 Maar wat jy met die nasies moet doen, is dit: *breek* hulle altare af, *breek* hulle kliilare stukkend, *kap* hulle gewyde pale in stukkies en *verbrand* hulle afgodsbeelde. (Ook die gode van die volke in jou omgewing, soos El).

56. 7:16 Jy moet al die volke wat deur die Here jou God *in jou mag* oorgegee word, *uitroei*. *Moenie een* van hulle *spaar* nie en moenie hulle gode dien nie.

57. 7:17 Jy kan dalk dink: hierdie nasies is sterker as ek. Hoe sal ek hulle kan *verdryf*?

58. 7:18 Moenie vir hulle *bang wees* nie.

59. 7:19 Hy sal met al die volke vir wie jy *bang* is, maak soos met Egipte.

60. 7:20 Die Here jou God sal die nasies die skrik op die lyf jaag totdat ook dié wat oorgebly het en vir jou weggekruip het, *uitgewis* is.

61. 7:21 *Moenie* vir hulle *bang* wees nie.

62. 7:22 Hy sal daardie nasies die een na die ander *verdryf*. Jy sal hulle nie almal sommer dadelik kan *uitwis* nie, ...

63. 7:23 Die Here jou God sal die nasies *in jou mag oorgee*. Hy sal hulle in groot verwarring bring totdat hulle uiteindelik *vernietig* is.

64. 7:24 Hy sal hulle konings *in jou mag gee*, en jy sal hulle heeltemal van die aarde af *wegvee*. Niemand sal jou kan teenstaan nie, jy sal hulle *uitdelg*.

65. 7:25 Jy moet hulle afgodsbeelde *verbrand*. Die afgodsbeelde is *afskuwelike goed* in die oë van die Here jou God.

66. 7:26 Moenie so iets afskuweliks in jou huis inbring nie, want dan is jy gedoem om *vernietig* te word. Jy moet dit verafsku en as afskuwelik beskou; dit moet *vernietig* word.

67. 8:19 *As* jy ooit die Here jou God vergeet en ander gode aanhang en hulle dien en vereer, verklaar ek vandag dat jy *beslis tot niet sal gaan*.

68. 8:20 *Omdat* jy dan nie gehoorsaam is aan die woord van die Here jou God nie, sal jy *net so omkom* soos die nasies vir wie die Here laat *omkom* het.

69. 9:1 Luister, Israel, jy gaan nou deur die Jordaanrivier trek om nasies te gaan *verdryf* wat groter en sterker is as jy en om groot stede wat met hoë mure versterk is, te gaan *verower*.

70. 9:3 Maar onthou: die Here jou God *gaan voor jou uit* deur die Jordaan. Hy is *‘n verterende vuur*. Hy sal die Enakiete *oorweldig* en aan jou *onderwerp*. Dan sal jy hulle kan *verslaan* en hulle *gou uitwis* soos die Here jou beloof het.

71. 9:4 want die Here het hierdie nasies *verdryf* omdat hulle so goddeloos is.

72. 9:5 Dit is nie omdat jy volmaak en opreg is dat jy sal ingaan om hulle *land in besit te neem* nie. *Omdat* hierdie nasies so goddeloos (?) is, sal die Here jou God hulle *verdryf*.

73. 9:8 By Horeb het julle gemaak dat die toorn van die Here ontvlam, en Hy het so kwaad geword vir julle dat Hy *julle* wou *uitroei*.

74. 9:14 ''Jy (Moses) moet my (Jahweh) nie probeer keer nie. Ek wil hulle *uitwis* en hulle naam van die aarde wegvee. Dan sal Ek jou 'n sterk nasie maak, groter as hulle.'

75. 9:23 Toe die Here julle van Kades-Barnea af weggestuur het, het Hy gesê: '*Trek op* en *neem* die land wat Ek vir julle gegee het, *in besit*.' Maar julle het in opstand gekom (geweier om te gaan oorlog maak, te gaan *vernietig*) teen die bevel van die Here julle God. Julle het nie op Hom vertrou nie en Hom nie gehoorsaam nie. (Vgl 1:41)

76. 9:26 Ek (Moses) het tot Hom (Jahweh) gebid: Here my God, moet tog nie u volk *vernietig* nie. Hy is u eiendom. U het hom gered toe U hom deur u groot mag en met kragtige dade uit Egipte laat wegtrek het.

77. 10:10 ... Ook hierdie keer het die Here na my (Moses) geluister. Hy wou jou nie meer uitroei nie.

78. 10:11 Toe het Hy vir my gesê: 'jy moet die volk laat wegtrek en hulle lei sodat hulle *die land* kan binnegaan en *in besit neem*.

79. 11:4 Julle het beleef wat Hy gedoen het met die leër van Egipte, sy perde en sy strydwaens wat die Here deur die water van die Rietsee *laat verswelg het* toe hulle julle agtervolg het. Die Here het *hulle mag so gebreek* dat hulle nou nog nie herstel het nie.

80. 11:6 wat Hy gedoen het ... toe die aarde oopgeskeur het en hulle en hulle familie en hulle eiendom, selfs al hulle vee *ingesluk* het voor die oë van al die Israeliete.

81. 11:8 Julle moet alles gehoorsaam wat ek julle vandag beveel, sodat julle *sterk kan optree* en die land wat julle gaan *verower*, kan binnegaan en *in besit neem*.

82. 11:10 Die *land* wat julle *in besit* gaan neem...

83. 11:23 sal Hy al hierdie nasies verdryf, en dan sal julle die grondgebied van nasies wat groter en sterker is as julle, in besit neem.

84. 11:24 Elke plek waar julle kom, sal julle s'n wees.

85. 11:25 Niemand sal teen julle kan bly staan nie. Soos die Here beloof het, sal Hy orals waar julle gaan, 'n skrik en angs vir julle oor die land laat kom.

86. 11:28 *die straf* sal kom as julle ongehoorsaam is aan die gebooie van die Here julle God en die pad verlaat wat ek julle vandag aangewys het en *ander gode* aanhang waarvan julle nou nog nie eers weet nie.

87. 11:31 Julle staan op die punt ... om *die land in besit te neem* wat die Here julle God aan julle gee. Wanneer julle dit in besit geneem het en daar woon, moet julle al die voorskrifte en bepalings wat ek julle vandag gegee het, gehoorsaam en daarvolgens lewe.

88. 12:2 Die eerste voorskrif: "Vernietig elke plek waar die nasies vir wie julle gaan verdryf, hulle gode gedien het: op hoë berge, op heuwels en onder elke groen boom.

89. 12:3 *Breek* hulle altare *af*, *breek* hulle kliilare *stukkend*, *verbrand* hulle gewyde pale, *vernietig* hulle afgodsbeelde en *verwyder* elke teken van hulle bestaan uit die land uit.

90. 12:9 ... die besitting wat die Here julle God vir julle sal gee...

91. 12:10 julle sal gaan woon in die land wat die Here julle God julle sal laat besit

92. 12:20 Wanneer die Here julle God *julle grondgebied uitbrei* ...

93. 12:29 Die Here julle God sal die nasies *verslaan* na wie toe julle op pad is om hulle te *verdryf*. As julle hulle *oorwin* en in hulle land woon, ...

94. 12:31 Julle mag nie die Here julle God dien op die manier waarop hulle hulle gode dien nie, want wat hierdie nasies doen, is *afskuwelik* vir die Here. Die Here *haat* dit alles.

95. 13:5 Daardie profeet of droomuitlêer moet *doodgemaak* word, want hy het jou aangehits om in opstand te kom teen die HERE JOU God wat jou uit Egipte laat trek het en jou bevry het ... Jy moet hierdie soort kwaad tussen julle *uitroei*.

96. 13:15 moet jy die inwoners van daardie stad sonder meer *doodmaak*. Die stad met alles daarin, selfs sy vee, moet as banoffer *vernietig* word.

97. 13:16 Jy moet alles in die stad op die stadsplein bymekaarmaak en saam met die stad geheel en al *verbrand* as 'n offer aan die Here jou God. Die stad moet vir altyd 'n *puinhoop* bly. Dit mag nie weer herbou word nie.

98. 13:17 *Niks* van wat as banoffer bestem is, mag deur jou gevat word nie, sodat *die toorn* van die Here nie verder ontvlam nie ...

99. 16:20 Jy meot alleen laat geld wat reg is. Dan sal jy bly lewe en *die land* wat die Here jou God vir jou gee, *in besit neem*.

100. 17:6 Jy moet hierdie soort kwaad tussen julle uitroei. (met verwysing na verering en dien van die son of die maan of enige ander hemelliggaam.).

101. 17:14 Wanneer jy in *die land* kom wat die Here jou God vir jou sal gee, en jy dit *in besit geneem* het ...

102. 18:12 Trouens, dit is juis oor *die afskuwelike praktyke* van die Kanaäniete dat die Here jou God hulle in jou belang gaan *verdryf.*

103. 18:14 Hierdie nasies wat jy gaan *verdryf*, luister na towenaars en besweerders.

104. 19:1 Die Here jou God sal die nasies uitroei wie se land Hy aan jou sal gee. Hy sal hulle verdryf en jy sal in hulle stede en huise woon.

105. 19:2 In die land wat die Here jou God aan jou gee *om te besit*, ...

106. 19:8-9 Die Here sal *jou gebied uitbrei* ...

107. 19:14 in die land wat die Here jou God jou *as besit* sal gee.

108. 19:19 so moet hierdie soort kwaad tussen julle *uitgeroei* word.

109. – 20 verse. DIE HELE HOOFSTUK 20.

110. 21:10 Wanneer jy gaan oorlog maak, en die Here jou God gee jou vyande *in jou mag* oor, ...

111. 21:21 So moet jy hierdie soort kwaad tussen julle *uitroei*, en die hele Israel sal daarvan hoor en *bang* wees.

112. 21:23 Jy mag nie *die land* wat deur die Here jou God aan jou *as besitting gegee* is verontreinig nie.

113. 23:9 Wanneer jy optrek teen *jou vyande* ...

114. 23:14 Die Here jou God gaan saam met jou in jou kamp om jou te bevry deur *jou vyande in jou mag oor te gee*, en daarom moet jou kamp rein wees.

115. 24:3 Sy is verontreinig, en as hy weer met haar trou, sal dit vir die Here iets afskuweliks wees. Jy mag nie *die land* wat die Here jou God vir jou *as besitting sal gee*, onder jou sonde laat ly nie.

116. 25:19 Wanneer die Here jou God jou *die oorwinning* laat behaal het *oor al jou vyande* rondom jou en jy rustig woon in *die land* wat die Here jou God aan jou gee *as eiendom* en jy dit besit, moet jy die naam van Amalek van die aarde af *uitwis*. Jy mag nie vergeet om dit te doen nie.

117. 26:1 wanneer jy in *die land* kom wat die Here jou God aan jou gee *as jou eiendom en jy dit besit* en jy daarin woon,

118. 26:19 dat Hy jou *oor al die nasies* wat Hy gemaak het, sal stel en aan jou meer lof en roem en eer sal gee as aan hulle.

119. 28:1 ..., sal die Here jou God jou *oor al die nasies* van die aarde stel.

120. 28:7 Die Here sal *jou vyande* wat jou aanval, vir jou laat vlug.

121. 28:10 Al die volke op die aarde sal weet dat die Naam van die Here oor jou uitgeroep is, en hulle *sal bang wees* vir jou.

122. 28:14 ... sal die Here jou God jou die kop maak, nie die stert nie, en jy sal altyd bo wees, nie onder nie.

123. Sien punt 109. 19 verse moet bykom. Totaal 141 verse.

DIE TRANSENDENTE GOD: 26:15: *"Kyk tog af, Here, uit u heilige woonplek, uit die hemel."*

AANHANGSEL D: SEUN VD MENS TEKSTE

1. Joh 6:22
2. Mat 8:20
3. Luk 9:58
4. Mat 9:6; Mar 2:10; Luk 5:24 - oor volmag om sonde te vergewe
5. Mat 10:22, 23; Mar 13:13; Luk 10:17 - re die Naam van Jesus
6. Mat 10:32
7. Luk 12:10
8. Mat 11:19
9. Luk 7:34
10. Mat 12:8
11. Mar 2: 28
12. Luk 6:5
13. Mat 12:32
14. Mat 12:40
15. Luk 11:30
16. Mat 13:37, 41
17. Mat 16: 13 e.v.
18. Luk 9:22
19. Mar 8:31
20. Joh 6:62
21. Mat 16: 27,28
22. Mar 8: 38
23. Luk 9:26
24. Mat 17: 9, 12
25. Mar 9: 9,10,12
26. Mat 17:22
27. Mar 9:31
28. Luk 9:44
29. Mat 18:11
30. Mat 19:28
31. Mat 20:18; Mar 10:33; Luk 18:31 - re heidene
32. Mat 20:28
33. Mar 10:45
34. Luk 17: 22, 24, 26, 30 - re 'Die Dag van die Seun van die Mens'
35. Mat 24: 27, 30 - re "Die Dag van die Seun van die Mens"
36. Mar 13: 26
37. Luk 21: 27, 26, 36
38. Mat 24: 37, 39, 44 - ook re 'die dag'
39. Luk 12:40
40. Mat 25:13 – e.v.
41. Mat 25: 31 – 46 (1 van talle perikope)

42. Mat 26:2
43. Mat 26:24; Mar 14:21; Luk 22:22 – Nagmaal en verraad teen Seun van die Mens
44. Mat 26:45; Mar 14:41 – Getsemane
45. Luk 22:48 – Judas verraai die Seun van die Mens
46. Mat 26:64
47. Mar 14:62
48. Luk 22:69
49. Luk 18: 8 – Seun van die Mens die samevatting van ‘n perikoop
50. Luk 19:10 – “die Seun van die Mens het immers gekom om te soek en te red wat verlore is.”