“In die begin ...”: oor vertrekpunte en die verstaan van tekste

H.J.M. (Hans) van Deventer
Vakgroep Teologie
Skool vir Basiese Wetenskappe
Vanderbijlparkkampus
Noordwes-Universiteit
VANDERBIJLPARK
E-pos: bybhjmvd@puk.ac.za

Abstract

“In the beginning ...”: on points of departure and understanding texts

This article renders a contribution to the discussion on evolution from a theological point of view. It is interested in laying bare the epistemological points of departure that are reflected in studies related to the creation-evolution debate, especially those behind recent interpretations of Genesis 1 and 2. In an argument mirroring Ricoeur’s central thesis, examples of a first naïveté when reading the creation texts in the Bible are given. Next, a few examples of recent interpretations of the creation texts are given in order to indicate the present state of knowledge in the field. Lastly, one example is given in which these results were taken serious within a faith context, that led to what can be viewed as the development of a second naïveté.

Opsomming

“In die begin ...”: oor vertrekpunte en die verstaan van tekste

Die artikel lewer vanuit ’n teologiese hoek ’n bydrae tot die diskussie aangaande ewolusie. Dit fokus op die blootlê van epistemologiese vertrekpunte, soos dit na vore kom in studies wat verband hou met die skepping-ewolusiedebat, veral resente interpretasies van Genesis 1 en 2. In die argument word Ricoeur se sentrale gedagtegang ingespan om voorbeelde van ’n eerste naïwiteit by die lees van die skeppingstekste in die Bybel bloot te lê. Vervolgens word resente voorbeelde van die verklaring van die skeppingstekste weergegee, om sodoende te wys op die huidige stand van kennis in die veld. Laastens word

'n voorbeeld gegee waarin hierdie resente kennis met erns binne 'n geloofskonteks bejeën word en wat gelei het, tot wat getipeer kan word as 'n tweede naïwiteit.

> We are always trying to pin God down by getting things cut and dried and decisive. God is always wanting to set us free to share in the mystery and suffering of creation, freedom and redemption (David E. Jenkins, 2002:180-181).

> We have no alternative today to working through criticism toward a second naïveté because the first naïveté available to us in our culture is so deeply idolatrous (Lewis S. Mudge, 1980:23).

1. Inleidend

Die voortgang van die wetenskap is afhanklik van verskille. Op vakkongresse en in vaktydskrifte (veral onder boekresensies) kan gesien word hoe akademici wat dieselfde data[1] hanteer, by verskillende verklarings en antwoorde vir probleme uitkom. Die doel van die wetenskap is egter nie bloot om te verskil nie. Die akademiese konteks moet juis ruimte skep vir verskillende standpunte, want in hierdie proses van verskil, so meen ons, kom ons nader aan die verstaan en/of verklaar van vrae in ons vakgebiede.

Hierdie artikel poog om 'n bydrae te lewer tot die gesprek tussen die natuurwetenskap en die teologie aangaande die vraag oor "die begin". Die afgelope 150 jaar het ontwikkelings in die natuurwetenskap daartoe gelei dat 'n kloof tussen die teologie en die natuurwetenskap rondom hierdie vraag ontwikkel het. In die gesprek tussen die natuurwetenskap en die teologie neem die skepping-*versus*-ewolusiedebat dikwels 'n sentrale plek in (Durant, 2001:265; Davies, 2003:217-232). Aan die begin van die 21ste eeu is ewolusie alles behalwe 'n eenduidige term (Stebbins & Ayala, 2001:181-182). Ruse (2003) verwys na verskillende skole in verskillende vakgebiede wat voortgebou het op Darwin se aanvanklike idees en wat van mekaar verskil oor die verdere ontplooiing van hierdie idees (vgl. veral Ruse, 2003:153-193). Hierdie verskille is kenmerkend van die wetenskap en bied die waarborg dat navorsing voortgaan en nuwe kennisvelde oopgedek word.

1 In die geval van die geesteswetenskappe is hierdie data dikwels geskrewe tekste.

Hierdie artikel stel ondersoek in na soortgelyke verskille met betrekking tot die Bybelwetenskaplike verstaan van Genesis 1 en 2 – tekste wat volgens Van Wyk (2004:181) sentraal staan in die debat onder bespreking. Die artikel bied ŉ oorsig van die ontwikkeling met betrekking tot die verstaan van die Pentateug en spesifiek Genesis 1 en 2 en die invloed van hierdie ontwikkeling op die skepping-ewolusiedebat. In die bespreking word eers, aan die hand van resente voorbeelde binne die reformatoriese kader, nagegaan hoe ’n teoloog en ’n natuurwetenskaplike Genesis 1 en 2 verstaan. Vervolgens word daarop gelet hoe ontwikkelings in die Bybelwetenskappe oor die afgelope 150 jaar die verklaring van die Bybel oor die algemeen en hierdie gedeeltes in die besonder beïnvloed het. Laastens word gelet op die wyse waarop resente Bybelwetenskaplike bydraes kan meehelp tot ’n vordering in die gesprek. In hierdie artikel word die aandag deurgaans bepaal by die verskillende filosofiese vertrekpunte wat die bespreekte bydraes ten grondslag lê.

2. Resenste reformatoriese perspektiewe vanuit die teologie en die natuurwetenskap oor die verstaan van Genesis 1 en 2

Hierdie onderafdeling poog om aan die hand van twee resente bydraes tot die skepping-ewolusiedebat (en dus die verstaan van Genesis 1 en 2), vanuit die reformatoriese tradisie die volgende na te gaan:

- wat die bydrae tot die debat onder bespreking is wat vanuit hierdie oord gelewer word; en
- wat die epistemologiese vertrekpunte is wat in hierdie bydraes weerspieël word.

Die bydraes wat bespreek word is dié van Van Wyk (2004), ’n emiritus-professor in Dogmatologie, en Stoker (2004), professor in Fisika. Albei is verbonde aan die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit.

J.H. van Wyk se bydrae moet gesien word in die konteks van ŉ gesprek wat aan die destydse PU vir CHO begin is en aan die NWU voortgesit word. Trouens, dit is juis Van Wyk (2004:191) se oproep tot die aanvaarding van “die ewolusieteorie as werkshipotese” (met bepaalde voorbehoude) wat oorgeneem is as enigste teologiese

stelling vir die verdere nadenke oor die aangeleentheid.[2] Stoker se bydrae moet verstaan word in die konteks van 'n *Festschrift* wat aangebied is aan die Calvyn-kenner, L.F. Schultze, wat verbonde was aan die fakulteit Teologie van die voormalige PU vir CHO.

Van Wyk bied in sy artikel 'n gefundeerde en duidelik geformuleerde argument. Hy begin met die verwysing na sake wat van fundamentele belang is by die verstaan van die Bybel (en enige teks), naamlik epistemologie en hermeneutiek (Van Wyk, 2004:179). Op hierdie vlak toon die argument myns insiens egter gebreke en hierdie bydrae wil juis die gesprek op daardie vlak verder voer. In die tweede deel van sy argument wys Van Wyk (2004:184-190) op 'n noodsaaklike, meer genuanseerde siening van wat die term *ewolusie* kan beteken. Hy wys op voorbeelde van "teïstiese ewolusionisme" en toon oortuigend aan hoe die besluit van 'n onlangse nasionale sinode van die GKSA (2003) oor onderwys bepaalde gebreke het, veral – en hier blyk Van Wyk se kerkhistoriese, kerkregtelike en dogmatiese kennis duidelik – indien dit vergelyk word met die ruimteskeppende standpunt wat die GKSA huldig in verband met eskatologie (Van Wyk, 2004:191). Sy toepassing en kritiese vrae (vgl. Van Wyk, 2004:190) binne die dogmatologiese konteks, verdien beslis die verdere besinning van dogmatici in die reformatoriese tradisie.

Wanneer hy in die eerste deel van sy artikel handel oor toonaangewende epistemologieë, wys Van Wyk (2004:179-180) onder andere op die teenstelling tussen kritiese realisme en naïewe realisme. Kritiese realisme word in dieselfde asem ook met fundamentalisme gekontrasteer. Dit is nie duidelik of Van Wyk op hierdie wyse 'n verband wil lê tussen naïewe realisme en fundamentalisme nie. Hierdie verband is reeds binne die Suid-Afrikaanse teologiese tradisie deur Deist raakgesien en indringend bespreek (Deist, 1994:83-91 *et passim*). Van Wyk stuur egter die argument in 'n ander rigting, deur te verwys na "daardie metode (*sic*!) waarvan die teologie hoofsaaklik gebruik maak, naamlik *openbaring*, en wel die Godsopenbaring in die natuur en in die Skriftuur" (Van Wyk, 2004:180 – sy kursivering). Dit kom voor asof Van Wyk dit wat hy tipeer as "revelasionisme" as verdere kenteorie wil aanbied. Hierteen kan kritiek ingebring word, omdat enige poging om binne 'n akademiese konteks kennisverwerwing op 'n amper Gnostiese wyse te verskans, met 'n beroep op "openbaring", die

2 'n Oproep vir artikels in hierdie verband is gemaak in *Koers*, 69(2):ix-x 2004.

Teologie laat verval in ’n solipsistiese ghetto van subjektiwiteit. Hierdie is harde woorde, maar kan helaas uit Van Wyk se argument soos volg geïllustreer word:

- Die Christelike teologie word opgeroep om dit te verset teen “ewolusie-as-dogma”, maar nie teen “ewolusie-as-teorie” nie (Van Wyk, 2004:189-190). Die vraag ontstaan: waarom mag die teoloog met ’n openbarings-dogma werk (Van Wyk, 2004:180), maar word ’n soortgelyke (dogmatiese) vertrekpunt die natuurwetenskaplike ontsê? Op so ’n ongelyke speelveld gaan dit moeilik wees om gewillige medespelers te vind. Ten minste sal verskillende teorieë aangaande Skrifbeskouing ook aan die bod moet kom en daar sal moet erken word dat selfs die siening van “God se Woord in mensetaal” (Van Wyk, 2004:181) ’n bepaalde bagasie dra, waarin juis die menslike en talige aard van die Bybel ook ernstig opgeneem word (vgl. Van Deventer, 2000:384-391).
- Verder sal gevra moet word na die kriteria waaraan ’n “juiste Skrifbeskouing” in die breë reformatoriese tradisie moet voldoen. Terselfdertyd moet in gedagte gehou word dat hermeneutiek net so ’n belangrike rol speel by ons verstaan van eeu oue belydenisskrifte as wat dit speel by die verstaan van die Bybel. Naïewe realisme (en fundamantalisme as ’n bepaalde aktualisering daarvan) wreek hom ook daar waar sodanige konteksbepaalde belydenisdokumente “buite konteks” (Van Wyk, 2004:181) en as “ontwyfelbare waarhede” (Van Wyk, 2004:180) verstaan word.

Myns insiens ontkom Van Wyk se bydrae, ten spyte van die belangrike insigte wat dit bied, nie aan ’n vorm van naïewe realisme nie, veral nie waar die belangrike sake van Skrifbeskouing en Skrifverklaring[3] aan die orde kom nie.

Stoker (2004:293) identifiseer, soos Van Wyk, die basiese probleem in die wetenskap-en-geloofdebat as op die vlak van epistemologie. ’n Basiese vraag word dan soos volg geformuleer: “hoe moet die verskillende bronne van kennis [Skrifopenbaring en algemene openbaring] beoordeel en hulle waardes bepaal word?”. Om hierdie vraag te antwoord neem Stoker die leser eers op ’n verkenning van die konsepte van *tyd*, *ruimte* en *materie*. In sy bespreking van wat getipeer word as “skeppingstyd” gaan Stoker (2004:297) op

3 In ’n onlangse proefskrif is ’n poging aangewend om te wys hoe resente ontwikkelings in die “hele verstaansproses van ’n teks” (Van Wyk, 2004:181) ook in die Bybelwetenskappe vergestalt word (vgl. Van Deventer, 2001:13-97).

voetspoor van 'n twyfelagtige internetbron[4] uit van 'n letterlike verstaan van Genesis 1. In die res van die bespreking aangaande *tyd* word 'n bepaalde (en verouderde) dogma, wat gebaseer is op die Dooyeweerdiaanse filosofie, in konflik gebring met die dogma van ewolusionisme (Stoker, 2004:299-303). Soos by Van Wyk ontstaan die vraag: wat maak een dogma beter of meer verhewe as 'n ander? Wanneer dit by Stoker (2004:317) aan die einde van sy argument gaan teen die "onbewysbare aannames" waarmee die natuurwetenskappe werk, kan gevra word of hy dan nie die onbewysbare aannames van sy kenteoretiese vertrekpunt raaksien nie. Alvorens 'n mens nie bereid is om ook jou eie voor-onderstellings aan kritiese evaluering te onderwerp nie, kan 'n sinvolle gesprek nie plaasvind nie.

Stoker (2004:302) werk skynbaar met dieselfde kenteoretiese vertrekpunt wat Van Wyk as "revelasionisme" tipeer, wanneer die siening van die mens se kulturele ontwikkeling, soos verklaar deur ewolusie, in skerp kontras geplaas word met dít wat "[d]ie Bybel *openbaar*" (my kursivering – HJMvD). Stoker (2004:302) redeneer dat indien die eerste bladsye van die Bybel met die leer aangaande die protologie wegval ("nie [letterlik] aanvaar word nie"), dan val ook die laaste bladsye van die Bybel weg, wat tot gevolg het dat daar "geen doel" in die lewe meer is nie. In hierdie argument word "die laaste bladsye" van die Bybel (blykbaar ook letterlik) verstaan, sonder enige verwysing na die unieke literatuursoort en (desperate) historiese konteks waarteen dit geïnterpreteer moet word. Die manifestasie van naïewe realisme word verder duidelik uit die volgende stelling: "Wat Hy [God] aan die mens openbaar, moet genoeg wees, en moet die mens in die geloof aanvaar en daarby berus" (Stoker, 2004:302-303).

In die voorlaaste afdeling van sy studie bied Stoker (2004:309) die "openbaring van God in Genesis 1" aan as alternatief tot die "ewolusionisties-gedrewe natuurprosesse van die natuurweten-skappe". Hierdie openbaring word verstaan aan die hand van die kommentaar van Calvyn[5] en 'n werk van Lee[6], wat blykbaar

4 Hierdie werk kon nie in gedrukte formaat opgespoor word nie. Stoker (2004:318) verwys na 'n e-posadres waar 'n elektroniese kopie van die werk blykbaar bekom kan word.

5 In 'n *Festschrift* opgedra aan 'n Calvynkenner, is die insluiting van hierdie werk wat dateer uit 'n era voor die moderne wetenskaplike era sekerlik gepas.

elektronies bekom is. Ongelukkig is hierdie werke nie aangevul met 'n erkende, eietydse kommentaar nie en is die interpretasie dus beperk tot enersyds, 'n verstaan van die teks teen die agtergrond van 'n sestiende-eeuse kosmologie en andersyds, 'n polemiek teen die moderne Bybelwetenskap wat gebaseer is op 'n letterlike verstaan van die teks.[7] Hierdie letterlike verstaan van die teks word in die laaste deel van Stoker (2004:316) se studie gekoppel aan die erkenning van "die Woord van God *in die geloof* ... as die openbaring van die skeppingsordening" (kursivering – Stoker). Hierdie benadering word gekontrasteer met pogings om "die Woord van God *op 'n rasionele wyse* as 'n gesag binne menslike ervaring te laat geld" (kursivering – Stoker). Hiermee word die Bybelwetenskap in wese gedegradeer tot die irrasionele, en die mat uitgeruk onder die moontlikheid om teologie aan 'n universiteit te beoefen.

Die bydraes van Van Wyk en Stoker toon hoe epistemologiese vertrekpunte die gesprek tussen teologie en natuurwetenskap kan kniehalter. In mindere (Van Wyk) of meerdere (Stoker) mate lê naïewe realisme, met al sy sterk- en swakpunte, ten grondslag van hierdie bydraes. Vervolgens word daar gelet op enkele resente Bybelwetenskaplike verstaansmodelle, soos toegepas op Genesis 1 en 2, asook die epistemologiese grondslae daarvan.

3. Bybelwetenskaplike verstaansmodelle rakende Genesis 1 en 2 – ontwikkelinge gedurende die afgelope 150 jaar

Die verstaan van Genesis 1 en 2 is onlosmaaklik verbind aan die verstaan van die res van die Pentateug (Gen.-Deut.). Die saamgroepering van die eerste vyf boeke van die Ou Testament het 'n baie lang geskiedenis en word deur die meeste navorsers wat fokus op die kanongeskiedenis, teruggevoer na die Ou Testament self (vgl. Van der Kooij, 1998:17). In die na-ballingskapsteks van

6 F.N. Lee is nie 'n erkende outoriteit op die gebied van die Ou-Testamentiese wetenskap nie. Sy D.Th.-proefskrif (1966), aangebied aan die Universiteit van Stellenbosch handel weliswaar oor die sabbat, maar dit het 'n sterk evangeliespolemiese inslag. Op sy webblad (www.dr-fnlee.org) is talle voorbeelde van materiaal waarvan enige ernstige (Bybel)wetenskaplike hom-/haarself eerder sal wil distansieer.

7 Lee (1966) stel dit onomwonde in die inleiding tot sy proefskrif "I ... affirm my childlike faith in the plenary verbal inspiration of the Sacred Scriptures as the very Word of God, their exclusive role as the supreme arbiter in all matters of faith and conduct."

Nehemia 8:1-3 word melding gemaak van 'n voorlesing uit die *Torah*. Dit word beskou as die vroegste verwysing na gesagvolle rolle en dateer moontlik uit die vyfde eeu vHE.[8] Dit is volgens hierdie denkrigting dieselfde bundel waarna evangeliste in die Nuwe Testament verwys met "*die wet* van Moses en die profete" (vgl. Luk. 24:44). Hierdie afbakening van die eerste vyf boeke van die Ou Testament is steeds die gangbare gebruik, alhoewel daar in die twintigste eeu, dikwels in navolging van ontwikkelings in die negentiende eeu, ook ander voorstelle in hierdie verband gemaak is.[9]

In die moderne era kan veral twee rigtings met betrekking tot Pentateugkritiek[10] onderskei word. Enersyds is daar die historiese skool wat veral fokus op die ontstaansgeskiedenis van die teks en in besonder moontlike bronne waarvan in dié proses gebruik gemaak is. Andersyds is daar die literêre skool wat nie belangstel in die geskiedenis "agter" die teks nie, maar fokus op die teks as literêre artefak wat in eie reg verstaan kan word, deur te let op teksimmanente sake soos onder andere struktuur, karakterontwikkeling, gesighoek van die verteller en retoriese tegnieke wat aangewend word. Vervolgens word van naderby gelet op hierdie verstaansmodelle en hoe dit die verstaan van Genesis 1 en 2 beïnvloed.

---

8 Die gebruik om na jaartalle te verwys as voor of na Christus (v.C./n.C.) is besig om binne akademiese konteks in onbruik te raak vanweë onder andere die problematiek rondom die geboortejaar van Christus, asook die kulturele (Westers-Christelike) bagasie wat dit dra. Die Engelse uitdrukking *Before Common Era* (BCE) word in hierdie artikel weergegee met "voor Huidige Era" (afgekort as vHE).

9 Twee voorbeelde in hierdie verband is die voorstelle van Von Rad en Noth. Von Rad (1965 [1938]) verkies om op grond van die vervulling van die belofte aan Abraham (Gen. 12), wat eers in Josua 24 volledig vervul word, te praat van 'n *heksateug* (die ses boeke van Gen.-Jos.) en Noth (1991 [1943]) verwys na 'n tetrateug (die vier boeke Gen.-Num.) op grond van eerstens die herhaling in Deuteronomium van beskrywings wat reeds in die voorafgaande boeke voorkom, en tweedens die teologiese basis (die sogenaamde daadgevolgskema) wat Deuteronomium daarstel vir die historiese werk wat strek van Josua-2 Konings (die sogenaamde Deuteronomistiese geskiedenis).

10 Die woord "kritiek" het in hierdie konteks, anders as die moderne populêre opvatting, nie 'n negatiewe konnotasie nie. Dit is afgelei van die Griekse woord *krinein* wat *ontleed*/*analiseer* beteken.

3.1 Historiese verstaan van die teks

Wat die historiese skool betref, kan die moderne navorsingsgeskiedenis[11] aangaande die Pentateug se oorsprong teruggevoer word tot in die agtiende eeu na Jean Astruc, 'n geneesheer verbonde aan die hof van die Franse koning Lodewyk XV en 'n persoon met 'n groot belangstelling in die Ou Testament. Astruc het reeds in 'n polemiese werk in 1753, op grond van verskillende godsname wat in die boek Genesis voorkom, aangevoer dat Moses van ouer bronne gebruik gemaak het in sy werk. Dit is egter die naam van Julius Wellhausen wat dikwels opduik as die vader van Pentateugkritiek in die moderne era. Wellhausen het voortgebou op die werk van ander voor hom (in die besonder Hupfeld en Kuenen), maar sy klassieke vierbron bronhipotese het die vertrekpunt geword vir feitlik alle Pentateugnavorsing in die twintigste eeu (Wenham, 1999:116). Dit is steeds 'n teorie waarmee studente vroeg in hulle Ou-Testamentiese studie te doen kry. Eissfeldt (1965:188-209) se inleidende, maar tegniese werk, dui aan hoe hierdie hipotese tot in die middel van die twintigste eeu ontwikkel het.[12] Alhoewel Wellhausen se teorie in sy klassieke vorm sedert die laaste kwart van die twintigste eeu heelwat kritiek ontlok het[13], bly dit egter een waarvan enige ernstige navorser moet kennis neem.

Wellhausen het vier bronne, elkeen met eie karaktertrekke, "agter" die Pentateug onderskei op grond van verskillende kriteria.[14] In die Ou-Testamentiese wetenskap word die letters J, E, D en P steeds gebruik om na hierdie afsonderlike bronne in hulle kronologiese volgorde te verwys.[15] Vir die huidige bespreking is dit veral die J-bron en die P-bron wat ter sake is, omdat hierdie twee bronne tradisioneel in Genesis 1-11 onderskei word (Westermann,

---

11 Houtman (1999:257) maak melding van die bevraagtekening van Mosaïese outeurskap wat alreeds dateer uit die eerste eeue (HE) en die Middeleeue.

12 Houtman (1999:257-262) gee 'n goeie oorsig van die resente ontwikkeling van die bronhipotese.

13 Vergelyk Collins (2004:62-64) en Van Seters (1999:36-41) vir 'n oorsig van kritiek uit die historiese kritiese skool.

14 Vergelyk Dillard en Longman (1994:40-41) vir 'n opsomming van hierdie kriteria. Eissfeldt (1965:182-188) gee in sy klassieke werk 'n uitgebreide bespreking van hierdie kriteria.

15 Collins (2004:57-61) gee 'n oorsig van die eienskappe en datering van die bronne.

1992:1, 3). Die J-bron word beskou as die oudste van die vier bronne en gebruik die godsnaam *Jahwe* wanneer na die Godheid verwys word (vandaar die naam J-bron). J fokus veral op die mens en die aardse en gebruik antropomorfismes om God te beskryf. Hierdie bron dateer moontlik uit die vroeë monargie (negende of tiende eeu vHE) en het in die suidelike koninkryk ontstaan, vanweë die positiewe verwysings na Juda in byvoorbeeld Genesis 49:8-12. Uit hierdie bron is die grootste deel van dit wat ons ken as Genesis 2, oorgeneem.[16]

Die P-bron, daarenteen, word beskou as die jongste van die bronne en dateer uit die tydperk van die Babiloniese ballingskap en later (vierde of vyfde eeu vHE). Dit het sy naam te danke aan die belangstelling wat dit openbaar in aangeleenthede wat die priesters in daardie periode geraak het, byvoorbeeld kronologie, genealogie, rituele, aanbidding en die wet (Dillard & Longman, 1994:42). Hierdie bron word beskou as die voorganger van dit wat ons ken as Genesis 1:1-2:4.

Die eerste afleiding, wat dus op grond van 'n historiese verstaan van die teks gemaak kan word, is dat die boek Genesis begin met 2 skeppingsverhale waarvan die tweede (Gen. 2:4b-25) ouer is as die voorafgaande vertelling (Gen. 1:1-2:4a). In die eerste verhaal (Gen. 1) kry ons 'n netjiese, kronologiese uiteensetting van die skepping wat afgesluit word met 'n genealogiese term (*toledot* – letterik *geslag* – in 2:4a). Die skeppingshandeling word verdeel in ses dae met 'n pragtige balans tussen die verskillende dae. Die volgende tabel is gebaseer op die werk van Blenkinsopp (1992:61):

Dag 1: Lig (dag) en donkerte (nag)	**Dag 4:** Ligdraers vir die dag (son) en die nag (maan en sterre)
Dag 2: Lug (hemel) en waters	**Dag 5:** Bewoners vir die lug (voëls) en waters (visse)
Dag 3: Land en plante	**Dag 6:** Landbewoners (diere en mense) wat die plante eet

16 Dit is ook belangik om daarvan kennis te dra dat die hoofstukindeling van die Bybel eers vroeg in die dertiende eeu deur die aartsbiskop van Kantelberg, Stephen Langton, gedoen is (Morey, 1999:49).

Die ouer skeppingsverhaal in die res van Genesis 2 toon ’n meer partikuliere belangstelling in die mens en sy landbou- en kulturele bedrywighede. Die mens is uit grond gemaak (Gen. 2:7), moet die grond bewerk (Gen. 2:5) en is, soos enige boer sal weet, afhanklik van water om hierdie taak (Gen. 2:5-6, 10-14) te verrig. Verder moet die mens aan die diere name gee (Gen. 2:18).

Hierdie verhale van oorsprong is nie uniek aan die Bybel en dus aan Joods-Christelike geloofsoortuigings nie. Westermann (1992:4) stel dit duidelik: “All religions are concerned in some way or another with a primeval happening”. Gedurende min of meer dieselfde tyd as wat die bronhipotese sy finale vorm begin aanneem het, het argeoloë in die Ou Nabye Ooste tekste ontdek van beskawings veel ouer as Israel, maar wat heelwat ooreenkomste vertoon met die Bybelse materiaal. In 1849 het ’n werknemer van die Britse museum, A.H. Layard, in die hedendaagse Irak ’n kopie van ’n ou Babiloniese skeppingsverhaal wat dateer uit die agtiende eeu vHE ontdek. Hierdie verhaal, *Enuma Elish*, vertoon ooreenkomste met albei die skeppingsverhale in Genesis 1 en 2. Matthews en Benjamin (1991:7-15) bespreek hierdie ooreenkomste in hulle werk, waarin hulle aandag gee aan talle Ou Nabye Oosterse tekste waarvan parallelle in die Ou Testament te vind is.

’n Tweede afleiding op grond van ’n historiese interpretasie van Genesis 1 en 2 is, dat hierdie tekste deel vorm van ’n bepaalde literatuursoort wat in die res van die Ou Nabye Ooste bekend was. Hierdie literatuur het vir die antieke mens probeer antwoorde bied op vrae na die oorsprong van dinge, wat mense vandag nog vra. Tans het die moderne natuurwetenskap met ander moontlike oplossings vorendag gekom. Hierdie oplossings is uiteraard wêrelde verwyderd van die denk- en leefwêreld van die antieke mens.

Juis vanweë hierdie geweldige historiese en kulturele gaping tussen die moderne wêreld en die antieke wêreld, is dit maklik om tekste wat uit daardie wêreld kom, verkeerd te interpreteer. Ons kan maklik vasgevang raak in vrae aangaande watter tekste van watter afhanklik is, of probeer om hierdie tekste te verstaan deur ons eie konteks as verwysing te neem, in plaas daarvan om hulle te bestudeer binne ’n antieke konteks. Dit sou van meer belang wees om eerder te vra waarom Israel hierdie verhale deel gemaak het van hulle voorgeskiedenis en wat die betekenis van hierdie handeling kon wees (Westermann, 1992:6). Na hierdie vraag word later teruggekeer wanneer in ’n volgende onderafdeling gevra word na die invloed wat die resente Bybelwetenskaplike verstaan van Genesis 1 en 2 op die skepping-ewolusiedebat kan hê.

Laastens moet die moderne historiese verstaan van die Bybel ook teen 'n bepaalde filosofiese agtergrond gesien word. Net soos 'n dogmatiese lees van die teks bewustelik of onbewustelik uitgaan van 'n epistemologiese raamwerk, so het die historiese verstaan van die Bybel ook nie in 'n vakuum ontwikkel nie. Van Seters (1999:34-35) wys daarop dat Wellhausen se bronhipotese deel gevorm het van sy studie oor die ontwikkeling van die godsdiens van Israel. Die onderskeie bronne het vir Wellhausen gedui op drie fases in hierdie ontwikkeling. Die JE-bronne verteenwoordig 'n natuurlike en spontane godsdiensbeoefening; die D-bron verteenwoordig 'n fase van hervorming en sentralisasie van die kultus, terwyl die P-bron 'n later fase verteenwoordig van 'n hoogs-gereguleerde en hiërargiese kultus. Hierdie aandag aan die ontwikkeling van die godsdiens van Israel, word deur Van Seters (1999:35) tereg geplaas in die konteks van die negentiende eeu se intense belangstelling in biologiese, maar ook sosiale en kulturele ewolusie.[17]

Alhoewel nie oorspronklik die bedoeling nie het die bronhipotese 'n lewe van sy eie aangeneem wat steeds aan die begin van die 21ste eeu in sommige kringe verder verfyn word. Vervolgens word gelet op die bydrae vanuit die literêre skool tot die verstaan van Genesis 1 en 2.

3.2 Literêre verstaan van die teks

Die verskillende vertakkings in die historiese verstaan van die teks[18] het almal een gemene deler, naamlik die soeke na "iets agter" die huidige vorm van die teks. Jasper (1998:24) som dit raak op: "The nineteenth century, and most biblical criticism since, was more interested in the *context* within which the Bible was written and has been understood than the actual *text* of Scripture and its immediate interaction with the reader" (kursivering – Jasper). Die resultaat van hierdie soeke is dikwels gekoppel aan een of ander betekenis of funksie wat die teks in 'n oorspronklike konteks sou gehad het. In die middel van die twintigste eeu het 'n ontwikkeling op die gebied van die algemene literatuurwetenskap 'n skaduwee gegooi oor hierdie resultate wat betekenis koppel aan 'n outeur of outeursgemeenskap "agter" die teks.

---

17 Welhausen se werk oor die samestelling van die Heksateug (1889) het 30 jaar na Darwin se *On the origin of species by means of natural selection* verskyn.

18 Barton (1996:20-76) gee 'n goeie bespreking en voorbeelde van verskillende vertakkings binne die historiese skool.

Dit is nie moontlik om hierdie ontwikkeling te koppel aan ’n spesifieke persoon nie; daar moet eerder verwys word na die skool van die sogenaamde *New Criticism*, soos die formaliste in die VSA bekendgestaan het. Die vertrekpunt van hierdie denkrigting is dat “the meaning and intentionality of a text can be found through a close analysis of the text itself, without extensive research into questions of social, historical, and literary contexts” (Beal *et al*., 1999:80). ’n Artikel van Wimsatt en Beardsley (1976 [1946]) staan uit as verteenwoordigend van hierdie sienswyse. In hierdie artikel, wat die sprekende titel “The Intentionality Fallacy” dra, betoog die outeurs dat die betekenis van ’n teks nie gesoek kan word in die bedoeling van die outeur nie. Die literêre werk “is detached from the author at birth and goes about the world beyond his power to intent about it or control it” (Wimsatt & Beardsley, 1976:3). Betekenis kan bepaal word deur te let op teksimmanente sake.

In die Bybelwetenskappe het hierdie benadering grootliks die ontwikkeling in die algemene literatuurwetenskap gedurende die laaste helfte van die twintigste eeu nagevolg, alhoewel Bybelwetenskaplikes ook eiesoortige beklemtonings (en benamings) aan verskillende metodes gegee het. So byvoorbeeld het die retoriese kritiek in die klassieke Muilenburgskool[19] grootliks die “*close reading*” van ’n teks nageboots. Die werk van die strukturaliste in die algemene literatuurwetenskap is op dieselfde wyse in die Bybelwetenskappe toegepas.[20] Die versamelwerk onder redaksie van Alter en Kermode (1987) bied ’n goeie oorsig van die bydraes wat Bybelwetenskaplikes gedurende die hoogbloei van hierdie benadering gelewer het. Narratologie, een van die ontwikkelings in die veld van strukturalisme wat besonder fokus op die “grammatika” van vertellings, is een van die terreine wat Bybelwetenskaplikes reeds in die laat sewentigs van die vorige eeu gesien het as ’n vrugbare terrein vir ontginning. Die groot aantal verteltekste in die Bybel was die aansporing. Die werke van Bar-Efrat (1997 [1979]), Alter (1981) en Sternberg (1985) verteenwoordig die standaard waarvolgens verteltekste in die Bybel gelees is vanuit ’n narratologiese perspektief. Die meer resente werke van Fokkelman, wat voortbou op sy ouer werk en ook gerig is op die nie-spesialis, handel oor verteltekste (2000) en poësie (2001) in die Hebreeuse

19 Die werk van Phyllis Trible kan hier dien as voorbeeld (vgl. byvoorbeeld Trible, 1994).

20 Vergelyk in hierdie verband die vroeër werk van Daniel Patte (1976).

Bybel en toon aan dat hierdie benadering steeds navolging geniet onder Bybelwetenskaplikes.

Die volgende voorbeelde sal illustreer dat hierdie benadering nie belangstel in aspekte wat verbandhou met die ontstaansgeskiedenis van die teks nie.[21] Barton (1996:122-127) bespreek een van die vroegste pogings in hierdie verband, soos dit teruggevind word in die studie van Beauchamp se werk *Création et Séparation* (1969), wat handel oor Genesis 1. Barton (1996:123) wys op sy uitgangspunt: "we must begin with the text as it now lies before us" en dat wat ter sake is nie net die idees is wat gekommunikeer word nie, maar ook wat genoem word die "literêre sintaksis" van die gedeelte. Anders as die histories-kritiese afbakening van die teks wat die eerste skeppingsverhaal laat strek vanaf Genesis 1:1 tot Genesis 2:4, bepaal Beauchamp sy aandag slegs by Genesis 1:1 tot Genesis 2:1 (die begin en voltooiing van die skeppingshandeling). In hierdie gedeelte word tien skeppingswoorde teruggevind wat telkens ingelei word met die refrein "en God het gesê". Hierdie tien woorde vorm twee groepe van gelyke lengte (207 woorde in Gen. 1:1-1:19 en 206 woorde in Gen. 1:20-2:1), waarin vyf pare in binêre opposisie aangetref word. Die eerste groep bereik 'n hoogtepunt met die regeerdoel wat aan die hemelliggame opgedra word (Gen. 1:18), terwyl die tweede groep se hoogtepunt die regeerdoel is wat aan die mens opgedra word (Gen.1:26, 28). Die jukstaposisie van hierdie twee groepe laat die klem val op die kontras tussen die lewelose voorwerpe, waarvan die sterre die hoogste eksponente is, en die lewende wesens, waarvan die mens die toppunt is. Die eintlike inhoud van dié gedeelte het dus nie betrekking op 'n weergawe van die skeppingsgebeure nie, ook nie op 'n ou Oosterse skeppingsverhaal nie, maar op die verhewe posisie van die mens in die skepping (Barton, 1996:123-124). Alhoewel hierdie interpretasie meer teologiese trekke vertoon as die suiwer historiese interpretasie, bring dit 'n mens nog nie by 'n gedetailleerde skeppingsteologie, soos geformuleer in die reformatoriese tradisie nie.

In haar studie van Genesis 1 wys Van Wolde (1996:134-151) hoe die teks die leser begelei by wyse van retoriese, linguistiese en

21 Hierdie is maar twee voorbeelde uit 'n korpus van letterlik honderde studies wat op teksimmanente aspekte fokus. Enige inleidende werk sal die leser bekendstel aan die ontsaglik omvangryke ontwikkeling in hierdie veld oor die afgelope paar dekades. (Vergelyk byvoorbeeld die uitgebreide bibliografie in die werk van Gunn en Fewell (1993:208-252) wat veral fokus op verteltekste.

literêre eienskappe in die teks self. Haar "*close reading*" van die eerste skeppingsverhaal neem op suiwer linguistiese gronde[22] Genesis 1:1-2:4a as die grense van die verhaal. Sy vervolg deur die begin en die einde van die verhaal te kontrasteer en kom op grond van haar taalkundige ontleding van die gedeelte tot die volgende gevolgtrekking:

> This story is not solely about the creation of humankind, nor about the creation of the earth, nor even about the way human beings should behave on the earth. Gen. 1 is primarily focused at *God's creation* of heaven and earth, at the population and continuation of the 'inhabitants' of heaven (...) and the inhabitants of earth (...)
> (Van Wolde, 1996:139 – my beklemtoning – HJMvD).[23]

In die volgende deel van die studie verduidelik Van Wolde (1996:139-146) hoe sintaktiese ontleding, asook die inlegging (*embeddedness*) van diskoerse en perspektiewe bydra tot betekenis in hierdie vertelling. Hier word nie bloot steriele Hebreeuse werkwoordsverklarings aangebied nie, maar sy toon aan hoe bepaalde vorms van die werkwoord juis bydra tot betekenis. Dit gebeur wanneer werkwoordvorms optree, onder andere, as aanduiers van die referensiële vertrekpunt en ingelegde perspektiewe in die vertelling. Enkele gevolgtrekkings wat hieruit voortvloei sluit die volgende in:

- God is nie bloot 'n karakter wat in die tekstuele wêreld opgesluit is nie. Sy spraakhandelinge vind nie net plaas in die teks nie, maar word op ironiese wyse in verband gebring met die totstandkoming van die wêreld buite die teks (Van Wolde, 1996:144).
- God verseker nie net die begin van alle wesens nie (deur die gebruik van "performative speech acts"), maar ook hulle voortgang, by wyse van 'n gee-handeling waarin die volheid van die gawe uitgedruk word deur die sewemalige gebruik van die

22 Van Wolde (1996:136) let bloot op die herhalingspatrone aan die begin en einde van hierdie gedeelte en maak nooit melding van ouer bronne met verskillende godsname nie.

23 Dit lyk asof 'n mens hier vanuit 'n literatuurwetenskaplike vertrekpunt wél kan uitkom by wat Van Wyk (2004:181) beskryf as die *dat*-aspek van die skepping (nl. *dat* God geskep het en nie *hoe* nie), wat veral nuwe besinning oor die saak kenmerk.

Hebreeuse woord *kol* (vertaal as *alles* of *elke*) in Genensis 1:29-30 (Van Wolde, 1996:145).

Die laaste deel van Van Wolde (1996:146-151) se studie fokus op 'n teks-semantiese ontleding van Genesis 1 en neem as teoretiese grondslag dat "language signs are not just a direct reflection of reality, but also a creation of meaning and meaning structure" (Van Wolde, 1996:148).[24] Op grond van die gebruik van spesifieke selfstandige en persoonlike voornaamwoorde by die skeppingshandelinge word afgelei dat "the human being is not made to refer to the own species, but to point away from itself: humankind is made to be a sign of God, to represent the creator who is not directly perceptible in the created world" (Van Wolde, 1996:151). Hierdie gevolgtrekkings toon aan dat 'n teksimmanente verstaan van die skeppingsverhaal ook teologiese dimensies in hierdie religieuse teks tot hulle reg kan laat kom. Dit poog egter nie om die finale interpretasie van die teks te bied nie.

Hierdie voorbeelde maak dit duidelik dat die lees van 'n teks wat fokus op literêre aspekte verskil van 'n suiwer historiese benadering tot die teks. Die vraag ontstaan wat die redes is vir die ontwikkeling van 'n literêre belangstelling in die Bybelteks. Barton (1996:105-106) dui twee sodanige redes aan: 1) 'n gebrek aan resultate wat verband hou met die betekenis van die teks in die huidige tydsgewrig binne die historiese skool (vgl. ook Blenkinsopp, 1992:27-28), en 2) die besef dat die tradisionele bestudering van die teks nie meer in pas is met nuwer ontwikkelings in die literatuurwetenskap nie. Vanuit behoudende kringe het hierdie verstaan van die teks heelwat navolging gekry, juis omdat die (teologiese) probleme wat 'n konsekwente historiese lees van die teks meebring, nie meer van belang is by 'n literêre lees van die teks nie. Powell (1999:203) wys egter daarop dat hierdie benadering ander vrae aan die teks stel en daarom nie geïnteresseerd is in die historiese akkuraatheid van die teks, of om te bepaal watter historiese gebeure die teks kon inspireer nie. Teoloë in behoudende tradisies sal na die filosofiese onderbou van hierdie benadering moet vra, voordat die metodes in hierdie benadering bloot oorgeneem word.

Die onderbou van hierdie benadering tot teksinterpretasie kan teruggevoer word na die begin van die twintigste eeu en die werk

24 Hierdie teoretiese grondslag is gelê deur die Russiese formalis Victor Shklovsky (vgl. Selden *et al*. [1997:30-40] vir 'n oorsig).

van die Sweedse linguis Ferdinand de Saussure.[25] Beal *et al*. (1999:80) som sy fundamentele insig soos volg op: “the relationship between the signifier and the signified is arbitrary”. Dit beteken dat betekenis grootliks gebou is op kulturele konvensies (dieper strukture) en dus is betekenis nie iets intrinsiek eie aan ’n taaluiting nie.[26] Die ontleding van ’n teks is dus daarop afgestem om hierdie dieper strukture bloot te lê en nie noodwendig om betekenis te bepaal nie. Barton (1996:113) som dit raak op: “A structuralist ... is not bent on detecting new meanings in a particular text ... but rather with showing how it is that a text comes to have the meaning that it evidently has.” Dit is dieselfde fondament waarop die narratologiese benadering, wat veral fokus op die “grammatika” van verteltekste, voortbou.

Alhoewel die historiese en literêre benaderings op die oog af heelwat van mekaar verskil as gelet word op die doelwitte en metodes, is dit so dat op epistemologiese vlak heelwat raakvlakke te bespeur is. Barton (1998:11-12) merk op dat die historiese kritiek in wese beteken om neutrale wetenskap te beoefen en sodoende sonder die invloed van die tradisionele religieuse gesag uit te kom by ’n objektiewe waarheid. Die *New Criticism* het nie sondermeer ’n breuk met hierdie ideaal van objektiewe wetenskap bewerkstellig nie. Wimsatt en Beardsley (1976:13) maak dus steeds daarop aanspraak dat hulle metode wat fokus op die teks as sodanig en nie op die intensie van die outeur nie “the true and objective way of criticism” is. Albei hierdie benaderings is dus geanker in die Modernisme wat voortspruit uit die Verligting.

De Saussure se insig in die relatiewe verhouding tussen die aanduier en aangeduide dra reeds die kiem van verdere konsekwensies. In die laaste kwart van die twintigste eeu sou die sogenaamde Postmodernisme ’n pad aandui weg van vaste sekerheid, soos nagejaag in die Modernistiese wetenskap, na ’n meer genuanseerde vorm van waarheidsaansprake. Hiervolgens is betekenis in ’n konstante staat van fluktuasie. In die literatuurwetenskap het die beweging wat bekend staan as post-

25 Eagleton (1983:109) bring die werk van De Saussure in verband met die fenomenologie van Edmund Husserl: “Structuralism and phenomenology … both spring from the ironic act of shutting out the material world in order the better to illuminate our consciousness of it.”

26 De Saussure se werk word in talle inleidende werke tot taal- en literatuurteorie bespreek. Kyk bv. Eagleton (1983:96 e.v.) en Selden *et al*. (1997:67-69).

strukturalisme, die konsekwensie vir interpretasie aangetoon. Die verskil met die meer objektiewe literatuurwetenskaplike benadering kan soos volg weergegee word: “Rather than a closed system of referral that one can master and work within, there is an open network of deferral over which mastery must remain elusive” (Beal et al., 1999:85). Postmodernisme het ook op die historiese benadering ’n invloed gehad, soos gesien kan word in die beweging wat bekend staan as *New Historism*. Die Postmoderne ontwikkelings op die gebiede van die literêre en historiese wetenskappe is ook besig om Bybelinterpretasie te beïnvloed, maar die nagaan hiervan val buite die grense van die huidige artikel.

Nadat gelet is op enkele aspekte wat die huidige Bybelwetenskaplike verstaan van die teks raak, moet laastens kortliks gekyk word na die bydrae wat gelewer word tot die skepping-ewolusiedebat.

4. Die invloed van die Bybelwetenskaplike verstaan op die skepping-ewolusiedebat

In die eerste deel van hierdie artikel is op ’n meer polemiese wyse gelet op spesifieke probleme binne die kader van die reformatoriese verstaan van die Bybelse skeppingsbeskrywing. Die tweede deel was meer teties van aard en het gewys op die gangbare Bybelwetenskaplike verstaan van die skeppingsverhale in Genesis 1 en 2. Hierdie laaste afdeling poog om ’n gespreksbasis daar te stel wat albei hierdie pole betrek. In hierdie deel word die werkswyse wat tot dusver gevolg is, omgekeer. Daar word eerstens gevra na ’n filosofiese fondament vir die gesprek, waarna ’n voorbeeld van ’n resente toepassing deur ’n bekende Ou-Testamentikus gegee word.

Die filosofiese onderbou wat hier benodig word, word grootliks verkry uit die werk van Paul Ricoeur. Die keuse van Ricoeur lyk geregverdig te wees indien die volgende opsomming van Ricoeur se latere werk deur Bien (1999:796) in gedagte gehou word: “he rejects any form of foundationalism including phenomenology as well as nihilism and easy scepticism”. Voeg hierby dat in sy werk die spanning tussen geloof en rede vergestalting kry en sy “commitments to both the significance of the individual and the Christian faith” (Bien, 1999:795). Dit lyk asof sy werk rigtinggewend kan wees om ’n weg aan te dui om ’n tradisionele teologiese verstaan in gesprek te bring met die Bybelwetenskaplike verstaan van ’n teks.

Thiselton (1992:344) toon aan dat die aspekte van *verklaar* (*explanation*) en *verstaan* (*understanding*) sentraal staan in Ricoeur se hermeneutiek. *Verklaar* behels die bereidheid om projeksies van die menslike wil bloot te lê en daarmee weg te doen, terwyl *verstaan* ’n bereidheid impliseer om met openheid na simbole en indirekte taal te “luister”. Eersgenoemde word bereik by wyse van suspisie, wat lei tot herevaluering, terwyl laasgenoemde ’n herkryging of herstel (*retrieval*) impliseer wat kan lei tot die raaksien van ’n nuwe moontlikheid en wat ook verandering meebring. In Ricoeur se hermeneutiek is die twee pole van “volonté de soupçon, volonté d’écoute” (gewilligheid tot suspisie, gewilligheid tot gehoor) (Ricouer, 1965:36) in konstante dialoog. Hier is dit nie net ’n geval van koue rasionalisme wat op ikonoklastiese wyse maskers afruk nie, maar ook ’n geval van postkritiese geloof. Dit *is* enersyds ’n rasionale geloof, want dit interpreteer, maar andersyds is dit ook *geloof* omdat dit deur interpretasie soekend bly na ’n tweede (postkritiese) naïwiteit. Ricoeur (1965:37) maak in hierdie deel van sy argument ’n opmerking wat baie naby kom aan Van Wyk (2004:194) se aanhaling van Augustinus, wanneer hy opmerk: “Croire pour comprendre, comprendre pour criore.”[27] Ricoeur se bydrae is dus onder andere daarin geleë dat hy nie die intellek op die altaar van die geloof offer nie en ook nie die geloof verban uit die kader van die rede nie (vgl. ook Mudge, 1980:1-2).

Thiselton (1992:348) wys verder daarop hoe Ricoeur aan die subjektiwisme van byvoorbeeld Gadamer ontkom, deur juis *verklaar* (by wyse van bepaalde *metodes*) en *verstaan* in tandem te laat werk. Natuurlik is daar ook bepaalde probleme met Ricoeur se werk.[28] Thiselton (1992:368) bring die aspek van waarheid in die gesprek in wanneer hy die volgende vra aangaande Ricoeur se hermeneutiek: “[does it] allow us to speak of the truth of biblical texts, over and above their function of creating new ways or perceiving human selfhood”. Die vraag is dus of die waarheid van die Bybelse teks nie vasgevang bly in die wêreld van die teks nie. In wese is hierdie ’n teologiese vraag en dus nie een waarin Ricoeur sou belangstel nie. Vanuit teologiese oord is hierdie problematiek

27 Die Engelse vertaling (1970:28) van hierdie werk maak Ricoeur se implisiete verwysing dalk meer eksplisiet wanneer hierdie stelling weergegee word as: “Believe in order to understand, understand in order to believe.”

28 Mudge (1980:3) wys tereg daarop dat Ricoeur se werk gerig is op ’n filosofiese gehoor en nie in die eerste plek bedoel is as teorie wat spesifiek afgestem is op Bybelinterpretasie nie.

wel al beredeneer. Green (2000:187 e.v.) steun byvoorbeeld op Ricoeur se hermeneutiese insigte, maar gee 'n teologiese toepassing daarvan deur middel van wat hy tipeer as 'n "faithful imagination". Die gedagte van "imagination" sluit weliswaar ook aan by Ricoeur. Thiselton (1992:371) wys daarop dat dit juis die "imaginative possibility" is wat by Ricoeur die dubbele funksie van kritiese verklaring én kreatiewe verstaan bemiddel.

In die Bybelwetenskappe staan die naam van die Ou-Testamentikus Walter Brueggemann uit as iemand wat sy lewe gewy het aan navorsing oor die oorbrugging van die kloof tussen wetenskap (teologie) en geloof (kerk). In albei gemeenskappe is hy 'n hoogsgerespekteerde leier. Die terminologie wat hy formuleer om die gesprek tussen hierdie twee pole te fasiliteer, herinner aan dié van Ricoeur. Brueggemann (2003:4) sien die Bybel nie as 'n inventaris van die "geskiedenis" van Israel in die moderne sin van die woord nie: "the literature [of the Bible] is not the product of 'events', but a product of *imaginative* interpretation" (my beklemtoning – HJMvD). Dat die Bybel nie geskiedenis in die moderne sin van die woord weergee nie, is nie die gevolg van 'n inherente gebrek in die teks nie, maar die gevolg van gebrekkige verstaanskategorieë wat op die literatuur van die Bybel afgeforseer is.[29] Die literatuur van die Bybel is volgens Brueggemann (2003:9):

> not merely descriptive of a commonsense world; it dares, by artistic sensibility and risk-taking rhetoric, to posit, characterize, and vouch for a world beyond the 'common sense'. The theological aspect of this imagination is that the world is articulated with YHWH as the defining character.[30]

Hierdie proses van die teologiese herinterpretasie van ou Israel se tradisies het regdeur Israel se geskiedenis plaasgevind, meesal in die konteks van opponerende en selfs vyandige vreemde kulture (Brueggemann, 2003:24).[31]

---

29 Die ooreenkomste met ander Ou Nabye Oosterse literatuur bevestig hierdie standpunt.

30 Dit is onmoontlik om die argument van Brueggemann hier weer te gee. Vgl. Brueggemann (2003:1-17) vir besonderhede.

31 Israel was nooit in haar geskiedenis 'n speler op die internasionale politieke verhoog nie, maar was soos ander omliggende klein koninkryke uitgelewer aan die optredes van die wêreldmoonthede Assirië, Egipte en Babilon, met Persië en Griekeland wat later op die toneel verskyn het.

Watter invloed het hierdie sienswyse op Brueggemann se interpretasie van die Bybel? Brueggemann gebruik sowel historiese as literêre metodes in sy verklaring[32] van die teks. Hierdie "verklaring" versand egter nie in 'n kliniese rasionele *betekenis* van die teks nie, maar dit word gekoppel aan Israel se *verstaan* daarvan in die konteks van (verskillende en opeenvolgende) handelinge van "imaginative rememberances". Vanuit die perspektief van 'n huidige interpreteerder van die teks vorm hierdie oopdekking van die "imaginative rememberance" deel van die huidige taak van die interpreteerder om die teks te "verklaar". Weereens bly dit egter nie daarby nie, want om die teks te *verstaan* is 'n nuwe handeling van *faithful imagination* ook nodig waardeur die teks deur dieselfde proses waarop dit tot stand gekom het, ingedra word in 'n huidige konteks (Brueggemann, 2003:396).[33]

Wanneer Brueggemann (2003:33) die eerste hoofstukke van Genesis (1-11) verklaar dan gaan dit in die eerste plek oor die betekenis daarvan dat hierdie verhale deel geword het van Israel se tradisie en as sodanig 'n teologiese aanspraak maak dat wat soos volg verwoord word: "What may have been various 'myths of origin' is now transposed into a theological statement of *divine judgement* and *divine rescue*" (beklemtoning – Brueggemann). Wanneer dit in besonder gaan oor die verstaan van Genesis 1, vee Brueggemann enige letterlike interpretasie van die teks van die tafel af. Dit gaan hier oor Israel se ondermynende gebruik van die materiaal van die dominante (Babiloniese) kultuur om juis 'n alternatiewe stem te laat hoor: "the claim that the world belongs to the God of Israel is a mighty and daring alternative to the dominant, easily visible claim that the world is governed by Babilonian gods" (Brueggemann, 2003:36). Die uitdaging aan geloofsgemeenskappe vandag is om, op grond van hierdie belydenis aangaande 'n wêreld wat aan God behoort, dieselfde te doen. Dit gaan baie moed verg om te midde van 'n oppervlakkige geld en goedere gedrewe postmoderne kultuur, waarin die wêreld blykbaar aan die (polities) magtiges en (ekonomies) rykes behoort, 'n alternatiewe Bybelsgefundeerde stem te laat hoor. Dit is egter deel van die profetiese taak waartoe die

32 *Verklaring* word hier gebruik in die sin van die een pool in Ricoeur se verstaansproses.

33 Iets van Ricoeur se gedagte van 'n "surplus-of-meaning" wat in die teks opgesluit is (Croatto, 1981:1-3), kan hierin waargeneem word (vgl. Ricoer, 1976:31-32, 75-76).

kerk (binne die Christelike geloofsgemeenskap) telkens geroep word.

Hierdie interpretasie van Brueggemann sal nie oral binne reformatoriese kringe inslag vind nie en is dus nie bedoel as 'n finale antwoord nie (Brueggemann, 2003:13). Binne die konteks van hierdie artikel word Brueggemann se bydrae aangebied as een van meer moontlikhede waarvolgens geloofs- én wetenskaplike integriteit gehandhaaf kan word. Daarsonder kan maklik in een van twee uiterstes verval word en wat soos volg deur Brueggemann (2003:27) beskryf word: "The liberal Christian temptation is to accommodate dominant culture until faith despairs. The conservative Christian temptation is to fashion absoluteness that stands disconnected from the dominant culture." Iewers tussen hierdie twee uiterstes moet gesoek word na 'n derde weg.

5. Ten slotte

In die reformatoriese konteks is dit te wagte dat verskille sal voorkom. Barton (1998:16) stel dit soos volg:

> Christian believers, according to Reformation principles, have the right to ask whether the Bible really means what the Church says it means ... [herein] lies the whole development of biblical criticism in germ.

Hierdie artikel het gepoog om aan te toon dat verskillende epistemologiese raamwerke deel is van die aspekte wat verken moet word in 'n gesprek tussen die teologie en die natuurwetenskap. Daar is sommige raamwerke wat nie versoenbaar is nie en wat moeilik sal kan dien as gespreksbasis in 'n akademiese konteks. Indien die gesprek byvoorbeeld bloot op die vlak van dogmatologie gevoer word, kan "openbaringskennis" sekerlik as enigste kriterium geld. Wanneer die gespreksveld egter verbreed om ander vakwetenskappe, selfs binne die teologie (bv. die Bybelwetenskappe) te betrek, kan een epistemologiese vertrekpunt nie sondermeer tot die algemeen aanvaarde waarheid verhef word nie.

In 'n refleksie van Ricoeur se sentrale argument is daar gewys op voorbeelde van 'n eerste naïwiteit by die lees van die Bybelse skeppingstekste. Daarna is enkele voorbeelde van resulate vanuit die Bybelwetenskappe gegee om aan te toon wat die huidige stand van kennis in hierdie verband is. Laastens is gewys op een voorbeeld waarin hierdie resultate ernstig geneem is en iets van 'n tweede naïwiteit ontwikkel het.

Die belang van openheid by teoloë met betrekking tot natuurwetenskaplike teorieë is deur Van Wyk (2004) onderstreep en daarmee word heelhartig ingestem. Indien die teologie binne universiteitskonteks wil voortbestaan, sal teoloë ook moet erns maak met eie epistemologiese vertrekpunte, wat ons tradisionele antwoorde ten grondslag lê.

Geraadpleegde bronne

ALTER, R. 1981. The art of biblical narrative. New York: Basic Books.

ALTER, R. & KERMODE, F., *eds*. 1987. The literary guide to the Bible. Cambridge: Belknap-Harvard.

BAR-EFRAT, S. 1997. Narrative art in the Bible. Sheffield: Sheffield Academic Press.

BARTON, J. 1996. Reading the Old Testament: method in Biblical study. 2nd ed. Louisville: Westminster John Knox Press.

BARTON, J. 1998. Historical critical approaches. (*In* Barton, J., *ed*. The Cambridge companion to Biblical interpretation. Cambridge: Cambridge University Press. p. 9-20.)

BEAL, T.K., KEEFER, K.A. & LINAFELT, T. 1999. Literary theory, literary criticism and the Bible. (*In* Hayes, J.H., *ed*. Dictionary of Biblical interpretation: K – Z. Nashville: Abingdon Press. p. 79-85.)

BIEN, J. 1999. Ricoeur, Paul. (*In* Audi, R., *ed*. The Cambridge dictionary of philosophy. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press. p. 795-796.)

BLENKINSOPP, J. 1992. The Pentateuch: an introduction to the first five books of the Bible. London: SCM.

BRUEGGEMANN, W. 2003. An introduction to the Old Testament: the canon and Christian imagination. Louisville: Westminster John Knox Press.

COLLINS, J.J. 2004. An introduction to the Hebrew Bible. Minneapolis: Fortress.

CROATTO, J.S. 1981. Exodus: a hermeneutics of freedom. Maryknoll: Orbis Books.

DAVIES, E.B. 2003. Science in the looking glass: what do scientists really know? Oxford: Oxford University Press.

DEIST, F.E. 1994. Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg: ’n wetenskapshistoriese ondersoek na Skrifuitleg in die Ned. Geref. Kerk 1840-1990. Pretoria: RGN.

DILLARD, R.B. & LONGMAN, T. 1994. An introduction to the Old Testament. Grand Rapids: Zondervan.

DURANT, J.R. 2001. A critical-historical perspective on the argument about evolution and creation. (*In* Miller, J.B., *ed*. An evolving dialogue: theological and scientific perspectives on evolution. Harrisburg: Trinity Press. p. 263-278.)

EAGLETON, T. 1983. Literary theory: an introduction. Oxford: Blackwell.

EISSFELDT, O. 1965. The Old Testament: an introduction. (Translated by P.R. Ackroyd.) New York: Harper & Row.

FOKKELMAN, J.P. 2000. Reading Biblical narrative: an introductory guide. (Translated by I. Smit.) Louisville: Westminster John Knox Press.

FOKKELMAN, J.P. 2001. Reading Biblical poetry: an introductory guide. (Translated by I. Smit.) Louisville: Westminster John Knox Press.

GREEN, G. 2000. Theology, imagination, and hermeneutics: the crisis of interpretation at the end of modernity. Cambridge: Cambridge University Press.

GUNN, D.M. & FEWELL, D.N. 1993. Narrative in the Hebrew Bible. Oxford: Oxford University Press.

HOUTMAN, C. 1999. Pentateuchal criticism. (*In* Hayes, J.H., *ed*. Dictionary of Biblical interpretation: K – Z. Nashville: Abingdon Press. p. 257-262.)

JASPER, D. 1998. Literary readings of the Bible. (*In* Barton, J., *ed*. The Cambridge companion to Biblical interpretation. Cambridge: Cambridge University Press. p. 21-34.)

JENKINS, D. 2002. The calling of a cuckoo: not quite an autobiography. London: Continuum.

LEE, F.N. 1966. The sabbath and the divine covenant. Stellenbosch: US. (D.Th. dissertation.) http://www.dr-fnlee.org/docs3/covsab/Covsab_Intro.html Date of access: 15 Aug. 2005.

MATTHEWS, V.H. & BENJAMIN, D.C. 1991. Old Testament parallels: laws and stories from the ancient Near East. New York: Paulist Press.

MOREY, J. 1999. Langton, Stephen (c.1155-1228). (*In* Hayes, J.H., *ed*. Dictionary of Biblical interpretation: K – Z. Nashville: Abingdon Press. p. 49-50.)

MUDGE, L.S. 1980. Paul Ricoeur on biblical interpretation. (*In* Mudge, L.S., *ed*. Paul Ricoeur: essays on biblical interpretation. Philadelphia: Fortess. p. 1-40.)

NOTH, M. 1991. The Deuteronomistic history. 2nd ed. Sheffield: Sheffield Academic Press.

PATTE, D. 1976. What is structural exegesis? Minneapolis: Fortress.

POWELL, M.A. 1999. Narrative criticism. (*In* Hayes, J.H., *ed*. Dictionary of Biblical interpretation: K – Z. Nashville: Abingdon Press. p. 201-204.)

RICOEUR, P. 1965. De l'interprétation: essai sur Freud. Paris: Éditions du Seuil.

RICOER, P. 1976. Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning. Fort Worth: Texas Christian University Press.

RUSE, M. 2003. Darwin and design: does evolution have a purpose? Cambridge: Harvard University Press.

SELDEN, R., WIDDOWSON, P. & BROOKER, P. 1997. A reader's guide to contemporary literary theory. 4th ed. London: Pretice Hall.

STEBBINS, G.L. & AYALA, F.J. 2001. The evolution of Darwinism. (*In* Miller, J.B., *ed*. An evolving dialogue: theological and scientific perspectives on evolution. Harrisburg: Trinity Press. p. 181-195.)

STERNBERG, M. 1985. The poetics of biblical narrative. Bloomington: Indiana University Press.

STOKER, P.H. 2004. Skepping en ewolusie: 'n filosofiese besinning oor tyd, ruimte en materie. (*In* D'Assonville, V.E. & De Boer, E.A., *reds*. *Ad fontes*: teologiese, historiese en wetenskaps-filosofiese studies binne reformatoriese kader: Festschrift vir Ludi F. Schulze. *Acta Theologica,* Supplement 5. Bloemfontein: UV. p. 292-319.)

THISELTON, A.C. 1992. New horizons in hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading. Grand Rapids: Zondervan.

TRIBLE, P. 1994. Rhetorical criticism: context, method, and the book of Jonah. Minneapolis: Fortress.

VAN DER KOOIJ, A. 1998. The canonization of ancient books kept in the temple of Jerusalem. (*In* Van der Kooij, A. & Van der Toorn, K., *eds*. Canonization and decanonization. Papers presented to the international conference of the Leiden Institute for the Study of Religions [LISOR]. Leiden: Brill. p. 17-40.)

VAN DEVENTER, H.J.M. 2000. Die spel gaan voort: in gesprek met prof I.J.J. Spangenberg. *Old Testament Essays*, 13(3):380-395.

VAN DEVENTER, H.J.M. 2001. Die boek Daniël: 'n retories-kritiese lesing van die Aramese gedeeltes. Potchefstroom: PU vir CHO. (Th.D.-proefskrif.)

VAN SETERS, J. 1999. The Pentateuch: a social-science commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press.

VAN WOLDE, E.J. 1996. The text as an eloqueny guide: rhetorical, linguistic and literary features in Genesis 1. (*In* De Regt, L.J., De Waard, J. & Fokkelman, J.P., *eds*. Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible. Assen: Van Gorcum. p. 134-151.)

VAN WYK, J.H. 2004. Skepping en ewolusie: konkurrensie of kongruensie? *Koers*, 62(2):177-197.

VON RAD, G. 1965. The problem of the Hexateuch, and other essays. (Translated by E.W. Trueman Dicken.) Edinburgh: Oliver & Boyd.

WENHAM, G. J. 1999. Pondering the Pentateuch: the search for a new paradigm. (*In* Baker, D.W. & Arnold, B.T., *eds*. The face of Old Testament studies: a survey of contemporary approaches. Grand Rapids: Baker Books. p. 116-144.)

WESTERMANN, C. 1992. Genesis: an introduction. (Translated by J.J. Scullion.) Minneapolis: Fortress.

WIMSATT, W.K. & BEARDSLEY, M.C. 1976. The intentional fallacy. (*In* Newton-De Molina, D., *ed*. On literary intention. Edinburgh: Edinburgh University Press. p. 1-13.)

Kernbegrippe:

Bybelinterpretasie
Genesis 1 en 2
Ricoeur
skepping en ewolusie

Key concepts:

Bible interpretation
creation and evolution
Genesis 1 and 2
Ricoeur