

Die Belharbelydenis, die Bybel en Jesus van Nasaret

Izak J.J. (Sakkie) Spangenberg

Izak J.J. (Sakkie) Spangenberg, Departement Bybelse en Antieke Studie,
Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Die Belharbelydenis van die Verenigende Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika (VGKSA) is meer as 30 jaar oud. Dit is vroeër vanjaar weer druk in gemeentes van die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) bespreek, omdat die VGKSA dit as vereiste stel dat die NGK die Belharbelydenis deel van sy belydenisdokumente moet maak. Hierdie artikel fokus nie op hierdie kwessie nie, maar bespreek die belydenis krities en probeer antwoorde op die volgende vrae kry: (1) Watter soort Skrifbeskouing en -gebruik weerspieël die belydenis? (2) Was die vroeë Christene werklik eensgesind en sigbaar een? (3) Watter soort versoeningsleer kom in die belydenis ter sprake? (4) Is die sentrale boodskap van die Bybel dat die Drie-eenheid aan die kant van onderdrukte, uitgebuite en arm mense staan? As dit die geval is, waarom het Martin Luther nie die kant van die verarmde en onderdrukte boere gekies in die Boere-opstand van sy dag nie? (5) Hoekom het die bevrydingsteoloë eers in die 20ste eeu ontdek dat die Drie-eenheid aan die kant van armes en onderdruktes staan? (6) Kry ons nie hier met twee weersprekende godsbeskouings te doen nie: (i) die God van die staat en die magtiges, en (ii) die God van die onderdruktes en armes?

Die gevolgtrekkings waartoe die skrywer kom, is dat die belydenis 'n nuwe Skrifbeskouing en -gebruik weerspieël. Voorts dat daar wel sprake is van twee godsbeskouings in die belydenis en dat die twee moeilik te rym is. Navorsing het ook uitgewys dat die vroeë Christene allermens so eensgesind was as wat aanvaar word en dat Anselmus van Kantelberg se versoeningsleer nie te rym is met Jesus se eie boodskap nie. Dit gesê, kan ons die oproep tot omgee vir die weerloses in ons samelewing nie ignoreer nie. Maar ten opsigte hiervan bied die onlangse navorsing oor die historiese Jesus beter materiaal om mee te werk.

Trefwoorde: Belharbelydenis, Bevrydingsteologie, biblisme, Drie-eenheid, fundamentalisme, historiese-Jesus-navorsing, kritiese Bybelwetenskap, meestersverhaal van die Christelike godsdienst, Skrifbeskouing en -gebruik, versoeningsleer

Abstract

The Belhar Confession, the Bible and Jesus of Nazareth

The Belhar Confession is more than 30 years old. It was formulated in 1982 and accepted as a confession of the Uniting Reformed Church of South Africa (URCSA). The confession represents a theological response to the apartheid policy of the National Party and the Dutch Reformed Church's (DRC's) theological support of the policy. Since its inception it has provoked a number of controversies and some people denigratingly refer to it as the Boesak Confession, since Allan Boesak served on the commission which formulated it.

The churches that are part of the URCSA would like the DRC to unite with them, but they are adamant that such a unity can be established only on the basis of the acceptance of the Belhar Confession by the DRC. The DRC is willing to unite on that basis and its general synod requested the DRC congregations to study and discuss the confession in order to vote on whether they are willing to accept it as part of their confessional documents.

This article does not take a stand on this issue, but takes a critical look at the content as well as the use of Scripture by the theologians who were responsible for formulating it. The article also reflects on whether it is possible to argue that the Trinity is a God who sides with poor, oppressed and marginalised people. Throughout history the Trinity was associated with the state and those who wield power. Even Martin Luther did not side with the poor and oppressed farmers during a rebellion of his time, but with the state authorities, who he believed were instated by God.

The critical discussion starts with a short introduction to the historical context in which the confession originated, that is, the early 1980s of the previous century, when South Africa was experiencing a period of turmoil, uprisings and state terrorism. The article acknowledges the fact that the confession gives expression to years and years of maltreatment, oppression and denigration of the indigenous people of South Africa by not only the National Party government but all previous governments. However, the belief that the indigenous people of South Africa are inferior to people from European descent can be linked directly to the idea of the superiority of the Christian religion and its supersessionist theology. The belief that white people are superior and black people inferior flows from the conviction that the Christian religion is superior to all other religions. That is why indigenous people were classified as heathens and their religions as below standard. The National Party government did not invent the belief of superiority, but inherited it from Christian theologians and the ideologies cherished in Western world.

The Belhar Confession focuses primarily on church unity, reconciliation and righteousness and condemns the ideology of apartheid for undermining unity, reconciliation and righteousness in church and society. Although the authors often quote biblical verses in support of their viewpoints, it is evident that the grand narrative of Christianity forms the backdrop for their interpretations and condemnations. The grand narrative can be summarised as Fall-Redemption-Punishment and it is often claimed to be the essence of what the Bible teaches – hence the name “biblical Christianity”. However, it is a fact that the grand narrative is an interpretation of biblical texts and early Christians were unfamiliar with

this narrative, which developed only after Christianity became a state religion of the Roman Empire. Furthermore, although the confession claims that unity was a characteristic of early Christianity and bases its claim on the words which Jesus uttered in John 17:20–23, research into early Christianity reveals that the early Christians were a motley group holding different viewpoints concerning Jesus and his message. Moreover, the historical Jesus never uttered the prayer in John 17; it is a creation of the Johannine group. A study of the gospel also reveals that the gospel promotes separation and hate rather than unity. Think of how many times the Jews are the object of the author's scorn and humiliation.

When it comes to reconciliation it is evident that Anselm's theory of reconciliation serves as a guide for the discussions and the condemnations in the confession. Because of original sin, God was so aggrieved that He wanted to punish humanity with eternal death. However, God the Father reconciled the world to himself by sending his only Son to die on the cross and to atone for the sins of human beings. Current research into the historical Jesus reveals that Jesus never claimed that he was sent to earth to atone for the sins of humanity. On the contrary, Jesus was crucified by Roman authorities for preaching the gospel of God's kingdom which, if correctly interpreted, had to do with what was transpiring in Palestine under Roman rule. The Romans oppressed the Jews and subjected them to extreme taxation. They crucified Jesus because they heard his message well and wanted to get rid of him and his rebellious message. Crucifixion was, after all, reserved for runaway slaves and political rebels.

Concerning righteousness the confession calls on Christians to practise their faith in the God who cares for the poor, the destitute and the marginalised people of society. They should stand where this God stands – alongside the poor and oppressed. They should adhere to the call of the prophet Amos who said, "Let justice flow on like a river and righteousness like a never-failing torrent." Reading this section makes one wonder again why Martin Luther did not show solidarity with the oppressed farmers of his time. Could it be that he realised that the Trinity sided with those who wield power?

From the content of the confession it is evident that the authors use the Bible in a naïve way. They do not pay thorough attention to the historical context of the biblical verses which they quote. As long as the words "ring true" to the message that they would like to convey, everything is fine. It is thus evident that the theologians of the URCSA used the Bible in precisely the same way in which the DRC theologians used the Bible to support the apartheid policies. None of the theologians took note of the paradigm change which occurred in the study of the Bible towards the end of the 19th and the beginning of the 20th century. This change had the effect that the Bible was no longer regarded as the authoritative and eternal Word of God. Biblical scholars realised that the Bible does not "speak" with one voice. Reading it reveals that there are many human voices to be heard. If we want to understand these books we need to pay attention to the historical context in which the books originated and read and interpret them as human literature and human perspectives.

The only difference between the two groups of theologians is the way in which they use the grand narrative of Christianity in their theological reflections. The URCSA theologians focus on redemption and atonement, while the DRC theologians focus on creation and fall. The

URCSA theologians encourage Christians to live the life of people who have been reconciled to God and their fellow humans. The DRC theologians, on the other hand, claim that the fall still impacts on human relations and it is best to keep people apart as God did after the events at the tower of Babel. According to their reading of Genesis 1–11 God is adamant that humans should colonise the different parts of the world and remain separate. He even punishes those who, like the builders of the tower of Babel, want to remain in the same area and strive towards unity. Diversity and not unity is God's will after the Fall.

Some critics claim that the confession reflects influence of liberation theologies, but the claim is negated by ministers of the URCSA. These ministers acknowledge that the wording of some sections may leave the impression of influence, but the authors refrained from using phrases reminiscent of liberation theologies. The authors tried to formulate a confession which reflects Reformed theology and ethics. The article, however, detects some influence by liberation theologies – be it only in the characterisation of God. According to the confession the Trinity is no more the God of the state and those who wield power, but the God of the poor, oppressed and marginalised. It is understandable that lay church members find this confusing, since the Trinity has always been associated with the state and those who wield power.

The article closes with a discussion of recent research into the historical Jesus and his message and concludes that this research may serve the URCSA and DRC theologians well in getting rid of the confusion which the Belhar Confession creates. However, these theologians will have to acknowledge that Jesus was not the Second Person of the Trinity as proclaimed in the Nicaeno-Constantinopolitan Creed. He was a Jewish prophet whose message concerned politics and the restructuring of society. He did not preach the Church's grand narrative. He was more concerned about the oppression of the Romans and the maltreatment of his fellow Jews. Those who accept the results of recent research should refrain from formulating new confessions, since confessions tend to divide and not to unite.

Keywords: authority and use of Scripture, Belhar Confession, biblical criticism, biblicism, fundamentalism, grand narrative of Christianity, historical Jesus research, liberation theology, substitutionary atonement, Trinity

1. Inleiding

Die Belharbelydenis is meer as 30 jaar oud. Dit is in 1982 geformuleer, maar is sedert 1986 amptelik deel van die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika (VGKSA) se belydenisskrifte.¹ Dit is vroeër vanjaar weer druk in gemeentes van die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) bespreek, omdat die VGKSA vereis dat hierdie belydenis in die proses van eenwording met die NGK op 'n manier deur dié kerk verreken moet word. Soos voorheen, het die besprekings ook na koerante oorgevloei (vgl. Pieterse 2015; Niemandt 2015). Dit was duidelik dat daar, soos voorheen, 'n paar groepe bestaan. Sommige NGK-lidmate het sterk standpunt ingeneem teen die idee dat dit deel van die NGK se belydenisdokumente moet word. Ander het weer gereken dat 'n aanvaarding daarvan ander gelowiges sal oortuig dat die NGK finaal met sy "apartheidsverlede" afgereken het. Nog

ander het gereken dat die belydenis sy doel gedien het, maar dat dit nie meer 'n impak maak op nuwe teologiese gesprekke soos dié oor gay predikante en gayhuwelike nie – dít ten spyte daarvan dat die belydenis die Drie-eenheid voorhou as 'n God wat “op 'n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is”.² Hierby sou 'n mens ook nog die vraag kon voeg of die NGK en die VGKSA nie dalk nou beter kan doen deur gesamentlik 'n beleidstuk te skryf wat op die omgewingskrisis fokus nie. Die Belharbelydenis fokus immers net op onderlinge menseverhoudinge en ons beleef 'n omgewingskrisis wat waarskynlik die armes die ergste gaan tref.

Na my wete het geen Suid-Afrikaanse Bybelwetenskaplike die belydenis al krities beoordeel nie. Hierdie artikel bied so 'n beoordeling en die volgende vrae kom (soms direk en ander kere indirek) aan die orde: (1) Watter soort Skrifbeskouing en -gebruik weerspieël die belydenis? (2) Was die vroeë Christene werklik eensgesind en was daar sprake van sigbare eenheid? (3) Watter soort versoeningsleer kom in die belydenis ter sprake? (4) Is die sentrale boodskap van die Bybel dat die Drie-eenheid aan die kant van onderdrukte, uitgebuite, mishandelde en arm mense staan? As dít die geval is, waarom het Martin Luther nie die kant van die verarmde en onderdrukte boere gekies in die Boere-opstand van sy dag nie? (5) Hoekom het die bevrydingsteoloë eers in die 20ste eeu ontdek dat die Drie-eenheid aan die kant van armes en onderdrukte staan en met hulle teen onreg stry? Laastens word in die artikel kortliks aandag gegee aan die onlangse navorsing oor die historiese Jesus en die boodskap wat hy verkondig het. Hierdie navorsing bied goeie materiaal vir nadenke en ook vir aksies deur kerklike gemeenskappe wat besorg is oor die weerloses in ons samelewing en oor die ekologiese krisis.

2. Die konteks van die Belharbelydenis

Alle kerklike belydenisse het in 'n bepaalde historiese konteks tot stand gekom (Roldanus 2006:183). Dit geld ook die Belharbelydenis. Om die belydenis slegs met die politieke bewind van die Nasionale Party (1948–1994) en die kerklike beleid van die NGK gedurende hierdie jare te verbind, doen dit 'n onreg aan. Die geskiedenis van koloniale besetting en oorheersing sedert die dae van Jan van Riebeeck (1652) en die meerderwaardigheid waarmee inheemse mense hanteer is, behoort ook ter sprake te kom. In hierdie verband het Hennie Aucamp twee kort en kragtige sinne geformuleer: “Die Afrikaner verwys tereg na sy Eeu van Onreg. Maar daar is mense in Suider-Afrika wat op méér kan terugkyk: op eeue en eeue van onreg” (1994:47). Dié geskiedenis van die oorheersing, uitbuiting en minagting wat sedert 1652 voorgekom het, word nie hier oorvertel nie; hierdie artikel fokus net op die onlangse geskiedenis.

Die laat sewentiger- tot die laat tagtigerjare van die vorige eeu was vir al die burgers van Suid-Afrika 'n traumatiese tyd. Dit was van die donkerste periodes in die geskiedenis van hierdie land. Die opstande, haat, moord en doodslag wat losgebreek het, het baie mense laat vrees dat 'n volskaalse burgeroorlog kon uitbreek. Die opstande, moord en doodslag het direk met die apartheidsbewind verband gehou. Die inheemse bevolking van Suid-Afrika het geoordeel dat die regering van die dag slegs deur geweld oortuig kan word dat jare se onderdrukking, mishandeling en miskennings nou beëindig moet word. Die afkondiging van

'n *status confessionis* en die formulering van die Belharbelydenis in hierdie tyd het ook tot spanning en polarisering bygedra. Vir baie toegewyde NGK-lidmate was dit 'n bitter pil om te sluk toe die belydenis hulle in 'n staat van beskuldiging plaas. Die begeleidende brief (Cloete en Smit 1984:11–3) het hierdie effek van die belydenis probeer versag en perspektief probeer gee deur dit te stel dat die belydenis nie in die eerste plek mense veroordeel nie, maar 'n bepaalde ideologie wat maak dat mense mekaar nie respekteer en met menswaardigheid behandel nie. Baie NGK-lidmate kan nie met die belydenis vrede maak nie, maar daar is mense wat fluister: “Moenie net die woorde aanhoor nie, luister na die emosie agter die woorde.” George Pattison het hierdie wysheid besonder goed raakgevat (al het hy dit nie ten opsigte van die Belharbelydenis geskryf nie):

The cry for justice is never just a cry for bread, though bread may be very necessary; it is also a cry to be recognized, acknowledged and heard, a cry to be seen as a person with all the rights, dignities and duties that go with that. Whether we are thinking of the abused child, the alienated adolescent, or the victims of war and poverty, the decisive issue is not whether we can address needs in an objective, technical way, but whether we are prepared to hear what those who have been insulted and injured by society want to say. (Pattison 1998:55)

Die apartheidsbeleid hét mense van mekaar vervreem, en die feit dat Afrikaanse gereformeerde kerke die beleid teologies ondersteun het, hét tot vernedering, hartseer en woede bygedra. 'n Mens kan kritiek teen die Belharbelydenis uitspreek, maar 'n mens kan nie die pynlike kreet waarmee dit gepaard gegaan het, ignoreer nie. Die belydenis het op sy manier tot herbesinning bygedra, en daarom behoort dit as een van die bakens op die pad van die beëindiging van apartheid en die herstel van menseverhouding in hierdie land erken te word. Die belydenis kan egter nie op ewige waarheid aanspraak maak nie, want dit is konteksgebonde. Dit is deur mense met 'n bepaalde Skrifbeskouing en -gebruik geformuleer en dit is in 'n spesifieke land en op 'n bepaalde tyd in die geskiedenis gedoen.

Die argument dat die Belharbelydenis binne konteks gelees en verstaan moet word, moet ook op die apartheidsbeleid, en kerke se ondersteuning daarvan, van toepassing gemaak word. Hierdie is nie 'n poging om die apartheidsbeleid of die apartheidsteologie te vergoelik nie, slegs 'n poging om te verstaan waar die twee entiteite se wortels lê. Waarom het Europeërs en hul nasate wat in Afrika kom woon het, Afrika-mense as van 'n laer orde beskou, rassisties teenoor hulle opgetree en wette gemaak wat kwetsend was en mense hul waardigheid ontnem het? Wat het daartoe bygedra dat hulle in hul lees en verstaan van die Bybel sekere tekste as ondersteuning vir hul handeling gesien het?

Vir antwoorde op hierdie vrae bied *De Afrikaanse mythe* (Salemink 1997) heelwat stof tot nadenke.³ In die betrokke boek wys die skrywer daarop dat Europeërs 'n mite oor Afrika en Afrika-mense geskep het. Hy som dit so op:

Anderhalve eeuw geleden heeft Europa een nieuwe mensensoort uitgevonden: “negers”. De kleur van de flinterdunne opperhuid was in de ogen van de Europeanen belangrijker dan de duizendvoudige verschillen tussen de inwoners van het grote continent Afrika. Europa heeft Afrika zwart gemaak. (...) Deze nieuwgeschapen mensensoort werden bovendien op de laagste trede van de ladder van de mensheid

geplaas: swart is inferieur, blank is superieur. Zo ontstond de *Afrikaanse Mythe*. (Salemink 1997:7)

Toe die Nasionale Party in 1948 aan bewind gekom het, was hulle nie die uitvindings van die Afrika-mite nie, maar die erfgename daarvan.⁴ Die hele Westerse wêreld het neergesien op Afrika-mense en het stereotipes van hulle geskep. Die oortuiging dat Afrikane op 'n laer trap van die leer van die mensdom staan, is versterk deur die beskouing dat die Christelike geloof boaan die leer van die godsdiens staan. Afrikane is as “heidene” en “onbeskaafdes” geklassifiseer⁵ en kon tot die beskawing toetree slegs as hulle die Christelike godsdiens aanvaar het. Sendingskole het in Suid-Afrika (en die res van Afrika) tot stand gekom om te help met die toetreding tot die “beskaafde wêreld”. Afrikane moes selfs 'n Christelike naam (naas hul tradisionele naam) aanneem om as “beskaafdes” herken te kan word. Salemink sluit sy boek af met 'n belangrike vraag wat nog nie deur Suid-Afrikaanse teoloë beantwoord is nie:

Kan het kultureel rasisme van die Afrikaanse Mythe met wortel en tak uitgeroed word zolang die rangorde van lager “heidendom” en hoër christendom gehandhaaf blyf? Kan die “ladder van die mensheid” verniel word as die “ladder van die religies” ooreind blyf? (Salemink 1997:213)

Rassisme soos dit in die Westerse wêreld gestalte gekry het, hou onteenseglik verband met die oortuiging van die “superioriteit” van die Christelike godsdiens, en dit hou op sy beurt verband met die oorsprong van die Christelike godsdiens.

Die meerderheid Christene is oortuig dat hul godsdiens na Jesus van Nasaret teruggevoer kan word. Dit is egter allermens die geval. Jesus van Nasaret het géén aandeel in die ontstaan van die Christelike godsdiens gehad nie. Hy was volledig tuis binne die Judaïsme van die Tweede Tempeltydperk en het hom dit nie ten doel gestel om 'n nuwe godsdiens daar te stel nie. Die Christelike godsdiens het eers ná sy kruisdood, meer spesifiek ná die vernietiging van Jerusalem en die tempel in 70 n.C., ontstaan (Coote en Coote 1990:116). Terwyl die vroeë Christene aanvanklik binne die Judaïsme tuis was, en terwyl die vroeë Christelike godsdiens bloot as nog 'n variant van vroeë Judaïsme beskou is, ontwikkel dit geleidelik na 70 n.C. 'n eie identiteit. So ontstaan die oortuiging dat die Christelike godsdiens Judaïsme vervang het. Hierdie siening hou grootliks met Paulus se verkondiging van die mak en die wilde olyf (Rom. 9–11) verband.

Die voortbestaan van Judaïsme ná 70 n.C. in die vorm van Rabbynse Judaïsme was vir heelwat vroeë teoloë 'n doring in die vlees en daar is meer en meer op Jode en hul godsdiens neergesien. Hierdie neersien op die Jode en hul godsdiens verkry verdere momentum toe die Christelike godsdiens in die vierde eeu tot staatsgodsdiens van die Romeinse ryk verhef is. Die Latynse teoloë, veral Augustinus, bou hierop voort en verleen momentum aan die smeulende anti-Semitisme (Saperstein 1989:9–13). Kort voor lank groei dit aan tot 'n uitwas binne die Westerse Christendom en word Jodevervolging 'n algemene praktyk in “Christelike” Europa. Hierdie anti-Semitisme en Westerse rasmeerderwaardigheid is die twee kante van dieselfde munt. Die gebeure tydens die Tweede Wêreldoorlog (1939–45) het wel Christene se oë vir die uitwas van anti-Semitisme geopen, maar nie oral vir die probleem met die oortuiging van die “superioriteit” van die Christelike godsdiens nie.

Wat Christene ook moet beseef, is dat die Christelike godsdiens danksy 'n bepaalde vertolking van die Bybelboeke ontstaan het. Ons kan dit nie sonder meer as “die Bybelse godsdiens” beskryf nie (Carroll 1991:67–8). Die Bybelboeke “vertel” nie die verhaal van die Christelike godsdiens nie. Daardie verhaal is deur latere Christelike teoloë ontwikkel, op grond van húl interpretasie van Bybelboeke. Die Bybel “vertel” na regte die verhaal van twee godsdienste: (1) Jahwisme, en (2) vroeë Judaïsme (Spangenberg 2009:97–129). Wie egter die Bybelboeke op 'n bepaalde manier lees en vertolk, kan wel by die meeserverhaal van die Westerse Christendom uitkom, maar die Bybel self “vertel” nie daardie verhaal sonder meer nie. Dat die rangskikking van die Bybelboeke in veral die Protestantse kanon die meeserverhaal weerspieël, is nie te betwyfel nie. Dit begin immers met die verhaal van die skepping en die “sondeval” (Gen. 1–3) en eindig met die verhaal van die nuwe hemel en die nuwe aarde (Open. 21–2).⁶

Suid-Afrikaanse Christene mag daarop roem dat hulle kerklike en politieke apartheid oorwin het en dat rassisme in 1994 'n nekslag toegedien is, maar die vraag bly staan in welke mate die idee van die “meerderwaardigheid” van die Christelike godsdiens mense nog steeds beïnvloed in hul omgang met mense van ander kulture, godsdienste en oortuigings. Die spanning tussen Jode, Christene en Moslems wat aan die opbloei is, sal ontloot kan word net as almal die relatiewiteit van hul oortuigings insien, en dis 'n vraag of die Belharbelydenis wel hiertoe 'n bydrae kan lewer.

3. Die inhoud van die Belharbelydenis

Die Belharbelydenis bestaan uit vyf afdelings, insluitend die inleiding en die slot. Die middelste drie gedeeltes fokus op eenheid, versoening en geregtigheid. Die belydenis vertoon 'n mooi ringskomposisie, want die inleiding en die slot bely die geloof in die Drie-eenheid, terwyl die middelste drie dele die “hart van die evangelie” bespreek, en voorhou hoe Christene die evangelie behoort uit te leef. Wat die opstellers doen, is om mense op te roep om vanuit die eenheid die versoening en ontfermende geregtigheid uit te leef. Dit gaan vir die opstellers om 'n bepaalde lewenswyse. Diegene wat nie in ooreenstemming met die kerk se belydenis van die eenheid, versoening en geregtigheid leef nie, word veroordeel. Die belydenis verkondig onomwonde dat “as julle nie leef soos ons meen Christene behoort te leef nie, en nie doen soos ons meen Christene behoort te doen nie, staan julle veroordeel.”

3.1 Die inleiding en slot

Die belydenis begin met die woorde: “Ons glo in die drie-enige God, Vader, Seun en Heilige Gees, wat deur sy Woord en Gees sy kerk versamel, beskerm en versorg van die begin van die wêreld af tot die einde toe” (Cloete en Smit 1984:7; Botha en Naudé 1998:1) en dit sluit met die woorde: “Aan dié enige God, Vader, Seun en Heilige Gees, kom toe eer en heerlijkheid in ewigheid” (Cloete en Smit 1984:10; Botha en Naudé 1998:5). Hiermee gee die opstellers te kenne dat die belydenis in die tradisie van die Christelike godsdiens staan soos dit sedert keiser Konstantyn (275–337) en keiser Theodosius (346–395) gestalte gekry het. Die idee dat God 'n drie-eenheid is, word immers nie in die Bybel gevind nie (Carroll

1991:83), maar het eers na die Konsilies van Nicea (325) en Konstantinopel (381) gestalte gekry (Kennedy 2006:4, 121–2; Freeman 2009:91–116).

Met hierdie inleiding en slot gee die opstellers, onbedoeld, te kenne dat hulle aansluiting vind by die tradisie van die staatskerk wat aanvaar dat die Drie-eenheid aan die kant van die magtiges staan. Hierdie God het die owerheid daargestel (Rom. 13) en gebruik die regeerders (magtiges) om sy doel te bereik en daarom moet die onderdane die staat se gesag eenvoudig aanvaar en hulle daaraan onderwerp. Dit is die oortuiging wat die kerkhervormer Martin Luther (1483–1546) tydens die Boere-opstand van sy dag gedeel het.

Die Duitse boere het in opstand gekom teen die uitbuiting van die adellikes en teen die Katolieke Kerk van hul dag, dit wil sê teen die owerhede. “De boeren beriepen zich op ‘de Schrift en op dr Maarten Luther’, die aanvanklik de billijkheid van hun eisen erkend had” (Van den Akker en Smit s.j.:158). Toe die opstande gewelddadig raak, het Luther omgeswaai en verklaar dat die owerheid deur God daargestel is en dat dit gehoorsaam moes word. Dit is verder ’n erkende feit dat die hervorming in Duitsland hoogs waarskynlik nie sou geslaag het as Luther nie die steun van die Duitse prinse gehad het nie (Cupitt 2001:80). Die Protestantse Hervormers het deur die bank gepoog om die bestaande owerhede aan hul kant te kry.

Bestudeer ’n mens die geskiedenis van die Christelike kerk, voer die oortuiging die botoon dat die drie-enige God aan die kant van die owerhede / die magtiges staan. Dit is maar eers in die 20ste eeu dat ’n ander siening (danksy die Suid-Amerikaanse bevrydingsteoloë) na vore getree het.⁷ Daar is teoloë wat dan daarop wys dat die twee godsbeskouings in spanning verkeer. Hugo Assmann (1983) tref byvoorbeeld ’n onderskeid tussen die God van die magtiges en rykes en die God van die armes en weerloses, en beklemtoon dan dat die twee nie dieselfde is of kan wees nie. Anne Primavesi (2000:129) sluit by sy siening aan en skryf: “For throughout history, as Hugo Assmann avers, the God of the rich and the God of the poor are not the same God.”⁸ Die inleiding en slot van die Belharbelydenis staan om dié rede in spanning met die belydenis soos in die vierde deel verwoord:

Ons glo dat God Homself geopenbaar het as die Een wat geregtigheid en ware vrede onder mense wil bring; dat Hy in ’n wêreld vol onreg en vyandskap op ’n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is en dat Hy sy kerk roep om Hom hierin na te volg ... (Cloete en Smit 1984:9; Botha en Naudé 1998:4)

As die Bybel leer dat die Drie-eenheid aan die kant “van die noodlydende, die arme en die veronregte” staan, moes Luther dit tog ook ingesien en hierdie godsbeskouing met oortuiging verkondig het. Die feit dat hy dit nie gedoen het nie, dui daarop dat die siening nie ’n “oer-Bybelse en oer-Christelike oortuiging” is soos wat Smit (1984:65) beweer nie.

3.2 Eenheid

Die gedeelte wat oor die eenheid van die kerk van Jesus Christus handel, lewer eweneens probleme op. Die eerste probleem is die feit dat die “eenheid” aanvanklik nie duidelik omskryf word nie. Gaan dit om eensgesindheid, een kerklike struktuur, eenheid ten opsigte van die siening wie Jesus van Nasaret was en wie God is, of die aanvaarding dat alle

mense, van welke kleur of afkoms ook al, lidmate van 'n bepaalde kerk mag word? Lees 'n mens al die paragrawe van die betrokke gedeelte, wil dit voorkom of ál hierdie sake onder "eenheid" inbegrepe is. Wanneer dit egter by die afwysing van ketterse sienings oor "eenheid" kom, staan één kerkstruktuur en één kerklidmaatskap voorop.

Lees 'n mens die Nuwe-Testamentiese geskrifte, is dit duidelik dat die vroeë Christene nie op dieselfde manier oor Jesus van Nasaret gedink, gepraat en met hom geïdentifiseer het nie (Vermees 2001; Spangenberg 2009). Daar was allermins één heilige en algemene Christelike kerk in die eerste drie eeue na Christus, soos sommige Christene meen. Luttikhuizen meen selfs: "Het is niet overdreven te zeggen dat de verscheidenheid aan geloofsvisies onder de eerste generatie volgelingen van Jezus groter was dan in het christendom van onze tijd" (2005:11). 'n Paar bladsye verder formuleer hy dit só: "Pluriformiteit en diversiteit hebben het christendom vanaf het allereerste begin gekenmerkt" (Luttikhuizen 2005:21).

Die eenheid in die Christelike godsdiens is eers tydens die regeringstydperke van keisers Konstantyn en Theodosius bereik en toe slegs omdat dwang en geweld gebruik is (Freeman 2009:117–56). Die eenheid was ook nie ewigdurend nie, want in 1054 verdeel die Katolieke Kerk in 'n Westerse (Rooms-Katolieke) en 'n Oosterse (Grieks-Ortodokse) Kerk wat verskillende oortuigings koester. In die 15de en 16de eeu verdeel die Westerse Christendom, danksy die Protestantse Hervorming, in verskeie nasionale kerke met verskillende oortuigings. Sedertdien het kerke net toegeneem, sodat daar tans 'n magdom Christelike kerke bestaan.⁹ Tog is daar Protestantse kerke wat hard daaraan werk om die verdelings te probeer heel en die verskillende kerke weer één te maak, maar dit lyk 'n ontwykende ideaal te wees. Daarvan getuig die bestaan van verskillende ekumeniese liggames.

'n Mens sou, op grond van die bostaande opmerkings, die vraag kon stel of dit wel sinvol is om na kerklike eenheid te streef soos die Belharbelydenis dit bepleit. Luttikhuizen is oortuig dat die bestaan van verskillende kerke met verskillende oortuigings eerder heilsaam kan wees:

Het christendom zou in de gefragmenteerde en pluriforme samenleving van de 21e eeuw meer kansen hebben als het dit kenmerk positief waarderen, als theologen en kerkelijke leiders zouden erkennen dat het christendom tegelijk in vele gedaanten kan bestaan, en als er bewust ruimte zou worden gelaten voor een gevarieerd aanbod aan christelijke zingeving. (Luttikhuizen 2005:21)

VGKSA-teoloë sou hierop kon reageer en dit stel dat die Nederlandse en selfs Europese konteks allermins die Suid-Afrikaanse konteks is. Dit mag so wees, maar hierteenoor kan 'n mens dit stel dat die opstellers van die Belharbelydenis nie die konteks van die 1ste-eeuse Mediterreense wêreld, en die konteks van die 20ste-eeuse Suid-Afrika, in die belydenis verdiskonteer het nie. Die vroeë Christene was allermins een groep, en dit kan nie as "sondige geskeidenheid" geklassifiseer word nie. Met hierdie argument probeer ek hoegenaamd nie geslotenheid en uitsluiting, of aparte kerke op die patroon van die Nasionale Party se rassebeleid, propageer nie. Ek wil bloot uitwys dat verskeidenheid in die

eerste drie eeue doodnormaal was en vroeë Christene dit allermens as “sonde” beleef het. Verskeidenheid kan vir seker nie as sonde geklassifiseer word nie.

3.3 *Versoening*

Die Belharbelydenis maak baie gewag van die versoeningswerk van Jesus Christus. Die derde “Ons glo”-stelling lees soos volg: “Ons glo dat die versoeningswerk van Christus sigbaar word in die kerk as geloofsgemeenskap van diegene wat met God en onderling met mekaar versoen is” (Cloete en Smit 1984:7; Botha en Naudé 1998:1). Daarna praat dit oor die eenheid van die kerk, en keer dan later weer terug en bely: “Ons glo dat God aan sy kerk die boodskap van versoening in en deur Jesus Christus toevertrou het” (Cloete en Smit 1984:8; Botha en Naudé 1998:3).

Net soos in die geval van die “eenheid” van die kerk verduidelik die opstellers nie wat hulle met “versoening” in gedagte het nie. Die veronderstelling is dat gelowiges sal weet wat hulle bedoel wanneer hulle hierdie belydenis lees, of wanneer iemand dit voordra. Maar só eenvoudig is dit nie.

Die versoeningsteologie wat in die Westerse Christendom inslag gevind het, gaan hoofsaaklik terug na die Latynse kerkvaders en hul interpretasie van Jesus se kruisiging. Wat opval, is dat hulle deurgaans regsterme gebruik wanneer hulle oor verlossing en versoening skryf. “Salvation come to resemble the Roman legal process, complete with rewards, punishments, vengeance, and (fortunately!) a powerful intercessor,” skryf Stephen Finlan (2011:206). In hierdie jare is die kruisdood van Jesus grootliks as ’n konfrontasie en onderhandeling tussen God en die duivel verstaan.

Dit was die Engelse teoloog Anselmus van Kantelberg (1033–1109) wat in die 11de eeu egter ’n ander rigting ingeslaan het. Die gedagte dat God ’n afkoopsom aan die duivel betaal het om die mensdom uit sy greep te verlos, of dat daar met die duivel onderhandel moes word vir die mensdom se redding, was vir hom totaal onaanvaarbaar. Hy het die klem volledig na God verplaas en met ’n “plaasvervangende versoeningsteologie” na vore gekom. Hiervolgens het God die Vader aanstoot geneem aan die mensdom se sondes. Hy was só vererg en só in sy eer aangetas dat Hy vereis het dat hulle gestraf moet word. Sy Seun het egter aangebied om die straf van die ganse mensdom te dra sodat hulle met God versoen kan word en daar weer vrede en harmonie tot stand kan kom.

Dit is duidelik dat hiërdie verstaan van die versoening in die Belharbelydenis veronderstel word. Bestudeer ’n mens die boeke van die Nuwe Testament noukeurig, is dit egter duidelik dat daar nie net één verstaan van Jesus se kruisdood onder die skrywers is nie, maar verskeies. Voorts dat selfs Paulus nie net één metafoor daarvoor gebruik nie, maar minstens vier. Finlan (2011:197) stel dit só: “Thus Paul uses one judicial metaphor (justification), one commercial metaphor (redemption), and two ritual metaphors (sacrifice and scapegoat) for Jesus’ death.” Wat verder opval, is dat Paulus geeneen van hierdie metafore bespreek of verduidelik nie. Latere kerklike teoloë het hierdie leemte in Paulus se boodskap aangevul en met allerlei versoeningsteologieë vorendag gekom. Tans lees die meeste kerkklimate die Nuwe Testament deur die bril van Anselmus se sienings en propageer hedendaagse teoloë ook sý versoeningsleer (Borchardt 1978:15–27).

Bybelwetenskaplikes wys egter daarop dat hierdie versoeningsleer 'n totale misverstaan van Jesus se boodskap en lewe is.¹⁰ Hulle wys daarop dat die sinoptiese evangelies (Matteus, Markus en Lukas) nie dieselfde boodskap oor Jesus se dood as die Pauliniese en Deutero-Pauliniese briewe verkondig nie. Neem as voorbeeld die drie aankondigings van Jesus se dood en opstanding in die Markus-evangelie (Mark. 8:31; 9:30–32; 10:32–34). Die Jesus-karakter van hierdie evangelie (wat as die oudste verhalende evangelie gereken word) stel dit bloot dat hy oorgelewer gaan word, sal sterf, maar na drie dae weer sal opstaan. Jesus vermeld glad nie die kruis nie en heg ook géén verlossingsboodskap of versoeningsboodskap aan sy dood en opstanding nie. Wat duidelik word, is dat Jesus se dood in die sinoptiese evangelies veel eerder voorgehou word as die dood van 'n Joodse martelaar wat bereid was om vir sy geloofsoortuigings te sterf (Patterson 2004:39–68).

'n Verdere beswaar teen die versoeningsteologie van Anselmus is dat Jesus self 'n totaal ander godsbeeld as Anselmus gekoester het. Hiervoor hoef 'n mens maar net die gelykenis van die verlore seun te lees (Luk. 15:11–32). Die vader (wat as metafoor vir God dien) ontvang die wegloper-seun met ope arms terug, en vereis nie dat daar eers 'n offer gebring moet word voordat hy die seun kan vergewe en met hom kan versoen nie. Die vader vergeef onvoorwaardelik!¹¹

Maar daar is nog 'n verdere probleem met Anselmus se versoeningsleer: dit verwar twee Israelitiese offers. Sullivan skryf soos volg hieroor: “Atonement theologians confuse the animal killed at Passover with the animal killed on Yom Kippur” (2002:176). Die meeste Bybellesers aanvaar dat alle Ou-Testamentiese offers ingestel was om die Israeliete se sondes te versoen en hulle in 'n regte verhouding met God te stel. Daarom is die veronderstelling dat die Paaslam (Eks. 12) en die “sondebok-offer” (Lev. 16) dieselfde funksie vervul het; voorts dat vergifnis nie sonder die stort van bloed bewerk kan word nie.¹² Hierdie siening berus egter op 'n totale misverstaan van die Israelitiese offers en offerpraktyke.

Die navorsing oor die historiese Jesus het heelwat navorsers oortuig dat Jesus aan die kruis gesterf het omdat sy prediking en handeling as 'n bedreiging vir die Romeinse keiserryk gesien is. Hy het na regte God se koninkryk teenoor die koninkryk van die Romeinse keisers gestel. Die regeerders het aanstoot geneem en daarom is hy gekruisig. Kruisiging was 'n vorm van staatsterrorisme. Dit is gebruik om opstande in die kiem te smoor, of dit ten minste te beperk: “The Romans deliberately used *crucifixion* as an excruciatingly painful form of execution to torture (basically suffocation), to be used primarily on upstart slaves and rebellious provincials” (Horsley 2003:28). Indien 'n mens hierdie siening aanvaar, bring dit die kerk se versoeningsteologie in die gedrang. In die woorde van Sullivan: “Viewing Jesus death as a *religious* event (an act bringing about reconciliation between God and humankind) does not harmonize with viewing Jesus' death as a *political* event” (2002:157).¹³ Jesus van Nasaret is nie deur God die Vader tereggestel nie, maar deur die Romeinse owerhede in Palestina.¹⁴ Sy uitroep aan die kruis: “My God, my God, waarom het U my verlaat?” is die wanhoopskreet van 'n lojale aanbieder wat sy God vertrou het, maar nie in sy uur van nood sy nabyheid ondervind nie. Dit is nie God wat God aan die kruis verlaat nie, maar God wat in duisend tale swyg terwyl 'n troue volgeling na hom roep. Die teologie van die Drie-eenheid loop hom teen die kruisgebeure te pletter. Wie met allerlei

spitsvondige redenasies kom dat die Seun van God na sy mensheid en nie na sy godheid nie aan die kruis gely en gesterf het, lees kerklike leerstellings in die verhale in.

Die slotverhale van die sinoptiese evangelies illustreer op hul beurt hoe hoopvolle Jesus-volgelingen hulself aan hul sandale uit 'n moeras van wanhoop opgetel en met die boodskap dat Jesus leef, begin woeker het. Die Romeinse owerhede het met die opskrif boaan die kruis as't ware aan die Jode verkondig: "As julle gereken het dat julle 'n koning het – daar hang hy aan die kruis. Wie Rome uitdaag, dra die gevolge." Die Jesus-volgelingen staan mettertyd uit die as van vertwyfeling op en verkondig: "As julle reken dat hy dood is, het ons 'n verrassing vir julle: Hy het opgestaan!"¹⁵ Die opstandingsverhale van die sinoptiese evangelies toon duidelik 'n groeiende oortuiging dat Jesus leef en dat God aan hierdie regverdige persoon reg laat geskied het (Spangenberg 2011).

3.4 Geregtigheid

Botha tipeer die derde fokuspunt van die Belharbelydenis as 'n gedeelte wat oor "ontfermende geregtigheid" (Botha en Naudé 1998:64) handel. Vir my is hierdie gedeelte van die belydenis besonder aangrypend geformuleer en een wat 'n mens nie onaangeraak kan lees nie. Ter wille van die bespreking haal ek 'n groot gedeelte daarvan aan:

Ons glo dat God Homself geopenbaar het as die Een wat geregtigheid en ware vrede onder mense wil bring; dat Hy in 'n wêreld vol onreg en vyandskap op 'n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is en dat hy sy kerk roep om Hom hierin na te volg; dat Hy aan die verdruktes laat reg geskied en brood aan die hongeriges gee; dat Hy gevangenes bevry en blindes laat sien, die vreemdeling beskerm en weeskinders en weduwees help en die pad van die goddelose versper; dat vir Hóm reine en onbesmette godsdiens is om die wese en die weduwees in hulle verdrukking te besoek; dat Hy sy volk wil leer om goed te doen en die reg te seek; dat die kerk daarom mense in enige vorm van lyding en nood moet bystaan, wat onder andere ook inhou dat die kerk sal getuig en stry teen enige vorm van ongeregtigheid sodat die reg aanrol soos watergolwe, en geregtigheid soos 'n standhoudende stroom ... (Cloete en Smit 1984:9–10; Botha en Naudé 1998:4–5)

Wie goed gelees het en met die Bybel bekend is, sou sekere frases kon herken. Om die waarheid te sê, hierdie gedeelte bestaan grootliks uit die aaneenryg van Bybelfrases. Wat hier beskryf word, is die ideale Christelike lewenswyse: Christene behoort vredemakers te wees; vir ander om te gee; hulle te versorg en medelye met hulle te hê. Dat Christene deur die eeue heen goeie dinge gedoen het, word nie betwyfel nie, maar dit is eweneens waar dat die geskiedenis van die Christendom sedert die dae van keiser Konstantyn met bloed bevlek is.¹⁶ Lees 'n mens die Bybel noukeurig, val dit jou ook op dat die Bybel vol verhale van bloedvergieting, oorlog en geweld is (Josua en Rigters). Dit is allermens so dat die Ou Testament Jahweh deurgaans as 'n saggeaarde, vredeliewende en meelewende God voorhou.¹⁷

Soos voorheen gesê, staan hierdie gedeelte in spanning met die inleiding en slot van die belydenis, waar God as 'n drie-eenheid bely word. Twee godsbeelde word hier probleemloos

aangehang: die Drie-eenheid staan aan die kant van die magtiges en rykes, maar tegelykertyd ook aan die kant van die armes, weerloses, uitgebuites en onderdrukte. Die opstellers probeer duidelik aan twee godsbeskouings vashou: God is aan die kant van die regeerders (die Triniteitsgod) en God is aan die kant van die armes (die God soos geteken deur bevrydingsteoloë).¹⁸

As dit so is dat die Drie-eenheid “op ’n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is” en dat die kerk Hom moet navolg deur te wees waar Hy is, te staan waar Hy staan, “teen ongeregtheid en by die veronregtes, wie hulle ook al op ’n gegewe tydstop mag wees” (Botha en Naudé 1998:53), dan staan Martin Luther deur hierdie belydenis aangekla. Hy het nie gestaan waar God gestaan het nie, maar het sy rug op die onderdrukte boere van sy dag gekeer en sy heil by die magtiges van sy dag gesoek. Dieselfde het nie net een keer in die geskiedenis gebeur nie, maar verskeie kere.

4. Die Belharbelydenis en die Bybel

4.1 Die opstellers se Skrifbeskouing en -gebruik

Soos voorheen gesê, kan lesers van die Belharbelydenis nie anders as om sekere Bybeltekste en -frases te herken nie. Die opstellers van die belydenis verwys self ook na spesifieke Bybelgedeeltes om hul formulering van bepaalde oortuigings te onderbou. Neem as voorbeeld die kwessie van kerkeenheid wat vroeg in die belydenis aangeraak word. Die derde paragraaf van hierdie afdeling lees soos volg: “... dat hierdie eenheid sigbaar moet word sodat die wêreld kan glo dat geskeidenheid, vyandskap en haat tussen mense en mensegroepe sonde is ...” (Botha en Naudé 1998:1). Hierdie gedeelte verwys na die gebed van die Jesus-karakter in die Johannes-evangelie (Joh. 17:20–23).¹⁹ Die Jesus-karakter maak egter nie in die gebed melding van geskeidenheid, vyandskap en haat tussen mense en mensegroepe nie. Voorts klassifiseer hy nie “geskeidenheid, vyandskap en haat” as sonde nie. Om die waarheid te sê, die totale Johannes-evangelie wakker geskeidenheid, vyandskap en haat aan! Dit brandmerk “die Jode” as duiwelskinders (Joh. 8:44). Hedendaagse Nuwe-Testamentici is dit eens dat hierdie evangelie grootliks verantwoordelik is vir die Christendom se pynlike geskiedenis van anti-Semitisme. Voorts dat hierdie anti-Semitisme in Duitsland aanleiding gegee het tot die Jodevervolging gedurende die Tweede Wêreldoorlog (1939–45). Die Johannes-evangelie het deur die eeue allermens tot versoening tussen Christene en Jode bygedra. Dit het veel eerder haat en vervolging aangewakker (Casey 1991:34–8; Den Heyer 2003:193–4). Neem ons die konteks van die evangelie in ag, word die uitspraak wel verstaanbaar (maar steeds nie aanvaarbaar nie). Hierdie evangelie is teen die einde van die eerste eeu na Christus geskryf en weerspieël die verhoudings tussen Christene en Jode op daardie tydstop. Dit was ’n tyd toe die verhouding tussen die groepe op ’n breuk uitgeloop het (Lindars 2000:38; Den Heyer 2003:194). Die skrywer projekteer hierdie breuk terug na die tyd toe Jesus van Nasaret as profeet in Palestina opgetree het (Casey 1991:23–40).

Die opstellers van die Belharbelydenis ignoreer hierdie aspek van die Johannes-evangelie en lees dit konteksloos en onhistories en interpreteer bloot op die klank af. So word die

woorde as Jesus se eiendommlike woorde aanvaar en die gebed sito-sito op hedendaagse kerklike verhoudings van toepassing maak. Die opstellers moes eers aandag gegee het aan navorsing rakende die evangelie en die resepsiesgeskiedenis daarvan voordat hulle die woorde van die gebed as norm vir kerklike en menseverhoudings in Suid-Afrika voorgehou het. Die Johannes-evangelie is 'n problematiese evangelie en staan duidelik teenoor die sinoptiese evangelies (Markus, Matteus en Lukas). Hierdie evangelie hou Jesus voor as 'n soort hemelse reisiger wat, nadat hy 'n besoek aan die aarde gebring het, teruggekeer het na die Vader. Dit is asof hierdie evangelie aan lesers voorhou hoe om aan die wêreld te ontsnap.

Nog 'n voorbeeld van hierdie soort omgang met die Bybel kom in die vierde paragraaf van die eerste afdeling van die belydenis voor. Daardie gedeelte lees soos volg:

... dat hierdie eenheid slegs in vryheid gestalte kan vind en nie onder dwang nie; dat die verskeidenheid van geestelike gawes, geleenthede, agtergronde, oortuigings, soos ook die verskeidenheid van taal en kultuur, vanweë die versoening in Christus geleenthede is tot wedersydse diens en verryking binne die een sigbare volk van God; ... (Cloete en Smit 1984:8; Botha en Naudé 1998:2)

Hier word na Romeine 12:3–8, 1 Korintiërs 12:1–11, Efesiërs 4:7–13, Galasiërs 3:27–8 en Jakobus 2:1–13 verwys. Ook in hierdie geval word Bybeltekste konteksloos aangehaal, aaneengeryg en direk op die hedendaagse kerklike verhoudings van toepassing gemaak. Die opstellers moes eers bepaal het wat die sosiale verhoudings in die betrokke “gemeentes” van Efese, Korinte, Rome en in Galate was voordat hulle die tekste soos krale in 'n snoer geryg het. Die waarskuwing van Malina (2001:24) is hier ter sake:

If we share nothing of the social scenarios that shaped the perspectives of the biblical authors, our Bible reading and subsequent theologizing will be either noise or our own ideas and values imposed on those authors and their texts.

Dit is 'n vraag of die opstellers nie maar net bloot hul ideale oor hoe gemeentes en kerke behoort te lyk en te funksioneer in die betrokke tekste inlees nie.²⁰

'n Volgende kwessie is die verwysing na die Jakobus-brief. Die ontvangers van hierdie brief het anders oor Jesus van Nasaret gedink en gepraat as die ontvangers van die Pauliniese en Deutero-Pauliniese briewe.²¹ Dit is duidelik dat die Jakobus-brief aan 'n groep Joodse Christene geskryf is, en die brief weerspieël die waardes wat gangbaar was in vroeë Judaïsme, oftewel die Judaïsme van die Tweede Tempeltydperk (Spangenberg 2009:163–220), terwyl die Galasiërsbrief 'n meer Griekse konteks weerspieël (Spangenberg 2009:221–31). Al hierdie tekste kan nie in een mandjie gegooi word en voorgehou word as 'n opsomming van wat die Nuwe Testament oor kerklike en gemeentelike verhoudinge leer nie. Die Nuwe Testament “leer” nie vanself iets nie, maar mense lees die verskillende boeke en trek hierdie soort verbande sonder dat die Bybel dit self doen. Wanneer mense só met die Bybel omgaan, kan hulle dit nie voorhou asof die Bybel dit self doen nie.²²

Volgens Botha, 'n VGKSA-predikant, het die opstellers bloot net die Bybel aan die woord gestel. In sy eie woorde: “'n Mens word getref deur die opeenvolging van Bybelse frases in

die formulering van die artikel [oor geregtigheid]. Die Bybel praat inderdaad self die taal wat ons in die Belydenis van Belhar hoor” (Botha en Naudé 1998:52).

Die voorgaande opmerkings oor die gebruik van Bybeltekste geld vir die hele belydenis. Die opstellers haal tekste ongenueanseerd, konteksloos en selfs op die klank af aan. Wat verder opval, is die feit dat die opstellers meestal Nuwe-Testamentiese tekste aanhaal en daardeur die indruk wek dat die Christelike godsdiens in sy gereformeerde baadjie ’n direkte voortsetting van die vroeë Christelike godsdiens is.²³ Tussen die 1ste eeu en die 21ste eeu is daar vir hulle weinig verskil. Of jy nou dáár geleef het en of jy nou hiér leef, maak géén verskil nie. Die evangelie soos dit in die gereformeerde tradisie gestalte gekry het, is dieselfde evangelie wat Jesus en die vroeë Christene verkondig het. Wanneer dit om kerkeenheid, versoening en geregtigheid gaan, is die norme, verwagtinge en eise presies dieselfde.

Vir die opstellers van die Belharbelydenis het die Bybel gesag, en omdat dit gesag het, kan ’n mens tekste aaneenryg sonder om vir een oomblik te besin oor die geweldige afstand tussen die 1ste en die 21ste eeu. Voorts hoef ’n mens jou nie af te vra of die skrywers van die Nuwe-Testamentiese briewe hul briewe geskryf het met die oog op Christene wat in die 21ste eeu leef nie. James Barr klassifiseer hierdie soort omgang met die Bybel as “a survival of fundamentalism” (1973:142) en maak dan die volgende opmerking oor fundamentaliste in sy boek *Escaping from Fundamentalism*: “The fundamentalist thinks that his form of faith has always been in existence, because he does not study religion historically” (Barr 1984:154). Hierdie stelling is ook van toepassing op die opstellers van die Belharbelydenis. Hulle vertoon nóg ’n historiese bewussyn rakende die ontstaan van die Nuwe-Testamentiese geskrifte, nóg ’n bewussyn van die ontstaan en groei van die Christelike godsdiens.

4.2 Die VGKSA- en NGK-teoloë se Skrifbeskouing en -gebruik

Vorster (1979) het jare gelede die NGK se gebruik van die Bybel in die dokument *Ras, volk en nasie* (RVN) grondig beoordeel en die probleme daarrondom uitgewys. Vir die opstellers van RVN is die Bybel die onfeilbare Woord van God en ’n mens kan hot en haar daaruit aanhaal om ’n bepaalde standpunt te onderbou. Hulle neem vir geen oomblik kennis van die paradigmaverandering wat teen die einde van die 19de en die begin van die 20ste eeu in die Bybelwetenskappe voorgekom het nie. Hulle haal dikwels tekste buite hul historiese en literêre konteks aan. Vergelyk ’n mens nou die wyse waarop die VGKSA-teoloë met die Bybel omgaan in die Belharbelydenis, is daar weinig verskil. Vir hulle is die Bybel ook die onfeilbare Woord van God en die literêre en historiese konteks van tekste word geïgnoreer. Ook hulle slaan nie ag op die paradigmaverandering wat in die Bybelwetenskappe voorgekom het nie. Hierdie verandering het behels dat navorsers besef het dat Bybelboeke deur mense geskryf is en dus dáárdie mense se insig en verstaan van hul wêreld weerspieël (Noll 1991:45; Spangenberg 1998:6–28).

Dit is hierdie verandering wat sommige Bybelwetenskaplikes en teoloë oortuig het dat Christene in die 20ste en 21ste eeu ’n ander Skrifbeskouing sal moet aanvaar as die een wat drie tot vier eeue gelede nog gangbaar was.²⁴

Barr het die volgende belangrike riglyn vir die formulering van 'n ander Skrifbeskouing neergepen:

Firstly, we have to build a doctrine of scripture “from below” and not “from above”: we should read it for what it itself is and what it itself says, and avoid reading into it “the evangelical doctrine of scripture”, i.e. the opinions that some people in evangelical Protestantism held about the Bible two centuries or so ago. (Barr 1980:88)

Die Bybel het nie uit die hemel na ons “neergedal” nie. Die woorde daarvan is ook nie aan skrywers gedikteer nie. Die Bybel is volledig die produk van mense wat in verskillende tye en in verskillende kontekste geleef het. Tussen ons en daardie skrywers is daar 'n enorme kloof wat ons nie kan oorbrug deur net die Bybel in hedendaagse tale te vertaal en lesers dan onder die indruk te bring dat selfs kinders dit kan lees en verstaan nie. Die kritiek wat deesdae uit verskillende oorde kom dat Bybelwetenskaplikes die Bybel uit gewone lesers se hande wil neem en voorgee dat net hulle dit reg kan lees en verstaan, is kwaadwillige kritiek. Lesers moet beseft dat daar 'n kloof tussen hulle en hierdie tekste is en dat vertalings slegs 'n eerste stap in die verkleining van die kloof is. Die kloof kan verder verklein word wanneer lesers moeite doen om die wêreld waarin die tekste ontstaan het, te leer ken; voorts dat lesers onder die verpligting staan om meer te wete te kom van die konteks waarin die antieke skrywer en sy lesers geleef het. Laastens is dit ook belangrik om te beseft dat die Bybel verskillende literatuursoorte bevat en dat alles in die Bybel nie onder één literatuursoort, naamlik gekiedenisvertellings, tuishoort nie. En terwyl dit in hierdie artikel gaan om die Belharbelydenis en hoe die Bybel daarin benut word, sal lesers moet weet dat die Bybel ook geweldstekste bevat en dat Jahweh dikwels direk met daardie geweld verbind word.

Collins maak hieroor die volgende opmerkings wat lesers van die Belharbelydenis ter harte sal moet neem:

Attractive though it may be to proclaim the Bible as the Word of God when it advocates justice and freedom and to point to modern analogies, we must remember that it is the same Bible that commands the slaughter of the Canaanites and the Amalekites and that it lends itself all too readily to analogical application in those cases too. Liberation in all its forms remains a noble ideal, and there is much in the Bible to support it, but it does not derive its validation merely from the fact that it is affirmed in the Bible. (Collins 2005:74)

Die paradigmaverandering het ook verband gehou met die ontwikkeling van 'n historiese bewussyn in die Westerse wêreld. Mense het beseft dat die verlede nie maar net 'n spieëlbeeld van die hede is nie. Hierdie historiese bewussyn en die uiteindelijke verandering in mense se lees van die Bybel het ook 'n impak gehad op die navorsing oor die historiese Jesus. Een uitvloeisel van die navorsing is die beseft dat Jesus 'n Joodse profeet was wat die godsdienste van sy ouers en volksgenote beoefen het, te wete Judaïsme van die Tweede Tempeltydperk (Vermees 1993). Dit is op grond hiervan dat Charlesworth (2000:110) die volgende stelling kan maak: “Jesus’ understanding of himself as ‘God’s Son’ must not be confused with the Nicene formula.” 'n Joodse “seun van God” was iets anders as 'n Griekse (of Romeinse) “seun van God”. Jode sou nooit hulleself of iemand anders as die letterlike en

sels fisiese seun van God beskou het nie. Dit was vir hulle heiligskendend en daarom het hulle ook met die Romeinse owerhede gebots. Afgesien daarvan dat hulle weer vry wou wees en onder hul eie gesag wou leef, het die Romeinse godsdiens hulle teen die bors gestuit.

Ons weet vandag dat Jesus nie 'n nuwe godsdiens gepropageer het nie. Daardie “nuwe” godsdiens het eers na sy dood ontstaan en na regte oor verskeie eeue. Verder het keiser Konstantyn en keiser Theodosius se beïnvloeding van die kerklike konsilies van die 4de en 5de eeu daartoe bygedra dat die Christelike godsdiens die staatsgodsdiens van die Romeinse ryk geword het. Die profeet Jesus van Nasaret wat in die 1ste eeu as 'n politieke rebel aan 'n Romeinse kruis sterf, word in die 4de eeu tot 'n god van die Romeinse ryk verhef en die Jode word skielik in die beskuldigdebank geplaas – hulle was verantwoordelik vir Jesus se dood en nie die Romeinse owerhede van die 1ste eeu nie (Tomson 2005). Hierdie kennis kan nie meer geïgnoreer word nie en behoort in kerklike dokumente neerslag te vind.

Samevattend kan ek dus sê dat die opstellers van die Belharbelydenis die Bybel op 'n onhistoriese, biblisistiese en selfs fundamentalistiese wyse hanteer. Dié soort Skrifgebruik is nie meer in ons eeu aanvaarbaar nie en daarom is dit broodnodig dat sowel die VGKSA as die NGK indringend na hul Skrifbeskouing en -gebruik kyk. Dít moet hulle doen nie net ter wille van hulself nie, maar ter wille van die land waarin hul lidmate leef. Maak hulle nie daarmee erns nie, sal ander mense weer die gevolge van hul Bybellees en -gebruik dra, en diegene wat tans daaronder ly, is gay lidmate en gay predikante (vgl. Snyman 2007).

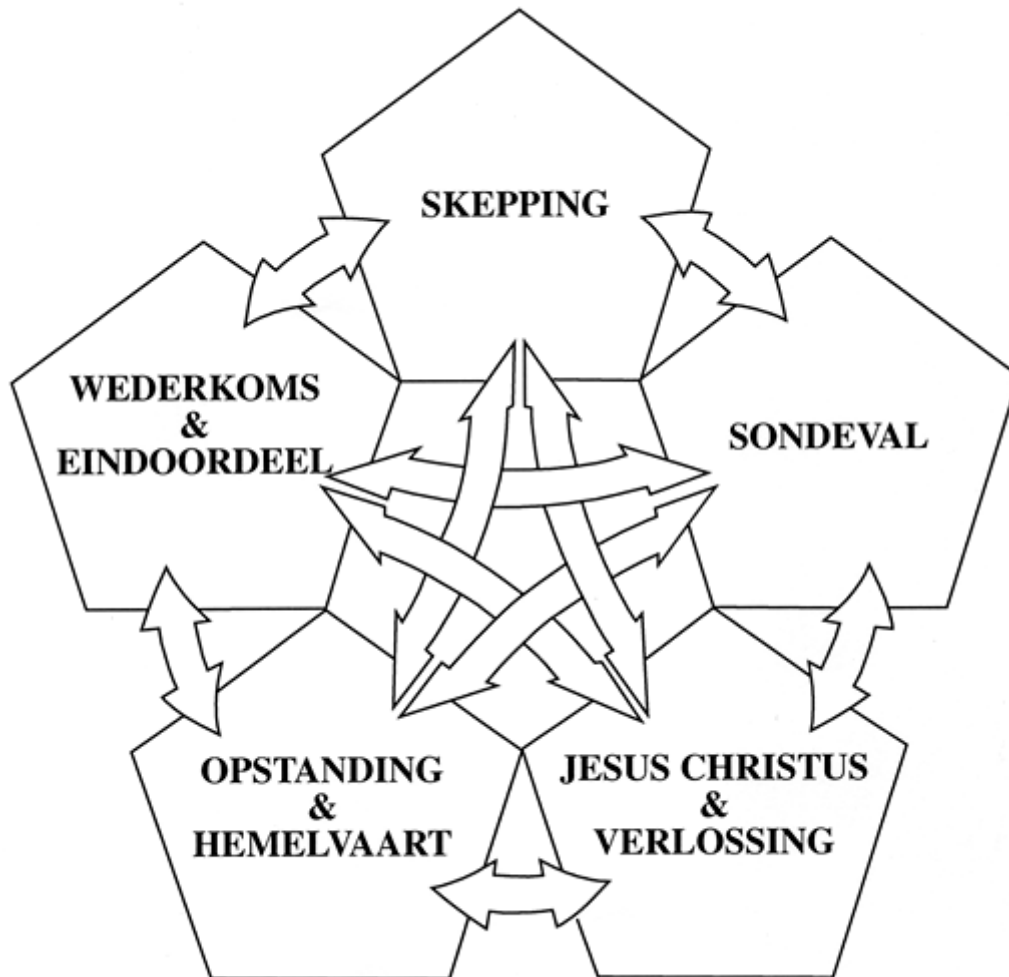
5. Belharbelydenis en die meestersverhaal van die Christelike geloof

In die beoordeling van die opstellers se gebruik van die Bybel is dit ook nodig om kennis te neem van hul standpunt oor die verhouding tussen die belydenisskrifte en die Bybel. Die tradisionele gereformeerde siening is dat die belydenisskrifte hul gesag aan die Bybel ontleen en dat dit nie bokant die Bybel staan nie. Omdat die Bybel as “God se Woord” beskou word, kan 'n belydenisskrif nie anders as om ook “God se Woord” aan mense te kommunikeer nie – al is dit nou op indirekte wyse, soos in die geval van 'n preek. Dit kan diagrammaties soos volg voorgestel word:

God→ Bybel→ Belydenisskrif

In hul bespreking van die Belharbelydenis handhaaf Botha en Naudé hierdie siening en dit kom duidelik na vore in stellings soos die volgende: “Dit [die Belharbelydenis] wil niks anders wees as *repetitio Sacrae Scripturae* (herhaling van die Heilige Skrif) nie” (Botha en Naudé 1998:16); “Natuurlik staan die maatstaf van die Skrif vir ons bo al hierdie belydenisskrifte. (...) Tog is hulle 'n *regula fidei*, 'n reël vir die geloof” (Botha en Naudé 1998:17); “Belydenisskrifte is in ooreenstemming met die Heilige Skrif, en kry dáárom die instemming van die kerklike gemeenskap” (Botha en Naudé 1998:18); “Belhar bely tog duidelik wat die Bybel leer” (Botha en Naudé 1998:68).

Wat die teoloë egter nie duidelik ter sprake bring nie, is die feit dat die belydenisskrifte nie in die eerste plek teruggryp na die Bybel nie, maar na die Christelike meesterverhaal wat op interpretasies van die Bybel gegrond is.²⁵ Hierdie meesterverhaal hou hoofsaaklik verband met die oortuigings van die Latynse kerkvaders, veral Augustinus (354–430). Die Christelike meesterverhaal kan soos volg weergegee word (Spangenberg 2013; 2014:619):



Die vyf hoofmomente van die Christelike meesterverhaal

Hierdie meesterverhaal begin met die volmaakte skepping (vyfhoek 1) wat deur die toedoen van Adam en Eva in duie gestort het. Hulle daad van ongehoorsaamheid veroorsaak 'n breuk tussen God en die mensdom, en dra pyn, lyding en dood in die skepping in (vyfhoek 2). Dit word egter deur Jesus se sterwe aan die kruis ongedaan gemaak. Deur sy kruisdood word God met die mensdom versoen (vyfhoek 3). Jesus se opstanding en hemelvaart bevestig dat pyn, lyding en dood oorwin is en dat God die Vader sy offer aanvaar het (vyfhoek 4). Met die wederkoms en die eindoordeel kom die finale afrekening wanneer diegene wat nie Jesus se soenoffer aanvaar het nie, vir ewig in die hel sal beland. Diegene wat egter sy soenoffer aanvaar, sal die nuwe hemel en die nuwe aarde beërf (vyfhoek 5). So is ons terug by die skepping, maar nou die *herstelde skepping* (vyfhoek 1). Die verbindingspyle dui die verweefdheid van die momente van die meesterverhaal aan.

Dit is hierdie meesterverhaal wat as agtergrond vir die Belharbelydenis dien. Die verhouding tussen die Bybel en die belydenis (en ander belydenisse) behoort dus soos volg weergegee te word:

Bybelboeke ←····· Meesterverhaal ←····· Belydenis

Al die belydenisskrifte sedert die Protestantse Hervorming oriënteer hulle aan die meesterverhaal en nie in die eerste plek aan die Bybel nie. Neem 'n mens dit in ag, kom 'n interessante verskil tussen die teoloë van die NGK en die VGKSA na vore.

Die NGK se teoloë wat vir die opstelling van die NGK-dokumente verantwoordelik was, laat die klem hoofsaaklik op die element van die sondeval val (vyfhoek 2) en regverdig die apartheidsbeleid grootliks vanuit daárdie hoek. Dit is om dié rede dat Genesis 1–11 so 'n groot rol in *Ras, volk en nasie* (1975:10–9) speel. Volgens die kommissie se interpretasie moes God by die toring van Babel (Gen. 11:1–9) ingryp en verdeling bring omdat die mense “in stryd met die wil van God” gehandel het (RVN). Mense moes vrugbaar wees en oor die aarde versprei, maar na die sondeval is hulle geneig om saam te kloek soos wat by Babel gebeur. Verdeling, verspreiding en aparte nasiewording is die wil van God – aparte lande vir aparte volke en aparte kerke vir aparte volke sluit by die “geopenbaarde wil van God” aan.

Die teoloë van die VGKSA neem nie die sondeval as vertrekpunt nie, maar die verlossing (vyfhoek 3) en die nuwe skepping (vyfhoek 1). Jesus het aan die kruis gesterf om die verhouding tussen God die Vader en die gevalle mensdom te herstel. Jesus bied homself as offer aan in die plek van die ganse mensdom, sodat aan God die Vader se eis van geregtigheid voldoen kon word. Die straf wat die mensdom toekom, het hy gedra en op dié wyse herstel hy die mensdom se verhouding met God die Vader. God en die mensdom is weer versoen, en omdat hulle versoen is, moet mense die versoening ook onderling nastreef en uitleef: die kerk moet “deur woord en daad getuies [wees] van die nuwe hemel en die nuwe aarde waarop geregtigheid woon” (Botha en Naudé 1998:3). Die VGKSA-teoloë slaag op hierdie wyse daarin om die NGK-teoloë te troef, want die verlossing is tog belangriker as die sondeval. Dit is vir hulle die hart van die evangelie.

Samevattend kan ek dus sê dat dit nie soseer 'n ander Skrifbeskouing en -gebruik is waarmee die teoloë van die VGKSA die teoloë van die NGK getroef het nie, maar 'n ander teologiese fokus en klem. Wat die Skrifbeskouing en -gebruik betref, gaan al die opstellers van die verskillende dokumente op 'n biblisitiese en selfs fundamentalistiese wyse met die Bybel om. Voorts is dit duidelik dat die opstellers van die Belharbelydenis hulle nie in die eerste plek aan die Bybel oriënteer nie, maar aan die Christelike meesterverhaal soos dit sedert die 4de eeu beslag gekry het.

6. Jesus van Nasaret, die Bybel en belydenisse

Die meesterverhaal van die ortodokse Christelike godsdiens begin met die verhaal van 'n perfekte skepping wat in duie gestort het vanweë die ongehoorsaamheid van Adam en Eva;

voorts dat elke mens wat daarna gebore is, “in sonde ontvang en gebore is”, onder God se toorn leef en daarom ook sterf. Die meestersverhaal hou dit verder voor dat ’n mens aan God se toorn kan ontkom en God se koninkryk kan beërf net indien jy glo dat Jesus namens jou aan die kruis gesterf het om jou met God die Vader te versoen.

Navorsing het aan die lig gebring dat Jesus nié hierdie verhaal verkondig het nié; dat sy “goeie nuus” nie ingehou het dat hy gestuur is om die sondeval en die gevolge daarvan om te keer nie (Spangenberg 2007, 2009, 2014). Sy “goeie nuus” hou verband met die koninkryk van God (Mark. 1:14–15). Hy was ’n Joodse profeet wat Jahweh aanbid het en gehoop het dat ’n Joodse teokrasie weer in Palestina tot stand sal kom, mits sy volksgenote leef soos Jahweh van hulle verwag het om te leef. Hy verkondig immers dat hy nie gekom het om die Tora ongedaan te maak nie. Hy het homself geroepe gevoel om aan hulle hierdie boodskap voor te hou en om die regeerders van sy dag aan te spreek omdat hulle nie regeer het soos Jahweh van hulle verwag het om te regeer nie. Hulle het die armes, wese en weduwees verdruk, die kleinboere uitermate belas en hulle van hul grond en leefmiddele beroof (Horsley 1993:70). Sy boodskap is deur die plaaslike regeerders, wat lojaal aan die Romeinse keiser was, as gevaarlik vertolk en hy sterf gevolglik die dood van ’n rebel aan ’n Romeinse kruis nadat hy gedurende ’n Paasfees sy boodskap simbolies (soos Jesaja en Jeremia) in die tempel voorgedra het (Horsley 2003:92–3).

Die Christelike meestersverhaal hou grootliks verband met Paulus se briewe, die evangelie van Johannes en die Hebreërbrief en hoe latere teoloë (veral die Latynse kerkvaders) dit vertolk het. Die herontdekking van die Joodse Jesus sedert die sewentigerjare van die vorige eeu (die sg. Third Quest van die historiese-Jesus-ondersoek), het verskeie Nuwe-Testamentici met nuwe oë na Jesus se handeling en prediking laat kyk. Heelwat navorsers erken dat sy prediking nie om die herstel van die “gevalle skepping” gewentel het nie. Jesus se boodskap was aan sy tydgenote gerig en dit was deur en deur polities gekleur.

Een van die Nuwe-Testamentici wat hierdie insig besonder goed kommunikeer, is Horsley. Hy stel dit soos volg in een van sy boeke:

Jews and early Christianity have been understood as basically apolitical, and the evangelists interpreted as offering a political apology in their presentation of Jesus’ ministry and crucifixion. Israel has been understood to have rejected Jesus and the gospel, in response to which God supposedly rejected Israel and opened salvation to the Gentiles.

We are beginning to recognize, however, that these previously common conceptions were misconceptions. The rule of God preached by Jesus stood in conflict with, even in judgment upon, the rule of Caesar and Herod. The charges leveled against Jesus at his trial were not spurious but true. (Horsley 1993:121)

In ’n onlangse boek som hy dit só op:

Jesus worked among people subject to the Roman Empire. His renewal of Israel, moreover, was a response to the longings of those people, who had lived under the

domination of one empire after another for centuries, to be free of imperial rule. (Horsley 2011:17)

In van sy boeke trek hy selfs Jesus se boodskap oor God se koninkryk deur na die hedendaagse magsverhoudings in ons wêreld, waar die Amerikaanse imperium (die VSA) ander volke onderdruk en ekonomies uitbuit: “The empire now belongs to global capitalism, with the U.S. government and its military as the enforcer” (Horsley 2003:144). Sy boeke verwoord iets soortgelyk aan wat ons in die Belharbelydenis teëkom, maar daar is ’n gróótforsk. Horsley argumenteer nie dat dit die Drie-eenheid is wat “in ’n wêreld vol onreg en vyandskap op ’n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is” nie. Hy mitologiseer nie Jesus van Nasaret nie en vertolk gevolglik sy boodskap nie in terme van die meestersverhaal van die Westerse Christendom nie. Hy erken Jesus se Joodsheid en lees sy boodskap en handeling teen die agtergrond van die Romeinse keiserryk en sy onderdrukkende en uitbuitende politieke en ekonomiese beleid en handeling.

Bevrydingsteoloë harmonieer die tradisionele meestersverhaal met sy beklemtoning van redding met bevrydingsverhale soos die Eksodus-verhaal in die Ou Testament en verkondig dan dat God (bedoelende die Drie-eenheid) nog altyd gered het, maar dat daardie redding met verdruktes, armes, veronregtes en uitgebuite mense verband gehou het. Dit gaan dus nie om redding van siele vir die hiernamaals nie, maar om redding van mense van politieke en ekonomiese onderdrukking en uitbuiting (Kennedy 2006:192–5). Hoewel die opstellers van die Belharbelydenis nie direk by die standpunte van die bevrydingsteoloë aansluit nie, kan ’n mens nie anders as om raakvlakke waar te neem nie – soos byvoorbeeld dieselfde soort Bybelgebruik; die gebruik van frases soos dat die Drie-eenheid “op ’n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is” en die problematiese versmelting van twee godsbeelde (die God van die staat en die God van die bevryding). Botha beklemtoon dit dat die VGKSA se sinode nie die taal van bevrydingsteoloë in die Belharbelydenis wou gebruik nie: “Iemand het in die sinode voorgestel dat die sinsnede in die taal van die bevrydingsteologie uitgedruk moet word: ‘God is aan die kant van die armes.’ Nee, het die sinode uitdruklik en met opset besluit” (Botha en Naudé 1998:52–3). Dit is ook opvallend dat die belydenis nêrens na die Eksodus-verhaal verwys, of ’n teks daaruit aanhaal ter motivering van sekere standpunte nie. Hoewel dit opvallend is, kan ’n mens nie die ooreenkomste (hoe gering ook al) tussen die bevrydingsteologie en die Belharbelydenis ignoreer nie.

In hul teologisering laat die bevrydingsteoloë, sowel as die opstellers van die Belharbelydenis, nie reg geskied aan die totaliteit van die Ou Testament en die spanninge wat daarin bestaan ten opsigte van hoe skrywers Jahweh verstaan en teken nie. Maar dit is nie al nie. Hierdie teoloë gaan nie eerlik met die geskiedenis van die Christelike godsdiens om nie. Die geskiedenis van die Christelike godsdiens is vol verhale van onderdrukking, geweld en oorlog, en daardie geweld en oorloë is dikwels vanuit die Bybel gemotiveer. Die navorsingsresultate van die huidige ondersoek na die historiese Jesus bied beter materiaal om oor huidige politieke en ekonomiese magsverhoudings te praat en mense op te roep om imperiale magte te weerstaan. Maar wie die Bybelverhale daarvoor wil gebruik, sal die meestersverhaal van die Christelike godsdiens links moet laat en die Bybel van nuuts af moet lees en moet erken dat Jesus van Nasaret ’n Joodse profeet was wat in die 1ste eeu onder

die mag van die Romeinse imperium geleef het. Voorts dat hy nie aan die kruis gesterf het om God die Vader se toorn te stil nie, maar dat hy aan die kruis gesterf het omdat die Romeinse owerhede in Palestina en hul Joodse meelopers sy boodskap reg verstaan het (Horsley 1993:121). Wat dít behels, is dat Christene afstand sal moet doen van Paulus se vertolking van Jesus se kruisdood en opstanding, omdat dít die tradisionele Christelike teologie oor die afgelope byna twee millenniums gevoed en gedra het. Christene sal moet terugkeer na die sinoptiese evangelies en hoe Jesus van Nasaret daarin uitgebeeld word.

7. Slot

Dit is so dat bevrydingsteoloë baie Bybelwetenskaplikes opnuut bewus gemaak het dat heelwat Ou-Testamentiese boeke 'n besorgdheid weerspieël oor armes, verdruktes en gemarginaliseerdes in die Israelitiese samelewing. Daarvan getuig die publikasies van onder andere Schottroff en Stegemann (1979), Lohfink (1987), en Gerstenberger (2002). Dit is waarskynlik so dat die opstellers van die Belharbelydenis hiervan kennis geneem het en dat dit daarom neerslag gevind het in bewoordings soos “dat die kerk daarom mense in enige vorm van lyding en nood moet bystaan, wat onder andere ook inhou dat die kerk sal getuig en stry teen enige vorm van ongeregtigheid sodat die reg aanrol soos watergolwe, en geregtigheid soos 'n standhoudende stroom” (Cloete en Smit 1984:9–10; Botha en Naudé 1998:5). Die laaste frases van hierdie deel van die belydenis kom woordeliks ooreen met Amos 5:24 (ou Afrikaanse vertaling van die Bybel). Dit is egter ook so dat hier 'n nuwe godsbeskouing ontwikkel word wat soms beskryf word as “der Gott der kleinen Leute”. Hierdie godsbeskouing staan teenoor die godsbeskouing wat ons ken as die Drie-eenheid. Laasgenoemde godsbeskouing is ontwikkel deur kerklike konsilies op aandrang en medewerking van keisers Konstantyn en Theodosius en dit vloei nie direk uit die Bybel voort nie. Die leer van die Drie-eenheid kan makliker deur Rooms-Katolieke en Oosters-Ortodokse teoloë verdedig word, want hulle beroep hulle nie uitsluitlik op die Bybel in hul verdediging daarvan nie. Vir Protestantse teoloë is dit egter 'n perd van 'n ander kleur. Hieroor skryf Kennedy (2006:121): “If the Bible is examined as a historical document like any other, rather than a cipher for God’s revelation, it soon becomes clear that there is no Trinitarian doctrine in the Bible.” Die kerkgeskiedenis weerspieël ontseenslik dat die Drie-eenheid altyd aan die kant van die regeerders en magtiges gestaan het en allermins aan die kant van die armes, onderdruktes en gemarginaliseerdes. Die twee godsbeskouings (God van die armes en onderdruktes; God van die magtiges) staan gevolglik teenoor mekaar en skep verwarring en spanning in kerklike kringe en onder lidmate.

'n Uitweg uit hierdie verwarring en spanning is te vind by onlangse navorsing oor die historiese Jesus. Navorsers wys daarop dat Jesus se prediking oor die koninkryk van God as politieke prediking verstaan moet word: “Jesus’ historical activity was essentially about politics, and the restructuring of society, and not about religion or theology” (Oakman 2014:117). Jesus het God se koninkryk teenoor die koninkryk van die Romeinse keisers gestel en beklemtoon dat sou God (Jahweh) in Palestina regeer, die lewe anders daar uit sou gesien het. In die 4de en 5de eeu slaag die Romeinse keisers egter daarin om die Christelike godsdiens tot staatsgodsdiens te verhef en om die kerk 'n spieëlbeeld van die Romeinse ryk te maak. Hieroor skryf Oakman: “This was the ultimate betrayal of Jesus – the

one who had opposed debt and taxation in the name of Power was now coopted to legitimate that taxation in an emerging Christian Empire. Christ the King, Christus Rex, Christos Pantocrator, reigns from the cross, at the right hand of the emperor supreme!” (Oakman 2014:14). In die 4de en 5de eeu is verraad gepleeg en daardie verraad kan nie herstel word deur nuwe belydenisse te skep wat voorgee dat die Drie-eenheid die God van die armes en weerloses in die samelewing is nie. Dalk is dit tyd dat tradisionele Christelike kerke terugkeer na ’n suiwer monoteïsme soos onder andere Dingemans (2001:139) bepleit. Of so ’n radikale heraanpassing binne tradisionele kerke moontlik is, lyk egter onwaarskynlik, maar dit kan nie ontken word dat die herontdekking van die boodskap van Jesus, die Joodse profeet van Galilea, baie mense se lewens verryk en hulle tot ’n ander lewenswyse aanspoor nie. Hierdie herontdekking gaan nie gepaard met die skep van nuwe belydenisse nie, want belydenisse, so weet ons uit dure ondervinding, verdeel veel eerder as wat dit heel.

Bibliografie

Assmann, H. 1983. The faith of the poor in their struggle with idols. In Pablo (red.) 1983.

Aucamp, H. 1994. *Pluk die dag: Aforisme en ander puntighede*. Kaapstad: Tafelberg.

Barr, J. 1973. *The Bible in the modern world*. Londen: SCM.

—. 1980. *The scope and authority of the Bible*. Londen: SCM.

—. 1984. *Escaping from fundamentalism*. Londen: SCM.

Bergmann, M., M.J. Murray en M.C. Rae (reds.). 2013. *Divine evil? The moral character of the God of Abraham*. Oxford: Oxford University Press.

Borchardt, C.F.A. 1978. Versoening volgens Anselmus en Abelardus. *Studia Historiae Ecclesiasticae*,4:15–27.

Botha, E.J. (red.). 1999. *Speaking of Jesus: Essays on biblical language, gospel narrative and the historical Jesus: Willem S. Vorster*. Leiden, Boston, Köln: Brill.

Botha, J. en P. Naudé. 1998. *Op pad met Belhar: Goeie nuus vir gister, vandag en môre!* Pretoria: J.L. van Schaik

Burkett, D. (red.). 2011. *The Blackwell companion to Jesus*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Burns, D. en J.W. Rogerson (reds.). 2012. *Far from minimal: Celebrating the work and influence of Philip R. Davies*. Library of Hebrew/Old Testament Studies, 484. Londen: T&T Clark/Continuum.

Carroll, R.P. 1991. *Wolf in the sheepfold: The Bible as a problem for Christianity*. Londen: SPCK.

Casey, M. 1991. *From Jewish prophet to gentile God: The origins and development of New Testament Christology*. Cambridge: James Clarke.

Charlesworth, J.H. 2000. The historical Jesus: Sources and a sketch. In Charlesworth en Weaver (reds.) 2000.

Charlesworth, J.H. en W.P. Weaver (reds.). 2000. *Jesus two thousand years later*. Faith and scholarship colloquies. Harrisburg: Trinity International.

Cloete, G.D. en D.J. Smit (reds.). 1984. *'n Oomblik van waarheid: Opstelle rondom die NG Sendingkerk se afkondiging van 'n status confessionis en die opstel van 'n konsepbelydenis*. Kaapstad: Tafelberg.

Collins, J.J. 2005. *The Bible after Babel: Historical criticism in a postmodern age*. Grand Rapids: Eerdmans.

Coote, R.B. en M. Coote. 1990. *Power, politics, and the making of the Bible: An introduction*. Minneapolis: Fortress.

Cupitt, D. 2001. *Reforming Christianity*. Santa Rosa: Polebridge.

Deist F.E. 1982. *Sê God so? Protes en pleidooi – oor óns tyd, vir óns land*. Kaapstad: Tafelberg.

—. 1986. *Kan ons die Bybel dan nog glo? Onderweg na 'n gereformeerde Skrifbeskouing*. Pretoria: J.L. van Schaik.

Den Heyer, C.J. 2003. *Van Jezus naar christendom: De ontwikkeling van tekst tot dogma*. Zoetermeer: Meinema.

Deschner, K. 1986. *Die Kriminalgeschichte des Christentums: Band 1. Die Frühzeit*. Hamburg: Rowohlt.

—. 1988. *Die Kriminalgeschichte des Christentums: Band 2. Die Spätantike*. Hamburg: Rowohlt.

—. 1990. *Die Kriminalgeschichte des Christentums: Band 3. Die Alte Kirche*. Hamburg: Rowohlt.

—. 1994. *Die Kriminalgeschichte des Christentums: Band 4. Frühmittelalter*. Hamburg: Rowohlt.

—. 1997. *Die Kriminalgeschichte des Christentums: Band 5. Das 9. und 10. Jahrhundert*. Hamburg: Rowohlt.

- . 1999. *Die Kriminalgeschiede des Christentums: Band 6. Das 11. und 12. Jahrhundert*. Hamburg: Rowohlt.
- . 2002. *Die Kriminalgeschiede des Christentums: Band 7. Das 13. und 14. Jahrhundert*. Hamburg: Rowohlt.
- Dingemans, G.D.J. 2001. *De stem van de roepende: Pneumatologie*. Kampen: Kok.
- Finlan, S. 2011. Jesus in atonement theories. In Burkett (red.) 2011.
- Freeman, C. 2009. *A.D. 381: Heretics, pagans, and the dawn of the monotheistic state*. New York: Overlook.
- Gerstenberger, E.S. 2002. *Theologies in the Old Testament*. Londen: T&T Clark.
- Grigg, R. 2008. *Beyond the God delusion: How radical theology harmonizes science and religion*. Minneapolis: Fortress.
- Herzog, W.R. 2000. *Jesus, justice and the reign of God: A ministry of liberation*. Louisville: Westminster John Knox.
- Horsley, R.A. 1993. *The liberation of Christmas: The infancy narratives in social context*. New York: Continuum.
- . 2003. *Jesus and empire: The kingdom of God and the new world disorder*. Minneapolis: Fortress.
- . 2011. *Jesus and the powers: Conflict, covenant and the hope of the poor*. Minneapolis: Fortress.
- Kennedy, P. 2006. *A modern introduction to theology: New questions for old beliefs*. Londen: I.B. Tauris.
- Kerk en samelewing 1986: 'n Getuienis van die NGK. 1986. Bloemfontein: Pro-Christo-publikasies.
- Kinghorn, J. 1986. Vormende faktore. In Kinghorn (red.) 1986.
- Kinghorn, J. (red.). 1986. *Die NG Kerk en apartheid*. Johannesburg: Macmillan.
- Labuschagne, C.J. 2000. *Zin en onzin rond de bijbel: Bijbelgeloof, bijbelwetenskap en bijbelgebruik*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Lindars, B. 2000. John. In Lindars, Edwards en Court 2000.
- Lindars, B., R.B. Edwards en J.M. Court. 2000. *The Johannine literature with an introduction by R. Alan Culpepper*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Lohfink, N.F. 1987. *Option for the poor: The basic principle of liberation theology in the light of the Bible*. Berkeley: Bibal.

Luttikhuisen, G.P. 2005. *De veelvormigheid van het vroegste Christendom*. Budel: Damon.

Malina, B.J. 2001. *The social gospel of Jesus: The kingdom of God in Mediterranean perspective*. Minneapolis: Fortress.

Nelson-Pallmeyer, J. 2001. *Jesus against Christianity: Reclaiming the missing Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International.

—. 2007. *Saving Christianity from empire*. New York: Continuum.

Niemandt, N. 2015. Belhar leef in baie lidmate se harte: Belydenis is nodig as veiligheidsreling. *Beeld*, 15 Mei 2015, bl. 21.

Noll, M.A. 1991. *Between faith and criticism: Evangelicals, scholarship, and the Bible*. Leicester: Apollos.

Oakman, D.E. 2014. *Jesus, debt, and the Lord's Prayer: First-century debt and Jesus' intentions*. Eugene: Cascade.

Pablo, R. (red.). 1983. *The Idols of Death and the God of life: A theology*. New York: Orbis.

Patterson, S.J. 2004. *Beyond the passion: Rethinking the death and life of Jesus*. Minneapolis: Fortress.

Pattison, G. 1998. *The end of theology – and the task of thinking about God*. Londen: SCM.

Pieterse, H. 2015. Belhar-belydenis in die NG Kerk: "Hou op om ons te boelie." *Beeld*, 14 Mei 2015, bl. 21.

Primavesi, A. 2000. *Sacred Gaia: Holistic theology and earth system science*. Londen: Routledge.

Ras, volk en nasie en volkereverhoudinge in die lig van die Skrif. 1975. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Roldanus, J. 2006. *The church in the age of Constantine: The theological challenges*. Londen, New York: Routledge.

Rowland, C. 1999. Introduction: The theology of liberation. In Rowland (red.) 1999.

Rowland, C. (red.). 1999. *The Cambridge companion to liberation theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Salemink, T. 1997. *De Afrikaanse mythe*. Kampen: Kok.

- Saperstein, M. 1989. *Moments of crisis in Jewish-Christian relations*. Londen: SCM.
- Schottroff, W. en W. Stegemann (red.). 1979. *Der Gott der kleinene Leute: Sozialgeschichtliche Auslegungen*. München: Kaiser.
- Schwager, R. 1987. *Must there be scapegoats? Violence and redemption in the Bible*. San Francisco: Harper en Row.
- Smit, D.J. 1984. "... op 'n besondere wyse die God van die noodlydendes, die arme en die verontegte ...". In Cloete en Smit (reds.) 1984.
- Snyman, G.F. 2007. *Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybellees*. Pretoria: Griffel.
- Spangenberg, I.J.J. 1998. *Perspektiewe op die Bybel: God se woord in mensetaal*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- . 2007. Can a major religion change? Reading Genesis 1–3 in the Twenty-First Century. *Verbum et Ecclesia*, 28:259–79.
- . 2009. *Jesus van Nasaret*. Kaapstad: Griffel.
- . 2011. Opstandingsverhale en opstandingsdogma. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 67(1), 2011. Art. #874, 8 pages. doi.10.4102/hts.v67i1.874.
- . 2012. The book of Daniel, the canon and the grand narrative of Christianity. In Burns en Rogerson (reds.) 2012.
- . 2013. Die tradisionele Christelike godsdiens en teologie in die greep van 'n verouderde paradigma: diagnose en prognose. *LitNet Akademies* (Godsdienswetenskappe) <http://www.litnet.co.za/Article/die-tradisionele-christelike-godsdiens-en-teologie-in-die-greep-van-n-verouderde-paradigma> (27 Julie 2015 geraadpleeg).
- . 2014. Kollig op Genesis 1–3: Verslag van verskuiwende denke en geloof. *Old Testament Essays*, 27(2):612–36.
- Stark, T. 2011. *The human faces of God: What Scripture reveals when it gets God wrong (and why inerrancy tries to hide it)*. Eugene: Wipf en Stock.
- Sullivan, C. 2002. *Rescuing Jesus from the Christians*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Swanepoel, J.F. 1997. *My hart wil Afrika*. Kaapstad: Quellerie.
- Tatum, B.W. 2009. *Jesus: A brief history*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Tomson, P.J. 2005. *Presumed guilty: How Jews were blamed for the death of Jesus*. Minneapolis: Fortress.

Van den Akker, N.K. en E.L. Smit. s.j. *Beknopte gesiedenis van het Christendom*. Den Haag: J.N. Voorhoeve.

Vermes, G. 1993. *The religion of Jesus the Jew*. Minneapolis: Fortress.

—. 2001. *The changing faces of Jesus*. Londen: Penguin Books.

Viljoen, A.C. (red.). 1979. *Ekumene onder die Suiderkruis: 'n Bundel opstelle ter erkenning van die pionierswerk van Ben Marais in die Suider-Afrikaanse konteks, aan hom opgedra in sy sewentigste lewensjaar*. Pretoria: Unisa.

Vorster, W.S. 1979. In gesprek met die Landmankommissie: Oor Skrifgebruik. In Viljoen (red.) 1979.

—. 1999. The relevance of Jesus research for the “new” South Africa. In Botha (red.) 1999.

Weber, G. 1998. *I believe. I doubt. Notes on Christian experience*. Londen: SCM.

Eindnotas

¹ Die Belharbelydenis is deur teoloë van die NG Sendingkerk (NGSK) opgestel. Hierdie kerk het egter in 1994 met die NG Kerk in Afrika (NGKA) verenig en só die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika (VGKSA) geword (Botha en Naudé 1989:62).

² Gay predikante en gay lidmate kan vir seker onder die kategorie van “noodlydendes, die arme en die veronregte” tuisgebring word. Diegene wat Bybeltekste tans inspan om mense met 'n homoseksuele oriëntasie te brandmerk as sondaars wat hulle van hul verkeerde weë moet bekeer, interpreteer die Bybeltekste wat oor sogenaamde homoseksualiteit handel, byna deur die bank ahistories en konteksloos.

³ Johann Kinghorn se hoofstuk met die titel “Vormende faktore” in *Die NG kerk en apartheid* (Kinghorn 1986) bied ook goeie inligting om die konteks van die apartheidsteologie te verstaan.

⁴ Tienie Swanepoel wys in *My hart wil Afrika* (1997:90) daarop dat sir Frederick Moor, die eertydse eerste minister van Natal, in 1910 gesê het: “[T]he black man is incapable of civilization.” Rassisme was so deel van die Britse Empire soos wat Coca-Cola deel is van die Amerikaanse empire.

⁵ Die tragedie van die Suid-Afrikaanse geskiedenis is dat toe die res van die Westerse wêreld na die Tweede Wêreldoorlog van rassisme begin afskeid neem het, die Nasionale Party wette gepromulgeer het wat die rassevoordele en stereotiperings versterk het.

⁶ Die sogenaamde kanoniese benadering tot die studie van die Bybel is 'n verskuilde meestersverhaal-benadering tot die studie van die Ou en Nuwe Testament (Spangenberg 2012).

⁷ Volgens Christopher Rowland was daar wel vroeë voorlopers. Hy verwys spesifiek na Gerrard Winstanley en William Blake (Rowland 1999:11).

⁸ Dirkie Smit (1984:65) maak die stelling dat die godsbeskouing wat in die Belharbelydenis verwoord word, “*die basiese, oer-Bybelse en oer-Christelike oortuiging*” verwoord (kursivering in die oorspronklike). Daardie stelling word deur Anne Primavesi (2000:145) weerspreek wanneer sy skryf: “The biblical record, however (...) not only details vast numbers of people and animals obliterated in Yahweh’s name, but also immense land acquisition. Both these negative modes have marked Christian/western expansionism worldwide.”

⁹ Ferdinand Deist gee 'n goeie diagrammatiese voorstelling van hierdie verdelings/skeurings oor die eeue heen in sy boek *Kan ons die Bybel dan nog glo?* (1986:118–21).

¹⁰ Ook nie-Bybelwetenskaplikes oordeel negatief oor Anselmus se versoeningsleer. Raymund Schwager (1987:6) skryf soos volg hieroor: “Semipagan concepts of God’s anger and of an offense against God’s honor entered under Anselm’s name into the history of Christian piety.”

¹¹ Günther Weber (1998:152) verwoord dit besonder treffend: “Jesus had depicted his God in the image of the gracious father. His was a God who rushed towards his prodigal son without asking anything of him, takes him in his arms and forgives him unconditionally. However, it was not Jesus’ picture of God that became the centre of the church’s faith and worship, but the pagan-mythical picture of a deity who had been infinitely insulted by the disobedience of a single individual and who could be reconciled only by human blood, the atoning death of his own Son ... It was not the message of Jesus but the doctrine of his atoning sacrificial death which became the centre of the church’s faith. For this doctrine of redemption ensures the church its significance, its status and its power more than the message of Jesus.”

¹² Cas Labuschagne (2000:90) beklemtoon dit ook dat hierdie siening op misverstand berus: “De gedachte dat God eerst bloed moet zien om te kunnen vergeven, zou voor Jezus onvoorstelbaar geweest zijn. Zelf predikt hij immers de vergeving van zonde op basis van Gods barmhartigheid.”

¹³ Richard Horsley wys op sy beurt daarop dat ander verklarings vir Jesus se kruisdood nie regtig erns maak met die historiese konteks waarin hy geleef het nie: “Depoliticized views of Jesus have trouble explaining why Yeshua ben Yoseph was crucified, or their ostensible explanations lack historical credibility” (Horsley 2003:129).

¹⁴ Anne Primavesi (2000:164) verwoord dit soos volg: “On the scant historical evidence available to us, Jesus died as a victim of Roman militarism, a violent and cruel system of

government which gave its citizens the right to abuse, enslave and in certain circumstances execute its non-citizens – of which Jesus was one.”

¹⁵ Geza Vermes (2001:257–8) stel dit so: “The face of this Jesus, truly human, wholly theocentric, passionately faith-inspired and under the imperative impulse of the here and now, impressed itself so deeply on the minds of his disciples that not even the shattering blow of the cross could arrest its continued real presence. It compelled them to carry on in his name with their mission as healers, exorcists and preachers of the kingdom of God.”

¹⁶ Vergelyk hiervoor die sewe volumes van Karlheinz Deschner se *Kriminalgeschichte des Christentums* (1986–99; 2002).

¹⁷ Die opstelle in die boeke *Divine evil? The moral character of the God of Abraham* (Bergmann, Murray en Rae 2013) en *The human faces of God* (Stark 2011) kan hiervoor geraadpleeg word.

¹⁸ Dieselfde teenstrydigheid kom na vore in die publikasies van bevrydingsteoloë. Dit is waarskynlik waarom die Rooms-Katolieke leergesag dit nie aanvaarbaar vind nie.

¹⁹ Ek maak spesifiek gewag van “die Jesus-karakter”, omdat dit ’n uitgemaakte saak is dat Johannes 17 nie die eiendomlike woorde van Jesus van Nasaret bevat nie. Günther Weber (1998:113) verwoord dit so: “Did Jesus deliver the great farewell discourses which are contained in John 14 to 17? No, the historical Jesus did not deliver any of these discourses. They are the result of reflection in the earliest Christian communities. They have been put into the mouth of Jesus so that he lends them his authority.”

²⁰ William Herzog (2000:72) verwys na hierdie soort omgang met die Bybel as teologiese buiksprekery: “To be understood properly, biblical texts need to be heard speaking a word for their time and place. When interpreters isolate biblical texts from their social and cultural worlds, they force the ancient text to speak a contemporary word through an act of theological ventriloquism.”

²¹ Die volgende briewe word as die outentieke briewe van Paulus gereken: 1 Tessalonisense, 1 en 2 Korintiërs, Galasiërs, Romeine, Filippense en Filemon. Die res staan bekend as die Deutero-Pauliniese briewe en is waarskynlik deur van sy volgelinge geskryf. Die briewe is: Kolossense, Efesiërs, 2 Tessalonisense, 1 en 2 Timoteus en Titus (Spangenberg 2009:131–45).

²² Gerrie Snyman vat hierdie nuwe manier van omgaan met die Bybel raak vas wanneer hy skryf: “Dit klink baie vroom om die Bybelteks te aanvaar asof dit ’n teks is wat vir die mens van hier en nou geskryf is. Maar wat eintlik gebeur is dat ’n antieke kultuur op ’n baie later en jonger gemeenskap afgedwing word sonder dat die wêreld van die tyd toe die tekste geskryf is, blootgelê word. Op hierdie manier word antieke waardes summier as waardes vir die hier en nou aanvaar” (Snyman 2007:84).

²³ Ferdinand Deist spreek ook kritiek op hierdie wyse van omgaan met die Bybel uit. Hy stel dit só (1986:102): “Te maklik trek ons vir Jesaja of Paulus ’n mooi swart toga aan en maak

van hulle Gereformeerde denkers en dominees. Dis daarom ook geen wonder nie dat Jesaja en Paulus maar weinig kans kry om ons manier van dink en doen werklik te kritiseer: ons laat hulle in ons begrippe en volgens ons konsepte praat, of meen dat, omdat ons en hulle dieselfde woorde gebruik, ons ook dieselfde betekenis aan daardie woorde heg as hulle.”

²⁴ Hier te lande het Ferdinand Deist pogings aangewend om gereformeerde Christene aan ’n nuwe Skrifbeskouing bekend te stel. Vergelyk sy boeke *Sê God so?* (1982) en *Kan ons die Bybel dan nog glo?* (1986). Sy standpunte is nie oral goed ontvang nie en die gereformeerde teoloë werk nog byna deur die bank met ’n verouderde Skrifbeskouing wat die Bybel voorhou as die “ewige, betroubare en onfeilbare Woord van God”.

²⁵ Richard Grigg verkies om nie van ’n meestersverhaal te praat nie, maar van ’n metanarratief en skryf die volgende hieroor: “Religions such as Judaism, Christianity, and Islam offer metanarratives: each purports to tell the whole story of the world and the human project, from creation to divine consummation, and every other sort of human story can purportedly be fit under the umbrella of this religious metanarrative” (Grigg 2008:42–3).

²⁶ “The concept *kingdom of God* means simply that God is king; in other words, it refers to the dominion of God. (...) We are accustomed to hear the word ‘gospel’ as a message *about* Jesus. Here [Mark 1:14–5] it is his *own* message, the good news that he himself was bringing about God’s dominion. This is the core of his ministry” (Tomson 2005:36– 7). Vergelyk ook William Herzog (2000:205) in dié verband: “The only remedy for the evils of Herodian rule and the ills of priestly aristocracies was the coming of a different kind of reign from the only power capable of ruling justly, the reign of God.”

²⁷ Vergelyk hiervoor ook die publikasies van Jack Nelson-Pallmeyer (2001, 2007).

²⁸ Willem Vorster het hieroor ’n sinvolle opmerking gemaak: “It is hermeneutically impossible to transfer Jesus and his message from the first to the twentieth century; it is impossible to make universals out of possible principles in the life and teaching of the historical Jesus. But it is possible to start with him and move on through the centuries if we allow ourselves to be informed about values for life, even if we have formulated some ourselves” (Vorster 1999:332).