

Uitnodiging tot die dans: enkele wenke hoe passies moontlik in die eierdans uitgevoer kan word

Herwinningshermeneutiek en enkele Skrifverwysings in die voorlegging: Die gesag van die Skrif¹ – Deel II

ABSTRACT

Invitation to the dance: a few suggestions how to watch your step in an egg-dance

A hermeneutic of recovery and a few Scripture references in the submission: The authority of Scripture – Part II

According to the submission by the Commission concerned certain biblical texts allegedly harbour mistakes or faulty perspectives in the light of contemporary understanding of the natural sciences and history writing (cf Part I). The present attempt studies some aspects of the exegesis of a selection of the biblical passages referred to by the submission.

INLEIDING

In die lig van die huidige akademiese worsteling in verband met “manipulerende hermeneutiek” (Thiselton 1998:108) en in aansluiting by Deel I, word enkele Bybelpassasies nagegaan wat volgens die betrokke voorlegging vermeende foute bevat. Pogings tot alternatiewe verklarings word aangebied.

Die voorlegging gee aandag aan die opvatting dat sommige Bybelpassasies ’n verouderde voorstelling van die heelal verteenwoordig en as foutief deur die moderne wetenskappe uitgewys is (vgl 5.4.1; 5.11). Die diskussie kan koers kry deur daarmee rekening te hou dat die Bybelouteurs in teenstelling met bogenoemde stelling seker geen idee gehad het van *hoe* die heelal tot stand gekom het nie, maar ook nie die voorneme gehad het om daaroor te skryf nie. Tweedens kon die Bybelouteurs slegs binne die grense van die beskikbare kennis van hulle eie omgewing gewerk het. Die hoofsaak van hulle skryfwerk het egter gesentreer om die hantering van teologiese probleme van hulle dag (Barr 1984:132-136).

1. OU NABYE-OOSTERSE WÊRELDBEELD?

Die Genesisweergawe van die oorsprong van die wêreld en die mens kan nie in terme van ’n natuurwetenskaplike teksboek gelees of met ’n naturalistiese skets voorgestel word nie. Die leser

1 Agenda vir die elfde sitting van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Pretoria, Sondag 13 tot Saterdag 19 Oktober 2002. Item 5, pp 201-210.

sal miskien nader beweeg aan die betekenis van die betrokke passasies indien die Ou Nabye-Oosterse magiese, evokatiewe en poëtiese woorde as riglyne hanteer word (Keel 1978:10). Begrippe en visuele voorstellings wat onder meer in ou Egipte in omloop was, en wat tans as van tegniese aard beskou word, *en* ander konsepte wat as mitologiese uitdrukkings beoordeel word, tree in dié ou kultuur op dieselfde vlak en op gelyke voet met mekaar op (Keel 1978:16). Enige poging om 'n wêreldbeeld van die Ou Nabye-Ooste en, in aansluiting daarby, van die Ou Testament te ontwerp, word in die war gestuur deur die vir ons vreemde voorstellings wat kruis en dwars oor so 'n ontwerp heen loop. Uit die bespreking wat volg, behoort dit duidelik te word hoe moeilik dit is om die betrokke materiaal onder tegniese gesigspunte te probeer saamvat.

2. OU NABYE-OOSTERSE OPVATTING VAN DIE SIGBARE WÊRELD EN LUGRUIM: 'N HEMELRUIM MET VERDIEPINGS

Met verwysing na Eksodus 20:4 konstateer die verslag dat die struktuur van 'n heelal met drie verdiepings vanuit natuurwetenskaplike gesigshoek as foutief gemerk moet word. Om hierdie stelling te toets volg enkele opmerkings in verband met die antieke mens se kyk op sake (vgl ook Deel I).

In die Ou Nabye-Ooste² word hemel en aarde in terme van veelvuldige verdiepings (vlakke/lae) uitgebeeld (vgl Ps 148:4). Veral in die Psalms word verwysings na *verskillende* verdiepings aangetref. Die volgende strukture is van toepassing. 'n *Tweeverdieping*-lugruim (bv Ps 50:4; 57:11-12; 73:25; 78:69; 89:12; 97:4-6; 102:26-27; 113:5-6; 148:13; Keel 1978:30b); *drie* verdiepings (bv Ps 8:2, 4, 9; 33:6-8; 36:6-7; 69:35; 96:11; 104:2, 3, 5-7; 135:6; 146:6; Keel 1978:35b) en *vier* verdiepings (Ps 135:6; Keel 1978:30a). 'n Voorbeeld van 'n *vyfverdieping*-hemelruim kan gevind word in die *Kudurru*-steen wat moontlik uit die Middel- Babilonies-Kassitiese periode afkomstig is (Keel 1978:46-47b). Voorstellings van *ses* verdiepings word ook aangetref (kyk Chapman 2002:53). Daar bestaan ook voorbeelde waar tot sewe verdiepings bo en vyf onder die aarde aangetref word (Doty 2002:229).

In ikonografiese uitbeeldings word die aarde soms voorgestel deur 'n denkbeeld wat aan 'n (plat) "skyf" laat dink. By ander geleenthede word die aarde as berge geskets (Ps 97:4-5; 98:7-8; Keel 1978:21, 42). Die aarde word soms deur 'n ruimte voorgestel wat deur 'n sirkel ingesluit word. 'n Verdere band wat hierdie eersgenoemde sirkel omsluit, dui op die oseaan of soms riviere. In Psalm 2:7 (vgl 89:25) dui hierdie voorstelling die omvang van die koning se domein aan. Hier moet weer onthou word dat die sirkelvormige voorstelling van die aarde en die omringende oseaan moontlik die resultaat is van 'n intuïtief-spekulatiewe denkproses (Keel 1978:22). Hierdie probleem blyk ook uit die volgende waarneming. Die aarde word soms as 'n dun band voorgestel, met twee mensehoofde aan die eindpunte daarvan (Keel 1978:27).

Die fundamente van die hemel (2 Sam 22:8) oorvleuel ook met die fundamente van die berge, in dieselfde konteks (Ps 18:8, 16). Die Ou Testament gee geen aanduiding waar die pilare (Ps 75:3; 1 Sam 2:8; Job 9:6), fundamente (Ps 18:7; 82:5) of stutte (Ps 104:5) van die aarde geleë is nie (Keel 1978:40). Verder plaas die Ou Testament die eilande langs die aardskyf (Ps 97:1; vgl 72:10). Hierdie eilande verteenwoordig die "eindes van die aarde" (Jes 41:5), die verste uiteindes (van die kring) van die horison (Job 26:10). Hierdie twee objekte word dus identies voorgestel. Volgens sommige psalms word die eindes van die aarde deur mense bevolk (Ps 72:10). By 'n ander geleentheid word die eilande met die oorsprong van die hemele vereenselwig. In Psalm 65:8 staan

2 Vir hierdie bespreking word swaar op Keel (1978) se werk geleun.

die bewoners van die eindes van die aarde parallel met die poorte van die son. Maar volgens Psalm 19:4c-6 is die poorte van die son by die einde van die hemel geleë. Hierdie “eksperimentering” met die horison kan volgens Psalm 139:8-10 hemel, doderyk, oggend *en* see omvat of insluit. Amos 9:2-3 haal hierdie vier woorde in dieselfde volgorde aan. Die onderste verdieping is egter nie so prominent nie. Die rede daarvoor is dat die Here die hemele bewoon (Ps 115:16-17), terwyl Hy nie teenwoordig is waar die dode gehou word nie (Ps 115:17). Daar bestaan dus twee kosmologiese konsepte (die hemele en die doderyk) gekombineer met twee geografiese konsepte (die plek van die sonsopkoms en die verste eindes van die see) (Ps 68:22; 107:3, 23; Job 11:7-9). Alles inaggenome word hier dus één voorstelling aangetref, met twee lyne wat mekaar kruis. Een lyn loop vertikaal (die hemele en die doderyk) en die ander horisontaal (plek van die sonsopkoms en -ondergang en die verste gedeelte van die see) (Ps 107:3; 139:8-10) (Keel 1978:23).

Indien die bekende kleitablet met die tekening van ou Babilonië daarop (Britse Museum, Londen) in ag geneem word, blyk dit weereens dat die aarde sirkelvormig voorgestel word. As Psalm 61:2 in berekening gebring word, is dit duidelik dat die mens op die rand van die aarde verkeer wanneer hy gaan sterf. Die teenpool hiervan is die sentrum van die aarde wat die aanslae van die chaoswaters moet weerstaan (Ps 61:2; 95:1). Hierdie sentrum is Sion, die setel waarvandaan die Here heers (Keel 1978:24, 38).

In ander gevalle (vgl die Egiptiese uitbeeldings) word die aarde as ’n trog (slenk) of ’n ronde kom voorgestel (Keel 1978:25, fig 11). Sulke Egiptiese uitbeeldings gebruik minstens drie onderling verweefde objekte as ondersteuning van die hemelruim, naamlik berge, pilare en *leeus*. Hierdie objekte dien gesamentlik of afsonderlik as die horison. In ander gevalle word die berge of leeus deur die Egiptiese *was-septers* vervang. In Hetitiese weergawes, wat moontlik van Egiptiese uitbeeldings afstam, word die *was-septers* deur die hiërogliewe vir die “groot een” of “koning” vervang (Keel 1978:25-26, 29).

Die voorstelling van die lugruim in Egiptiese ikonografie vertoon ook ander denkkeelde. In sommige gevalle word die lugruim as ’n *plat* plafon/dak, of blok/plaat geskets, in ander as ’n *geboë* koepel, of as ’n omgekeerde boog met ’n mandjieagtige voorkoms, of met die vlerke van ’n voël en selfs die liggaam van ’n vrou. Daarby kom die hemelruim soms dubbeld voor, byvoorbeeld as ’n plat dak *en* twee vlerke. Maar die twee vlerke is blykbaar geleidelik aan die son verbind, sodat laasgenoemde later in die vorm van ’n gevleuelde skyf geskets is (Keel 1978:25-28; vgl fig 11, 15-30). Net soos die lugruim, word die son ook soms dubbeld voorgestel (Keel 1978:37, fig 32).

Die voorstelling van sowel die see as die Egiptiese god Osiris as sirkels, asook die uitbeelding van die see as ’n opgekrulde slang (Keel 1978:37, 42), of dat die oseaan enersyds bokant die hemele (Gen 1:7) en andersyds onder die aarde geplaas is (Gen 1:8, vgl veral Eks 20:4), ontmoedig enige planne om objekte soos deur die antieke skrywers gebruik in ’n natuurwetenskaplike denkraam te dwing. ’n Sirkel kan die see, berge (op die eksperimentele horison), die hemelkoepel, Egipte self *en* ander lande verteenwoordig (Keel 1978:37, fig 34, 39). Berge kan ook met ’n *reghoek* voorgestel word (Keel 1978:41, fig 37). Vrouefigure kan staan vir “oos” en “wes” (Keel 1978:37, fig 33). Selfs ’n enkele term kan hierdie saak vertroebel: Die Hebreeuse woord עֵפֶן kan op verskillende oorde of lokaliteite dui, naamlik noord, of ongespesifiseerd as aanduiding van “bo”; ook ’n hoogliggende gebied (Ps 48:1-2), of die lug wat met wolke bedek is (Job 26:7-8) (Keel 1978:21).

Terselfdertyd kom ’n meer tegniese objek (’n sonboot) in noue verband met die uitbeelding van die hemelruim voor (Keel 1978:25, fig 16). Die vraag waarom, of eerder, óf die boot moontlik in mindere mate ’n mitiese dimensie bevat as die plat of geboë hemel, kan moeilik beantwoord word. Omdat die boot met die son en dus met die songod en die koning verbind word, val die fokus op laasgenoemde, en nie soseer op die hemelruim nie. In elk geval, so ’n skerp onderskeid tussen hierdie uitbeeldings het nie in dié Ou Nabye-Oosterse ontwerp ’n rol gespeel nie.

Hedendaagse pogings wat aangewend word om die Ou Nabye-Oosterse voorstelling van hemel-aarde te skets word deur teksgetuieis weerstaan en ondermyn (Keel 1978:37, 40, 56-57, fig 56, 57). Om die Ou Nabye-Oosterse gegewens in terme van konseptuele studies te probeer omskryf, is 'n probleem op sigself. Om dit vanuit 'n natuurwetenskaplike oogpunt aan te pak lyk nie haalbaar nie. Teen hierdie agtergrond wil dit blyk dat tegniese sketse van 'n hemel-aarde, soos dit na bewering in die Ou Nabye-Ooste fungeer het, nie al die relevante data kan akkommodeer nie (Keel 1978:37, 40, 56-57, fig 56, 57).³

3. ENKELE EKSEGETIESE OPMERKINGS OOR SOMMIGE PASSASIES WAT DEUR DIE VOORLEGGING AS PROBLEMATIES VERSTAAN WORD

3.1 Genesis 1

Een stuk gereedschap wat die voorlegging miskien met vrug kan aanwend om eksegetiese probleme in Eksodus 20:4 en Genesis 1 en ander passasies aan te spreek⁴ hou verband met die bepaling van die verhouding en *verskille*⁵ tussen die Bybel en die betekenis en funksie van die Ou Nabye-

3 Die nommers van die tekeninge kom ooreen met die bladsye.

4 Die sogenaamde verouderde en dus foutiewe voorstellings in Gen 1 en ander passasies word in die voorlegging aangespreek sonder om dit binne die groter verband van die probleem van bv skepping *versus* (makro-) evolusionisme te oorweeg.

5 Vir hierdie bespreking word Clifford 1992:500-501 se spoor gevolg. Om die skeppingsidee in die Ou Testament sinvol te benader en moontlik beter te verstaan, moet die leser die belangrike verskille tussen die Ou Nabye-Oosterse en moderne Westerse konsepsies in verband met ontstaansteorieë van die heelal (of kosmogonie) goed begryp. Daar bestaan minstens vier belangrike verskille, naamlik die proses, die produk, die beskrywing en die kriteria van wat as waar geld.

Die Ou Nabye-Oosterse skeppingsteorie (kosmogonie) handel telkens oor konflik tussen eiebelange. So word die skepping tipies as 'n reeks bedrywe (met verskillende tonele) in 'n drama voorgestel: chaos of die bedreiging daarvan; 'n stryd tussen die gode en die magte van chaos wat uitloop op 'n oorwinning vir die god(e), gevolg deur 'n viering van die oorwinning rondom koningskap en tempel. In sowel die Ugaritiese tekste van die laat tweede millennium (Sirië) as die Bybel tem die stormgod (of die Here) die destruktiwe magte van die see en die woestyn. In teenstelling daarmee verstaan moderne outeurs die heelal as onpersoonlik, as evolusionêr van aard en wat dus volgens sekere fisiese "wette" ontwikkel. 'n Tweede belangrike verskil hou verband met dit "wat geproduseer word". Vir die moderne natuurwetenskaplike word hierdie produk deur die fisiese wêreld verteenwoordig, gewoonlik die aarde binne die planetêre stelsel. Lewende organismes word vir sover hulle binne dié werklikheid figureer, gewoonlik as die primitiefste vorme van lewe beskou; die menslike kultuur val buite hierdie bestek (gesigskring) van moderne ontstaansteorieë oor die heelal. In teenstelling daarmee het volgens die Ou Nabye-Oosterse opvatting 'n heelal tot stand gekom wat met mense bevolk is. Die tweede-millennium Akkadiese teks van die *Enuma Elis*, wat dikwels as die standaardvoorbeeld van Ou Nabye-Oosterse kosmogonie gesitueer word, handel hoofsaaklik oor die verhoging van Marduk, die stigter van die Babiloniese samelewing. Marduk verslaan Tiamat en rig sy tempel Esagila in Babilon op sodat hy die lof van sy volk waardig kan wees. Nog 'n Akkadiese weergawe, die *Atrahasis*-epos, handel oor die balans tussen verskillende sake wat die menslike samelewing moontlik maak. Gen 1 verhaal hoe man and vrou (d i die samelewing) deur God se bevel tot stand kom, voortplant en die aarde vul (vgl Jes 42:5). Teen hierdie agtergrond verval die (akademiese) onderskeid tussen die skepping van die mens en die skepping van die wêreld. Die antieke mens was slegs geïnteresseer in die ontstaan van die fisieke wêreld in die mate wat dit die ontstaan/bestaan van die menslike ras of 'n bepaalde volk belig.

'n Derde verskil hou verband met eersgenoemde: kosmogonie, as uitdrukking van die konflik van eiebelange, word gewoonlik in die vorm van 'n drama uitgespeel. Moderne weergawes van die ontstaan van die heelal daarenteen is onpersoonlik en van natuurwetenskaplike aard.

Laastens, die maatstaf van wat vir waar gehou word, hang af van die soort weergawe wat gebruik word. Volgens die antieke mens word hierdie voorwaarde deur die dramatiese haalbaarheid van die verhaal

Oosterse mitologie (Doty 2002:228) en die reaksie van die Bybelskrywers daarop (vgl Deist 1982:11-23). Ongelukkig word die aantreklikheid van die konsep van die mite⁶ as deel van 'n verklaringstegniek (vgl Segal 1998)⁷ deur sommige met suspisie bejeën en miskien op onredelike gronde as 'n bedreiging van hulle geloof ervaar (Barr 1973:58).⁸ Slegs enkele aspekte hiervan word aangeraak.

Op grond van sekere uitsprake in die Ou Testament word die afleiding gemaak dat hierdie antieke dokument van 'n Ou Nabye-Oosterse kosmiese voorstelling van 'n drieverdieping-heelal gebruik maak. En soos alreeds aangedui is, word daar daarop aangedring dat moderne lesers moet aanvaar dat sulke voorstellings in die Ou Testament aansluit by wat nie net as 'n verouderde nie, maar as 'n foutiewe *natuurwetenskaplike* voorstelling van die heelal beskou moet word. Laasgenoemde was miskien gangbaar vir die antieke tyd, maar moet tans laat vaar word (vgl die

bepaal; die antieke mens het verskillende weergawes van dieselfde gebeure geakkommodeer. In Akkadiese tekste skep verskillende gode, alhoewel dit gewoonlik Anu en Ea is wat hierdie handeling uitvoer. By ander geleenthede skep Anu, Enlil en Ea. In die Ugaritiese tekste sry Baäl en sy metgesel Anat teen die Seegod of die god van die Dood. In die Psalms (vgl 77:11-20; 89:9-14; 93) en in Jesaja (42:13-16; 50:23; 51:9-11) word Jahwe se stryd teen die See met variërende detail vertel. Uit die aard van die saak is moderne weergawes oor die ontstaan van die heelal onderworpe aan verifikasie (sover moontlik) en moet verenigbaar wees met ander waarskynlike hipoteses.

Ou Nabye-Oosterse skeppingsweergawes handel oor die wyse waarop die gestruktureerde samelewing ontstaan het. Bybelse outeurs gebruik hierdie verhale om die totstandkoming en vernuwing van Israel uit te beeld. Jes 43:16-21 verteenwoordig miskien die duidelikste voorbeeld van die skepping van Israel. Volgens hierdie passasie het Jahwe in terme van die “vorige/eerste dinge” die farao se leer en die See verslaan. Albei het in Israel se weg gestaan om die beloofde land te bereik. Onder die “nuwe dinge” het Jahwe ook die Woestyn wat in Israel se pad gestaan het, se mag gebreek, deur paaie deur die woestyn te maak en die onvrugbaarheid van die woestyn in vrugbaarheid te verander. Die nuwe skepping verteenwoordig die mense van Israel, “die volk wat Ek vir My geskep het, en wat My lof sal verkondig” (20-21). Skeppingstaal en verlossingstaal beskryf dieselfde gebeure – naamlik die tog vanaf Babel na Sion. Dieselfde vermenging van die taal van verlossing en skepping word in 51:9-11 gevind. Jes 41:14-20 dra dit aan Israel op om self die weerstand van die woestyn te verbreek deur berge fyn te maal tot poeier, sodat die goddelike wind dit kan wegwaai (v 14-16). Verder verander Jahwe die steriliteit van die woestyn in vrugbaarheid, wat menslike bestaan moontlik maak (v 17-20).

Die bou van 'n tempel deur die koning beeld die oorwinning van die Here oor die magte uit *deur* die voorstelling van die skeppingsverhaal. Hierdie gedagtegang is gebaseer op die *Enuma Elis*⁹ en verwante Ugaritiese tekste. Dit fungeer ook prominent in Jesaja. Sion sal deur Kores herbou word (44:24-45:13) en sal voortaan bekend staan as die plek waar die feestelike banket gehou word (hfst 55).

Die woord van God bevestig die goddelikheid van die Here, nie net omdat dit die toekoms korrek voorspel nie, maar veral omdat dit effektief is en deur niks gestuit kan word nie. Geen god kan hierdie Woord dwarsboom nie. Die Woord voorspel en rig 'n uitnodiging aan Israel om deel te neem aan die vernuwingsproses wat aan die gang is (Jes 48). Deur aan die kosmogonie deel te neem verander Israel die steriliteit van die woestyn en verkondig terselfdertyd aan die nasies *Wie* die enigste ware God is. Jesaja verwys dus nie na die skepping in die sin dat God die oerskepping sal/wil herhaal nie. Hy definieer die skepping anders. Volgens hom beskryf die *een* handeling van skepping *en* verlossing die *een* daad van God om Israel te (her)skep. Verlossing, die eksodus-inname van die land, *en* skepping, die deelname aan die vrugbaarmaking van die woestyn, en die herbou van die tempel, verteenwoordig twee kante van dieselfde gebeure, die een suprahistories (of mities) en die ander histories.

6 Hier gewoon in die eerste betekenis soos in *HAT* weergegee – *nie* die tweede betekenis nie.

7 In gevalle waar slegs 'n datum by 'n outeur se naam verskyn en bladsye weggelaat word, moet die hele boek as relevant beskou word.

8 As die Bybelleser in gedagte hou dat die ondersoek van die Bybel onder meer rekening hou met die studie van entiteite ('n verwysingsraamwerk), die studie van die denke van die skrywer(s) (intensie) en die studie van mites en beelde soos vervat in die passasies (poëties of esteties) (Barr 1973:61-62), behoort hierdie vrees in 'n mate bygelê te word.

bespreking by Engelbrecht & Van Dyk 1987:2-34). In dié verband verwys die voorlegging na Eksodus 20:4 en by implikasie na Genesis 1. Vóór Eksodus 20:4 egter nagegaan kan word, eers 'n paar opmerkings oor Genesis 1.

Vooraf moet gestel word dat Genesis 1 *nie* 'n *natuurwetenskaplike verslag of voorstelling* oor die natuurlike ontstaan van die heelal aandurf nie (bv Payne 1968:6; Sarna 1970:2-3; vgl Barr 1973:56-67, 168-181; veral 1984:132; Engelbrecht & Van Dyk 1987:4). Die voorlegging erken hierdie feit (5.11), maar pas dié insig waarskynlik nie konsekwent in die bespreking toe nie, want elders word daar verwys na kontroversiële stellings in verband met die (son en) maan en Saturnus (kyk verderaan).

Die naaste wat Genesis 1 wel aan literatuur van 'n *natuurwetenskaplike* aard kom, kan miskien afgelei word uit die verwysings na die baie ou gebruik om *klassifikasie*lyste van *flora* en *fauna* saam te stel, alhoewel dit eerder binne die kader van die Wysheidsliteratuur pas (vgl Barr 1984:133-134; Von Soden 1994:160). Die betrokke hoofstuk gee voorts eerder die indruk van 'n skets wat saamgestel is uit literêre, poëties verwante strukture (Wolf 1991:84, 87-88).

Alreeds die vorm van die eerste twee woorde in Genesis aktiveer die alarm om te verhoed dat strak, natuurwetenskaplike uitsprake gemaak word op grond van die gegewens in hoofstuk 1. Die verhouding tussen die betrokke twee woorde word deur *woordspeling* bepaal, vergelyk die eerste drie letters van **בְּרֵאשִׁית** met **בְּרֵא**. Ander voorbeelde van assonansie sluit in: **אֵשׁ, אֲרָמִים** en **אֲדָמָה**. Ook **חַמָּה** en **חֶמֶד**. Hierdie paar voorbeelde verteenwoordig maar 'n fraksie van dié soort literêre styl(e) in hierdie boek.

Verder word die begrip **בְּרֵאשִׁית** ("in die begin", "ter aanvang")⁹ gewoonlik in die Ou Testament gebruik om die aanvang van 'n koning se heerskappy aan te dui (Gen 10:10, Nimrod, maar vgl Jer 25:1, Nebukadnesar; vervolgens Jer 26:1, Jojakim; 27:1, Sedekia/Jojakim, vgl 27:3; 28:1; 49:34, Sedekia; kyk Swanepoel 1995:55). Daar bestaan dus 'n redelike kans dat die gebruik daarvan in Genesis 1:1 op die kosmiese koningsheerskappy van die Here kan sinspeel (vgl verderaan). In ou Egipte het die opvatting bestaan dat die troonsbestyging van 'n nuwe koning 'n nuwe skepping en 'n nuwe wêreldorde tot stand bring (Gileadi 1994:94-95). Die fokus van hierdie verse val dus moontlik op die koningskap van God.

Genesis 1:2 verwys ook na die Gees van God wat oor die waters sweef. Die hemelruim/-dak word in Egiptiese ikonografie as 'n geboë vlak geteken, wat alternatiewelik as die *vlerke* van 'n voël uitgebeeld word en ook verband hou met 'n ander weergawe van die hemelruim, naamlik die gestalte van 'n vroulike liggaam wat vooroor neig. Die vlerke word ook soms met die son verbind, dus met god en koning. Soms stel die kombinasie van son en vlerke die hemelkoepel voor, maar die klem val steeds op die koning/god (Keel 1978:26-28, fig 19, 20, 20, 21). Die woord wat in Genesis 1:2 met "sweef" vertaal word, naamlik **מְרַחֵם** (pi ptc vr), kom in die pi'el-vorm op net een ander plek in die Ou Testament voor, te wete Deuteronomium 32:11, in die vorm **יִרְחֵם** (pi impf). Dáár staan dit in verband met die vlug (fladder) van 'n voël ('n arend). Die voorstelling van die Gees wat sweef oor die waters herinner aan die ikonografiese voorstelling van die vlerke van

9 Die eerste woord in Gen gee die toon aan hoe daardie "begin" verstaan moet word. Telkens word daar na die begin van kultuurvorme verwys. Afgesien van die verwysing na die aanvang van 'n koning se heerskappy en die voorkoms van die woord **רָאשִׁית** in 2:4a wat na die begin van hemel en aarde verwys, vertel 1-(2) óók van die begin van hemel en aarde, 2-11 van die mens en 12-50 van Israel. Ander voorbeelde sluit in: huwelik (2:24); sonde (3); tentbewoners (4:20); koper- en ystersmede (4:21); musiekinstrumente (4:21); offers, moord en geweldenaars (4-5); vloedwaters (6:5 ev); die reënboog, verbond en die aanroep van die Naam van die Here (8:20-21; 9:1-17); wingerdbou (9:20); taalverskeidenheid (11:1 ev), ens.

'n voël wat die hemelkoepel verteenwoordig. Om hierdie en ander fasette van die literêre styl van die betrokke hoofstuk (Wolf 1991:83-84) te omseil of te ignoreer, vernietig die rol wat die literêre landskap in die passasie speel.

Die woord “dag” (יָמִים) wat in die verlede met verskillende betekenisse gelaai is (Wolf 1991:84-88), om onder meer die uitdaging vanuit 'n natuurwetenskaplike siening tegemoet te kom, kan linguisties nie die gewig van al die voorgestelde betekenisse dra nie. Die voorstel van die *konkordante* benadering (wat hoop om Bybel en natuurwetenskap te versoen) dat die betekenis van hierdie woord gerek moet word om geologiese tydperke voor te stel, kan nie gehandhaaf word nie. Tekstgetuieis om die woord “dag” aan 'n *geologiese* tydperk te verbind ontbreek. Die frase: “Dit was aand ... dit was môre ...” bepaal die betekenis van daardie dag. Dit val op dat ander tydverwante woorde, soos עֶשֶׂה of שָׁלוֹם nie in Genesis 1 voorkom nie. Die verwysing na die sabbatdag bemoeilik ook so 'n opvatting (Payne 1968:8). Die skeppingsdade van God word volgens Genesis 2:4a in teenstelling met die res van Genesis 1 tot slegs één dag gereduseer. Selfs al sou die woord “dag” na 'n geleentheid kon verwys, soos in die uitdrukking “die dag van die Here” (bv Jes 13:6, 9), word 'n kronologiese volgorde van die ontstaan van hemel en aarde voorgestel deur die numeriese opvolging van dae (dag een, dag twee, ens) in Genesis 1, geneutraliseer deur 'n poëties verwante struktuur. Entiteite in dag een tot drie word parallel geplaas met verwante objekte in dag vier tot ses plus 1 (Wenham 1987:1-34). Hierdie poëtiese struktuur kan op sy beurt weer nie 'n volledige simmetriese patroon volhou nie (Wolf 1991:88). Ook die ander voorstel om מַשְׁחָה in Eksodus 20:11 te vertaal met: “Die Here het in ses dae alles ... *getoon* of *geopenbaar*” (my kursivering) (Alberts 1996:78; vgl 1995:1-4) verg te veel verbeelding. Dié voorgestelde betekenis vir die betrokke woord (מַשְׁחָה) word nie deur die leksikons ondersteun nie. Die betekenis van מַשְׁחָה word egter wel gekontroleer deur die betekenis van sy sinoniem wat in besondere sin in verband met die skeppingsdade van God gebruik word, naamlik מְרַבֵּן (Gen 1:1 ev).

Dit wil voorkom asof die *sewedag-getallespreuk* (Deist & Vorster 1986:44) wat ook elders in Ou Nabye-Oosterse literatuur gevind word, gewoon iets *besonders* wil *beklemtoon*, in hierdie geval die groot skeppingsdade van God (Wolf 1991:88). Die dae waarna die hoofstuk verwys, vorm deel van 'n soort piramidiese struktuur wat opbou na 'n klimaks, na die sewende dag, naamlik die sabbatdag.¹⁰

In Genesis 2:4a word die sogenaamde *tôledôt* (תּוֹלְדוֹת) (“geskiedenis” of “geslagsregister”) op die skepping betrek. Maar vanaf Genesis 5:1 (vgl verder 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 36:9; 37:2) word dieselfde term op die menslike afstamming toegepas. Hiervolgens stam die skepping *en* die mensdom van God af (vgl 2:4b). Genesis 1-2 handel dus *nie* oor die wyse waarop hemel en aarde/die mens ontstaan het nie, maar *Wie* alles gemaak het.

3.2 'n Hemelruim met verdiepings

Vervolgens moet daar na die konsep van 'n hemelruim met verdiepings gekyk word. Ter aanvang kan gekwalifiseer gesê word dat Genesis 1 die karakter van 'n drieverdieping-hemelruim vertoon. Hierdie tipiese model is aan Ou Nabye-Oosterse voorstellings ontleen (Keel 1978:26-47).

'n Tweede kwalifiserende faktor lui dat hierdie drieverdieping-struktuur mitologiese motiewe huisves en vanuit daardie visie verklaar moet word. Dit beteken dat Genesis 1 (en Eksodus 20:4, kyk verderaan) die betrokke struktuur aan die *godsdien*s koppel en nie die natuurwetenskappe in gedagte het nie.

10 Dit wil voorkom of die voorlegging iets van hierdie kyk op die tekste erken (5.4), maar weereens word dié insig skynbaar nie konsekwent deurgevoer nie (vgl 5.11). Om Bybeltekste op *sigwaarde* te beoordeel bly 'n riskante onderneming.

Dat 'n sekere drievoudige struktuur en voorstelling van die lugruim wat gebaseer is op dit wat met die oog waarneembaar is wel in Genesis 1 aangetref word, kan uit die volgende inligting afgelei word. In hierdie hoofstuk word waarskynlik implisiet verwys na bó die uitspannel (1:6-7, 11-12), onder die uitspannel, die aarde (1:9-10), en die water (1:9-10, 20-21), of: die hemel, die aarde en onder die aarde (soos in Eks 20:4).

3.3 Verdiepings en gode

In aansluiting by laasgenoemde drierdieping-struktuur moet daar ook na die verhouding tussen die gode en hierdie struktuur gekyk word. Genesis 1 fokus op die Here, die God van Israel en sy dade (Engelbrecht & Van Dyk 1987:15; Schmidt 1983:177-181), waarvan die grootste seker die totstandbrenging van hemel en aarde is. Op ikonografiese voorstellings wat onder meer uit ou Egipte afkomstig is, word son en maan in terme van die gode uitgebeeld (Keel 1978:20, 29, 35). Indien Genesis 1:14-18 anonieme son- en maangode op die oog het, volg daar uit hoofde van die skeppingsdaad van die Here dat 'n polemieë teen sulke *ander*, *vreemde gode* gevoer word (vgl die bespreking by Wenham 1987:9-10). 'n Verklaringspoging van die betrokke passasies behoort rekening te hou met ten minste indirekte verwysings na sulke gode (Schmidt 1983:166-177, maar vgl Wolf 1991:88). Laasgenoemde kan afgelei word uit die byna speelse of gelate verwysings na *hemelgode* (Gen 1:14-17), gode op die *aarde* (1:27!), en *watergode/monsters* (1:21) wat almal anoniem bly. 'n Sinspeling op 'n aardse god kom moontlik na vore in die skepping van die *mens* na die *beeld* van *God* (1:27; vgl Wolf 1991:84). Daar bestaan ook getuienis dat die mensepaar daarna gestrewe het om gode te word (Gen 3:5; vgl vir 'n bespreking Kruger 2001b:47-75; 2001c:214-234). Dit wil dus voorkom of *gode al drie sfere* wat voorheen geïdentifiseer is, *beset*. Hierdie gevolgtrekking kan moontlik nog verder ondersteun word. Daar is voorheen aangetoon dat die eerste woord in Genesis 1:1, naamlik **בְּרֵאשִׁית** ("In die begin ..."), in verband met die aanvang van 'n koning se regeertydperk staan (vgl Swanepoel 1995:55). Op grond hiervan kan dus gestel word dat dit in die skeppingsverhaal oor God se koningsheerskappy gaan. Maar die mens heers ook oor 'n *deel* van die skepping (1:26b). Die son en maan heers egter *net* oor die dag en nag (1:16). Laasgenoemde sinspeel waarskynlik op die beperkte gebied waaroor die mens, maar veral die son- en maangode mag regeer, en wat spottenderwyse (?) deur die Here aan hulle toegeken word. Aan die einde van die boek Genesis, naamlik hoofstuk 37:1-11, word ook na son, maan en sterre verwys. Daar word hierdie hemelliggame in terme van metafore vir mense verstaan. 'n Laasgenoemde verwysings staan in verband met die neerbuiging voor 'n heerser in die Egiptiese konteks, of selfs die *aanbidding* van 'n god (37:9b, 10b; vgl 43:26b; 41:43). In aansluiting hierby kan daarop gelet word dat sy broers ook *drie* keer voor Josef neerbuig (Gen 43:23, 28; 44:11; Talbert & Hayes 1999:281). Hierdie mededelings aan die einde van Genesis verwys moontlik terug na Genesis 1:14-18, die passasie wat waarskynlik son- en maangode hekel.

3.4 Eksodus 20:4

Die voorlegging verwys na Eksodus 20:4. In hierdie teks is daar sprake van 'n drierdieping-lugruim. In die Ou Nabye-Oosterse literatuur word 'n groot aantal gode met elk van die drie sfere, naamlik die hemel, die aarde en die waters of die gebied onder die aarde, geassosieer. Die gode het elkeen minstens een van hierdie drie sfere (of ander, bv lug, wind) beset of beheer. Die identiteit van talle van hierdie gode is bekend (Van der Toorn 1995:736-742, 742-744 [die hemel], 518-520 [aarde], 1390-1402 [waters/see]; vgl Beyerlin 1978:69-70).

'n Eerste opmerking wat hier genoteer moet word, hang saam met die feit dat die betrokke passasie in Eksodus oor die *wet* van die Here handel (Eks 20:1-17), en *nie* oor die natuurwetenskaplike samestelling van die heelal nie. In die wet word onvoorwaardelike trou aan die Here gevra en moet die *gode* afgesweer word (Eks 20:3-5). Die teks van Eksodus 20:4 verwys

op kompakte wyse, en binne die raamwerk van die wet, na *drie oorde*, naamlik hemel, aarde en waters. Dié driedeling verteenwoordig ’n aanduiding van die verskillende *sfeer* waar die *gode* boer en bestry word, sfeer wat deur sogenaamde hemelgode, aardgode en watergode beset word. Hierdie perspektief sluit aan by Genesis 1 waar daar, soos alreeds meegedeel, moontlik van ’n drieverdieping-hemelruim sprake kan wees.

Dus, die idee van drie “sfeer” spreek wel in die teks van Eksodus 20:4 mee. En die sogenaamde “drieverdieping”-struktuur moet dus vanuit die kosmologiese voorstellingswêreld van die *godsdien*s van die antieke tyd verstaan word. Dié struktuur dien om die *bestaansfeer*, die woonplek of speelplek van die *gode* en ander wesens aan te dui, dit wil sê, in die Bybelse visie op hierdie saak, die *arena* waar die *stryd* tussen die *Here* en die *gode* plaasvind. Daarom eis die betrokke teks (Eks 20:4): “Jy mag nie vir jou ’n *beeld* of enige afbeelding maak van wat in die *hemel* daarbo of op die *aarde* hieronder of in die *water* onder die aarde is nie. Jy mag hulle nie vereer of dien nie, want Ek, die Here jou God, eis onverdeelde trou aan My.” Die *gode* word gereken as teenwoordig in dié *drie sfeer* (bo in die hemel, onder op die aarde of in die waters onder die aarde – 20:3-5). ’n Mens sou nog kon toegee dat dit wel moontlik sou wees dat daar met betrekking tot die eerste sfeer implisiet na hemelliggame verwys word. En inderdaad vind so ’n moontlikheid ondersteuning in die feit dat die Bybelouteur(s) juis in hierdie verband met die Egiptiese of Babiloniese gode spot, gode wat dikwels aan die son en maan gekoppel was (vgl hier bo). Die verwysing na die tweede en derde sfeer, naamlik (op) die aarde en (onder) die aarde, sluit egter so ’n moontlikheid uit, aangesien in laasgenoemde twee sfeer nie hemelliggame voorkom nie. So sluit die Ou Testament by sy eie wêreld aan, maar pas die mitologiese voorstelling van die godesfeer van sy omgewing aan om ’n gevegsterrein vir die worsteling tussen die Here en die gode daar te stel.

Hierdie verklaring vind ’n voortsetting in die Nuwe Testament, naamlik onder meer in Filippense 2:9-11 waar Paulus konstateer dat elke *knie*, in *dieselfde* drie sfeer (hemel, aarde, onder die aarde), *voor* Jesus Christus sal *buig*. In hierdie twee passasies (Eks 20:4 en Fil 2:9-11) word daar wel na aspekte van die hemelruim verwys, maar daardie komponente word aangegryp om die voorstelling van ’n *godsdien*sstryd uit te beeld, ’n polemieë binne ’n *godsdien*sfeer om vas te stel wie oor hemel en aarde *heers*. Paulus se verklaring dat hy in die *derde* hemel was (2 Kor 12:2), plaas weereens die Bybelse hantering van ’n hemelruim met verdiepings binne ’n godsdien

skonteks, in hierdie geval sy ontmoeting met God. Dié konsep van ’n drieverdieping-hemelruim verteenwoordig nie ’n sterrekundige siening nie, maar dien as bestaansruimte van die gode.

Die verwysing na drie sfeer voorgestel as drie kultiese ruimtes kry ook ondersteuning uit ’n ander oord. Die getal “drie” staan in die nouste verband met *tempelruimte* en -*rituele* én die *stryd* tussen die *Here* en die *gode*. Hier kan aanvanklik losweg verwys word na Jesaja se karakterisering van die Here as *drie maal* “heilig” (6:3b) binne die ruimte van die *tempel* (6:1c). Jeremia waarsku teen ’n *drievoudige* uitspraak van die frase: “die Here se *tempel* ... is hier” (Jer 7:4; vgl 24:1; 50:28; 51:11).

Ons hou egter daarmee rekening dat die drieverdieping-struktuur veral na vore kom in verband met ander godsdien

verband hou met eg – Gen 6:16), of op horisontale vlak: die drie vertrekke van die tempel, en die driedubbele bedekking met die hoëpriesterlike klere (rok, mantel, skouerkleed – Eks 28-29; vgl v 5). Hierdie gedagtes hou ook verband met die kleding van die mens en sy vrou deur die Here ná die skepping en sondeval asook die kleding van die priesters deur Moses ná die voltooiing van die tabernakel. In aansluiting by die bogenoemde verwysing na die drie vertrekke in die tempel, dit wil sê op horisontale vlak, kan daarop gelet word dat Genesis onder meer in drie literêre eenhede verdeel kan word. Hierdie onderskeie gedeeltes handel oor *Babel* (Genesis 1-11)¹¹, *Palestina* (12-36) en *Egipte* (37-50). By nadere ondersoek blyk dit dat die *gode* van hierdie lande telkens deur die Bybelskrywers in die Naam van die Here bestry word. Hierdie dreefvoudige geografiese lokaliserings van die gode word deur Josua (24:14-15) bevestig. Hy roep die stamme van Israel op om te kies tussen die Here en die gode wat deur hulle voorvaders oorkant die *Eufraat*, in *Egipte* en in die land van die *Amorieë* (Kanaän) gedien is. In Genesis word daar dus *vertikaal* binne die raamwerk van 'n driedelike struktuur van die lugruim asook *horisontaal* op 'n geografiese vlak (land en tempel) die (kultiese) ruimte(s) aangedui waar die *stryd* tussen die *Here* en die *gode* plaasvind. Sowel Genesis 1 as Eksodus 20:4 handel met die mitologiese konsep van 'n drieverdieping-hemelruim. Maar uit die toneel wat ontluik, blyk dat dié ruimte deur gode bevolk word.

Die geykte trio van kultiese ruimtes duik ook elders in die Nuwe Testament op. Tydens die verheerliking op die berg bied Petrus aan om *drie hutte* (τρεῖς σκηνάς) te bou, een elk vir onderskeidelik Jesus, Moses en Elia (Matt 17:4). Die σκηνή waarna hier verwys word, het betrekking op die redelik groot tent waarin God by geleentheid gedurende die Ou-Testamentiese periode teenwoordig was. Hierdie heiligdom is as sentrale aanbiddingsplek deur die Jode vóór die bou van die tempel gebruik. Die tent/hut het dieselfde funksie as die tempel gehad, slegs die konstruksie het verskil, nie die gebruik of godsdienstige relevansie daarvan nie (Louw & Nida 1988:83). Die leser merk veral die assosiasie wat geskep word tussen die tabernakel en die tent van ontmoeting wat as een en dieselfde kultiese voorwerp voorgestel word (Eks 33:7-11; 40:2, 6, 9, 12, 17, 19, 21-22, 24, 30, 32-33, 34; 33:9-10; 40:34-38). Dat daar kennelik van kultiese motiewe in die Matteuspasiasie sprake is, en dus met dié hut/tent verband hou, kan ook uit die verband afgelei word. Soos Moses God op die berg Sinai ontmoet het (Eks 19:1 ev; 19:20; 24:1 ev; v 9), vind hierdie ontmoeting ook op 'n berg plaas (Matt 17:1). Jesus se voorkoms laat dink aan God se verskyning in die Ou Testament (Eks 3:2; 24:10, 11b; 24:17; 33:18-23; vgl 34:29; Matt 17:2). Die motief van die wolk word gebruik (Eks 19:9a, 16; 20:18, 21b; 24:15, 16, 18a; Matt 17:5a), en God spreek sy dienaars toe (Eks 19:19c, 21, 24; 20:19b, 22b; Matt 17:5b). Ten slotte dui die neerval van die gelowiges op die grond op aanbidding (Eks 24:1b; Matt 17:6). Al hierdie dinge herinner aan Sinai.

Die antieke voorstelling van 'n drieverdieping-heelal kan nie as 'n *natuurwetenskaplike* siening van die heelal verstaan word nie (vgl hier bo; Keel 1978:20, 56-60). Hierdie suspisie word versterk deur die struktuur van die hemelruim soos dit in ikonografiese voorstellings afkomstig uit die Ou Nabye-Ooste na vore kom. Die hemelkoepel, aarde en waters word by geleentheid in terme van *godegestaltes* (dit is, liggaamlik) uitgebeeld (Keel 1978:16-60). Indien *dit* in aansluiting by ander aspekte aanvaar word, verwyder hierdie waarnemings ook die skeppingsvoorstelling van Genesis as item op die natuurwetenskaplike studie-agenda. Dit wil voorkom of al die verwysings

11 Ook Gen 11 verwys na 'n reusegebou, seker vergelykbaar met die tempel van Salomo. Maar watter gedagtes ook al voorheen aan die toring van Babel geheg was, alles het verander sedert die materiaal in terme van die Here en sy Woord omgewerk is.

na 'n drievoudige struktuur wat hier bo genoem is *uitsluitlik* in 'n *godsdienstverband* fungeer (vgl Ps 115:16-18; 104:2b, 5a, 25a), nie net in Israel nie, maar ook onder ander volke.

3.5 Perspektief

Mitologiese denkstrukture kan moontlik 'n deur open om sommige aspekte van die probleme wat in die voorlegging geopper word beter te verstaan. Die *mitologiese* visie van die antieke mens verstaan die met die oog waarneembare hemel en aarde vanuit 'n sekere hoek gesien, naamlik in terme van die godewêreld van die Ou Nabye-Ooste. Genesis 1 reageer in 'n sin reglynig op *daardie* uitbeelding, naamlik die voorstelling van die uit die *gode* saamgestelde hemelruim. Die rede vir laasgenoemde word afgelei uit die afwesigheid van enige verwysing na of 'n bespreking van 'n natuurwetenskaplik verwante saak in die betrokke passasies. Dieselfde geld van Eksodus 20:4. In dié verband verteenwoordig Genesis 1 en Eksodus 20:4 die reaksie van die Here en sy profete op die voorstelling van die uit die gode saamgestelde hemelruim.

3.6 Die twee ligte en Saturnus

Die voorlegging verwys na die son en maan wat in Genesis 1:16a as die “twee groot ligte” aangedui word. Hierdie stelling word nou deur sommige betwyfel omdat Saturnus groter as die maan is. Ons let egter daarop dat die maan in vers 16b as die “klein” lig(-gie) aangedui word. Jupiter is die grootste planeet in ons sonnestelsel (Gribbin & Gribbin 1997:xv; Alberts 1996:54).

Genesis 1:16 spreek aanvanklik van die twee groot ligte (אֲחֵרֵי הַמָּאֹרֹת הַגְּדֹלִים). Die adjektief “groot” sou wel as “grootste” vertaal kon word, maar enige hemelliggame waarmee son en maan in hierdie verband vergelyk sou kon word, indien dit hier om so 'n vergelyking gegaan het, wat onwaarskynlik lyk, ontbreek in die passasie. Slegs son en maan word vergelykenderwys teenoor mekaar gestel. Volgens een Joodse tradisie was son en maan oorspronklik ewe groot(!) (Cohen 1956:4). In die volgende frase word die adjektief (“groot”) egter 'n kwalifiserende beperking opgelê. Die passasie deel mee dat die groot (groter/grootste) lig, dit maak eintlik nie saak watter trap hier gebruik word nie, daargestel word om oor die dag te *heers* (אֶחָד־הַמָּאֹרֹת הַגְּדֹלִים לְמִשְׁלָתָא הַיּוֹם) en die klein (kleiner/kleinste) lig(-gie) – hier geld dieselfde argument – om oor die nag te *heers* (וְאֶחָד־הַמָּאֹרֹת הַקְּטָנִים לְמִשְׁלָתָא הַלַּיְלָה).¹² “Groot” (of “grootste”) respektiewelik “klein” (of “kleinste”) kan miskien met die graad van helderheid verband hou (Scherman & Zlotowitz 2000:6), soos met die menslike oog vanaf die aarde waargeneem, maar het hier niks te doen met 'n konstatering as sou daar nie ander sonne of planete met vergelykbare groottes bestaan nie. Dus, die verwysings in die passasie het met die *grootte* van (ander) hemelliggame weinig te make.

Die verwysing na die son en maan as *ligte* (הַמָּאֹרֹת) is egter ook belangrik. Die outeur(s) van Genesis 1 *vermy* waarskynlik opsetlik die noem van die name van die gode wat gewoonweg met die son en maan geassosieer word (vgl die Hebreeus שֶׁמֶשׁ respektiewelik יָרֵחַ). Dit word moontlik in navolging van Eksodus 23:13 gedoen: “Die naam van ander gode mag julle nie vermeld nie; dit

12 In die algemeen kan gesê word dat, anders as in die geval van die oortreffende trap in die grondtaal wat gewoonlik deur *min-* (מִן weg van) begelei word, die vergelykende en vergrotende trappe, van groter of kleiner (vgl ouer – jonger) gewoonlik met die byvoeglike naamwoord en die lidwoord (in vertaling, die *bepaalde* lidwoord) uitgedruk word. “Groot” kan dien as ekwivalent van “groter/grootste”, ouer = oudste; jonger = jongste. Behalwe Gen 1:16 kan die volgende tekste ook vergelyk word: Gen 19:31, 33-34 (oudste/jongste dogter); 27:15 (oudste/jongste seun); 29:16, 18, 26 (oudste dogter, Lea; jongste, Ragel). Dat streng grense nie gehandhaaf word wanneer die trappe van vergelyking vertaal word nie, kan uit die volgende gesien word. In die 1953- Afrikaanse vertaling lees Gen 1:16: “Die *groot* lig en die *klein* lig ...” en in die 1983- Afrikaanse vertaling: “Die *grootste* ... en die *kleiner* ...”. Vgl ook die bespreking by Mark 4:30-32. Raadpleeg die leksikons, en Kautzsch 1970:132c, 133a-f en 133g-l.

mag uit jou mond nie gehoor word nie.” Genesis 1 handel oor ’n *polemik* teen die gode, *nie* oor die bepaling van die *volumes* of die *meting* van sterre/planete nie (Van Dyk 1991:38).

4. VOORLOPIGE GEVOLGTREKKING

Dit wil voorkom asof daar in die diskussie(s) in verband met Skrifgesag nie genoegsaam rekening gehou word met die beskikbaarheid van natuurwetenskaplike kennis, veral oor die *sterrekunde*, in die antieke tyd nie. Uitgebreide kennis van die astronomie het in die ou wêreld voorgekom, waarom sou dit aan die Bybelskrywers verbygegaan het?¹³ Die rede waarom die Bybelskrywer(s) van Genesis 1 nie in terme van ’n sterrekundige “paradigma” na hemel en aarde verwys nie, hang saam met die feit dat hulle ’n bepaalde godsdienstige perspektief op hemel en aarde wil open. Hierdie perspektief verteenwoordig die gewoonte van die antieke mens om natuurverskynsels in terme van die gode uit te druk. Die mitologiese visie op hemel-aarde beskou in elk geval nie natuurwetenskaplike feite in verband met die hemelruim objektief nie. Dit is om hierdie rede dat Genesis 1 (en Eks 20:4), wat in *daardie* dampkring opereer, eintlik nie aan ’n ondersoek van die sterrekunde onderwerp kan word nie.

Die Ou-Testamentiese outeurs ontmoet hulle eweknieë op hulle eie gebied, in hierdie geval die mitologiese voorstelling van hemelliggame as gode wat die drie sfere van hemel, aarde en die waters beset. Slegs wanneer hulle hulle kollegas ’n ent in hulle eie denkwêreld vergesel het, gaan die Bybelouteurs oor in ’n polemiese aanslag teen die gode wat in genoemde sfere sou opereer, maar nou deur die Here in die skadu gestel word.

5. TEENSTRYDIGHEDE IN DIE SKRIF

Moderne Bybellesers het opgemerk dat daar, soos hulle dit verstaan, sekere teenstrydighede in die Bybel voorkom. Sonder om na relevante woorde of stellings in die Skrif binne die eie antieke verband te vra word hierdie waarneming na vore gehaal asof dit op sigself ’n grondige rede verteenwoordig wat die gesag van die Skrif sou ondermyn. Of alternatiewelik dat die teendeel, die afwesigheid daarvan, die gesag van die Skrif sou bevestig. Hoe outeurs by so ’n aanname ten opsigte van die gesag van die Skrif gearriveer het, is nie duidelik nie.

Daar bestaan nie genoegsame gronde om dit wat deur eietydse Bybellesers as (sogenaamde) teenstrydighede geïdentifiseer word, as arbiter aan te stel oor die geloofwaardigheid van die Skrif al dan nie. Asof so ’n moderne aan die eie tyd gebonde evaluering die outoriteit van die Skrif as Woord van God sou diskwalifiseer óf bevestig. Hierdie wyse van Bybelhantering of -beskouing moet as simplisties afgewys word. Die beweerde teenwoordigheid van teenstrydighede in die Bybel het na alle waarskynlikheid vir die Bybelskrywers nie as vreemd en onversoenbaar met Skrifgesag voorgekom nie. Die voorlegging wil hierdie dilemma te bowe kom deur aan te bied dat die teenstrydighede saamhang met die boodskap wat die outeur in gedagte gehad het (5.4). Hierdie insig is waardevol. Ongelukkig word die probleem nie konsekwent op daardie basis ondersoek nie.

Vir ’n bespreking van hierdie aard moet eerstens die Bybelse *Godsbeeld* in gedagte gehou word. Hieroor net enkele opmerkings. Die optrede van God self word as teenstrydig of

13 Job verwys bv na die Orion en die Beer (Sewester) (Job 9:9; 38:31; vgl Am 5:8), wat ook die twee belangrikste konstellasies in die Egiptiese denkwêreld verteenwoordig (Murray 1984:189). Die Hebreërs wat volgens tradisie lank in Egipte vertoef het, moes mettertyd van die Egiptiese sterrekunde kennis geneem het. Moses se skoling in al die wysheid van die Egiptenaars (Hand 7:22) kon hierdie kennis in verband met die sterre ingesluit het.

paradoksaal (Gammie 1989:71-101) in die Bybel voorgestel. Hierdie karaktertrek van God word uitgedruk deur die heiligheidsbegrip en waarvan Jesaja 'n goeie eksponent is (bv Jes 6; 29, ea). Die teenstrydige aard van God blyk voorts daaruit dat dieselfde God wat die mens geskep het ook sy ondergang bewerk (Gen 1:26-28; 2:7, 21-22 resp 6:5-6). Verder, dieselfde God wat Israel verkies het, verwerp hulle in die ballingskap. Die God wat die behoud van die mens soek, laat sy Seun sterf om dit te realiseer. Dit wil voorkom asof die voorlegging hierdie teenstrydigheid binne die wese van God self nie volledig verrekken wanneer genoemde verskynsel rondom Skrifgesag geopper word nie. Hierdie teenstrydigheid word vervolgens uitgedruk (om voorlopig by Genesis te bly) deur die spanningslyn van chaos-skepping-ontskepping-herskepping wat deur die boek loop (Kruger 1999:129-140). Die spanning tussen laasgenoemde begrippe word byvoorbeeld ook in terme van orde-wanorde uitgedruk (Marx 1995:84-242).

Die voorlegging noem onder meer 'n paar voorbeelde waarom nie alle uitsprake in die Bybel (spesifiek die Ou Testament) as direkte woorde van God beskou kan word nie. Daar sal seker onderskei moet word tussen wat God wil en hoe die mens op God se woorde gereageer het. Die geval van die profeet Jeremia, wat sy eie geboortedag vervloek, word in hierdie verband aangehaal (Jer 20:14-18). Mens kan ook aan Job dink (Job 3:1). Outeurs sou miskien nie so kras oor hierdie soort uitsprake geoordeel het nie as hulle 'n beter begrip gehad het van die *psige* van die mense van die Ou Nabye-Ooste. Dié radikale stellings en skerp reaksies van die mense van daardie tyd vorm die agtergrond van sulke uitsprake. Die (Westerse) ideaal wat so 'n hoë premie op 'n flegmatiese temperament plaas, sal nie maklik in die Bybel gevind word nie. Dáár word dinge in skerp teenstelling met mekaar geplaas. Die *psige* van die Oosterse mens van destyds (Harrison 1977:751-757) en vandag (Blumenfeld 2002:9-374) verskil van dié van gereserveerde Westerlinge. Die indruk word soms gewek dat Bybellesers emosionele uitdrukkings en optredes wat in die Bybel ter sprake kom in terme van 'n persoonlike sentiment wil forseer en beoordeel.

Die voorlegging noem Prediker 'n "nogal neerslagtige boek" op grond van sy uitsprake oor die futiliteit van die lewe (2:1 ea). Daarteenoor moet gestel word dat hierdie uitsprake in balans gehou word deur 'n gedagtegang wat óók in die boek voorkom, en wat laasgenoemde lewensgevoel *weerspreek*. Met behulp van 'n aansporing om die lewe vreugdevol saam met God te geniet, en boonop uitgedruk in terme van die bevrediging van 'n basiese menslike behoefte, naamlik eet en drink, word hierdie dodelike kringloop deurbreek en geneutraliseer (2:24-26; 3:12-13, 22; 5:17-19; 7:14; 8:15; 9:7-9; 11:9-12:1). Die naasmekaarstelling van sake op 'n wyse wat vir die hedendaagse leser teenstrydig en ironies lyk, maak gewoon deel uit van die styl van die Skrif (Good 1981:13-38, 81-114, 241-247).

Die literêre karakter van die Bybelse materiaal speel 'n besondere rol in die interpretasieproses. Geen poging word deur die Bybelskrywers aangewend om dit wat vir die moderne Bybelleser na oneffenhede lyk, uit te stryk nie. Skynbaar heeltemal teenoorgestelde of botsende gedagtes word telkens sonder skroom onaangeraak langs mekaar gelaat. Hierdie situasie het onveranderd in die passasies gebly, ten spyte van die klem wat tans deur navorsers op redaksionele werk van Bybelouteurs geplaas word (vgl Sweeney 1993:141-162). Die vraag bly dus waarom Bybelredakteurs hierdie teenstrydighede en seker die meeste ander probleemtekste, soos ons dit verstaan, nie aangepas het deur dit in 'n meer aanvaarbare vorm aan te bied nie. In plaas daarvan om net skepties na hierdie gevalle te kyk behoort die Bybelleser 'n poging aan te wend om vas te stel wat die eie aard van die denk- en skryfstyl van die antieke mens behels het wat só met die relevante begrippe omgaan.

Teen hierdie agtergrond geld die volgende. In sowel die prosaïese as poëtiese gedeeltes van die Ou en Nuwe Testament word onder meer die herhaling of verdubbeling (tweelingverhale of -woorde) van materiaal aangetref (bv Watson 1986:114-159). Die Ou Testament is deurspek met voorbeelde van parallelle uitdrukkings (Petersen & Richards 1992:21-35). Miskien kan die

voorkoms van sommige van hierdie dubbelverhale teruggevoer word na die voorskrif in verband met minstens twee getuiens wat nodig was om 'n saak te bevestig (Deut 17:6; 19:15).

In die verlede het die voorkoms van dubbelverhale gewoonlik gedien as bewys vir die bronnespittings teorie (Harrison 1977:697). Tans word hierdie verskynsel skynbaar anders verstaan, naamlik as 'n tipies Ou Nabye-Oosterse literêre styl (Alter & Kermode 1989:44-53). Uit die staanspoor tref die ondersoeker verdubbeling van verhale in die Bybel aan. Voorbeelde van sulke dubbelvertellings kan gesien word in die twee skeppingsverhale (Gen 1 en 2), twee bome in die tuin van Eden, twee mense wat offers bring (Kain en Abel), twee vloedverhale, twee verhale rondom die toring van Babel en twee dubbelverhale wat vertel hoe God mense uitgeban het (uit Eden en Babel; uit die lewe en uit die land) (vgl Rogerson 1994:63, 64, 70, 75). Daar bestaan getuienis dat Genesis 1-11 geheel deur 'n besondere literêre herhalingstegniek (parallele en/of inversie) gedomineer word (Kruger 2001a:429-445). In dieselfde hoofstukke kom onder meer 'n omvattende tema van *chaos-skepping-ontskepping-skepping* voor (vgl hier bo). Hierdie literêre tegniek vorm deel van 'n chiasiese strukturering wat op verskillende maniere groot gedeeltes van die Bybel beheer. Onlangs is werke gepubliseer wat al die moontlike chiasiese strukture wat tot op 'n sekere datum (1999) in die Bybel geïdentifiseer is in bibliografiese formaat byeenbring. Slegs in Genesis is alreeds meer as 60 gevalle uitgewys.¹⁴ Verder, Sara, Abraham se vrou, word twee maal na die koning geneem (Gen 12:11-20; 20:1-18); die insident word met Isak en Rebekka herhaal (26:1-11). Die farao droom twee drome, om nie meer voorbeelde te noem nie. Hierdie styl van verdubbeling hou ook verband met die saak wat in die voorlegging geopper word. Die stuk maak gewag van twee moontlike subjekte wat verantwoordelik sou wees vir Josef se gaan na Egipte (Gen 45:4, 5). Hier word in die regte rigting gedink. Dieselfde geld van die vraag na die subjek(te) wat verantwoordelik was vir Christus se kruisiging (Luk 22:53; Matt 26:31, 56; Mark 14:27, 49).

5.1 Die boek Samuel

In die boek van Samuel, wat ook as problematies in die betrokke studiestuk voorgehou word (5.7; 5.8), kry ons *verskillende* tradisies wat langs mekaar gelaat word sonder dat 'n poging aangewend word om hulle met mekaar te versoen. Daar word byvoorbeeld twee keer (vgl hier bo) vertel van die aanstelling van 'n leier (1 Sam 10:25; 11:14 ev). Saul word twee maal as leier verwerp (1 Sam 13:14; 15:23 ev). Twee maal word Saul aan Dawid voorgestel (1 Sam 16:14 ev; 17:55-57) – die twee teenstrydige berigte bevestig en kulmineer in die latere beskrywing van Saul se geestestoestand. Dawid se vlug vir Saul word herhaal (1 Sam 19:12; 20:42). Saul maak twee maal jag op Dawid, terwyl Dawid twee maal Saul se lewe spaar (1 Sam 24:3 ev; 26:5 ev); twee maal word verhaal dat Goliath deur Dawid verslaan is (1 Sam 17; 19:5; 21:9; 22:10, 13; 2 Sam 21:19). Dawid en Elganaan word as die oorwinnaar oor Goliath aangewys (1 Kron 20:5). God en die Satan word as die oorsaak van die volkstelling voorgehou (2 Sam 24:1; 1 Kron 21:1).

Die voorlegging wys daarop dat die pro- en antimonargale stellings in die boek Samuel skynbaar sonder kweiling langs mekaar kan staan. Dié oordeel is korrek, maar 'n nadere ondersoek lewer 'n belangrike perspektief op. Die leser let daarop dat die twee standpunte, die promonargale (= A) en antimonargale (= B), blykbaar *reëlmatig* met mekaar afgewissel word. So word (twee) verskillende tradisies in 'n kreatiewe spanning langs mekaar bewaar om onder meer aan te toon dat daar wat hierdie saak betref meer as een standpunt gehandhaaf kan word en die opsies dus oopgelaat word. In die onderhawige geval wissel die betrokke twee tradisies mekaar as volg af.

14 Welch 1981:310-316; ook Welch & Mc Kinlay 1999.

Let op die B-A-B-A-B rangskikking (Childs 1979:277-278):

B	A	B	A	B
1 Sam 8:1-22	9:1-10:16	10:17-27	11:1-15	12:1-25

Op hierdie wyse word blykbaar aangedui dat 'n aardse koning nooit werklik vir die Here aanvaarbaar sal wees nie. En dat die spanning tussen dié twee tradisies slegs opgelos kan word as die Messias kom. Alreeds die feit dat lesers 'n patroon van dubbelverhale in Samuel kan identifiseer, behoort ons tot versigtigheid te maan oor hoe die materiaal geïnterpreteer moet word. Die dubbelloopverhale kan natuurlik daarop dui dat die huidige boek op twee bronne gebaseer was. Daar moet egter veral met die Hebreeuse gewoonte en voorliefde vir *verdubbeling* rekening gehou word (Alter & Kermode 1989:44-53). Hier kan die Wysheidsliteratuur as goeie voorbeeld in die klein dien, naamlik die herhaling van dieselfde gedagte, sinteties, antities of anders in een teks (Watson 1986:114-159; Clines 1987:77-100; O'Connor 1987:161-172). Die skynbare probleem wat nou hiermee saamhang, naamlik dat die dubbele beriggewing nie sou kloep nie, kom op uit die aard van die tegniek. Wanneer ons by die Nuwe Testament kom, dien as goeie voorbeeld van 'n dubbeltradisie die oorlewering van die dood van Judas Iskariot (Matt 27:3-10; Hand 1:16-19). In die Nuwe Testament speel dubbelverhale 'n besondere rol: die verhaal van die lewe en werk van Jesus word *twee* maal *verdubbel*, naamlik in die vier Evangelies, sonder om die verskille uit te stryk.

Die outeurs van ou dokumente het dus nie die probleme met die oortel van 'n verhaal of teenstellende opvattinge gehad nie, soos moderne Westerlinge, dat naamlik alle dinge netjies langs mekaar sonder rimpel of naat en sonder om te herhaal moes pas nie. Die leser sal goed doen om te onthou dat juis die boek van Samuel (en ander) dit as 'n noodsaaklike literêre kenmerk van sy samestelling vertoon dat twee tradisies telkens langs mekaar bewaar word. Indien die outeurs daarmee kon saamleef, hoekom sal die moderne leser daarvoor tob? En, die ou Hebreërs het hierdie vir ons teenstellende berigte nie as teenstrydig ervaar nie. *Dit* verteenwoordig 'n *eietydse* probleem. Moderne lesers behoort nie 'n probleem te *skep* uit iets wat nie vir die Bybelouteurs problematies was nie. Ons moet nie voorgee om iets onder hulle aandag te wil bring asof hulle onbewustelik aan 'n soort naïwiteit gelyk het nie. Vir die Bybelskrywers het dit nie saak gemaak of 'n vertelling in presies dieselfde woorde herhaal moet word nie. Daar behoort ook rekening gehou te word met die feit dat die boek Samuel met sy talle dubbelbaanverhale, wat dus meer as een opsie voorhou, op effektiewe en treffende wyse die onseker oorgangperiode tussen Josua-Rigters en die boek van Konings reflekteer.

5.2 Tyd en gebeure

Die hantering van tyd en geskiedenis in die Ou Testament is belangrik en verskil van die moderne mens se tydsbegrip (horlosietyd). Die bespreking bly beperk tot enkele opmerkings oor die betekenis van tyd in Israel.

Een karaktertrek van die hantering van tyd in ou Israel hou onder meer verband met 'n literêre tegniek wat telkens van die getal vier (4) gebruik maak. Hierdie tegniek word onder meer gebruik om 'n brug te bou tussen die eie tyd en die "goue era" van die verlede. Die ongewone lang lewensjare van die antieke mens word in die Ou Testament geleidelik in vier fases verkort. Vóór die sondvloed leef mense tussen 900 en 1 000 jaar. Mahalel se 895, Henog se 365 en Lameg se 777 is uitsonderings. Ná die vloed neem lewensjare geleidelik af vanaf Sem se 600 jaar tot Nahor se 148 jaar. Vanaf Abraham tot Moses is die tipiese ouderdomsbeperking tussen 100 en 200 jaar. Ná Moses word ouderdomme beperk soos ons dit vandag ken, ook soms met uitsonderings. Ander voorbeelde wat deur die getal vier beheers word, sluit die herhaalde voorkoms van die getal 40 (4

x 10) in. Dit dui die aantal reëndae aan wat die vloed laat ontstaan het, of die periode van die stamme se omswerwings in die woestyn (vgl die tyd wat Christus in die woestyn deurgebring het), asook die tyd tussen die Eksodus en die bou van Salomo se tempel (480 jaar = $40 \times 12 - 1$ Kon 6:1) (Miller & Hayes 1986:58-59).

Dit was die gebruik in sommige Ou Nabye-Oosterse kulture om son- en maankalenders te sinkroniseer deur 'n paar dae aan die einde van die jaar by te voeg. So het die Egiptenaars byvoorbeeld op ongewone en vreemde wyse vyf bykomende dae by die jaar gevoeg. Só het hulle 'n interval daargestel wat van die normale verloop van die jaar verskil het. Ou Israel het die nuwe jaar nie aan die begin nie, maar aan die *einde* van die jaar gevier (Eks 23:16), of by die wisseling van die jaar (Eks 34:22). Eksodus 12:2 wys die maand *Abib* (later *Nissan*) aan as die *eerste* maand van die jaar, omdat die uittog op daardie datum herdenk is (vgl Eseg 40:1). Op dié dag moes die pasga gevier word (vgl 13:4; 23:15; 34:18; Deut 16:1). Die buitengewone karakter wat tyd in sulke omstandighede aangeneem het, het moontlik saamgehang met die omkering van die sosiale orde tydens (ander) feestye (Brawley 1995:36-37). Hierdie denkwyse oor tyd verskil dus van die hedendaagse Westerse siening wat beperk bly tot 'n liniêre visie van tyd.

As dit is hoe Israel met die tydsbegrip omgegaan het, kan 'n mens iets anders van sy hantering van die geskiedenis verwag? Die wyse waarop Israel met die geskiedenis omgegaan het, bly 'n probleem wat grootliks die greep van navorsers ontwyk, as gevolg van die vir ons vreemde Ou Nabye-Oosterse historiese perspektiewe wat die stof beheer (Miller & Hayes 1986:54-63; Edelman 1991). Maar om aan te sluit by wat hier bo oor die hantering van tyd deur Israel gestel is, die volgende. Die regeringperiodes van konings in Israel-Juda word byvoorbeeld beheer en vasgepen deur na hulle *afsterwe* te verwys, dus die *einde* van hulle lewe (1 Kon 2:10, en talle soortgelyke verwysings). Die hele boek van Jesaja kan moontlik op grond van die verwysings na die *afsterwe* van konings verdeel word (Ussia [6:1], Agas [14:28], Hiskia [38:1] en die Dienaar van die Here [53:12]?), miskien in plaas van die gebruikelike driedeling (Proto-, Deutero- en Trito-Jesaja). Dit lyk of Israel amok maak met tyd en geleentheid.

6. ENKELE VOORBEELDE UIT DIE NUWE TESTAMENT

6.1 Die mosterdsaadjie

Die voorlegging wys daarop dat die mosterdsaadjie natuurwetenskaplik gesproke nie die kleinste van alle sade is soos Markus 4:31 dit stel nie. Die passasie in Markus 4:30-32 maak egter nie daarop aanspraak dat die mosterdsaadjie die kleinste van alle denkbare soorte sade in die hele bekende en onbekende wêreld verteenwoordig nie. Die outeur kon die betrokke vergelyking natuurlik hiperbolies bedoel het, en 'n mens sal miskien moet rekening hou met die trappe van vergelyking in die grondtaal (μικρότερον teenoor μέζον), aangesien die Grieks klaarblyklik soms die waarde/betekenis van die vergrotende en oortreffende trappe relatiewe of laat vervloei (vgl 1 Kor 12:31: μέγιστα¹⁵ of Matt 20:28: πολλῶν = “baie” of “almaal” – vgl Blass, Debrunner & Funk 1967:32-33).

Hoe dit ook al sy, die passasie wil sê dat die mosterdsaadjie die kleinste van al die beperkte aantal soorte saad verteenwoordig wat die betrokke saaiër in daardie bepaalde stukkie land (akker) wil plant. Die *vergeliking* tussen die mosterdsade en ander sade word beperk tot die sade wat hy in sy akker (tuin) plant. Ander sade word dus by voorbaat buite rekening gelaat. Hierdie verklaring word ondersteun deur die verwysing na die *groeikrag* van die mosterdsaadjie. Want dit is waaroor

15 Vgl ook die bespreking by Gen 1:16.

die passasie gaan. Die spreker wil sê dat die mosterdsaadjie by ontkieming die kleinste is van die sade in sy tuin. In vergelyking met ander plante in sy tuin word die mosterdplant egter die grootste wanneer dit uitgegroeï is. Nou sal die landbouer tog nie gedink het dat die mosterdplant groter kan word as die seders op die Libanon waarmee hy sekerlik bekend was nie (2 Kon 19:23). Die geweldige groeiproses van 'n mosterdplant is die punt van die gelykenis, van 'n baie klein saadjie tot 'n baie groot plant. Die vergelyking dui op die groeikrag van die koninkryk van die hemele. Hierdie verklaringspoging word in die 1983- Afrikaanse vertaling van die Bybel weerspieël.

6.2 Handelinge 9:7 en 22:9

Die teenstrydigheid tussen Handelinge 9:7 en 22:9 soos dit in sommige vertalings na vore kom, behoort met die volgende gegewens rekening te hou. In hierdie verband kan die Ou Testament die leser tot hulp wees. Die woord “sien” (שָׁהַ, *shah*), domineer in 'n sin die hele Genesis 1-11 (vgl bv 1:4 ev; 6:12; 9:21-24; Kruger 1999:129-140). In elk geval, die betekenis van “sien” in Genesis, veral wanneer dit in verband met die Here gebruik word, hou baie meer in as gewoonweg “sien” met die oë. Dit gaan om 'n penetrerende onderskeidingsvermoë (Gen 1:4 ev). Dit net ter inleiding. Nou lees ons in Genesis 2:19 dat God wou sien (רָאָה, *raah*) hoe Adam die diere noem (קָרָא, *qara*). Die betekenis van “sien” kan hier kwalik anders verstaan word as in die sin van “hoor”. Volgens Genesis 42:1 het Jakob gesien (רָאָה, *raah*) dat daar koring in Egipte (beskikbaar) was. In die volgende vers sê hy: Ek het gehoor (שָׁמַעַתִּי, *shama'ti*) dat daar koring in Egipte is (Vetter 1976:693). Die “sien” van vers 1 moet dus in die lig van vers 2 as “hoor” verstaan en gelees word. Verder, afgesien van die parallelle posisie van die drie frases in Eksodus 3:7, naamlik “Ek het die ellende van my volk duidelik gesien ... hulle noodkrete oor hulle slawedrywers gehoor ... Ek het hulle lyding ter harte geneem” (“verstaan”), kan vir die huidige doel daarop gelet word dat die uitdrukking “(duidelik) gesien” (רָאָה, *raah*) dieselfde betekenis as “gehoor” het (שָׁמַעַתִּי, *shama'ti*), en natuurlik dieselfde betekenis het as “ter harte geneem” (“verstaan”, “begryp”, בָּרַחַם, *baracham*). Die leser kan dus van hierdie wisseling van die betekenis tussen “sien” en “hoor” (“verstaan”) in die tekste in Genesis en Eksodus die afleiding maak dat die grense van betekenis tussen “hoor”, “sien” en “verstaan” in Handelinge moontlik ook nie, anders as wat die moderne leser dit wil, rigoristies gehandhaaf kan word nie. Daar behoort gewaak te word daarteen om die betekenis van Hebreeuse en Griekse woorde en idioome te probeer vasvang of te beperk tot die gebruik daarvan in die Afrikaanse (of enige ander moderne) taal. Daar moet rekening gehou word met die wyse waarop taal in die antieke tyd gebruik is en dat daardie manier van taalgebruik van die moderne en Westerse gebruik kan verskil (Naudé & Van der Merwe 2002). Die 1983- Afrikaanse vertaling van die Bybel vertaal die woord “hoor” (ἀκούετε, *akouete*) in Handelinge 9:7 as “verstaan” (ἐννοετε, *ennoete*) in 22:9 (5.4). Die vertaling ondersteun dus die verklaring hier bo.

7. ENKELE GEVOLGTREKKINGS

7.1 Eiesoortige karakter

'n Moderne natuurwetenskaplike interpretasie van Genesis 1 en Eksodus 20:4 wat aanvaar dat hierdie passasies die fisiese ontstaan van die heelal (foutiewelik) skets, óf die volledige onderdompeling van die Ou Testament in 'n mitologiese gedagtegang, verloor die *eiesoortige karakter* van die Bybelse voorstellingswêreld uit die oog. Om 'n natuurwetenskaplike benadering te gebruik om 'n boek oor die godsdiens te beoordeel is metodologies onaanvaarbaar. 'n Benadering wat insluit dat mitologiese *motiewe* wel in die Bybel opgeneem is, maar vóór en gedurende die inskakelingsproses *geraffineer* en *deurbreek* is, behoort oorweeg te word. Want dat daar spore van mitologiese motiewe in die Bybel voorkom, kan nie ontken word nie (Betz 1983). Die vraag is of die materiaal goed genoeg geïnterpreteer word (vgl Oden 1992:946-960; 1992:1162-1171; Graf 1992:961-965; Clifford 1984:59-67; 1985:507-523; 1993:1-17).

7.2 Teenstrydighede

In die algemeen gestel, het dit hopelik duidelik geword dat Skrifgesag en sogenaamde teenstrydighede in die Skrif wel versoenbaar is, omdat die antieke mens dit nie as problematies ervaar het nie.

7.3 Troos

Die voorlegging wil troos met die stelling dat die mosterdsaadjie darem te klein is dat 'n mens wat hierdie saak betref daaroor hoef te struikel. Daarmee word oënskynlik bedoel dat die Christen se geloof nie afhanklik is van die korrekte grootte van hierdie saadjie in verhouding tot ander sade nie. By 'n ander geleentheid word gestel dat 'n mens oor die menslike "foute" wat in die Skrif voorkom, moet voel soos oor die littekens aan die liggaam van Jesus (5.4). Weliswaar lewer sulke opwindende fraserings getuigenis van die opsteller(s) se seggingskrag – maar dit verhelder nie die hermeneutiese probleme wat opgewerp word nie en laat die indruk dat die eintlike kwessies ontwyk word. Om goed te kan dans verg goeie voetwerk. Die Algemene Sinode sal sy passies moet ken as dit by uitsprake oor Skrifgesag kom. En dit sluit veral die skrywer van hierdie artikels in.

BIBLIOGRAFIE

- Agenda vir die elfde sitting van die Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Pretoria, Sondag 13 tot Saterdag 19 Oktober 2002. Item 5, pp 201-210.
- Alberts, L 1995. Die oerknal en Genesis 1, in Swanepoel, FA (red). *Die skepping*. Pretoria: CB Powell Bybelsentrum, Unisa, 1-4.
- Alberts, L 1996. *Geloof versus wetenskap? Perspektiewe op die versoenbaarheid van die Bybel en die bevindings van die natuurwetenskap*. Vereeniging: CUM.
- Alter, R & Kermode, F (reds) 1989. *The literary guide to the Bible*. Londen: Fontana Press.
- Barr, J 1973. *The Bible in the modern world*. Londen: SCM.
- Barr, J 1984. *Escaping from fundamentalism*. Londen: SCM.
- Barton, J (red) 1998. *The Cambridge companion to Biblical interpretation*. Cambridge: University Press.
- Betz, W 1983. *God and the gods. Myths of the Bible*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Blass, F, Debrunner, A & Funk, RW 1967. *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blumenfeld, L 2002. *Revenge. A story of hope*. Londen: Picador.
- Brawley, RL 1995. Resistance to the carnivalization of Jesus: Scripture in the Lucan passion narrative. *Semeia* 69/70, 33-60.
- Chapman, A 2002. *Gods in the sky. Astronomy from the ancients to the Renaissance*. Londen: Channel 4 Books.
- Childs, BS 1979. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Londen: SCM.
- Clifford, RJ 1984. *Fair spoken and persuading. An interpretation of Second Isaiah*. New York: Paulist Press.
- Clifford, RJ 1985. The Hebrew Scriptures and the theology of creation. *TS*, 46, 507-523.
- Clifford, RJ 1992. Isaiah, in Freedman, NF (red). *The Anchor Bible Dictionary* Vol 3 (H-J), 500-501.
- Clifford, RJ 1993. The unity of the book of Isaiah and its cosmogonic language. *CBQ*, 55, 1-17.
- Clines, DJA 1987. The parallelism of greater precision, in Follis, ER (red). *Directions in biblical Hebrew poetry*. JSOT Supp series 40. Sheffield: JSOT Press, 77-100.
- Cohen, A 1956. *The Soncino Chumash. The five books of Moses with haphtaroth*. Londen: Soncino Press.

- Deist, F (red) 1982. *Die Bybel leef*. Pretoria: JL van Schaik.
- Deist, F & Vorster, W (reds) 1986. *Woorde wat ver kom. Die literatuur van die Ou Testament. Deel I*. Kaapstad: Tafelberg.
- Doty, WG (red) 2002. *The Times World Mythology*. Londen: Times Books.
- Edelman, DV (red) 1991. *The fabric of history. Text, artifact and Israel's past*. JSOT 127. Sheffield: JSOT Press.
- Engelbrecht J & Van Dyk PJ 1987. *Oor skepping en herskepping. Temas uit die Bybel: skepping, geregtigheid, geloof en die kerk*. Pretoria: JL van Schaik.
- Follis, ER (red) 1987. *Directions in biblical Hebrew poetry*. JSOT Supp series 40. Sheffield: JSOT Press.
- Freedman, NF (red) 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol 3 (H-J). Londen: Doubleday.
- Gammie, JG 1989. *Holiness in Israel. Overtures to Biblical theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Gileadi, A 1994. *The literary message of Isaiah*. New York: Hebraeus Press.
- Good, EM 1981. *Irony in the Old Testament*. Sheffield: Almond Press.
- Graf, F 1992. Myth in the Greco-Roman world, in Freedman, DN (red). *The Anchor Bible Dictionary Vol IV (K-N)*, 961-965.
- Gribbin, J & Gribbin, M 1997. *Fire on earth. In search of the doomsday asteroid*. Londen: Pocket books.
- Harrison, RK 1977. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Kautzsch, E & Cowley, AE (reds) 1970. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: Clarendon Press.
- Keel, O 1978. *The symbolism of the Biblical world*. New York: Seabury.
- Kruger, HAJ 1999. Creation-uncreation. Reflection of reversal motifs in Genesis 9:18-24 (25-29), in Margolin, R (red). *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*, Division A: the Bible and its world, Jerusalem, 129-140.
- Kruger, HAJ 2001a. Subscripts to creation. A few exegetical comments on the literary device of repetition in Genesis 1-11, in Wénin, A (red). *Studies in the book of Genesis. Literature, redaction and history*. BETL CLV. Leuven: Peeters, 429-445.
- Kruger, HAJ 2001b. Myth, ideology and wisdom: A brief survey. *OTE* 14/1, 47-75.
- Kruger, HAJ 2001c. Genesis 3 Part II: Myth as vehicle for a polemic against religion, ideology and wisdom. *OTE* 14/2, 214-234.
- Louw, JP & Nida, E (reds) 1988. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*. Vol I. New York: United Bible Societies (7.17).
- Marx, S 1995. 'n *Struktuur-analities-eksegetiese ondersoek na die spanning tussen orde en wanorde in Genesis 2 en 3*. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif. Fakulteit Teologie, Departement Ou Testament, Universiteit van die Oranje Vrystaat.
- Miller, JM & Hayes, JH 1986. *A history of ancient Israel and Judah*. Philadelphia: Westminster.
- Moessner, D (red) 1999. *Jesus and the heritage of Israel. Luke's narrative claim upon Israel's legacy*. Harrisburg: Pennsylvania: Trinity Press Int.
- Murray, MA 1984. *The splendour that was Egypt*. (Nuwe en hersiene uitgawe.) Londen: Sidgwick & Jackson.
- Naudé, JA & Van der Merwe, CH J 2002. *Contemporary translation studies and Bible translation. A South African perspective*. Acta Theologica Supp 2. Bloemfontein: Publication office, UFS.
- O'Connor, MP 1987. The pseudosorites: A type of paradox in Hebrew verse, in Follis, ER (red). *Directions in biblical Hebrew poetry*. JSOT Supp series 40. Sheffield: JSOT Press, 161-172.
- Oden, RA 1992. Cosmogony/Cosmology, in Freedman, DN (red). *The Anchor Bible Dictionary Vol I (A-C)*, 1162-1171.
- Oden, RA 1992. Myth and mythology, in Freedman, DN (red). *The Anchor Bible Dictionary Vol IV (K-N)*, 946-960.

- Odendal, FF (red) 1994. *Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse taal*. Midrand: Perskor Uitgewers.
- Payne, DF 1968. *Genesis reconsidered*. Londen: Tyndale Press.
- Petersen, DL & Richards, KH 1992. *Interpreting Hebrew poetry*. Minneapolis: Fortress.
- Rogerson J 1994. *Genesis 1-11. Old Testament guides*. Sheffield: JSOT Press.
- Sarna, NM 1970. *Understanding Genesis. The heritage of Biblical Israel*. New York: Schocken Books.
- Scherman, N & Zlotowitz, M (reds) 2000. *The Chumash*. The Stone edition. New York: Mesorah Publications.
- Schmidt, WH 1983. *The faith of the Old Testament. A history*. Oxford: Blackwell.
- Segal, RA (red) 1998. *The myth and ritual theory. An anthology*. Oxford: Blackwell.
- Silva, M 1987. *Has the Church misread the Bible? The history of interpretation in the light of current issues*. Foundation of contemporary interpretation. Vol 1. Grand Rapids, Michigan: Academie Books.
- Swanepoel, FA (red) 1995. *Die skepping*. Pretoria: CB Powell Bybelsentrum, Unisa.
- Sweeney, MA 1993. The book of Isaiah in recent research, in *CR:BS* 1, 141-162.
- Talbert, CH & Hayes, JH 1999. A theology of sea storms in Luke-Acts in Moessner, D (red). *Jesus and the heritage of Israel. Luke's narrative claim upon Israel's legacy*. Harrisburg: Pennsylvania: Trinity Press Int, 267-283.
- Thiselton, A 1998. Biblical studies and theoretical hermeneutics, in Barton, J (red). *The Cambridge companion to Biblical interpretation*. Cambridge: University Press, 95-113.
- Van Dyk, PJ 1991. *How to analyse the Bible*. Pretoria: JL van Schaik.
- Vetter, D 1976. har פהי sehen in Jenni, E & Westermann, C (Hrsg). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament THAT* Band II München: Chr Kaiser Verlag, 693 (692-701).
- Von Soden, W 1994. *The ancient Near Orient. An introduction to the study of the ancient Near East*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Watson, WGE 1986. *Classical Hebrew poetry. A guide to its techniques*. JSOT 26. Sheffield: JSOT Press.
- Welch, JW (red) 1981. *Chiasmus in Antiquity. Structures, analyses, exegesis*. Provo, Utah: Research Press (Reprint Edition), 310-316.
- Welch, JW & Mc Kinlay, DB (reds) 1999. *Chiasmus Bibliography*. Provo, Utah: Research Press.
- Wenham GJ 1987. *Genesis 1-15. Vol I. Word Biblical Commentary*. Waco, Texas: Word Books.
- Wenham, GJ 1994. Sanctuary symbolism in die garden of Eden story, in Hess, RS & Tsumura, DT. *"I studied inscriptions from before the Flood". Ancient Near Eastern literary, and linguistic approaches to Genesis 1-11*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 399-404.
- Wolf, H 1991. *Introduction to the Old Testament Pentateuch*. Chicago: Moody Press.